KULTURWISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT

HERAUSGEGEBEN VON DER KULTURWISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFT

DOING TRUST

Praktiken und Beziehungsweisen des Vertrauens und Misstrauens

Welcome Address von Nadeschda Kowalewskaja

Beiträge von

Marlon Barbehön, Nina Doejen, Lea Espinoza Garrido, Katharina Andrea Kalthoff, Florian Kappeler und Florian Mühlfried

Meiner

KULTURWISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der

Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft

Heft 1/2024

Doing Trust

Praktiken und Beziehungsweisen des Vertrauens und Misstrauens

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über ‹https://portal.dnb.de› abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4876-3 · ISBN eBook 978-3-7873-4877-0
ISSN (Print) 2751-3106 · ISSN (eJournal) 2451-1765

Open Access: This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY SA 4.0).
DOI: https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4877-0

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2024
Druck: Books on Demand, Norderstedt
Printed in Germany

Inhalt

WELCOME ADDRESS

Nadeschda Kowalewskaja
Unveiling the Dynamics of Trust and Mistrust in Literary Fiction, Politics, and Revolutions: A Critical Exploration of Practices and Narrative 5

EDITORIAL

Nina Doejen, Katharina Andrea Kalthoff, Florian Kappeler
Doing Trust. Praktiken und Beziehungsweisen des Vertrauens und Misstrauens 7

AUFSÄTZE

Florian Mühlfried
Herrschaftsmisstrauen vor COVID-19: segmentäre Ordnungen in Georgien . . . 15

Marlon Barbehön
Vertrauen, Empathie und Emotionalität. Regieren als Inszenierung ›leidvoller Erfahrungen‹ 31

Nina Doejen
»Ich beschwöre das Heile und überbrücke das Kaputte«. Erzählerische Vertrauenstechniken in Saša Stanišićs *Wie der Soldat das Grammofon repariert* (2006) und *Herkunft* (2019) 57

Lea Espinoza Garrido
Affect and the (Un)Doing of Trust in 20th and 21st Century Black and Asian American Fiction and Nonfiction 71

Katharina Andrea Kalthoff
Undoing Trust through Eroding Form: Narrating Porosity by the British Shores 95

Florian Kappeler
Doing Mistrust? Heinrich von Kleists *Die Verlobung in St. Domingo* und die Praktiken des Vertrauens im Moment der Revolution 113

Nadeschda Kowalewskaja

Unveiling the Dynamics of Trust and Mistrust in Literary Fiction, Politics, and Revolutions: A Critical Exploration of Practices and Narrative

Within the intricate tapestry of human interactions, the threads of trust and mistrust form an ever-present backdrop, profoundly influencing and inspiring the realms of social interactions, politics, and the arts. This publication embarks on a thought-provoking expedition into the complex interplay of these dynamics, guided by a critical perspective that delves into the intersections of trust, practices and narrative, shedding light on the significance of their points-of-contact.

In the spirit of critical inquiry, this publication engages with the nuanced intricacies of trust and mistrust as not just psychological states, but as embedded practices rooted in social, historical, and cultural contexts. The examination of these practices goes beyond mere observation, delving into their underlying mechanisms and consequences in the arenas of literary creation, political discourse, and societal transformation.

Narrative, a vessel of human expression as old as civilization itself, assumes a central role in this exploration. In literary fiction, narratives convey complex ideas, emotions, and may critique societal developments. Similarly, in the domains of politics and revolutions, narratives mobilize populations, shape ideologies, and drive transformative change. By scrutinizing the symbiotic relationship between practices of trust and mistrust and narrative construction, we embark on a journey that illuminates the ways in which these forces are interwoven, influencing human perceptions and actions.

This publication gathers contributions from various disciplines including literary and cultural studies, political science, and social anthropology. The articles offer a diverse array of perspectives, methodologies, and case studies, collectively contributing to a deeper understanding of the multifaceted practices of trust and mistrust in diverse contexts. These pages encapsulate an exploration of how narrative operates as both a model of and a model for trust and mistrust dynamics.

In an era marked by complex societal and environmental challenges, gaining a deeper understanding of trust and mistrust practices seems pivotal. As we navigate narratives of revolutions, traverse the terrain of political discourse, and immerse ourselves in the realms of literary expression, we find ourselves at the crossroads of human

agency and transformative societal forces. This critical exploration offers insights beyond theoretical contemplation, shedding light on the intricate interplay between practices, narratives, and the socio-cultural currents that shape them.

This publication attests the enduring vitality of critical inquiry and seeks to contribute to a deeper comprehension of the complex web of human interactions, narrative creation, and the consequential power of practices and narratives.

Nina Doejen, Katharina Andrea Kalthoff, Florian Kappeler

Doing Trust

Praktiken und Beziehungsweisen des Vertrauens und Misstrauens

1. Vertrauen, Misstrauen, Indifferenz

Was passiert, wenn Vertrauen enttäuscht wird? Erodiert es und wird durch ›nichts‹ ersetzt, stellt sich Indifferenz ein? Oder führt weniger Vertrauen automatisch zu mehr Misstrauen? Wenn man Vertrauen analog zum Kredit fasst, also – wie etwa Georg Simmel – einem ökonomischen Modell folgt, kann es durchaus verlorengehen, indem sein Wert sich nicht realisiert. In diesem Fall käme es zur Krise. Jan Philipp Reemtsma (2013) versteht Vertrauen und Misstrauen als komplementär, das eine existiert für ihn nicht ohne das andere: »Von Vertrauen sollte erst dann gesprochen werden, wenn es eine soziale Praxis des Misstrauens gibt« (Reemtsma 2013: 37). Wenn man einer Person nicht länger vertraut, so wird man ihr misstrauen – eine spiegelbildliche Vorstellung von Vertrauen und Misstrauen, der Florian Mühlfried (2019) und Martin Hartmann (2020) widersprechen. Mühlfried zufolge ist Misstrauen eine aktive Haltung und nicht Ausdruck eines Mangels an Vertrauen. Hartmann geht davon aus, dass ein Mangel an Vertrauen auch zu Indifferenz anstatt zu Misstrauen führen kann.

Kann es also Misstrauen ohne enttäuschtes Vertrauen geben und erodierendes Vertrauen ohne Misstrauen? Welcher Status kommt dabei der Indifferenz zu? *Florian Kappeler* analysiert diese am Beispiel von Kleists *Die Verlobung in St Domingo* als Totalisierung einer Ambivalenz und nicht als aktive Haltung. Indifferenz entzieht sich den Widersprüchen, indem sie diese in der Schwebe hält, statt sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Sie ist damit weder aktiv noch gänzlich passiv, sondern befindet sich in einem Zwischenbereich.

Welchem Ansatz man auch folgt, eines teilen sie alle: Vertrauen, Misstrauen und Indifferenz werden in Relation zueinander diskutiert, als Beziehungen. Unterschiedlich beurteilt wird die Art und Weise, in der sie in Beziehung zueinander stehen. Von allen Beziehungen separieren möchte sich hingegen totalisiertes Misstrauen: Dieses ist Mühlfried zufolge zudem von Wissen unabhängig und bezweifelt alle Fakten. Damit unterscheidet es sich von anderen Formen des Misstrauens, die auf einer informierten Auseinandersetzung mit Fakten basieren. Doch wie, so könnte man einwenden, unterscheidet sich Misstrauen dann von – totalisierter oder relationaler – Skepsis? Ist

diese z.B. eher eine epistemische Haltung, also eine, die der Erkenntnis gilt, und Misstrauen eine Praxis, die sich wesentlich auf die Welt bezieht?

2. Von »Was *ist*…?« zu »Was *tut*…?« – praxeologische Perspektiven

Wenn Vertrauen und Misstrauen als aktive Haltungen innerhalb von Beziehungen verstanden werden, liegt es nahe, Vertrauen und Misstrauen praxeologisch zu konzeptualisieren. Zu untersuchen ist dann, was Vertrauen und Misstrauen tun oder bewirken und wodurch sie bewirkt werden und nicht die scholastische Frage, was ihren Wesenskern ausmacht. Die Frage, was etwa Misstrauen von anderen Phänomenen wie Skepsis oder Indifferenz unterscheidet, ist im Hinblick auf unterschiedliche Praktiken zu diskutieren. Was wird eigentlich getan, wenn misstraut wird? Und wie unterscheidet es sich von dem, was getan wird, wenn jemand skeptisch ist? Ein solch interdisziplinärer Ansatz ist geeignet, anwendungs- und grundlagenorientierte Forschung miteinander ins Gespräch zu bringen. Dass in einem solchen Rahmen auch die Literatur- und Kulturwissenschaften praxeologische Forschungen unternehmen, möglicherweise beeinflusst durch die Wissenschaftsforschung, ist ein relativ junges und in der aktuellen Forschung innovatives Phänomen.

Doch betreffen Vertrauen und Misstrauen tatsächlich in erster Linie die Praxis? Jedenfalls ist die Forschung davon (mit Ausnahme von Hartmann 2020 und Reemtsma 2013) bislang kaum ausgegangen. Praktiken sind Handlungsmuster, doch impliziert Vertrauen identifizierbare Handlungsmuster? Entscheidend scheint uns in jedem Fall, nicht in erster Linie bei einzelnen Handlungen von Individuen anzusetzen. Vertrauen und Misstrauen sind vielmehr Relationen zwischen Personen. Simmel etwa situiert Vertrauen zwischen Wissen und Nichtwissen, was zunächst eine Perspektive auf die vertrauende Person impliziert, die sich in ebendiesem Bereich zwischen Wissen und Nichtwissen befindet. Man vertraut aber aufgrund von Handlungen *anderer* Personen oder Netzwerke. Vertrauen basiert auf der Basis von Annahmen über die Handlungen von Personen, denen vertraut wird, und nicht von denen, die vertrauen. Dieser Aspekt wird (mit Ausnahme von O'Neill 2018, Hawley 2019) in Vertrauenstheorien häufig ausgeblendet, und der Fokus bleibt auf der vertrauenden Person und weniger auf der Vertrauenswürdigkeit der anderen. Letztere wird stärker handlungsbasiert gewonnen, wie z.B. die Beiträge von *Marlon Barbehön* oder *Nina Doejen* zeigen, die fragen, welche Praktiken angewendet werden, um Vertrauenswürdigkeit herzustellen.

Wenn Vertrauen und Misstrauen als Praktiken gedacht werden, stehen also die Handlungserwartungen innerhalb von Beziehungen auf dem Spiel. Fragt man nun nach den persistenten Mustern von Handlungen, könnte sich die Unterscheidung zwischen Kompetenz und Performanz als hilfreich erweisen. Vertrauen impliziert Kompetenzen – zuvorderst eine Kompetenz zu vertrauen, die erst einmal erworben werden muss.

Ohne solche Kompetenzen ist es unmöglich, Praktiken des Vertrauens auszuüben. Praktiken müssen zudem vollzogen (performiert) werden, nur dann kann man sie sehen, dokumentieren und erforschen, und nur durch ihren Vollzug kann es zu einem Aufbau von Vertrauen kommen. Aus diesem Grund können wir auch fragen, was typische Performanzen des Vertrauens sind. Wenn man etwa an Akte der Gastfreundschaft denkt, dann könnte man sagen, dass es sich dabei um relativ ritualisierte Performanzen von Vertrauen in Situationen des potentiellen Misstrauens handelt.

Rahel Jaeggi definiert Praktiken als regelgeleitete und miteinander zusammenhängende materielle Routinen mit einem teleologischen Index (Jaeggi 2014). Praktiken sind demnach gewohnheitsmäßige, sozial bedeutsame Komplexe ineinandergreifender Handlungen, die ermöglichenden Charakter haben und mit denen Zwecke verfolgt werden. Vertrauen und Misstrauen sind aber nicht *nur* Handlungen von und Relationen zwischen Personen. Zu fragen wäre, ob Jaeggis Definition posthumanistisch zu erweitern ist, weil sie stark auf intendierte Zwecke und Normen abhebt, wenig aber auf den materiellen Aspekt des Körpers – Praktiken sind *verkörpert* – und in einer moderat posthumanistischen Sicht auch auf Dinge; wenn wir z.B. an Gastfreundschaft denken, das Gastgeschenk. Praktiken sind zudem nicht immer mit *bewussten* Zwecken verbunden, sondern können auch ritualisiert funktionieren. Ein Beispiel für eine ritualisierte Praktik des Vertrauens ist der Handschlag. Humanistisch gelesen stellen die Hände dabei Instrumente dar, aus posthumanistischer Perspektive hingegen einen konstitutiven materiellen Faktor mit Eigenlogik.

3. Vertrauen ist gut, Misstrauen ist besser? Mechanismen der Herrschaftskontrolle

Praktiken implizieren bestimmte Normen. Im Alltagsgebrauch scheint es oft, als sei Vertrauen immer gut und Misstrauen immer schlecht. Aus anderer Perspektive (wie Lea Espinoza Garrido mit Lauren Berlants *Cruel Optimism* argumentiert) ist Misstrauen zwar eine negative Haltung einer Sache oder einer Person gegenüber, doch kann das Resultat daraus durchaus positiv sein und einen widerständigen wie auch ermächtigenden Effekt haben. Misstrauen kann damit auch eine informierte, hinterfragende Haltung sein. Gerade seit dem Beginn der Covid-Pandemie wird dem Misstrauen jedoch misstraut, wie *Florian Mühlfried* in seinem Beitrag zeigt: Konnte Misstrauen zuvor eine kritische Haltung, insbesondere der Politik gegenüber, beschreiben, so ist es seit der Bewegung der Querdenker:innen deutlich negativer konnotiert.

In der Politikwissenschaft wird Misstrauen hingegen insbesondere in Ansätzen, die sich auf Pierre Rosanvallon (2017) beziehen (wie in unserem Schwerpunkt die Beiträge von *Marlon Barbehön* und *Florian Mühlfried*), positiver bewertet. Demnach hat bereits lange vor dem Lenin'schen Diktum ›Vertrauen ist gut, Kontrolle ist besser‹ die bürgerliche Demokratie über die Form stetigen Misstrauens Mechanismen erschaffen, die

die Herrschenden oder das herrschende System kontrollieren können. Ein Beispiel eines solchen Mechanismus, der eine wichtige Errungenschaft der Demokratie darstellt, ist die Presse als Kontrollinstanz der Regierung. Doch nicht nur ›westliche‹ Gesellschaften haben Formen misstrauischer Herrschaftskontrolle entwickelt, wie Florian Mühlfried am Beispiel ›vormoderner‹ Praktiken in Georgien zeigt.

Im Feld der Politik wird besonders deutlich, dass Misstrauen sich von Skepsis in einer weiteren Hinsicht unterscheidet, nämlich dem Grad an Emotionalität. Dieser ist beim Misstrauen höher als bei der Skepsis, was politisch operationalisiert und instrumentalisiert werden kann, wie *Marlon Barbehön* in seinem Beitrag zeigt: Inwiefern können Politiker:innen das Misstrauen, das sie durch Entscheidungen in der Gesellschaft generiert haben, wiederherstellen und diesem entgegentreten? – Indem sie auf einer emotionalen Ebene ihre eigene Fehlbarkeit preisgeben. Während sich Skepsis häufig auf nicht-menschliche Entitäten bezieht (im wissenschaftlichen Bereich etwa auf Theorien oder Konzepte), so spielen – wie bei Barbehön plastisch sichtbar wird – im Falle von Misstrauen und auch Vertrauen die Personen (in dem Fall: die Politiker:innen) eine entscheidende Rolle. Diese Verbindung der Aspekte der Emotionalität und Menschlichkeit mit Misstrauen und Vertrauen wird auch im Beitrag von *Lea Espinoza Garrido* exponiert, wenn sie schreibt, dass marginalisierten Gruppen in den USA Misstrauen und eben nicht (nur) Skepsis entgegengebracht wird.

4. Vertrauen und Misstrauen als Beziehungsweisen

Praktiken des Vertrauens und Misstrauens unterscheiden sich von Praktiken der Skepsis zudem darin, dass sie mit etwas rechnen, das andere tun. Wer skeptisch ist, ist dies nicht aus dem Grund, dass sie:er damit rechnet, ein Gegenüber könne sie:ihn hinters Licht führen; wer misstrauisch ist, rechnet aber sehr wohl damit. Eine Person, die vertraut, geht hingegen davon aus, dass das Gegenüber, dem sie vertraut, in ihrem Sinne handelt. Und dass sie davon ausgehen kann, ist möglich aufgrund von Praktiken des Vertrauens.

Wenn man diesem Gedankengang folgt, wird evident, dass Vertrauen und Misstrauen Beziehungsweisen zwischen mehreren – nicht unbedingt nur zwei – Personen sind, basieren sie doch konstitutiv auf Annahmen darüber, was ›die anderen‹ machen. Vertrauen und Misstrauen sind – anders als die Skepsis – reziprok. Den Begriff der Beziehungsweisen (Adamczak 2017) auf Vertrauen und Misstrauen anzuwenden, ist noch in einer weiteren Hinsicht produktiv: Diese wirken innerhalb von Gesellschaften stabilisierend bzw. destabilisierend, ohne dabei aber ein Teil eines kodifizierten Regelwerks zu sein. Sie beeinflussen damit nicht nur die Ebene einzelner Personen, folgen aber auch keinen institutionalisierten Regeln. Vielmehr sind bei Vertrauen und Misstrauen sowohl Individuen als auch gesellschaftliche Institutionen involviert, ohne dass

diese Vertrauen oder Misstrauen direkt bewirken (können); Vertrauen und Misstrauen üben jedoch deutliche Effekte auf Institutionen wie auch Individuen aus. Genau das meint Adamczak mit Beziehungsweisen: Diese formen Subjekte wie auch Institutionen mehr, als dass sie von ihnen geformt werden. Trifft dies zu, so stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang von Vertrauen/Misstrauen und Form.

5. Form und Vertrauen/Misstrauen

Vertrauen und Misstrauen können durch Formen sowohl evoziert und praktiziert als auch manipuliert und unterminiert werden. Dies gilt nicht zuletzt für literarische Formen, also alle »konventionellen literarischen Elemente, von Modi bis zu metrischen Mustern« (Fowler 1974: 201, Übs. K.K.). Literarische Formen sind durch die äußere Struktur eines Textes oder durch etablierte Narrative und Tropen auf der Ebene einzelner Texte identifizierbar. Formen sind aber nicht nur selbstreferentielle Merkmale, sondern stets mit einer semantischen Ebene verknüpft, die über individuelle Texte hinaus wirkt und von einer Gruppe von Leser:innen erkannt wird, die um mögliche Bedeutungen weiß und diese miteinander teilt. Formen implizieren daher eine (historische) Serialität, an die jeweils angeknüpft werden kann.

Genres und ihre abstrahierten Nachkommen – Modi – sind uns durch ihre historische Rekurrenz und Wiederholbarkeit vertraut. Durch diese Vertrautheit garantieren unterschiedliche Genres Anschlussfähigkeit und können neue Narrative generieren. Vertrauen wie auch Misstrauen werden dabei etwa dadurch hervorgebracht, dass manche Formen als vertrauenswürdiger als andere gelten. Es ist aber mitnichten so, dass vertraute Formen immer Vertrauen herstellen müssen. Formen können im Gegenteil die eigene Vertrauenswürdigkeit in Frage stellen. Letztendlich kommt es stets darauf an, wie sie semantisiert und kontextualisiert werden.

Ein Beispiel ist die Form des unzuverlässigen Erzählens. Gefälschte Manuskripte oder sonstige unglaubwürdige Dokumente können etwa im Gothic-Genre dazu dienen, Leser:innen zu desorientieren und einen unüberbrückbaren Schwebezustand zwischen Wissen und Nichtwissen zu evozieren (wie es in *Katharina Kalthoffs* Beitrag angesprochen wird). Das unzuverlässige Erzählen kann dabei (wie im Artikel von *Florian Kappeler* dargelegt) eine soziale Praxis formal reproduzieren, die durch totalisiertes Misstrauen gekennzeichnet ist, indem es das Vertrauen in den Text unterminiert. In anderen Zusammenhängen kann gerade das Aufbrechen der Form durch Experimente vertrauenswürdig wirken, da Konstruiertheit und Fehlbarkeit exponiert werden und somit Identifikationspotential angeboten wird (wie *Nina Doejen* es in ihrem Beitrag zeigt).

Auch in anderen Kontexten spielt diese Strategie eine Rolle, wie im Zusammenhang mit Emotionen in politischer Kommunikation. Die Form kann in politischen Debatten

den Inhalt dominieren. Wenn etwa Empathie und Verständnis geweckt werden, während der Inhalt eigentlich unsäglich ist, kann die Form über unliebsame politische Entscheidungen hinwegtrösten (Weixler 2012). Aber auch das Nichteinhalten bestimmter formaler Gepflogenheiten kann zu einer erfolgreichen politischen Strategie werden, wie der Populismus im Stile Donald Trumps gezeigt hat. Formen kommen also nicht nur in literarischen Erzählungen vor, sondern auch in politischer Rhetorik, sie sind inner- wie außerliterarisch beobachtbar. Literatur und Gesellschaft durchdringen sich allein schon, da die Sprache und die Formen, die in beiden Sphären wirken, nicht gänzlich unterschiedlichen Ordnungen angehören (Rancière 2010). Caroline Levine schlägt einen holistischen Ansatz vor und definiert Form als: »all shapes and configurations, all ordering principles, all patterns of repetition and difference« (Levine 2015: 3). Dabei sieht sie Formen – als Ordnungsprinzipien – sogar als intrinsisch politisch an: »It is the work of form to make order. And this means that forms are the stuff of politics« (Levine 2015: 3). Wenn Formen soziale Ordnungen mit herstellen, dann sind sie politisch relevant, insofern Politik der Streit um die Form der sozialen Verhältnisse ist.

Auch hier verbindet sich der Formbegriff wieder mit dem der Praktiken. Diese sind durch gesellschaftliche Formen bestimmt und formen ihrerseits die Gesellschaft. Im Anschluss daran lässt sich die Frage danach, wie gesellschaftliche und literarische Formen miteinander zusammenhängen, auf zwei Ebenen stellen: auf der Ebene der Emergenz und der der Wirksamkeit. Wie entstehen literarische Formen in bestimmten praktischen Kontexten? Welche Formen der gesellschaftlichen Praxis lassen bestimmte Darstellungsformen emergieren? So hat sich Georg Lukács zufolge das Genre des historischen Romans erst entwickelt, als mit den Revolutionen um 1800 die Massen und nicht mehr nur die oberen Klassen als historische Akteure sichtbar wurden (Lukács 1955). Die zweite Ebene betrifft die Wirksamkeit: Wie werden Formen praktisch wirksam? Donna Haraway (2017) zufolge strukturieren Formen der Darstellung immer schon unser Handeln in der Welt.

Im Anschluss daran lässt sich fragen, welchen Anteil Darstellungsformen des Vertrauens und des Misstrauens am Handeln in der Gesellschaft haben. Seit Marx ist bekannt, dass dieses Handeln im Stoffwechsel mit der Natur steht. Derzeit knüpfen daran die Environmental Humanities und der Ecocriticism an, wenn sie nach dem Zusammenhang natürlicher, gesellschaftlicher und ästhetischer Formen fragen (Caracciolo 2021, James/Morel 2020, Hensley/Steer 2018,), wie in *Katharina Kalthoffs* Beitrag mit Blick auf die unterschiedlichen Dimensionen einer erodierenden Form am Beispiel der englischen Küste weiter ausgeführt wird. Mit Blick auf die immer weiter fortschreitende Zerstörung der Umwelt, den Verlust an Biodiversität und das Schmelzen der Gletscher – und somit einen umfassenden Formverlust – scheint das Bedürfnis nach den stabilisierenden Potenzialen der Form zu wachsen.

Andererseits rücken die zerstörerischen Potenziale von Formung in den Blick. So gesehen können Formen Verlässlichkeit und auch Vertrauen in verletzlichen Situationen anbieten, was sie wiederum mit Praktiken, Ritualen und Gewohnheiten verbindet. Formen lassen sich dabei aber weder auf eine Art kathartischen Zweck reduzieren, noch stehen Vertrautheit und Vertrauen in einem linearen Verhältnis zueinander. Der Zusammenhang ließe sich attraktiver eher so beschreiben: Sowohl literarische Formen als auch das Erzählen von Formen der sozialen und natürlichen Welt bieten Raum für die Aushandlung von Vertrauen und Misstrauen und wirken so in einem zweiten Schritt an deren Herstellung mit. So sind es immer auch die Formen, die in den folgenden Beiträgen zentral am Aushandeln der Beziehungsweisen des Vertrauens oder Misstrauens beteiligt sind.

Wir bedanken uns bei allen Beiträger:innen für die vertrauensvolle Zusammenarbeit, bei den Sprecher:innen der Forschungsgruppe *Doing Trust*, Prof. Dr. Gerald Hartung und Jun.-Prof. Dr. Cécile Stehrenberger (Bergische Universität Wuppertal) für ihre Unterstützung sowie für das Grußwort bei Nadeschda Kowalewskaja (OpenAI).

Literaturverzeichnis

Adamczak, Bini (2017): *Beziehungsweise Revolution. 1917, 1968 und kommende.* Berlin: Suhrkamp.

Caracciolo, Marco (2021): *Narrating the Mesh: Form and Story in the Anthropocene.* Charlottesville: University of Virginia Press.

Fowler, Alastair (1974): The Life and Death of Literary Forms. In: Cohen, Ralph (Hg.): *New Directions in Literary History.* London: Routledge, S. 199–216.

Haraway, Donna (2018): *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän.* Frankfurt a.M./New York: Campus.

Hartmann, Martin (2020): *Vertrauen. Die unsichtbare Macht.* Frankfurt a.M.: Fischer.

Hawley, Katherine (2019): *How to be Trustworthy.* Oxford: Oxford University Press.

Hensley, Nathan K./Steer, Philip (2018): *Ecological form: System and Aesthetics in the Age of Empire.* New York: Fordham University Press.

James, Erin/Morel, Eric (Hgg.) (2020): *Environment and Narrative: New Directions in Econarratology.* Columbus: Ohio State University Press.

Levine, Caroline (2021 [2015]): *Forms: Whole, Rhythm, Hierarchy, Network.* Princeton: Princeton University Press.

Lukács, Georg (1955): *Der historische Roman.* Berlin: Aufbau.

Mühlfried, Florian (2019): *Misstrauen. Vom Wert eines Unwertes.* Ditzingen: Reclam.

O'Neill, Onora (2018): Linking Trust to Trustworthiness. In: *International Journal of Philosophical Studies*, 26/2, S. 293–300.

Rancière, Jacques (2010): *Die stumme Sprache.* Zürich: diaphanes.

Reemtsma, Jan Philipp (2013): *Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation in der Moderne.* Hamburg: Hamburger Edition.

Rosanvallon, Pierre (2017): *Die Gegen-Demokratie. Politik im Zeitalter des Misstrauens.* Hamburg: Hamburger Edition.

Weixler, Antonius (2012): *Authentisches Erzählen. Produktion, Narration, Rezeption.* Berlin/Boston: de Gruyter.

Florian Mühlfried

Herrschaftsmisstrauen vor COVID-19: segmentäre Ordnungen in Georgien

ABSTRACT: What populisms and anti-vaccination movements have in common is a radical distrust of established forms of rule. Demagogues like Victor Orban and Donald Trump try to capitalise on this distrust and fuel their anti-democratic agenda. Against this background, mistrust in governance has recently become suspicious, even though it used to be an essential part of civil society politics at least until the 1980s. When, e.g., the German state ordered a population census in 1987, it was met with mistrust among liberally minded citizens who took it as a means of illicit state encroachment. However, the nowadays popular distrust of mistrust dismisses its emancipatory potential. This article is an attempt to bring this potential back to the fore. For this purpose, I focus on a pre-modern form of anti-governance in segmentary societies without an institutionalized centre of power in highland northeast Georgia. In order to assess the role of mistrust in the constitution of politics in these societies and to derive some lessons for emancipatory politics, I draw a comparison to the distrust of power as expressed in the anti-vaccination protests. In my conclusion, I argue that for mistrust to develop its emancipatory potential, it also needs to be directed inwards. The lacking mistrust within populist movement thus appears as a problem of at least equal size to the widespread mistrust towards ›the mainstream‹.

KEYWORDS: mistrust, segmentary societies, secularism, governance, anti-vaccine movements

Was völkischen Populismus und Querdenken eint, ist ein radikales Misstrauen gegenüber etablierten Formen der Herrschaft. Demagogen wie Victor Orbán und Donald Trump versuchen, aus diesem Herrschaftsmisstrauen Kapital zu schlagen, und begründen auf diesem ihre antidemokratische Agenda. Dies führte in den letzten Jahren dazu, dass Herrschaftsmisstrauen in liberalen Kreisen suspekt wurde, obwohl es noch in den 1980er Jahren zur Grundausstattung eines bürgerlich-aufgeklärten Bewusstseins gehörte, das sich etwa gegen Volkszählungen als vermuteten Ausdruck staatlicher Übergriffigkeit richtete. Dabei gerät jedoch das emanzipative Potential von Misstrauen auch und nicht zuletzt gegenüber Formen und Praktiken der Herrschaft aus dem Blick. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, sich dieses Potential wieder vor Augen zu führen.

Dabei konzentriere ich mich auf eine vormoderne Form der Herrschaftsvermeidung in akephalen Gesellschaften – also solchen ohne ein institutionalisiertes Zentrum von

politischer Macht. Mein Fallbeispiel stammt aus einer Bergregion des nordöstlichen Georgiens. Um besser einschätzen zu können, welche Rolle Misstrauen in der politischen Konstitution dieser Gesellschaft spielt und was daraus für unsere Gegenwart abgeleitet werden kann, grenze ich dieses gegen das Herrschaftsmisstrauen ab, wie es in den Protesten gegen die Maßnahmen zur Begrenzung der COVID-19-Pandemie zum Ausdruck gekommen ist. Zur Entfaltung seines emanzipativen Potentials, so meine Schlussfolgerung, muss sich Misstrauen auch nach innen richten. Vor diesem Hintergrund erscheint das mangelnde Misstrauen innerhalb populistischer Bewegungen als mindestens ebenso problematisch wie deren Misstrauen gegen ›den Mainstream‹.

1. Herrschaftsmisstrauen in Zeiten von COVID-19

Aufgrund seines schlechten Rufes wird Misstrauen oft nicht offen gezeigt; deshalb ist es so schwierig, dieses im Alltag zu identifizieren. In einigen besonderen Fällen wird Misstrauen jedoch demonstrativ zur Schau gestellt. Dabei handelt es sich zum einen um zivilgesellschaftliches Engagement, das darauf ausgerichtet ist, durch ein misstrauisches Begleiten politische und gesellschaftliche Verhältnisse zum Besseren zu beeinflussen (vgl. Rosanvallon 2008). Zum anderen zeigt sich Misstrauen explizit dort, wo sich radikale politische oder religiöse Bewegungen von einer Welt, der grundsätzlich misstraut wird, abzukapseln versuchen. Beispiele für solche Bewegungen sind sektiererische Gruppen wie die einstmals von der katholischen Kirche als Häretiker verfolgten Waldenser oder kriminelle Vereinigungen wie die Mafia.

Unter den Protestierenden gegen die Maßnahmen zur Begrenzung der COVID-19-Pandemie finden sich beide Lager, das macht die Proteste so schillernd. Zum einen demonstrieren Menschen für Freiheit und Grundgesetz, zum anderen für den Volksaufstand. »Das System verleugnet die Wahrheit. In 1 Jahr ist es weggefegt« – so schrieb ein deutscher Künstler auf Facebook einen Tag nach einer Großdemonstration von Querdenker:innen am 1. August 2020 in Berlin. Er formulierte damit eine Fantasie, die eine Vielzahl von Querdenker:innen umtreibt: die des politischen Umsturzes, die auch tatsächlich einige von ihnen zu realisieren versuchten, als im Anschluss an eine Demonstration der Querdenker:innen am 29. August 2020 der Reichstag gestürmt werden sollte.

Das offen gezeigte Misstrauen eint also das zivilgesellschaftliche und das revolutionäre Lager auf den Demonstrationen von Querdenker:innen. Dieses Misstrauen ist externalisiert, es bezieht sich auf den institutionalisierten ›Herrschaftsapparat‹ (bzw. das ›System‹, mit den Worten des Künstlers). Es unterscheidet sich allerdings in seiner intendierten Wirkung; während ersteres darauf gerichtet ist, korrigierend auf die innere Verfasstheit des Gemeinwesens einzuwirken, fördert zweiteres die Fliehkräfte. Die

wirkende Kraft des zivilgesellschaftlichen Herrschaftsmisstrauens ist also zentripetal, die des revolutionären Herrschaftsmisstrauens zentrifugal.

Zentrifugales Misstrauen äußert sich in einer Zweiteilung der Welt. Unter Querdenker:innen heißt das: Wir sehen, ihr schlaft. Wir sind das Volk, ihr seid Verräter. Radikales Misstrauen zieht folglich eine radikale Distinktion nach sich, weswegen es so oft Gewalt begünstigt, um die Loslösung aus dem ›Mainstream‹ zu forcieren. *Wir sehen:* Das bedeutet, Dinge wahrzunehmen, die viele nicht wahrnehmen wollen, und Sachverhalte zu verstehen, die ignoriert werden. Es bedeutet, den Durchblick zu haben – zu einer grundlegenden Ebene, die den meisten verborgen bleibt. Diese Ebene unterlegt alles Sichtbare im konkreten Sinne; sie ist die Ebene der verborgenen Ursachen, die gesucht werden muss. *Wir sind das Volk:* Damit wird behauptet, legitimer Vertreter des eigentlichen Souveräns zu sein. Zugleich wird eine Diskrepanz zwischen Volk und Regierung als Herrschaftsapparat zum Ausdruck gebracht. Diese Diskrepanz wurde auf den Demonstrationen gegen die Maßnahmen zur Begrenzung der COVID-19-Pandemie manchmal argumentativ in eine historische Kontinuität gesetzt – nämlich dann, wenn die Maßnahmen der gegenwärtigen Regierung mit denen der DDR oder des Dritten Reiches gleichgesetzt wurden.

Herrschaft wird hier nicht nur extern positioniert, sondern als ein antagonistisches Anderes, dem es sich zu entziehen gilt. In dieser Hinsicht ähneln Querdenker:innen den Herrschaftsflüchtlingen, wie etwa James Scott (2009) solche Menschen bezeichnet, die sich dem Zugriff des Staates durch Flucht in abgelegene Regionen zu entziehen versuchten.[1] Thomas Wagner (2022) hat kürzlich dieses Spektrum in seinem Buch *Fahnenflucht in die Freiheit* um Piraten und andere Freibeuter erweitert. Diese Fahnenflüchtigen bilden Gemeinschaften, innerhalb derer ein Vertrauensgebot besteht und die daher als Vertrauensnetzwerke (Tilly 2005) zu verstehen sind. Sie sind aber ebenso Misstrauensnetzwerke, da sie sich durch ihr Misstrauen gegen staatliche Herrschaft und damit durch die Vergemeinschaftung von Misstrauen konstituieren.

Herrschaftsmisstrauen kann sich allerdings auch nach innen richten. Für den Ethnologen Pierre Clastres konstituieren sich ›Gesellschaften gegen den Staat‹, wie er sie im Amazonas findet, nicht primär in Abgrenzung zu einem tatsächlich existierenden benachbarten Staatswesen wie dem der Inka, sondern durch Bemühungen, zu verhindern, dass »in ihrem Inneren das kalte Monster des Staates sich erhebt« (Clastres 2008: Klappentext).[2] In einem Gespräch mit Gilles Deleuze und Félix Guattari präzisiert er diesen Gedanken wie folgt:

1 Der Unterschied zwischen diesen beiden Gruppen ist allerdings, dass Herrschaftsflüchtlinge wie Maroons gute Gründe für ihre Flucht hatten, weil sie Herrschaft (etwa in Form von Sklaverei) tatsächlich unterworfen waren, während die von Querdenker:innen und anderen Populist:innen vermutete Herrschaft einer jüdisch geprägten internationalen Finanzelite eben eine imaginäre ist.

2 Mit der Begrifflichkeit des kalten Monsters bezieht sich Pierre Clastres auf Friedrich Nietzsches

> Yes, the state exists in primitive societies, even in the tiniest band of nomad-hunters. It exists, but it is constantly being warded off, it is constantly being prevented from becoming a reality. A primitive society is a society that devotes all its efforts to preventing the chief from becoming a chief (and that can go as far as murder). If history is the history of class struggles (in societies where there are classes, of course) then one can say that the history of classless societies is the history of their struggle against the latent state, it's the history of their effort to encode the flux of power (Guattari 2009: 86).

Entscheidend ist hierbei die Verlagerung des Zentrums der Herrschaft – genauer gesagt: der Genese von Herrschaft – von außen nach innen. Diese Figur unterscheidet das Herrschaftsmisstrauen der Amazonasbewohner:innen Clastres von dem der Querdenker:innen, für die die mit Misstrauen belegte Herrschaft zwar ebenfalls illegitim, aber strikt externalisiert ist. Herrschaftsmisstrauen in Sinne Clastres reflektiert die Erfahrung, dass sich politische Zwangsverhältnisse jederzeit und an jedem Ort entwickeln können, weswegen jedwede soziale, politische und religiöse Praktik per se dem Misstrauen untersteht. Spuren einer solchen Form des nach innen gewendeten Herrschaftsmisstrauens, so wird im Folgenden argumentiert, lassen sich auch in staatenlosen Gesellschaften im ostgeorgischen Hochgebirge ausmachen. Dieses Hochgebirge bietet einen Schutzraum vor staatlicher Intervention, in dem sich politische Verfahrensweisen etablieren konnten, die sich diametral von den hierarchisierenden politischen Praktiken des Flachlandes unterschieden.[3]

2. Sehnsuchtslandschaften

Neben Wüsten und Meeren sind Hochgebirgsregionen besonders geeignet, Menschen Schutz vor staatlich organisierten Zwangsmaßnahmen wie Sklaverei, Wehrdienst, Steuern, Fronarbeit und Krieg zu bieten. Zu diversen Zeiten und an diversen Orten, so zeigt James Scott (2009) in seinem Buch über *Die Kunst, nicht regiert zu werden*, geben Menschen ihre sesshafte Lebensweise auf und suchen eine Weite, die nur schwer von außen zu kontrollieren ist. Einmal angekommen, passen die neuen Bewohner:innen

(1983: 63) Verständnis des Staates als dem »kältesten aller Ungeheuer« (auf Englisch wird beides als ›monster‹ übersetzt). Gilles Deleuze und Félix Guattari (1977: 283) greifen diesen Ausdruck im *Anti-Ödipus* auf und bezeichnen mit Monster den ›Urstaat‹, der keinen Anfang hat und immer existiert(e).

3 Die folgenden Textteile sind, bis auf wenige Änderungen, meinem Buch *Unherrschaft und Gegenherrschaft* (2022) entnommen. Ich danke dem Verlag Matthes & Seitz für die diesbezügliche Erlaubnis. Zugleich bitte ich die Leser:innenschaft um ein wenig Geduld; nicht immer wird auf den nächsten Seiten der Bezug zum Oberthema Misstrauen explizit hergestellt. Es ist aber immer mitgedacht und wird gegen Ende prominent in den Vordergrund rücken.

ihre wirtschaftlichen, sozialen und politischen Praktiken der neuen Umgebung an. Wer vorher Acker, Garten oder Weinberg bewirtschaftet hat, lebt nun als Pastoralnomadin von der Aufzucht von Schafen, Ziegen, Rentieren oder Kamelen oder als Seenomade vom Fischfang. Politisch, so Scott, organisieren sich die Neuankömmlinge in egalitären Gemeinschaften, in dem sie Verantwortung füreinander übernehmen.

In Scotts Kartographie der politischen Herrschaft wird eine Landschaft ersichtlich, in der Vertrauen (als Bezugsgröße unter ›Freien‹) und Misstrauen (als einzig legitime Positionierung zur im Flachland lokalisierten Herrschaft) samt der durch sie erzeugten Welten klar voneinander abgegrenzt sind. Durch diese Abgrenzung entsteht ein Imaginationsraum, in dem das Hochland für Autarkie und das Flachland für politische Herrschaft steht. Das Misstrauen der beherrschten Bäuerinnen und Bauern im Flachland wächst imaginativ als Hoffnung in die Berge hinein und macht sich dort breit – es entsteht eine Sehnsuchtslandschaft der Freiheit. In der Projektion wird die ›einfache Bevölkerung‹ der Berge zum Subjekt und die des Flachlandes zum Objekt politischer Herrschaft. Ihren kreativen Ausdruck findet diese Projektion politischer Herrschaftsverhältnisse in unzähligen literarischen Verklärungen von Bergbewohner:innen als Freiheitskämpfer:innen. Solche finden sich z.B. in populären georgischen Gedichten über den montanen Freiheitskampf gegen den Adeligen Surab Eristawi, aber auch in russischen Romanen wie *Ammalat-Bek* von Alexander Marlinski, in denen die ›freien‹ Bergbewohner:innen des Kaukasus mit servilen, dem Staat ergebenen Flachlandbewohner:innen kontrastiert werden.

In dieser Sehnsuchtslandschaft sind die sozialpraktischen und ideologischen Grenzen von hierarchischer, (proto-)staatlicher Herrschaft und egalitärer, anti-staatlicher Gemeinschaft scharf gezogen. In diesem Sinne sind auch die staatsfernen Gesellschaften des georgischen Hochgebirges oftmals im Gegensatz zur politischen Ordnung des Flachlandes beschrieben worden. In seiner einflussreichen Studie über *Das religiöse System des heidnischen Georgiens* entwickelt George Charachidzé (1968) eine Reihe von Gegensätzen, die in ihrem Antagonismus ein Syntagma begründen. Grundlage dieser Gegensätze ist die unterschiedliche Landschaft und deren wirtschaftliche Nutzung (Charachidzé 1968: 9–11). Die Bewohner:innen der fruchtbaren Partien des Flachlandes betreiben Landwirtschaft und kultivieren Getreide und Trauben, aus denen sie Wein keltern. Die Hochlandbewohner:innen hingegen züchten Schafe und Ziegen, konsumieren Milchprodukte wie Käse und Butter sowie Branntwein, den sie aus wilden Früchten destillieren.

Für Charachidzé übersetzen sich diese naturräumlich bedingten Gegebenheiten in soziale Verhältnisse. Das georgische Flachland ist demnach seit dem Mittelalter eine Domäne staatlich zentralisierter Ordnung, klerikal verwalteter Religiosität mit einer starken Fokussierung auf Schriftlichkeit, Dogmen und feudalen Abhängigkeitsverhältnissen, während die alpinen Zonen von weitgehend autonomer Selbstverwaltung, einer pluralistischen und erlebnisorientierten religiösen Welt und egalitären Formen

der Rechtsprechung und politischen Entscheidungsfindung gekennzeichnet sind. Mit anderen Worten: Die Regionen des fruchtbaren Flachlandes Georgiens sind durch die Klassengegensätze von Bäuer:innen und Aristokrat:innen geprägt, während im Hochgebirge alle Menschen einer Klasse angehören und sich segmentär in exogam ausgerichteten Klans organisieren (Charachidzé 1968: 64).

Solcherart dichotomische Weltentwürfe sind verschiedentlich in der ethnologischen Literatur zu finden und haben die Vorstellung von ›egalitären Gemeinschaften‹ entscheidend geprägt. Maßgeblichen Einfluss hat hier die britische Sozialanthropologie der späten Kolonialzeit genommen. Ausgehend von der Frage, welche der kolonisierten Bevölkerungen in einen staatlichen (britisch-kolonialen) Zusammenhang integriert werden könnten, wurden proto-staatliche Gesellschaften mit einem Machtzentrum von segmentär organisierten Gesellschaften ohne ein solches Zentrum unterschieden. Diese ›staatenlosen Gesellschaften‹ wie die Nuer galten als egalitär und inkompatibel mit staatlicher Herrschaft (Evans-Pritchard 1940). Auch die Religion dieser Gesellschaften schien grundsätzlich anders, und zwar wilder und anarchischer als die ihrer kephalen Nachbarn (Gellner 1969: 7ff.).

3. Spiritueller Feudalismus

Ein genauerer Blick auf das religiöse System im nordostgeorgischen Hochgebirge macht allerdings deutlich, dass dieses keineswegs trennscharf von der Lebenswelt des Flachlandes abgegrenzt, sondern im Gegenteil substantiell von dieser durchdrungen ist. Dieses religiöse System ist von einer Anzahl sowjetischer Ethnograph:innen beschrieben worden, die es ohne zeitliche Differenzierung in einer quasi-mythischen Urzeit vor dem 19. Jahrhundert, also vor ›der Moderne‹ und einer gesellschaftlichen Ausdifferenzierung in Klassen verorteten (Bardavelidze 1941, Ochiauri 1954, Makalatia 1983, 1984 und 1985). Nur selten gibt es Referenzen auf die (sowjetische) Gegenwart, und wenn, dann meist in dem Sinne, dass etwas nun ausgestorben sei oder nur noch in abgeschwächter, wenn nicht gar degenerierter Form existiere. In seinen Grundzügen existiert dieses religiöse System dort bis heute, allerdings hauptsächlich als folkloristisches Erbe ohne sonderliche Alltagsrelevanz.

Die Ethnographien zur Region vermitteln anschaulich, wie die hierarchische Herrschaftsordnung des Flachlandes die religiöse Welt des nordostgeorgischen Hochgebirges entscheidend geprägt hat. Diese hierarchische Herrschaftsordnung ist die des Feudalismus, der das georgische Flachland über Jahrhunderte fest im Griff hatte. Und obwohl das nordostgeorgische Hochland zumindest nominell stets außerhalb dieses Herrschaftsbereiches lag, ist dessen religiöses System bis heute zutiefst von den Grundprinzipien des Feudalismus durchdrungen: Landnahme und Abhängigkeit. Damit herrscht eine Gleichzeitigkeit von Hierarchie in der religiösen Welt und einer

politischen Welt, die ohne ein Machtzentrum auskommt. Die religiöse Welt spiegelt dabei die politische Ordnung der Anderen.

In dieser Verlagerung politischer auf religiöse Welten geschieht die Landnahme nicht durch Aristokrat:innen, sondern durch spirituelle Lehnsherren, die in Urzeiten die Menschenfresser (*dewi*) aus den Bergen vertrieben und diese damit für Menschen zugänglich gemacht haben sollen. Nach dieser Tat sind diese Herren der mündlichen Überlieferung zufolge an einen Ort eingefahren und haben diesen in Beschlag genommen. Im Zentrum dieses Ortes befindet sich so gut wie immer eine Anhäufung von Steinen, die eine Art Gebäude bilden, das manchmal begehbar und oft mit Kristallen und Geweihen geschmückt ist. Dieses Gebäude stellt den eigentlichen Wohnsitz der spirituellen Lehnsherren dar und ist nur für spezielle Diener zugänglich, die als *chewisberis* bezeichnet werden. Für die gemeinen Menschen ist dieser Wohnsitz *off limits*. Sie sind dem spirituellen Lehnsherrn allerdings zu Tribut verpflichtet, den sie in Form von Opfern entrichten. Außerdem bewirtschaften sie dessen Gutsland (*chodabuni*), auf dem Getreide zum Brauen von Bier für die kommunalen Festtage zu Ehren des Lehnsherrn angebaut wird.

In dieser Konstellation werden Abhängigkeitsverhältnisse überdeutlich, in denen sich Bergbewohner:innen ebenso wiederfinden wie die Bäuerinnen und Bauern des Flachlandes. Zum Ausdruck kommen diese in der Selbstbezeichnung der Untertan:innen des spirituellen Gutsherrn als *qma*, was sich als ›Leibeigener‹ oder ›Knecht‹ übersetzen lässt. In diesem Sinne stehen sowohl die einzelnen Gemeinden als auch jedes einzelne ihrer Mitglieder persönlich in einem Patronatsverhältnis zum spirituellen Lehnsherrn.

Es könnte sein, dass das feudalistisch geprägte Vokabular und die damit einhergehenden Herrschaftsvorstellungen von Nachbarn übernommen wurden, die zumindest teilweise den Herren des Flachlandes tributpflichtig waren.[4] Ebenso möglich ist aber, dass dieses Vokabular von den Herrschaftsflüchtlingen aus dem Flachland mitgebracht wurde und ihre Obsessionen, Alpträume und Demütigungen aufgenommen, aber damit auch verkapselt hat. In diesem Fall wäre es ihnen gelungen, der konkreten Herrschaft zu entkommen, nicht aber deren Schrecken; und vielleicht ist es genau dieser Schrecken, der die Faszination dieser religiösen Welt ausmacht. Dieser Schrecken wird greifbar in einer Metaphorik der Gefangenschaft.

4 Dies ist zumindest die Vermutung von Kevin Tuite (2002) in seiner Studie *Realer und Imaginierter Feudalismus im Hochgebirge Georgiens*. Die Attraktivität dieses semantischen Systems für die Hochlandbewohner:innen besteht für Tuite in dessen Kompatibilität mit den patriarchalen und klanbasierten Prinzipen der lokalen Sozialorganisation (ebda.: 29).

4. Gefangenschaft

Die Gemeinschaft von Menschen, die einem spirituellen Lehnsherrn dienen, wird laut dem georgischen Religionswissenschaftler Zurab Kiknadze (1996) als *saqmo* bezeichnet, also als Gemeinde von ›Leibeigenen‹, ›Vasallen‹ bzw. ›Sklaven‹ (*qmani*). Diese Vorstellung des dem spirituellen Lehnsherrn dienenden Menschen als Unfreier kommt in weiteren Begrifflichkeiten zum Ausdruck, die Grade der Abhängigkeit bezeichnen. Diese Begrifflichkeiten beruhen alle auf dem Konzept der Gefangenschaft und betreffen Menschen unterschiedlichen Alters und Geschlechts, wobei sich das Ausmaß der Gefangenschaft in konzentrischen Kreisen von außen nach innen verschärft.

Den äußersten Kreis bildet die Dorfgemeinschaft, die sich um einen spirituellen Herrn gruppiert. Obwohl die Gemeinde als Gesamtheit als dessen ›Sklave‹ tituliert wird, sind es im Wesentlichen die Männer, die wirklich dazu gehören: durch eine taufähnliche Zeremonie in der frühen Kindheit werden diese zu den eigentlichen ›Sklaven‹ gemacht. Aber auch Frauen, sogar Mädchen können in einer besonderen Beziehung zu einem spirituellen Lehnsherrn stehen – dann nämlich, wenn sie von diesem gefangengenommen werden (*datscherili*). Diese Gefangenname wird ihnen durch einen Seher oder eine Seherin (*mkitchawi* oder *kadagi)* bekannt gegeben, der oder die als einzige:r den Willen des Herrn deuten und verkünden kann; sie kann sich aber auch durch eine Krankheit oder unheimliche Begebenheiten äußern.

Der georgische Ethnograph Sergo Makalatia (1985) hat in den 1930er Jahren das Phänomen der spirituellen Gefangenschaft in der historisch zu Pchowi gehörenden Gebirgsprovinz Pschawi untersucht. Wie er berichtet, gab es damals unter den ›gefangenen Frauen‹ solche, die schon in der Kindheit gefangen bzw. versklavt wurden, um dem Lehnsherrn ›als Jungfrauen‹ zu dienen (*chatis kalebi*). Wenn ein Kind krank wird, so Makalatia, deuten die Eltern dies oft als Bemächtigung durch diesen Herrn und suchen den/die Seher:in auf. Dieser stellte in vielen Fällen fest, dass das Kind vom Lehnsherrn gefangen und zu einem der Seinen gemacht wurde.

Aus dieser Gruppe der Berufeneren wurde durch ein weiteres Auswahlerlebnis der/die Seher:in bestimmt, der/die mit dem spirituellen Gutsherrn in Kontakt treten und dessen Willen kundtun konnte. Ein:e Seher:in konnte sowohl weiblich als auch männlich sein und dem Schrein die Wünsche, Bedürfnisse und Nöte seiner Untergebenen übermitteln. Er oder sie fiel in Trance und redete in Ekstase, was manche vermuten lässt, dass die entsprechende Person eine Disposition zu psychischen Erkrankungen aufwies (Mindadze 2013). Ebenfalls unter den Gefangenen des Herrn (aber nur unter den männlichen) wurde vom/von der Seher:in eine Person bestimmt, der als Einziger Zugang zum Allerheiligsten gewährt wurde. Diese Person war der bereits erwähnte *chewisberi*, was auf Georgisch in etwa ›Ältester des Tals‹ bedeutet und, in irreführender Analogie zum Christentum, oft als ›Priester‹ übersetzt wird.

5. Überwältigung

Irreführend ist die Übersetzung auch deswegen, weil dem *chewisberi* nicht nur religiöse, sondern auch weltliche Aufgaben zukamen. Zu seinen wesentlichen Aufgaben gehörten die Mediation in Streitfällen mit anderen Gemeinden sowie das Anführen der Gemeinde im Krieg. Er trug dann die Fahne (*droscha*), die zum Allerheiligsten, also dem ›Herrensitz‹ gehört und nur für Kulthandlungen und Kriegseinsätze aus dem Verborgenen hervorgeholt wird. Im Gemeinderat (*sabtscho*) agierte er als *primus inter pares* und Vorsitzender mit gleichem Stimmrecht. Bis ins 19. Jahrhundert, so Makalatia (1985), besaß der *chewisberi* großen gesellschaftlichen Einfluss und die Gemeinde folgte seinen Ratschlägen und Anweisungen; ihm war das Gut des Herrn (*chatis mamuli*), der Schatz und die Fahne anvertraut. Ebenso zu seinen Aufgaben gehörte die Integration Fremder durch rituellen Schulterschluss am Allerheiligsten sowie die Verbannung von (im Sowjetsprech der Zeit) ›sozial schädlichen‹ Gemeindemitgliedern.

Die Berufung eines *chewisberi* erfolgt auf ganz besondere Weise, die sie deutlich von der anderer ›Gefangener des Herrn‹ unterscheidet. Am Anfang steht auch hier eine Krankheit oder Katastrophe, die ebenso enge Familienmitglieder betreffen kann. Das Entscheidende ist allerdings, dass der angehende *chewisberi* diese Zeichen nicht gelten lassen will und sich gegen seine Berufung auflehnt. Es ist der Kampf gegen diese Berufung, der ihn auszeichnet. Der Berufene nimmt lieber den Zorn des Herrn auf sich, als sich unterzuordnen und ein Diener zu werden. In diesem Sinne gilt für Kiknadze die Weigerung sich zu fügen als der wesentliche Bestandteil eines Prozesses, »der schließlich mit der Niederlage des Menschen endet« (Kiknadze 1996: 137ff.). Der angehende *chewisberi* wird von dem spirituellen Lehnsherrn sozusagen in die Knie gezwungen, demonstriert aber durch seine Auflehnung Charakter und Willensstärke.

Wie ein solcher Kampf ablaufen kann, demonstriert die Geschichte des *chewisberi* Petre Gogochuri, die von Kevin Tuite (2011: 198) in den 1990er Jahren aufgezeichnet wurde. Gogochuri ignorierte anfänglich die Zeichen, seinem Vater als *chewisberi* zu folgen. Er tat das auch noch, als ihm 17 Stück Vieh verendeten – ein erheblicher Verlust für einen Bergbauern wie ihn. Nach dem Tod eines Kindes und, kurz danach, seiner Frau hatte Gogochuri allerdings nicht mehr die Kraft, sich gegen sein Schicksal zu stemmen. Er nahm sein Amt und die damit einhergehenden Verpflichtungen an und opferte eine Reihe von Ochsen, um sich mit deren Blut zu reinigen. Zugleich machte ihn diese Annahme zu einer Respektsperson.

6. Krankheit

Menschen wie der *chewisberi* erfahren Herrschaft als Überwältigung: Etwas ermächtigt sich ihrer oder anderer aus der Gruppe und zwingt sie unter das Joch. Das Mittel dazu ist

oftmals eine Krankheit, die über Menschen kommt und sie wehrlos macht. Diese Erfahrung von Krankheit als Bemächtigung und Besitzergreifung von mächtigen ›Herren‹ findet seinen Ausdruck auch in der traditionellen Medizin Georgiens. Wurde ein Kind von Masern, Keuchhusten oder einer anderen schweren Krankheit befallen, sprach man davon, dass ›die Herren‹ (*batonebi*) zu Besuch gekommen wären. Diesen ›Herren‹ wurde es angenehm gemacht; sie wurden beschenkt und wie ein Gast an einer Tafel verköstigt, ihnen wurde geschmeichelt und es wurde für sie gesungen, das Alltagsleben wurde unterbrochen (Bardavelidze 1941: 158). Durch diese Behandlung sollten sie milde gestimmt werden, sich als Gäste gewürdigt fühlen, und zufrieden das Haus wieder verlassen.

Im Falle des *chewisberi* und anderer Gefangener des spirituellen Lehnsherrn bleibt der Kontakt zu dem Bemächtiger ein Leben lang erhalten. Die Krankheit, die sie ergriffen hat, ist damit eine mit transformativer Qualität: nichts ist mehr so, wie es einmal war. Für den *chewisberi* bedeutet das, dass sein besonderer Status, der zugleich mit einem privilegierten Zugang zum spirituellen Herrn verbunden ist, einer Krankheit geschuldet ist, einer Schwäche. Er ist einer Herrschaft (*batonoba*) unterlegen, die auch im politisch egalitär geprägten nordostgeorgischen Hochgebirge patriarchal gedacht wird, als autoritäre Form der Befehlsgewalt eines Herrn (*batoni*).

In dieser Hinsicht ist das Regime der spirituellen Lehnsherren egalitärer als das seiner Untergebenen; immerhin macht er keinen Unterschied in Bezug auf Alter, Geschlecht und Besitz, wenn er Gefangene nimmt (Kiknadze 1996: 115). Jede und jeder kann jederzeit betroffen werden, wie vom Keuchhusten. Angesichts dieser Verletzlichkeit sind alle gleich, und es ist vielleicht diese geteilte Erfahrung von Verletzlichkeit, die gesellschaftliche Strukturen begünstigt, die als egalitär beschrieben worden sind.

7. Unheimliche Präsenz

Es existiert also alles, was diese staatsferne Gesellschaft eigentlich von sich weisen müsste: hierarchische Herrschaft, Abhängigkeitsverhältnisse, Befehlsstrukturen, selbst Sklaverei. Damit gibt es hier kein Außen der Herrschaft, wie es David Graeber in seiner Studie *Frei von Herrschaft* (2008) und James Scott in seinem Buch über *Die Kunst, nicht regiert zu werden* (2009) zu begründen versuchen. Diese irritierende Gleichzeitigkeit von Präsenz und Absenz von Herrschaft ist auch von Pierre Clastres (2020) in staatenlosen Gesellschaften bemerkt worden. Selbst ohne formalisierten Herrschaftsapparat ist Herrschaft für Clastres in diesen Gesellschaften immer schon da – als Fantasie oder Begierde. Der Unterschied besteht darin, dass ›Gesellschaften gegen den Staat‹ diesen Fantasien bzw. Begierden keinen freien Lauf lassen, sondern mit Misstrauen behandeln. Egalitäre Gesellschaften betreiben in diesem Sinne eine Art von Triebsteuerung, wenn auch anders als von Freud gedacht: nicht zur Sublimierung von

Aggression, die zugelassen und sogar gewünscht ist, sondern zur Verhinderung von Autorität. Es ist damit nicht ein Weniges an Wissen über das Wirken von Herrschaft, sondern ein Zuviel von diesem Wissen vorhanden, das diese Gesellschaften auszeichnet. Man weiß zu viel über Herrschaft, um sie ignorieren oder unterschätzen zu können.

Ganz in diesem Sinne erfahren auch die georgischen Bergbewohner:innen Herrschaft als etwas, das sich im Inneren abspielt und von ihnen so weit Besitz ergreift, dass eine distanzierte Position kaum zu halten ist. In dieser scheinbar statischen Kultur hat die Verinnerlichung von Herrschaft einen dynamischen Effekt: die Suche nach defensiven Maßnahmen.

8. Defensive Maßnahmen

Der Begriff der ›defensiven Maßnahmen‹ ist der Arbeit Niklas Luhmanns (1968) über Misstrauen entlehnt, der damit Versuche beschreibt, der Überwältigung durch eine für vertrauensunwürdig befundene Umgebung zu begegnen. Im Kontext von Herrschaftsmisstrauen zielen sie darauf ab, der Überwältigung, die sich in autoritären Formen der Besitzergreifung äußert, Grenzen zu setzen. Diese Grenzen unterscheiden zugleich die religiöse Welt von der profanen Welt. Die sakralen Orte, die das Zentrum des religiösen Lebens ausmachen und von den spirituellen Lehnsherren bewohnt werden, sind daher Orte der Ausnahme – von den Siedlungen räumlich getrennt und oftmals verborgen. Sich ihnen zu nähern ist nur zu besonderen Zeiten möglich und in ihr Innerstes vorzudringen besonderen Menschen vorbehalten. Diesen Menschen, insbesondere den *chewisberis*, wird als besonders schwer Kontaminierten ebenfalls ein Platz am Rande zugewiesen – dort, wo soziale Kontakte selten sind.

Der Zustand des Beherrscht-Seins wird damit (anders als in heutigen westlichen Gesellschaften) zum Ausnahmezustand und Abweichung von der Norm. In Abgrenzung zu dieser Welt der Ausnahme wird ein Alltagsraum eröffnet, der nach anderen Regeln als denen der spirituellen Lehnsherren verwaltet wird. In gewisser Weise ist dieser Raum das Negativbild von dem Herrschaftsraum der Schreine: Hier wird jeder gleich behandelt und es wird gemeinsam entschieden – allerdings (wie in der Polis von Athen) nur von denen, die als volle Gemeindemitglieder gelten, also hier von Männern, besonders Älteren. Über Recht oder Politik bestimmte der paritätische Ältestenrat, vergleichbar den Gerichten der ›Weißbärtigen‹ (aksakal) in Zentralasien. Der *chewisberi* fungierte hier als Informationsquelle, Berater, Mediator und Repräsentant für die Außenbeziehungen, nicht als Anführer im autoritären Sinne (Makalatia 1985: 93).

In diesen Alltagsraum finden sich also tatsächlich und maßgeblich die konsensuellen und kooperativen Formen der Entscheidungsfindung, auf die Graeber und andere für die Konstitutionen ›egalitärer Gesellschaften‹ so besonderen Wert legen. Und tat-

sächlich wird dieser Alltagsraum von einem egalitären Ethos erfüllt, der allen ›vollwertigen‹ Gemeindemitgliedern (also unter Exklusion von Frauen) gleiche Rechte und Pflichten zuspricht. In der Praxis allerdings scheinen die Räume nicht so säuberlich voneinander getrennt gewesen zu sein, wie diese Schilderung nahelegt. Denn es gibt auch Berichte, dass es in manchen Fällen der spirituelle Lehnherr gewesen sei, der durch eine:n Seher:in seine Gemeinde zu einem Krieg gerufen und den *chewisberi* als Anführer erkoren habe (Makalatia 1986: 24). Und die Strafen des Lehnsherrn konnten einen jederzeit ereilen, vor ihnen gab es nirgendwo Schutz.

Man konnte sich also niemals sicher sein, wie stabil die Grenze zwischen der einen und der anderen Welt verläuft. Von heute auf morgen konnte der Alltag durch eine Intervention des spirituellen Lehnsherrn durcheinandergeraten (wie bei einer Seuche). Statt Sicherheit in Bezug auf die Grenze der autoritären Herrschaft bestand stets die Möglichkeit deren Hereinbrechens. Auch in anderen Bereichen schien Unklarheit zu herrschen; zwar hieß es allgemein, das Amt der *chewisberi* sei nicht vererbbar, dennoch konnte ein solcher seinen Sohn zum Nachfolger vorschlagen und dessen Eignung von der Seherin oder dem Seher überprüfen lassen (Makalatia 1984: 242). Ebenso gibt es noch heute Familien, die noch nie einen *chewisberi* gestellt haben und es auch in Zukunft wohl nicht tun werden (denn zumindest rudimentär besteht die Herrschaft des spirituellen Lehnsherrn nach wie vor). Hier zeigen sich Ansätze des Übergangs von charismatischer Herrschaft zu dynastischer Herrschaft; allerdings blieb es immer bei diesen Ansätzen und es haben sich nie vererbbare Herrschaftsprivilegien herausgebildet, wie sie den Grundstein für ein (weltliches) aristokratisches System legen könnten. Aber auch hier steht die Gefahr des Aufbrechens autoritärer Formen der Herrschaft im Inneren der Gesellschaft stets im Raum.

Die Politik der Gesellschaften Pchowis ist darauf ausgelegt, diese Gefahr zu minimieren und Grenzen zur religiösen Welt der Überwältigung zu gestalten; damit ist sie genuin säkular, wenn auch in einem nicht-modernen Sinne. Wie im modernen Säkularismus steht im Vordergrund, die religiöse Welt aus der Welt der Politik fernzuhalten. Die Art und Weise ist jedoch eine andere; durch die zeit-räumliche Eingrenzung religiöser Lebenswelten werden die die Welt der Religion dominierenden Metawesen (Sahlins 2017) in die Schranken gewiesen. Hier zeigt sich Politik als eine Form der Unherrschaft, die darauf abzielt, hierarchische Konstellationen in der Welt der Religion zu belassen und im Alltagsleben zu erschweren. Dieses Bestreben spiegelt sich in der Organisation des politischen Körpers in segmentäre Einheiten.

9. Unherrschaft

Die Gebirgsgesellschaften Pchowis verfügen über keine zentralisierte politische Führung und sind in Einheiten aufgeteilt, die jeweils autark agieren. Diese umgehen bzw.

verhindern ein Zentrum der Macht, indem sie sich in antagonistische Subgruppen unterteilen, die sich nur in Fällen von übergeordneter Relevanz bzw. allgemeiner Bedrohung zusammentun. Konflikte werden auf der niedrigstmöglichen Ebene ausgetragen, also unter Familienmitgliedern, Familien, aus mehreren Familien bestehenden Gemeinschaften sowie der Konföderation solcher Gemeinschaften. Durch eine Tabuisierung der Akkumulation von Besitz werden soziale Unterschiede minimiert bis verhindert. Nicht untypisch sind allerdings patriarchale Strukturen und das Senioritätsprinzip, das den Älteren Autorität über die Jüngeren einräumt.

Die Region Pschawi beispielsweise, eine der beiden Teilregionen Pchowis, war bis Anfang des 20. Jahrhunderts von 12 oder 13 Gemeinschaften (*temi*) besiedelt, die sich um ihren jeweils eigenen Schrein und *chewisberi* gruppierten. Sie trafen die sie betreffenden Entscheidungen auf dem Ältestenrat und taten sich mit anderen *temis* nur zusammen, wenn eine gemeinsame Gefahr (z.B. durch Krieg oder Seuchen) oder Möglichkeit (z.B. von Handel) im Raum stand. Dann trafen sich die *chewisberis* als Repräsentanten ihrer *temis* zum Rat, der analog zum Ältestenrat als konsensuelle Veranstaltung abgehalten wurde, hier unter der Leitung des höchsten *chewisberis* (*taw-chewisberi*).

Bei genauerer Hinsicht stellt sich allerdings heraus, dass die Gesellschaft vom Pchowi durchaus über ein Zentrum der Macht verfügt, das allerdings funktioniert wie ein Pol: abstoßend. Es ist ein negatives Zentrum der Herrschaft, das eine Vorstellung davon liefert, wovon man genug hat. Diesem, wovon man genug hat, muss Genüge getan werden; das geschieht am Schrein und zu speziellen Zeiten. Außerhalb der abgesonderten Gebiete und Zeiten, sowie jenseits des Lebens eines *chewisberi*, ist die Wirkmacht dieses Herrschaftszentrums eingeschränkt – zwar nicht gänzlich aufgehoben, aber immerhin relativiert: Asymmetrische Herrschaft ist hier die Ausnahme, nicht die Regel.

Diese Eingrenzung und Absonderung von Herrschaft zeugt von Misstrauen gegen Herrschaft bei gleichzeitiger Annahme von deren Unvermeidbarkeit. Indem Herrschaft in den Bereich von Religion verlagert ist, wird Herrschaft zur Ausnahme. Dadurch wird ein Handlungsraum für egalitäre Praktiken eröffnet, die sich grundsätzlich von den autoritären Verfahren des Gegenraums unterscheiden. Statt Überwältigung herrscht hier die Abwägung, statt hierarchischer Machtausübung der Konsens, statt extremer Ungleichheit die Einebnung sozialer Unterschiede – mit anderen Worten: eine Art primitiver Kommunismus.[5]

5 Mit diesem Begriff beschreiben David Graeber und David Wengrow (2022) Formen der nicht-institutionalisierten solidarischen Gegenseitigkeit, die sich in allen Gesellschaften identifizieren lassen und somit nicht in ein evolutionäres Schema zu pressen sind.

10. Blindes Misstrauen

Das Misstrauen der Gesellschaften Pchowis ist also nicht nur nach Außen gerichtet – gegen den Staat als einer äußeren und äußerlichen Entität. So wie der Urstaat von Deleuze und Guattari (1977) ist er immer schon da, als ›kaltes Monster‹ im Inneren, das sich jederzeit erheben kann. Dieses kalte Monster zeigt sich im Alptraum, der in die Nacht gehört, aber tagsüber nur schwer abzuschütteln ist. Damit unterscheidet sich dieses Misstrauen fundamental von dem der Querdenker:innen, das rein gegen ein Äußeres gerichtet ist. Es ist damit blind gegen die eigene Konstitution und damit für die Agenden und *agencies* im Inneren, die – selbst, wenn sie nicht als eigene betrachtet werden – sich als ›kaltes Monster‹ erheben können.

Vor diesem Hintergrund erscheint nicht das Herrschaftsmisstrauen der Querdenker:innen problematisch, sondern deren Vertrauen in die Narrative von Verschwörung, ihre Mitstreiter:innen und ihre Anführer:innen. Wenn den ›Mainstreammedien‹ nicht vertraut wird, warum dann den Echokammern der sozialen Medien? Wenn den Politiker:innen nicht vertraut wird, warum dann einem Koch wie Attila Hildmann, einem Sänger wie Xavier Naidoo oder einer Quelle wie QAnon? Gerade hier erweist sich die Suspendierung von Misstrauen als fatal. Misstrauen wird blind, wenn es nur nach Außen blickt und den eigenen Infrastrukturen mit Vertrauen begegnet. Es kann nur dann emanzipativ wirken, wenn es den Blick nach innen erlaubt.

Literaturverzeichnis

Bardavelidze, Vera (1941): ivris pshavlebshi [Die Pschawen des Iori-Tals]. In: *ENIMK'is Moambe* 11, S. 67–182.

Charachidzé, Georges (1968): *Le Systeme Religieux de la Georgie Paienne. Analyse Structurale d'une Civilisation.* Paris: Maspero.

Clastres, Pierre (2008): *Archäologie der Gewalt.* Zürich: Diaphanes.

Clastres, Pierre (2020): *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie.* 2. Auflage. Konstanz: Konstanz University Press.

Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix (1977): *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Evans-Pritchard, Edward Evan (1940): *The Nuer. A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.

Gellner, Ernest (1969): *Saints of the Atlas.* London: Weidenfeld and Nicholson.

Graeber, David (2008): *Frei von Herrschaft. Fragmente einer anarchistischen Anthropologie.* Wuppertal: Edition Trickster.

Graeber, David/ Wengrow, David (2022): *Anfänge. Eine neue Geschichte der Menschheit.* Stuttgart: Klett-Kotta.

Guattari, Félix (2009): *Texts and Interviews 1972–1977.* Los Angeles, CA: Semiotext(e).

Kiknadze, Zurab (1996): *kartuli mitologia 1: jvari da saqmo [Georgische Mythologie 1: Kreuz und Gemeinde].* Kutaissi: gelatis mecnierebata ak'ademiis shromebi.
Luhmann, Niklas (1968): *Vertrauen.* Stuttgart: Encke.
Makalatia, Sergo (1983): *tusheti [Tuschetien].* 2. Auflage. Tbilissi: nakaduli.
Makalatia, Sergo (1984): *khevsureti [Chewsuretien].* 2. Auflage, Tbilissi: nakaduli.
Makalatia, Sergo (1985): *pshavi [Pschawi].* 2. Auflage. Tbilissi: nakaduli.
Mindadze, Nunu (2013): pirovnebis shinagani k'onflikti da rcheulobis t'radiciuli [Die Inneren Konflikte des Menschen und Traditionelle Berufung]. In: Khutsishvili, Ketevan (Hgg.): *vera bardavelidze 110. saertashoriso samecniero k'onperenciis moxsenebata k'rebuli [Vera Bardavelidze. Gesammelte Berichte der Internationalen Wissenschaftlichen Konferenz].* Tbilissi: universali, S. 199–208.
Mühlfried, Florian (2022): *Unherrschaft und Gegenherrschaft.* Berlin: Matthes & Seitz.
Nietzsche, Friedrich (1883): *Also Sprach Zaratustra 1.* Chemnitz: Schmeitzner.
Ochiauri, Tina (1954): *kartvelta udzvelesi sarc'munoebis ist'oriidan [Aus der Frühgeschichte des Georgischen Glaubens].* Tbilissi: mecniereba.
Rosanvallon, Pierre (2008): *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sahlins, Marshall (2017): The Original Political Society. In: Graeber, David/ Sahlins, Marshall (Hgg.): *On Kings.* Chicago: HAU Books, S. 23–64.
Scott, James C. (2009): *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia.* New Haven, CT u.a.: Yale University Press.
Tilly, Charles (2005): *Trust and Rule.* Cambridge: Cambridge University Press.
Tuite, Kevin (2002): Real and Imagined Feudalism in Highland Georgia. In: *Amirani* 7: S. 25–42.
Tuite, Kevin (2011): Xevsur Shrine Invocations. Iconicity, Intertextuality and Agonism. In: Tandaschwili, Manana/ Pourtskhvanidze, Zakharia (Hgg.): *Folia Caucasica. Festschrift Für Jost Gippert zum 55. Geburtstag.* Frankfurt a.M.: Logos, S. 197–221.
Wagner, Thomas (2022): *Fahnenflucht in die Freiheit. Wie der Staat sich seine Feinde schuf – Skizzen zur Globalgeschichte der Demokratie.* Berlin: Matthes & Seitz.

Florian Mühlfried ist Professor für Sozialanthropologie an der Staatlichen Ilia Universität in Tiflis (Georgien).

Marlon Barbehön

Vertrauen, Empathie und Emotionalität. Regieren als Inszenierung ›leidvoller Erfahrungen‹

ABSTRACT: In representative democracies, trust between the governing and the governed is of central importance to bridge the gap that emerges between electoral events. Accordingly, political performances are adjusted to presenting political actors not only as competent, but more fundamentally as trustworthy. Starting off from a narratological perspective, in this contribution I will reflect on the relevance of empathy and emotions for such political performances. I will argue that we can currently observe the emergence of a specific variant of producing trustworthiness which presents politics as a complex, burdensome and painful business. This type of narrative aims at evoking empathy on the part of the governed by claiming to give insight into the emotional states and painful experiences of political actors. According to this rationale, trust is supposed to emerge due to the fact that politicians would face the same struggles and dilemmas as ›ordinary people‹ do. I will reconstruct the narrative logic of this trust performance on the basis of recent examples of political communication, try to make sense of why it has recently emerged and reflect on both its potentials and risks for democratic governing.

KEYWORDS: trust, empathy, emotions, narratives, theory of governing

1. Einleitung: ›leidvolles Regieren‹ als Vertrauenspraxis[1]

In repräsentativen Regierungssystemen, wie sie für moderne demokratische Flächenstaaten üblich sind, gehört Vertrauen zu den zentralen politischen Größen. Wo weite Teile der Bevölkerung nur selten aktiv am politischen Geschehen beteiligt sind und zumeist in der Position von Zuschauer:innen verbleiben (vgl. Green 2010), bedarf es gleichsam ›weicher Einrichtungen‹, mit denen die Zeitspannen, die zwischen den konstitutionell verankerten Zeitpunkten des Wählens entstehen, sinnhaft überbrückt werden können. Aus dem für repräsentatives Regieren konstitutiven Abstand zwischen Regierenden und Regierten resultiert das Erfordernis, zum Zwecke der Herstellung und Reproduktion legitimer politischer Herrschaft eine *andauernde Beziehung* zwischen jenen, die allgemeinverbindliche Entscheidungen treffen, und jenen, die sich mit diesen Entscheidungen konfrontiert sehen, auszuarbeiten und zu kultivieren (Rosanvallon 2018). Eine wesentliche Form, über die eine solche Beziehung etabliert und aufrecht-

1 Ich danke den Gastherausgeber:innen des Schwerpunktheftes und den Teilnehmer:innen des Workshops »Vertrauen, Krise, Katastrophe« für ihre wertvollen Hinweise.

erhalten werden kann, stellt Vertrauen dar (Schmalz-Bruns 2002: 9), verstanden als eine praktisch-relationale Einstellung, die die Regierten erwarten lässt, dass die Regierenden die ihnen zugeteilten Kompetenzen in Übereinstimmung mit den Erwartungen Ersterer gebrauchen werden (vgl. Hartmann 2011: 56). Dementsprechend werben politische Akteure vor der Wahl nicht nur um die Stimmen, sondern auch und vor allem um das Vertrauen der Bürger:innen, und bedanken sich nach der Wahl nicht nur für die erhaltenen Stimmen, sondern auch und vor allem für das ihnen geschenkte Vertrauen.

Politische Inszenierungen[2] sind mithin immer auch darauf gerichtet, Vertrauenswürdigkeit herzustellen, vergangene Vertrauensbekundungen zu rechtfertigen und künftige Vertrauensvorschüsse wahrscheinlich zu machen (Hitzler 2002; Hans 2017). Vertrauen ist so besehen kein Zustand, sondern eine Praxis (Hartmann 2011), an der fortdauernd gearbeitet werden muss, um eine die momenthaften Ereignisse des Wählens überspannende Zeit legitimen Regierens einrichten zu können (vgl. Urbinati 2006: 225–226; Rosanvallon 2010: 164). Zugleich sind die Mittel und Wege, wie Vertrauen aufgebaut werden kann, historisch kontingent und verändern sich in komplexen Wechselwirkungen mit allgemeineren soziopolitischen Entwicklungen. Während das Werben um Vertrauen als grundlegendes Strukturmerkmal der modernen politischen Welt anzusehen ist (Frevert 2000), ist die Art und Weise, wie dieses Werben praktisch realisiert werden kann, beweglich und nicht überzeitlich fixiert. Wer und was vor 50 Jahren als vertrauenswürdig erschien, mag heute als unangemessen und deplatziert daherkommen (und umgekehrt).

Vor diesem Hintergrund widmet sich der vorliegende Beitrag der Frage nach der Gestalt, Rationalität und Veränderung des öffentlichen Werbens um politisches Vertrauen. Ich lege dazu eine narratologische Perspektive an, die sich für die narrativen Praktiken interessiert, über die politische Akteure Vertrauenswürdigkeit herzustellen versuchen. Ich möchte dabei die These entfalten, dass sich in der Gegenwartsgesellschaft ein spezifischer Typus von Erzählung herausgebildet hat, dessen zentrales Merkmal darin besteht, Politik als ein komplexes und diffiziles, als *ein leidvolles Geschäft* darzustellen. Dabei zielt diese Erzählung darauf ab, ein Verhältnis der Empathie (Breithaupt 2009) zwischen Regierten und Regierenden aufzubauen; Vertrauen soll hiernach nicht, wie es für politische Kommunikation typisch ist (Hardin 1999: 33–35), aus der Behauptung einer besonderen Problemlösungskompetenz seitens der Entscheidungsträger:innen resultieren, sondern aus der (vermeintlich) unverfälschten

[2] Der Begriff der Inszenierung ist hier nicht pejorativ gemeint, als ob es eine Politik ohne dramaturgischen Anteil geben würde. Vielmehr steht er für einen kulturellen Blick auf das Politische, der an der Performativität und dem wirklichkeitserzeugenden Effekt politischer Praxis, die immer symbolisch vermittelt ist, interessiert ist (vgl. Schwelling 2001; Hitzler 2002; Gadinger et al. 2014). Dementsprechend frage ich auch nicht nach den (strategischen) Beweggründen der kommunizierenden Akteure, sondern danach, welche Wirklichkeit entsteht, sobald politische Phänomene in einer bestimmten Art und Weise aufgeführt werden.

und transparenten Auskunft über die Sorgen, Nöte und Verletzlichkeiten, mit denen die Figuren des politischen Betriebs – wie ›gewöhnliche‹ Menschen auch – konfrontiert sind. Es handelt sich um eine narrative Praxis, die, so die These, einen Einblick in das Innere politischer Entscheidungsträger:innen und deren emotionale Verfasstheit verspricht und darüber eine auf Empathie aufbauende Vertrauensbeziehung zu stiften versucht.

Mein Beitrag hat zum Ziel, die innere Funktionsweise dieser narrativen Praxis an ausgewählten Beispielen rekonstruktiv nachzuvollziehen, ihr gegenwärtiges Aufkommen mithilfe von Andreas Reckwitz' (2017) Überlegungen zur spätmodernen Gesellschaft der Singularitäten und ihrer emotionalen Strukturierung verständlich zu machen und ihre Bedeutung unter (kritischer) Bezugnahme auf Pierre Rosanvallons (2010, 2018) Entwurf einer Theorie demokratischen Regierens einzuordnen. Dazu werde ich zunächst auf das Verhältnis zwischen Vertrauen und Regieren eingehen und die Inszenierung von Vertrauenswürdigkeit als eine zentrale symbolische Praxis in repräsentativen Demokratien ausweisen. Sodann werde ich mich besagtem Typus des Erzählens, der auf eine empathische Anteilnahme an den emotionalen Verwicklungen von Entscheidungsträger:innen zielt, aus theoretischer Perspektive zuwenden. Dies leitet über zu einer beispielhaften Analyse zweier jüngerer politischer Kommunikationsereignisse, deren Logik ich mithilfe der vorherigen konzeptionellen Überlegungen aufschlüsseln und deren Aufkommen ich gesellschaftstheoretisch erhellen möchte. Abschließend werde ich die wesentlichen Einsichten zusammenfassen und die normative Bedeutung dieser narrativen Praxis reflektieren.

2. Regieren, Vertrauen und Erzählen

Die moderne Steigerung gesellschaftlicher Komplexität und Kontingenz hat Vertrauen zur gleichermaßen knappen, umkämpften und unverzichtbaren politischen Größe werden lassen. In einer vormodernen Welt, in der die gesellschaftliche Ordnung als äußerliche Gegebenheit und der Gang der Dinge als vorbestimmt erschienen, erwuchs die Sinnhaftigkeit von Zuständen und Ereignissen aus Gottvertrauen; zu einem weltlich-sozialen und entsprechend prekären Phänomen wurde Vertrauen erst mit der neuzeitlichen Entdeckung der Zukunft als einem offenen Horizont, dessen Gestalt abhängig ist von menschlichen Entscheidungen, die so oder anders getroffen werden können (vgl. Koselleck 1989: 359–375). Unter diesen Bedingungen ist Vertrauen in die Geordnet- und Sinnhaftigkeit weltlichen Geschehens »nicht mehr fraglos gegeben«, sondern etwas, dass »immer wieder neu hergestellt werden [muss]« (Frevert 2000: 189). Vertrauen aufzubauen wird zur niemals endgültig abschließbaren Aufgabe und zur Antwort auf ein spezifisch modernes Problem, nämlich »die *reflexive* Sicherung von

Sozialität nach dem Verlust der quasi gottgegebenen Sozialität der Vormoderne« (Schaal 2007: 211).

Mit der Entstehung *repräsentativer Demokratien*, die das Verhältnis zwischen Regierenden und Regierten politisch modellieren (anstatt den Herrschaftsanspruch Ersterer mit Gottesgnadentum zu begründen), wird diese moderne Fassung von Vertrauen auf spezifische Weise *politisch* virulent (Rosanvallon 2018). Repräsentatives Regieren wirft die Frage auf, ob diejenigen, die über die Kompetenz für allgemeinverbindliches Entscheiden verfügen, den Erwartungen derjenigen, die diese Kompetenz (in Wahlen) temporär verliehen haben, gerecht werden. Sobald Regierende nicht mehr als verlängerter Arm Gottes auftreten, werden sie als Individuen mit eigenen Sichtweisen, Urteilen und Handlungsspielräumen beobachtbar. Dabei wird das Vertrauen darauf, dass sie sich in ihren Entscheidungen am Gemeinwohl (was immer damit gemeint sein mag) und nicht am Eigeninteresse orientieren, zu einer mindestens latenten Problematik. Dies macht verständlich, weshalb »die politische Kommunikation im frühen 19. Jahrhundert« – d.h. mit der Entstehung des neuzeitlichen Politikverständnisses im Gefolge der Revolutionen des späten 18. Jahrhunderts (vgl. Koselleck 1989: 76–86) – »unentwegt die Semantik des Vertrauens [bemühte]« (Frevert 2000: 188). Die Ungewissheit, ob diejenigen, die in Regierungsverantwortung stehen (wollen), auch vertrauenswürdig sind, lässt sich dabei unter modernen Bedingungen nicht mehr (ausschließlich) im Modus direkter Interaktionsbeziehungen abbauen. Erwuchs Vertrauen innerhalb traditionaler Gesellschaften zu einem erheblichen Teil aus persönlicher Kenntnis und unmittelbaren Kontakterfahrungen,[3] entfällt in funktional differenzierten Gesellschaften mit der Diversifizierung von Rollen die Möglichkeit, andere in Gänze zu kennen (Schaal 2007: 205–206). Die Tatsache und Einsicht, dass Wissen nie vollständig erlangt und Unsicherheiten nie restlos abgebaut werden können, lässt Vertrauen als einen Modus hervortreten, um eine unauflösbare Ungewissheit handhabbar zu machen. In diesem Sinne ist Vertrauen eng mit der spezifisch modernen Notwendigkeit der Verarbeitung von Kontingenz- und Risikoerfahrungen verknüpft (Suntrup 2018: 225–226).

Eine Möglichkeit, dieser Arbeit nachzugehen, mag (auf den ersten Blick) in der Einrichtung von Institutionen (Lepsius 1997) bzw. von Verfahren (Luhmann 1983) liegen, die aufseiten der Regierten Erwartungssicherheiten herstellen sollen. Sie versprechen, dass diejenigen, die machtvolle Positionen innehaben, verantwortlich gemacht werden können, etwa durch die demokratische Rhythmik wiederkehrender Wahlen oder durch die (bezeichnenderweise in der Vertrauenssemantik gefasste) parlamentarische Einrichtung des Misstrauensvotums. Derartige Institutionen und

[3] Es ist fraglich, ob in dieser Konstellation überhaupt von Vertrauen gesprochen werden kann, da aus der persönlichen Kenntnis *Wissen* resultiert, während Vertrauen ja gerade dazu dient, eine unhintergehbare *Wissenslücke* zu überbrücken (Schaal 2007: 205).

Verfahren wirken freilich immer nur rückwirkend, insofern mit ihnen vergangene Handlungen beurteilt und sanktioniert werden können; auch sie können die Notwendigkeit eines in die Zukunft weisenden Vertrauensvorschusses – etwa das Vertrauen darauf, dass sich die Amtsträger:innen den Institutionen und Verfahren entsprechend verhalten und deren Ergebnisse anerkennen werden – und also die Übernahme eines Risikos nicht auflösen. Mit Schmalz-Bruns (2002: 9) lässt sich hier von der Einsicht in die »Mikro-Fundierung politischer Ordnung« sprechen, d.h. von der Einsicht in das Erfordernis einer »individuelle[n] Disposition, die institutionell weder zu substituieren noch vollständig zu kompensieren, allenfalls anzuregen und abzusichern ist«. Im Medium des Rechts errichtete Institutionen und Verfahren sind auf etwas angewiesen, das selbst nicht rechtlich erzeugt werden kann.

Konzeptionell verweist diese Einsicht auf ein *praxeologisches Verständnis von Vertrauen* (Hartmann 2011). Vertrauen ist hiernach nicht Konsequenz von Eigenschaften, die Menschen, Dingen oder Beziehungen gegeben sind, sondern stets prekäres Resultat einer Praxis, die immer wieder aufs Neue realisiert werden muss. Damit ist eine Perspektive impliziert, die nicht primär nach den *Objekten* des Vertrauens fragt, sondern zuallererst nach den *Praktiken* des Hervorbringens von Vertrauensbeziehungen; eine Perspektive, die nicht danach fragt, wer oder was vertrauensvoll *ist*, sondern wie jemand oder etwas vertrauensvoll *gemacht wird*. Dieses Verständnis lässt sich zusammenbringen mit einer *kulturtheoretischen Perspektive* auf politische Wirklichkeit, die sich für die sprachlich-symbolischen Dimensionen politischer Phänomene interessiert (vgl. Schwelling 2001; Hitzler 2002). Der praxeologische Vertrauens- und der kulturtheoretische Politikbegriff treffen sich in ihrer Anerkennung der Performativität symbolisch vermittelter sozialer Praktiken, mit denen Bedeutung in die Welt gebracht, soziale Beziehungen gestiftet und sinnhafte Ordnungen produziert werden (vgl. Reckwitz 2012). Diese Performativität ist im Folgenden gemeint, wenn von Aufführungen oder Inszenierungen die Rede ist: nicht also als Kritik an einer vermeintlichen ›Substanzlosigkeit reiner Symbolpolitik‹, sondern als Verweis auf die welterzeugenden Effekte symbolisch vermittelter Weltzugriffe.

Innerhalb des kulturtheoretischen Paradigmas folge ich einer *narratologischen Perspektive*, die die grundlegende Prämisse einer unhintergehbar sprachlich-symbolischen Vermittlung des menschlichen Weltbezugs »durch ein Modell der narrativen Organisation dieses Bezugs« präzisiert (Koschorke 2012: 10). Der Mensch erscheint hiernach als ein erzählendes Wesen, das sich anhand von (kollektiv verfügbaren) Erzählungen und im Modus des Erzählens Orientierung zu verschaffen und Koordinationsaufgaben zu bewältigen versucht. Eine der wesentlichen Leistungen von Erzählungen liegt darin, ein »Neben- und Nacheinander in ein Wegeneinander« (Koschorke 2012: 75) transformieren und, sofern dabei in ›sinnvoller‹ Weise auf etablierte Erzählformen zurückgegriffen wird, eine bestimmte Verknüpfung von Elementen etwa in Form der Ursache-Wirkungsbeziehung plausibilisieren zu können. Insbesondere in der

politischen Welt, in der in öffentlich sichtbaren Auftritten Gründe für Zustände, Entwicklungen oder Entscheidungen gegeben werden müssen, ist diese Leistung von besonderer Relevanz (vgl. Gadinger et al. 2014; Barbehön/ Münch 2022). Dabei interessiert sich ein narratologischer Zugang nicht nur für die im Einzelnen erzählten Geschichten, sondern auch für die Praxis des Erzählens im Sinne einer »in gesellschaftlich sedimentierte Erzählmuster eingebettete[n] Handlung« (Bargetz/ Eggers 2022: 224). Mit Blick auf das hier interessierende Verhältnis von Erzählen und Vertrauen impliziert dies eine Berücksichtigung der kontingenten kulturellen Ordnungen, in deren Lichte sich narrative Praktiken, die politische Vertrauenswürdigkeit zu etablieren versuchen, mit Plausibilität versorgen müssen.

Diese Frage nach dem Zusammenhang von Vertrauen, Regieren und Erzählen wird auch in den jüngeren Schriften von Rosanvallon (2010, 2018) behandelt, der sich sowohl begriffsgeschichtlich als auch zeitdiagnostisch mit Varianten und Veränderungen legitimer Formen demokratischen Regierens befasst. Ausgehend von der Beobachtung eines Bedeutungsgewinns der exekutiven Gewalt in repräsentativen Systemen hat sich Rosanvallon (2018: 10) in diesem Zusammenhang um die Formulierung einer »demokratischen Theorie von Regierung« bemüht. Im Zentrum dieser Bemühungen steht das Argument, dass die gängigen Institutionen, über die temporär Lizenzen zum Regieren vergeben werden (wie etwa jene der Wahl), ergänzt werden müssen um Einrichtungen und Mechanismen, anhand derer sich die Regierten ein Bild von den Eigenschaften und Verhaltensweisen der Regierenden machen können. In dieser Hinsicht sei es etwa notwendig, dass Entscheidungsträger:innen nicht nur öffentlich sicht-, sondern auch lesbar im Sinne von verständlich sind (Rosanvallon 2018: 188–220) und eine Nähe zu den differenzierten Lebenswelten der Regierten aufbauen (Rosanvallon 2010: 209–270), um darüber ein die Momente des Wählens überbrückendes Vertrauensverhältnis zu stiften. Während Rosanvallon diese und ähnliche Aspekte unter normativen Vorzeichen diskutiert, um das gegenwärtig um sich greifende »Gefühl des Schlechtregiertwerdens« (Rosanvallon 2018: 10) zu adressieren, ist für den Moment maßgeblicher, dass er diese Aspekte auch als »narrative« (Rosanvallon 2010: 236, 2018: 26, 206) Techniken beschreibt, d.h. als symbolische Praktiken, die Regierungsweisen und Repräsentationsverhältnisse auf spezifische Weise hervorbringen und wirklich werden lassen (vgl. Saward 2006; Näsström 2011). Dies korrespondiert mit dem skizzierten praxeologischen Vertrauensbegriff und verweist, im Sinne der oben angesprochenen ›Mikro-Fundierung‹ politischer Ordnung, auf ein prozesshaftes Verständnis ›vertrauensvollen Regierens‹, das weder in den momenthaften Zeitpunkten der Einsetzung und Autorisierung von Regierenden noch in deren persönlichen Eigenschaften aufgeht, sondern nach der Art und Weise der narrativ vermittelten Modellierung von Zeitspannen in Form andauernder Vertrauensverhältnisse fragt.

3. Vertrauensvolles Regieren und empathische Anteilnahme

Mit Blick auf die Mittel und Wege der (erzählerischen) Erzeugung von Vertrauenswürdigkeit hat die politische Kultur- und Kommunikationsforschung wiederholt darauf hingewiesen, dass unter den Bedingungen der Personalisierung und Medialisierung des politischen Betriebs (vgl. Marcinkowski/ Philipps 2022) die Inszenierung von *Transparenz und Nahbarkeit* nicht nur der relevanten Verfahren, sondern auch und vor allem der beteiligten *Personen* eine wesentliche Rolle spielt. Hans (2017: 414–417) zufolge ist eine Berufung auf die gleichsam mechanistische Erfüllung von rollenbezogenen Erwartungen nicht ausreichend, um eine Vertrauensbeziehung zu etablieren, da auch unter den rigidesten Verfahrensvorgaben stets Spielräume verbleiben, die Unsicherheiten hervorrufen, wie diese Spielräume von politischen Entscheidungsträger:innen ausgefüllt werden. Bundestagsabgeordnete etwa sind bekanntlich »nur ihrem Gewissen unterworfen« (Art. 38 Abs. 1 GG), was einen Bedarf an (symbolischen) Techniken nach sich zieht, die plausiblerweise reklamieren können, über das ›Gewissen‹ der Entscheidungsträger:innen, wie auch über deren Motive, Werte, Erfahrungen, Weltsichten, Urteile etc., Auskunft zu geben und damit »den Menschen hinter dem Amt sichtbar werden zu lassen« (Marcinkowski/ Philipps 2022: 150). Wie Schmalz-Bruns (2002: 18) argumentiert, ist »Vertrauen eng mit einer Art ethischer Selbstdarstellung und Selbstbehauptung des Individuums verknüpft«, über die es sich »in seiner unverwechselbaren Einzigartigkeit als vertrauenswürdig zeigt«.[4]

Ideengeschichtlich lässt sich diese Überlegung bis zu Adam Smiths' (2010 [1759]) *Theorie der ethischen Gefühle* zurückverfolgen. Dort entwickelt Smith den Begriff der *Sympathie* als potentielles Resultat einer gedanklichen Praxis, mit der man sich in die Perspektive einer anderen Person versetzt, um sodann zu urteilen, ob die Gefühle, die diese Person in der in Frage stehenden Situation empfunden hat, dieser Situation tatsächlich angemessen waren (vgl. Hartmann 2011: 499–500). Sofern man dabei zu dem Ergebnis kommt, in dieser oder einer ähnlichen Situation vermutlich ähnlich zu reagieren, sympathisiert man mit der anderen Person und kann darauf vertrauen, Teil einer gemeinsamen Welt zu sein. Aufseiten derjenigen, die die Perspektive eines anderen einnimmt, erfordert dies Imaginationskraft, und aufseiten desjenigen, dessen Empfindungen und Reaktionsweisen in Frage stehen, eine Auskunft sowohl über die jeweilige Situation als auch über die eigenen Beweggründe. Beide Parteien sind mithin in eine symbolische Praxis verwickelt, aus der heraus ein Vertrauensverhältnis emergieren kann (Hartmann 2011: 505). Dieser Mechanismus lässt sich dabei als eine spe-

4 Es ist fraglich, ob mit der ›unverwechselbaren Einzigartigkeit‹ von Individuen ein allgemeingültiges Merkmal oder nicht vielmehr eine spezifisch moderne (und westliche) Vorstellung davon, was als Grundlage eines Vertrauensverhältnisses fungieren kann, bezeichnet ist. Ich werde in den Abschnitten 4 und 5 darauf zurückkommen.

zifische Quelle von Vertrauen verstehen, die sich unterscheidet etwa von dem Vorhandensein einer gemeinsamen Interaktionsgeschichte (was mit Blick auf das Verhältnis von Regierenden und Regierten in repräsentativen Systemen selten sein dürfte) oder dem verobjektivierten Nachweis von fachlichen Kompetenzen (Hardin 1999: 33–35; Schaal 2007: 212). Es ließe sich vermuten, dass dieser Mechanismus des ›einfühlenden Vertrauens‹ in Zeiten allgegenwärtiger politischer Krisen von besonderer Bedeutung ist, da hier Verweise auf Expertise oder Routinen an Überzeugungskraft verlieren, zeichnen sich Krisen doch gerade dadurch aus, dass man nicht weiß, was zu tun und wie vorzugehen ist.[5]

Diese einfühlende Prüfung der Übereinstimmung von Empfindungen lässt sich im Anschluss an Breithaupt (2009) auch als *Empathie* bezeichnen.[6] Ausgangspunkt einer Konstellation der Empathie ist, so Breithaupt, ein mehr oder weniger manifester Konflikt zweier Parteien, der beobachtende Dritte zur Parteinahme auffordert. Hierfür sei wiederum eine symbolische Praxis erforderlich, mit der die anderen in gedankliche Erzählungen verwickelt werden, um sie und ihre Urteile und Handlungen verständlich zu machen: »Narration ist ein Mittel, eine Situation diskursiv zu gestalten und umzugestalten, so dass das Verhalten zumindest eines der Handelnden legitimiert oder eben nicht legitimiert erscheint« (Breithaupt 2009: 127). Entsprechend kann es für die Parteien des Streits, sofern sie, wie innerhalb der politischen Sphäre typischerweise der Fall, an Parteinahmen der Öffentlichkeit interessiert sind, rational sein, Empathie gewinnen zu wollen und darauf gerichtete Erzählungen anzubieten. Auch *Emotionen*, so Breithaupt (2009: 161), »spielen hier eine große Rolle«, da sie »mediale Angebote zum Verstehen der subjektiven Perspektive eines anderen« sind und somit »dem Beobachter einen Einstieg zum Verstehen und Mitfühlen« bieten. Mehr noch, Empathie scheint auf die Zurschaustellung von Emotionen geradezu angewiesen zu sein, insofern sie Individuen in ihrer ›unverwechselbaren Einzigartigkeit‹ (siehe oben) kenntlich machen und es Beobachtenden ermöglichen, sich in die spezifische Situation anderer *einzufühlen.*

Diese Überlegungen verweisen darauf, dass Vertrauen, wie Hartmann (2002: 81) erläutert, nicht nur eine eigene Rationalität hat, die Gründe für bzw. gegen Einstellungen des Vertrauens bereitstellt, sondern auch eine »affektive« Dimension besitzt; Vertrauen stellt (auch) eine »Gefühlshaltung« (Frevert 2000) dar, die nicht restlos mit Kategorien rationaler Erwägung erfasst werden kann (vgl. Belli/ Broncano 2017).

5 Mit der These einer ›besonderen Bedeutung‹ dieses vertrauensstiftenden Mechanismus ist noch keine normative Aussage über dessen Wert verbunden, kann er doch auch politisch-strategisch mobilisiert werden (siehe hierzu Abschnitt 6).

6 Empathie ist hier zu verstehen als Fähigkeit und Bereitschaft, sich in die Gedanken- und Gefühlswelt anderer zu versetzen, wohingegen Sympathie (im Sinne von Adam Smith) das mögliche, nicht aber notwendige Ergebnis einer empathischen Einfühlung darstellt.

Dieser Umstand lässt sich in politischer Kommunikation mobilisieren, was, wie die vielfältige Literatur zur Bedeutung von Emotionen in der Politik gezeigt hat (vgl. Ahmed 2014; Bargetz 2019; Beichelt 2021), zum Grundrepertoire zeitgenössischer Techniken des Regierens gehört. Indem politische Akteure ihre Emotionen (zu) offenbaren (behaupten), inszenieren sie sich als authentisch (Hans 2017; Govrin 2021) und zielen sie auf eine empathische Anteil- und Parteinahme seitens des Publikums. Für eine sozialwissenschaftliche und politiktheoretische (im Unterschied zu einer psychologischen) Betrachtung solcher erzählerischen Praktiken ist dabei entscheidend, die *soziale Dimension* von Emotionalität in den Blick zu rücken. Emotionen können nicht, wie zunächst naheliegen mag, als rein mentale Zustände erfasst werden, da der Mensch in seiner ontogenetischen Entwicklung auf grundlegende Weise und auch mit Blick auf sein emotionales Register von seinem sozialen Umfeld geprägt wird (Berger/ Luckmann 1980: 53). Vom frühesten Kindesalter an dienen Emotionen der Kontaktaufnahme mit der Umwelt und lässt sich an den Reaktionen anderer lernen, welche Emotionen welche sozialen Implikationen nach sich ziehen (Scheer 2019: 352).

So besehen hat jede Form von individueller Emotionalität eine kollektive Dimension und sagt jede erzählerische Darbietung einer bestimmten Emotion immer auch etwas aus über die soziopolitische Ordnung, in der sie auftritt und in der spezifische Anschlusskommunikationen produziert werden, sei es in Form von Widerspruch und Entrüstung oder in Form von Verständnis und Empathie, die wiederum die Quelle von Vertrauen sein können. Gesellschaften verfügen über »affektive Ordnungen« (Bargetz 2019: 369) und eine »politische Emotionskultur« (Nullmeier 2006: 88), die darüber mitentscheiden, welche Formen der narrativen Zurschaustellung von Emotionalität in welchen Konstellationen als angemessen, notwendig oder zielführend, und welche als deplatziert, überflüssig oder dysfunktional wahrgenommen werden. Emotionen sind, in den Worten von Diehl (2012: 163) ausgedrückt, »auch sozio-historische Phänomene«, und entsprechend müssen politische Inszenierungen »an die soziokulturelle Modulierung der Emotionen anknüpfen«, um die intendierte Wirkung entfalten zu können.

4. ›Leidvolles Regieren‹: zwei Beispiele

Während der Versuch politischer Akteure, durch eine bestimmte öffentliche Erscheinungsweise Vertrauen in ihre Person zu generieren, als grundlegendes Merkmal modernen repräsentativen Regierens zu gelten hat, ist damit noch nicht darüber aufgeklärt, wie genau dieser Versuch verwirklicht werden kann, damit er in der politischen Öffentlichkeit als *authentischer* Auftritt Anschluss finden kann. Da »Vorstellungen des Authentischen kulturgeschichtlichen Wandlungsprozessen unterworfen« (Govrin 2021: 112) und, mit Blick auf deren emotionale Anteile, an die politische Emotions-

kultur einer Gesellschaft gekoppelt sind, kann diese Frage nur gesellschaftstheoretisch-zeitdiagnostisch beantwortet werden. Dieser Aufgabe möchte ich mich im Folgenden in zwei Schritten zuwenden, indem ich zunächst anhand zweier jüngerer Beispiele[7] eine spezifische Variante des Versuchs, Vertrauen über den Mechanismus einfühlender Empathie aufzubauen, nachzeichnen werde – nämlich die narrative Inszenierung von Politik als einem ›leidvollen‹ Geschäft, in dem die gleichen emotionalen Verwicklungen, Belastungen und Verletzlichkeiten auftreten, die auch zum Alltag ›gewöhnlicher Menschen‹ gehören.[8] Sodann werde ich versuchen, die Anschlussfähigkeit und Produktivität dieser Erzählweise zu erklären, und zwar unter Rückgriff auf jüngere gesellschaftstheoretische Beiträge, die eine Neukonfiguration von politischer Emotionalität diagnostizieren.

Beim *ersten Beispiel* handelt es sich um ein Interview mit Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier, das am 09.04.2022 im Nachrichtenmagazin *Der Spiegel* (Ausgabe 15/2022) erschienen ist.[9] Das Interview mit dem (bezeichnenden) Titel »Das tut weh« thematisiert Steinmeiers politische Position gegenüber Russland, die er während seiner Zeit als Chef des Bundeskanzleramts (1999–2005) und insbesondere als Bundesaußenminister (2005–2009, 2013–2017) pflegte und die im Lichte des russischen Angriffskrieges gegen die Ukraine in die Kritik geraten war. Um das Gespräch im Lichte der obigen Überlegungen zu Vertrauen, Empathie und Emotionen interpretieren zu können, seien im Folgenden einige längere Passagen wiedergegeben, beginnend mit der ersten Interviewfrage:

> *SPIEGEL:* Herr Bundespräsident, wir haben mal nachgezählt: Sie haben Wladimir Putin in Ihrem politischen Leben allein in Moskau mindestens siebenmal persönlich getroffen.

---

7 Dies sind ein *Spiegel*-Interview mit Bundespräsident Frank-Walter Steinmeier aus dem Frühjahr 2022 und ein *Deutschlandfunk*-Interview mit Wirtschafts- und Klimaschutzminister Robert Habeck aus dem Spätsommer 2022. Diese Beispiele wurden hier ausgewählt, da sie in exemplarischer Weise für eine (neue) Form politischer Kommunikation stehen, in der politische Akteure vergangene *Fehler* thematisieren (vgl. Müller/ Séville 2022; Preuß 2022). Die in diesen Interviews angebotenen Erzählungen eignen sich, wie zu zeigen sein wird, in besonderer Weise, um den Zusammenhang zwischen Vertrauen, Empathie und Emotionen zu reflektieren – welchen Status diese Erzählungen allerdings innerhalb des dramaturgischen Repertoires der Gegenwartsgesellschaft insgesamt haben, müsste eine systematische Diskursanalyse zeigen.

8 Mit dieser Analyse soll kein Urteil dahingehend gefällt werden, ob dem ›erzählten‹ ein ›tatsächliches‹ Leid entspricht; allein die Tatsache, dass – und die Art und Weise, wie – ›Leid‹ in politischer Kommunikation erscheint, ist hier von Interesse.

9 Die Tatsache, dass es sich um ein Interview im *Spiegel* handelt, ist für eine praxeologische Perspektive zweifelsohne bedeutsam. Da damit jedoch primär die Rezeptions- bzw. Wirkungsseite des Interviews angesprochen ist, kann und muss die Frage nach der Bedeutung der medialen Form der (Wochen-)Zeitschrift im Allgemeinen und des *Spiegels* im Speziellen an dieser Stelle ausgeklammert werden.

War irgendeine Begegnung dabei, die hilft, die heutige Lage zu erklären?
Steinmeier: Meine erste Begegnung mit Putin war im Jahr 2001, Putin hielt eine Rede im Bundestag. Er hat sie auf Deutsch gehalten, in der Sprache Goethes, Schillers und Kants, wie er bei seinem Auftritt sagte. Seine Kernbotschaft lautete, er wolle sich an der Seite Deutschlands und Europas auf den Weg von Freiheit und Demokratie begeben. Diese Rede hat mir damals auch Hoffnung gegeben und für die Bundesregierung Verantwortung mit sich gebracht, zur Verbesserung der Beziehungen beizutragen.
[…]
Ich erinnere mich an meinen letzten Besuch in Moskau, zugleich mein einziger als Bundespräsident. Eigentlich ein schöner Anlass: Ich habe teilgenommen an der Zeremonie zur Rückgabe der Kathedrale St. Peter und Paul an die lutherische Kirche. Das war im Oktober 2017. Ich habe anlässlich dieses Besuches auch noch einmal Putin getroffen. Es war ein kühles Gespräch. Die Feindschaft zum Westen, insbesondere zu den USA, war zu seiner dominierenden Ideologie geworden. Das war eine sehr bittere Erkenntnis.
[…]
Ich bin Zeuge gewesen der Veränderung der russischen Politik, aber ehrlich gesagt: Ich habe noch auf einen Rest Rationalität von Wladimir Putin gehofft. Ich bin nicht davon ausgegangen, dass der russische Präsident den totalen politischen, wirtschaftlichen, moralischen Ruin seines Landes riskiert in einem imperialen Wahn. Der Überfall erschüttert mich.
[…]
Aber klar ist: Unsere Abhängigkeit von russischen Energieimporten war und ist ein Problem.
SPIEGEL: Sie meinen die Pipeline Nord Stream 2, an der auch Sie bis zuletzt festgehalten haben.
Steinmeier: Das war ein Fehler, ganz klar. Ich habe mich zu lange damit beruhigt, dass Planungen für diese Pipeline schon vor 2014 stattgefunden hatten, und ich habe auf Dialog gesetzt. Jetzt ist nicht nur ein milliardenschweres Projekt gescheitert, unser Verhalten hat auch Glaubwürdigkeit gegenüber den osteuropäischen Partnern gekostet. Das tut weh.

Aufschlussreich ist zunächst die Tatsache, dass das Interview im Grundton als (persönlicher) Rückblick auf ein ›politisches Leben‹ angelegt ist. Nicht zwischenstaatliche Beziehungen in den Kategorien des internationalen Rechts oder regierungsseitiger Vereinbarungen stehen im Vordergrund, sondern ein (vermeintlich) intimer Einblick in die Wahrnehmungen, Einschätzungen und Empfindungen, die Steinmeier in seiner Außenpolitik geprägt hätten. Mit Blick auf die in Frage stehende Haltung gegenüber Russland bzw. Putin steht dabei insbesondere die Form der *zwischenmenschlichen Be-*

ziehung im Zentrum. Bereits mit der Einstiegsfrage[10], die auf die Begegnungen zwischen Steinmeier und Putin abstellt, zeigt sich die Vorstellung bzw. Hoffnung, über den Charakter und die Veränderungen eines persönlichen Verhältnisses zweier Individuen weltpolitische Geschehnisse verständlich machen zu können. Diplomatie wird damit zu einer durch und durch persönlichen Angelegenheit, inklusive all der Dynamiken, Unwägbarkeiten und Gefühlslagen, die zwischenmenschliche Verhältnisse auszeichnen.

Die Erzählung, die sich im Verlaufe des Interviewgesprächs entspinnt, berichtet im Kern von einer schleichenden Veränderung der persönlichen Beziehung zwischen Steinmeier und Putin. Die ursprüngliche Zuversicht Steinmeiers, die nach der Bundestagsrede Putins und seiner Bezugnahme auf ›Goethe, Schiller und Kant‹ aufgekeimt sei, habe sich sukzessive als Irrtum entpuppt. Die Orientierung an ›Freiheit und Demokratie‹ sei nach und nach der ›Feindschaft gegenüber dem Westen‹ gewichen und schließlich mit dem kriegerischen Überfall auf die Ukraine in einen ›imperialen Wahn‹ gemündet. Verdichtet tritt dieser Wandel bzw. Bruch in der Episode rund um die Rückgabe der Kathedrale St. Peter und Paul an die lutherische Kirche auf: Hier kontrastiert der ›eigentlich schöne Anlass‹ des Besuchs in Moskau mit der ›bitteren Erkenntnis‹ einer fortgeschrittenen Entfremdung zweier Menschen, die nur noch zu einem ›kühlen Gespräch‹ in der Lage gewesen wären. Mit Blick auf das Repertoire gesellschaftlich verfügbarer Erzählweisen nutzt diese Darstellung Elemente des Plots der Tragödie, die das Scheitern des Helden auf seine Verstrickungen in unauflösbare Konflikte zurückführt (Gadinger et al. 2014: 74).

Um die Tragik der Geschehnisse zu plausibilisieren und damit die Verantwortlichkeit des Helden zu markieren bzw. zu begrenzen, schließt Steinmeiers Erzählung, so meine Interpretation, an eine allgemeine lebensweltliche Erfahrung an, nämlich die der Unstetigkeit und Ungewissheit zwischenmenschlicher Beziehungen und den damit verbundenen emotionalen Verwicklungen, die die schwierige Phase des Anerkennens solcher Veränderungen begleiten. Eine Schlüsselfunktion fällt dabei dem Topos der *Hoffnung* zu: Am Anfang habe, gleichsam im Sinne eines Vertrauensvorschusses, die von deutlichen Anzeichen genährte Zuversicht auf ein tragfähiges Verhältnis gestanden, an der jedoch zu lange und, wie sich im Nachhinein herausgestellt habe, fälschlicherweise festgehalten worden sei. Die endgültige Enttäuschung dieser Hoffnung kulminiert schließlich in einer *leidvollen* Erfahrung: Der ›bitteren Erkenntnis‹, dass die

10 Dieser Umstand macht deutlich, dass die Auskunft über das Innere von Politik(er:innen) nicht nur eine kommunikative Strategie seitens der politischen Akteure darstellt, sondern auch aufseiten der interviewenden Journalist:innen explizit nachgefragt wird. Hierin spiegelt sich ein (im Folgenden noch nachzuweisender) wesentlicher Aspekt der gegenwärtigen politischen Emotionskultur, in der nicht nur Auskünfte gegeben, sondern auch Einsichtnahmen gefordert werden.

Hoffnung eben nur eine Hoffnung war, die sich sukzessive als (Selbst-)Täuschung offenbart und den Getäuschten ›erschüttert‹ zurücklässt. Dabei führt Steinmeier bezeichnenderweise keine Gründe an, weshalb er trotz der offenbar erkennbaren ›ideologischen Feindschaft‹ Putins gegenüber dem Westen weiterhin ›auf Dialog gesetzt‹ habe; allein die ›Hoffnung auf einen Rest Rationalität‹, allein ein Gefühl soll sein vergangenes Urteil obgleich nicht verteidigen, so doch nachvollziehbar machen.

Die Pointe, auf die die Erzählung hinausläuft, liegt letztlich darin, ein *politisches Fehlurteil* verständlich zu machen (vgl. Preuß 2022). Das lange ›Festhalten an der Pipeline Nord Stream 2‹ wird von Steinmeier dezidiert als ›Fehler‹ eingeräumt, und überdies müsse kritisch geprüft werden, wo er und ›Generationen von Politiker:innen‹ weitere Fehler in der Russlandpolitik gemacht hätten. Zugleich hat die bis dahin entfaltete Inszenierung von Diplomatie als zwischenmenschliche Angelegenheit ein wesentliches Argument vorbereitet, weshalb ein solcher Fehler entschuldbar, womöglich sogar unvermeidbar sei: Außenpolitik sei ein schwieriges und fehlerbehaftetes Geschäft, weil ›gewöhnliche‹ Menschen involviert sind, die komplexe und bisweilen uneindeutige Beziehungen unterhalten, die sich mehr oder minder schleichend verändern, die an ihren Hoffnungen und Wünschen festhalten, die sich selbst und ihr Gegenüber (ent-)täuschen. Wie in jeder zwischenmenschlichen Beziehung sind dabei, so die Erzählung, emotionale Dilemmata im Spiel, die nicht immer reflexiv zugänglich sind und bisweilen dazu führen, dass man zu lange hofft und die Zeichen der Zeit nicht erkennt bzw. nicht zu erkennen bereit ist. Im begrifflichen Register der obigen konzeptionellen Überlegungen ausgedrückt handelt es sich um ein narratives Angebot zur empathischen Anteilnahme an der leidvollen Erfahrung, die Steinmeier durch seine Fehleinschätzung seines Gegenübers gemacht hat. Dabei gründet die Rationalität dieser Inszenierung auf der Unterstellung, dass die Zuhörer:innen mit ihren eigenen lebensweltlichen Erfahrungen sinnhaft an diese Erzählung anschließen können und dadurch ein Bild entsteht, das die in Frage stehende Person nicht als inkompetent, machtblind oder irrational erscheinen lässt, sondern als vertrauenswürdig, weil deren Kämpfe, Nöte und Dilemmata nachempfunden werden können.

Bevor ich dieser Interpretation gesellschaftstheoretisch weiter nachgehe, möchte ich ein *zweites Beispiel* diskutieren. Es ist ein in vielerlei Hinsicht anders gelagerter Fall, der jedoch mit Blick auf die Inszenierung von Politik als einem leidvollen Unterfangen von ähnlicher Struktur ist. Auch hierbei handelt es sich um ein Interview, und zwar um eines, das Wirtschafts- und Klimaschutzminister Robert Habeck[11] dem *Deutschlandfunk* am

11 Das Interview ist paradigmatisch für eine von Habeck praktizierte Kommunikationsweise, die das Ringen um das eigene politische Urteil und den inneren Kampf mit schweren Entscheidungen an die Oberfläche bringt. Zugleich kann sie nicht auf einen individuellen Stil reduziert werden, sondern ist als Ausdruck einer »neuartige[n] Kybernetik des politischen Selbst« (Müller/ Séville 2022: 84) zu deuten, die ihre Plausibilität von gegenwärtigen Umstellungen im Register politischer

30.08.2022 gegeben hat.[12] Zentrales Thema des Live-Gesprächs ist die seinerzeit kontrovers diskutierte und vom Wirtschaftsministerium verantwortete Gasumlage, mit der die explodierenden Gaspreise im Gefolge des russischen Überfalls auf die Ukraine aufgefangen werden sollten und bei deren Gestaltung sich ein Trittbrettfahrerproblem (die Details sind hier nicht weiter relevant) offenbarte. Zunächst seien wiederum einige zentrale Passagen aus dem Mittel- und Schlussteil des Gesprächs wiedergegeben:

> *Schulz [Interviewerin]:* […] Es ist jetzt bei dieser Gasumlage ja schon das zweite Nachjustieren, um nicht zu sagen schon die zweite Fehlerkorrektur. Erst ist keinem aufgefallen, dass es ja noch teurer wird mit der Mehrwertsteuer, und jetzt ist es vorher keinem aufgefallen, dass dann ja auch Unternehmen profitieren, die es möglicherweise gar nicht nötig haben. Warum merkt man das immer erst hinterher?
> *Habeck:* Diese Geschichte mit diesen Trittbrettfahrern war nicht unbekannt, nur in der Dimension nicht erkannt, wie viele es sein werden. Das liegt daran – das muss ich offen einräumen –, dass die Konzentration von uns allen im Ministerium, auch von mir immer darum geht, die Versorgungssicherheit zu stabilisieren, und wir unter hohem Zeitdruck und in einer enormen Operation erst ehemals Gazprom Germania (jetzt wurde das Ding umfirmiert) SEFE gerettet haben, indem wir eine Treuhand eingesetzt haben. Dann haben wir UNIPER gerettet, ein extrem kompliziertes Unternehmen. Dann haben wir die Gasumlage geschaffen und rückblickend würde man sagen, das hätte man sehen müssen. Aber man hat immer darauf geguckt, dass man überhaupt besteht, dass man das Gas nach Deutschland kriegt, und so ist es dann passiert. Es sind immer die gleichen Leute, das soll keine Entschuldigung sein. Es ist nicht gut gelaufen an der Stelle, aber es ist nicht eine schludrige Arbeit, weil alle sagen, dann gehen wir mal um 17 Uhr nachhause, ist doch jetzt schon Feierabend, sondern das liegt einfach daran, dass einige Dinge so dominant sind, dass dann solche Punkte nicht scharf justiert sind.
> […]
> Und ich will auch für die Zukunft nicht ausschließen, dass wir immer wieder nachjustieren müssen. Wir bewegen uns in einer Situation in Deutschland insgesamt im Energiebereich, die es so noch niemals gab. Wir hatten in der Legislaturperiode vorgesehen, am Ende der Legislatur den deutschen Strommarkt zu reformieren oder Vorschläge zu machen, einen Weißbuch-Prozess, einen Grünbuch-Prozess. Das sind Beteiligungsprozesse, wo alle mal ihre Ideen äußern, dass wir vielleicht 2028, 2030 ein neues Strommarkt-Design haben. Das müssen wir jetzt alles machen. Das heißt, unter großem Zeitdruck ziehen wir Dinge vor und versuchen, auch die großen Dinge, die

Emotionalität bezieht (siehe hierzu Abschnitt 5).

12 Die Tonspur und das Transkript des Interviews finden sich unter: https://www.deutschlandfunk.de/gruener-habeck-gasumlage-100.html (letzter Zugriff am 12.06.2023). Die im vorliegenden Aufsatz zitierten Passagen entsprechen der verschriftlichten Fassung.

> Stabilität und die Versorgungssicherheit in Deutschland zu gewährleisten. Dabei werden manchmal Dinge übersehen und übersehen werden und das kann man im Grunde fast gar nicht verhindern, weil wir nicht im Normalmodus operieren, jetzt schon seit einem dreiviertel Jahr nicht.
> […]
> Einen Strommarkt zu reformieren, ist – das kann sich, glaube ich, jeder vorstellen – echt komplex.

Dem Steinmeier-Interview durchaus ähnlich ist auch in diesem Gespräch ein *politischer Fehler* der zentrale Bezugspunkt, obgleich Habeck weniger von seinen eigenen als vielmehr von den Fehlern seiner Ministeriumsmitarbeiter:innen berichtet. Um verständlich (und entschuldbar) zu machen, wie es zu diesen Fehlern kommen konnte, bietet Habeck eine Erzählung an, die sich im Wesentlichen aus drei Komponenten zusammensetzt.

Erstens wird die soziale, politische und wirtschaftliche Konstellation, in der die politisch-administrativen Arbeiten rund um die Gasumlage ablaufen, als *Ausnahmesituation* markiert. Der politische Betrieb operiere ›nicht im Normalmodus‹, und zwar ›schon seit einem dreiviertel Jahr nicht‹; man befinde sich in einer ›Situation, die es noch niemals gab‹, d.h. in einer akuten und doch andauernden Krise, die zu großem Zeitdruck und hoher Arbeitsbelastung führe. Mit diesem Topos der Ausnahme etabliert die Erzählung eine Situation fundamentaler Ungewissheit, in der eingespielte Routinen und Wissensbestände nicht mehr weiterhelfen. Zweitens werden die politisch-administrativen Aufgaben, denen sich Minister und Ministerium entgegensehen, als *besonders anspruchsvoll* dargestellt. In einer ›enormen Operation‹ habe man ein Energieunternehmen, das zwischenzeitlich auch noch seinen Namen gewechselt habe, treuhänderisch abgesichert, nur um gleich darauf das nächste ›extrem komplizierte Unternehmen‹ retten zu müssen. Insgesamt sei die Reform des Strommarktes ›echt komplex‹, und überdies etwas, für das man sich ursprünglich bis zum Ende der Dekade Zeit nehmen wollte.

Drittens schließlich, und für den vorliegenden Zusammenhang am bedeutendsten, bezieht sich Habecks Erzählung nicht in abstrakter Weise auf ›die Politik‹, ›die Regierung‹ oder ›das Ministerium‹, sondern auf die *Menschen im Ministerium*, die in der Ausnahmesituation bestehen müssten. Nicht entpersonalisierte Aufgaben stehen im Zentrum, sondern die ›immer gleichen Leute‹, die die komplexen Herausforderungen ›unter hohem Zeitdruck‹ zu bewältigen hätten. Die hohe Arbeitsbelastung hänge nicht etwa damit zusammen, dass Habecks Mitarbeiter:innen ›um 17 Uhr Feierabend machen‹ – hier spielt die Erzählung vermutlich mit dem gängigen Vorurteil einer lethargischen und unflexiblen öffentlichen Verwaltung –, sondern mit der Kombination aus akuter Krise und undurchsichtigem Energiemarkt. Nicht professionelle Politiker:innen treten somit als zentrale Charaktere auf, vielmehr sind es die gleichsam ›gewöhnlichen‹

Verwaltungsmitarbeiter:innen, die durch einen aus den Fugen geratenen Arbeitsalltag an die Belastungsgrenze gebracht würden. In dieser Hinsicht noch drastischer hat sich Habeck rund einen Monat nach dem hier analysierten Interview auf einem Kongress des *Bundesverbands der Deutschen Industrie* geäußert: »Die Leute [im Ministerium], irgendwann müssen die auch schlafen und essen […]. Es ist jetzt kein Scheiß, den ich erzähle: Die Leute werden krank. Die haben Burnout«.[13]

Zusammengenommen münden diese drei Komponenten in den Versuch, den entstandenen Fehler bei der Gestaltung der Gasumlage verständlich zu machen. Bezeichnend ist dabei die (auf den ersten Blick) saloppe Formulierung, mit der Habeck die Entstehung des Fehlers benennt: ›und so ist es dann passiert‹. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich in dieser Wendung jedoch die zentrale Rationalität der gesamten Erzählung – die Behauptung nämlich, dass unter Ausnahmebedingungen und hoher Arbeitsbelastung *nun einmal Fehler geschehen*, und dass sich das ›im Grunde fast gar nicht verhindern lässt‹. Analog zum Steinmeier-Interview zeigt sich auch hier zum einen der Rückgriff auf die allgemeine Erzählweise der Tragödie, die die Unausweichlichkeit des Scheiterns in den Vordergrund rückt, und zum anderen der Anschluss an spezifische alltagsweltliche Erfahrungen von Zuhörer:innen, denen in Zeiten von Stress und hoher Auslastung ebenfalls Fehler unterlaufen mögen. Der politische Betrieb wird mit dieser Erzählung wiederum ›veralltäglicht‹: Er erscheint nicht primär als Angelegenheit professioneller Amtsträger:innen, die eine besondere Expertise und Handlungsfähigkeit reklamieren, sondern (auch) als ›gewöhnlicher‹ Arbeitsalltag, der durch Zeitdruck, komplexe Aufgaben und gelegentliche Fehlgriffe gekennzeichnet ist. Dabei wirbt die Erzählung um empathische Anteilnahme an den Nöten, dem (gesundheitlichen) Leid und der Verletzlichkeit überlasteter Mitarbeiter:innen, und vermittelt darüber um Vertrauen in Politik und Politiker:innen, die in Zeiten von Krisen und Unsicherheiten mit Schwierigkeiten zu kämpfen haben, die auch jenseits von Regierungsaufgaben aufkommen.

5. Leid und das emotionale Register der Gegenwartsgesellschaft

Die beiden Erzählungen, die sich im Steinmeier- und im Habeck-Interview aufweisen lassen, können als Versuche verstanden werden, beim Publikum eine empathische Anteilnahme an der Tragik der politischen Welt zu evozieren. Über die kommunikative Inszenierung von Hoffnungen, Enttäuschungen und schmerzhaften Fehleinschätzungen in zwischenmenschlichen Beziehungen (Steinmeier) bzw. von Zeitdruck, berufli-

13 Zitiert nach einem Artikel im *Münchner Merkur:* https://www.merkur.de/politik/robert-habeck-gruene-energie-krise-gasumlage-wirtschaftsministerium-altmaier-fra-91806796.html (letzter Zugriff am 12.06.2023).

chen Überlastungen und Fehlgriffen in krisenhaften Ausnahmezuständen (Habeck) werden Deutungsangebote bereitgestellt, an die das Publikum mit eigenen (leidvollen) Erfahrungen anschließen kann. Als eine potentiell vertrauensstiftende Technik kann dies insofern verstanden werden, als die beiden Erzählungen Alltagserfahrungen aufrufen, in die sich Beobachter:innen einfühlen können, woraus sich wiederum die Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer gemeinsamen Welt ergeben kann (vgl. Hartmann 2011: 505). Der politische Betrieb erscheint dabei nicht als das Geschäft ›professioneller Funktionsträger:innen‹, denen man vertrauen kann, weil sie über besondere Fähigkeiten und Kompetenzen verfügen, sondern als Angelegenheit von ›gewöhnlichen Menschen‹, die vertrauenswürdig sind, weil man sich in ihnen und ihrer Verletzlichkeit als einer grundlegenden Eigenschaft menschlichen Daseins (vgl. Butler 2005) wiedererkennen kann.

Nun stellt sich freilich die Frage, weshalb diese Erzählweise darauf hoffen kann, öffentlich Anschluss zu finden und über die symbolische Aufführung von Leid und Verletzlichkeit Vertrauen generieren zu können. Im Lichte der obigen Überlegungen zur sozialen (und nicht bloß mentalen) Strukturierung politischer Emotionalität verweist diese Frage auf eine gesellschaftstheoretische Perspektive, mit der die Verfasstheit der politischen Emotionskultur der Gegenwartsgesellschaft reflektiert werden kann. Einen produktiven Anknüpfungspunkt bietet hier die von Andreas Reckwitz (2017, 2019) eingeführte bzw. popularisierte Zeitdiagnose *Gesellschaft der Singularitäten* (ähnlich auch schon Rosanvallon 2010), mit der er die Grundstruktur der Gegenwartsgesellschaft erfassen möchte. Reckwitz' zentraler These zufolge lasse sich der (auch von vielen anderen Zeitdiagnosen angenommene) Wandel von der klassischen zur Spätmoderne als Bedeutungsgewinn der sozialen Logik des Besonderen zulasten der Logik des Allgemeinen beschreiben: Während in der industriegesellschaftlichen Moderne die Prinzipien der Standardisierung, Vereinheitlichung und Formalisierung leitend gewesen seien, gehe es in der singularisierten Spätmoderne um die Einzigartigkeit von Entitäten, denen in ihrer (unterstellten) Besonderheit ein kultureller Eigenwert attribuiert wird.[14] Dieser grundlegende Wandel erfasse auch, so Reckwitz, das *emotionale Register* der Gegenwartsgesellschaft, das sich im Gefolge der Ausbreitung der Singularitätslogik strukturell verändere.

Im Hinblick auf ihre emotionale Strukturierung sei die *klassische Moderne* vom Grundprinzip einer »radikale[n] Disziplinierung der Emotionen« geprägt (Reckwitz 2017: 44). Die dominante Logik des Allgemeinen gebe sich hier in der sozialen Maxime der Kontrolle und Bändigung von emotionalen Dispositionen und Äußerungen zu erkennen, im »Ideal der Selbstdisziplin und Pflichterfüllung«, die von einer prinzipiellen »Emotionsskepsis« begleitet werde (Reckwitz 2019: 208). Im Hintergrund dieses

14 Für eine eingehende und kritische Diskussion von Reckwitz' These, auf die an dieser Stelle aus Platzgründen nicht eingegangen werden kann, siehe Kumkar/ Schimank (2021).

Prinzips liegt die moderne Ausarbeitung eines Dualismus aus Emotionalität und Rationalität, der Gefühle als Gefahr für bzw. Mangel an Vernunft markiert (Diehl 2012: 156). Mit Blick auf den sozialtheoretischen Diskurs ist hier etwa zu denken an die Zivilisationstheorie von Norbert Elias (1997: 380–407), die den Prozess der Zivilisation als voranschreitende Regulierung des menschlichen Trieb- und Affekthaushalts beschreibt, oder an Max Webers (1964: 157–222) Typus der rationalen Herrschaft, deren Legitimität auf dem Glauben an die Legalität gesatzter Ordnung und deren gleichsam emotionsloser Realisierung durch bürokratische Apparate beruht. Mit Blick auf die Sphäre repräsentativen Regierens spricht Rosanvallon (2018: 35, 47) in ähnlicher Weise von einem »Gesetzeskult« und einem »Kult der Unpersönlichkeit«, die sich im Zuge der Französischen Revolution ausgebreitet hätten und die grundlegende Idee zum Ausdruck brachten, dass demokratische Politik als regelgeleitete und entpersonalisierte Repräsentation des Allgemeinen zu verstehen sei. Aus diesen Diskursen und Wissensbeständen entwickelte sich ein Bild von Regierenden, die »staatstragend auftreten – und damit auch ihre Emotionen unter Kontrolle haben« (Gabriel/ Maier 2022: 725). Damit soll freilich *nicht* behauptet werden, dass Emotionen in der politischen Sphäre jemals vollständig abwesend waren, was bereits nach einem oberflächlichen Blick in die Geschichte der politischen Reden und der Wahlwerbung kaum aufrechterhalten werden könnte. Jenseits der Praktiken politischer Mobilisierung und mit Blick auf die ›Führung der Regierungsgeschäfte‹ jedoch dominierte, und tut es wohl immer noch, der »Stil des geschäftsmäßig-nüchternen Regierens« (Korte 2015: 18), der seitens des Publikums mit der Erwartung verbunden ist, dass sich Politiker:innen dem Prinzip einer ›sachlichen‹ Abarbeitung von Problemen verschreiben (vgl. Frevert 2017).

Diese emotionale Ordnung habe sich in der *spätmodernen Gesellschaft*, so Reckwitz, zu verändern begonnen. Die um sich greifende Logik des Besonderen habe ein Subjekt hervorgebracht, das »sein (dem Anspruch nach) besonderes Selbst vor den Anderen« aufführt und sich in einen »Kampf um Sichtbarkeit« begibt (Reckwitz 2017: 9). Das spätmoderne Individuum sei angehalten, nach emotionalen und authentischen Erfahrungen zu streben und diese in ihrer Besonderheit öffentlich zu inszenieren. In diesem Sinne sei die »spätmoderne Kultur des Subjekts […] eine radikal emotionalisierte Kultur« (Reckwitz 2019: 205): In ihr würden Individuen »nicht als Funktions- und Rollenträger, sondern als Singularitäten agieren«; sie würden »nicht nur als Träger formaler Qualifikation, sondern als *ganze Persönlichkeiten* mit ihren kulturellen, sozialen und emotionalen Kompetenzen und Erfahrungen auftreten« (Reckwitz 2017: 194). Diese Veränderungen greifen auch auf Vorstellungen über angemessene und authentische Formen repräsentativen Regierens über. Sie zeigen sich etwa in der öffentlich artikulierten Erwartung, dass Politiker:innen nicht bloß und gleichsam mechanistisch Aufgaben erfüllen und Regeln befolgen sollen, sondern sich als Persönlichkeiten zu erkennen geben und Möglichkeiten der Einsichtnahme in ihre Erfahrungen und Empfindungen bereitstellen. Mit Richards ließe sich hier von einer

›therapeutischen‹ Kultur sprechen, in der solche Erzählungen nachgefragt und angeboten werden, die über das emotionale Innenleben Auskunft zu geben behaupten:

> Politics also is increasingly experienced through such narratives, which are constructed around individual politicians as they are around other public figures [...]. These narratives are psychologically realistic, which means that they include the anxieties, doubts, conflicts, and dilemmas which are to be found in our everyday emotional lives. (Richards 2004: 346)

Sowohl das Steinmeier- als auch das Habeck-Narrativ zeigen diese Merkmale auf geradezu exemplarische Art und Weise.

Freilich ist das Bestreben, sich öffentlich als transparent und unverwechselbar zu zeigen, keine spätmoderne Erfindung. Spätestens seit der Medialisierung und Personalisierung des politischen Betriebs sowie der Allgegenwärtigkeit eines beobachtenden Publikums gehört die Zurschaustellung ›ganzer Persönlichkeiten‹ zum Standardrepertoire des Regierens. Inszenierungen der ›privaten Seite‹ von Politiker:innen haben eine lange Geschichte und treten nicht erst seit der Spätmoderne auf, wann immer auch deren Beginn terminiert werden mag. Was sich indes verändert, sind die *Formen* solcher Inszenierungen sowie die *Maßstäbe* für Angemessenheit und Authentizität. In einer ›klassischen‹ Variante der öffentlichen Darstellung von Privatheit geben Politiker:innen etwa Einblicke in das traute Heim oder den Familienurlaub und präsentieren sich dort als emotionale Menschen, die nicht vollständig in ihren professionellen Verpflichtungen und politischen Ämtern aufgehen (Hans 2017: 335–350). Demgegenüber etablieren die ›spätmodernen‹ Inszenierungen, wie ich sie mit dem Steinmeier- und Habeck-Interview rekonstruiert habe, gerade keine Trennung zwischen öffentlicher und privater Person (vgl. Bourdieu 2017: 97–104), sondern unternehmen eine Veralltäglichung des Regierens, indem sie den politischen Betrieb als Angelegenheit ›gewöhnlicher‹ und also auch ›leidender‹ und dem Mitgefühl bedürftiger Menschen portraitieren.

Mit der spätmodernen politischen Emotionskultur finden die oben analysierten Erzählungen einen Resonanzraum vor, in dem die (vermeintlich) preisgegebenen emotionalen Verwicklungen Überzeugungskraft entfalten können (vgl. Barbehön/Münch 2022). Mit ihren Inszenierungen können Steinmeier und Habeck darauf hoffen, Vertrauen beim Publikum zu gewinnen, da die narrative Aufführung von Verletzlichkeit und Leid nicht (zwangsläufig) als der politischen Sphäre unangemessen oder als Ausweis mangelnder Eignung erscheint, sondern (potentiell) als Sichtbarmachung der ganzen Persönlichkeit und damit als Anlass für eine empathische Anteil- und Parteinahme. Damit soll *nicht* behauptet werden, dass diese oder ähnliche Erzählungen in der öffentlichen Rezeption stets ohne Widerspruch bleiben oder dass sie (aus Sicht der Kommunizierenden) stets zum Erfolg führen – zumindest aber finden sie innerhalb der affektiven Ordnung der Gegenwartsgesellschaft symbolische Anknüpfungspunkte vor,

anhand derer sie eine grundsätzliche Plausibilität reklamieren können (womit über ihren demokratischen Wert freilich noch nichts ausgesagt ist). Mit der Thematisierung der zunehmenden Unbeständigkeit sozialer Beziehungen bzw. der (gesundheitlichen) Belastungen durch anwachsende Unsicherheiten schließen die beiden analysierten Narrative genau an jene lebensweltlichen Erfahrungen an, die Rosanvallon (2022) als die »Prüfungen des [spätmodernen] Lebens« bezeichnet hat.

Dabei sind diese Erfahrungen durch den russischen Angriffskrieg und die Corona-Pandemie sicherlich nochmals potenziert worden. So besehen ist es wohl kein Zufall, dass aktuelle gesellschafts- und demokratietheoretische Zeitdiagnosen vielfach auf der menschlichen Psyche zugehörige Begrifflichkeiten zurückgreifen und diese auf soziale Verhältnisse hochskalieren: so etwa der Fall bei Nassehis (2021) »Theorie der überforderten Gesellschaft«, bei Schottdorf (2022) mit der Beschreibung demokratischer Verhältnisse als »Stressverhältnisse« oder bei Lessenich (2022) mit seiner Diagnose einer »Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs«. Letzterer metaphorisiert die Gegenwartsgesellschaft als eine, die im Angesicht von Pandemie und Krieg »Nerven zeigt« (Lessenich 2022: 13) und in der das »Gefühl, dass die Welt aus dem Lot ist, […] zum Lebensgefühl einer ganzen Gesellschaft geworden ist« (Lessenich 2022: 119). Dies wiederum gehe mit einem »Aufstieg von Affektpolitiken« einher, die sich das »leicht entzündliche Erregungspotenzial aktueller gesellschaftspolitischer Debatten« zunutze machten (Lessenich 2022: 13). Während Lessenich hier vor allem populistische Kräfte und deren Schüren von Ressentiments im Blick hat, bietet die sich wandelnde kollektive Gefühlslage offenbar auch Anknüpfungspunkte, um politisch um Empathie zu werben.

6. Schluss: zu den Potenzialen und Risiken politischer Empathie

Im vorliegenden Beitrag habe ich den Versuch unternommen, einen spezifischen (und neuen) Typus politischen Erzählens zu konturieren und diesen als eine symbolische Technik zu interpretieren, mit der Regierende darauf abstellen, eine empathische Anteilnahme seitens des Publikums zu fördern und Vertrauen in sie und den politischen Betrieb zu generieren. Anhand zweier jüngerer Beispiele politischer Inszenierungen habe ich zu zeigen versucht, wie über die (vermeintlich) transparente Zurschaustellung der emotionalen Verwicklungen, Verletzlichkeiten und leidvollen Erfahrungen, die das Geschäft des Regierens kennzeichnen würden, eine Gefühlslage angeboten wird, an die das Publikum mit eigenen alltagsweltlichen Erfahrungen anschließen, in das es sich einfühlen kann. Verständlich machen lässt sich das Aufkommen dieser Erzählweise, so die These, die ich zu plausibilisieren versucht habe, unter Berücksichtigung des soziopolitischen Status von Gefühlen, die in der spätmodernen Gesellschaft (der Singu-

laritäten) als Ausdruck von Authentizität erscheinen und zwecks Aufbau eines Vertrauensverhältnisses politisch produktiv gemacht werden können.

Mit Blick auf die Reichweite dieses Interpretationsangebots sind abschließend einige Klarstellungen und Einschränkungen geboten. *Erstens* kann mit der vorgelegten Analyse keine Aussage getroffen werden über die relative Bedeutung der hier konturierten Erzählweise innerhalb des gegenwärtigen Gesamtrepertoires politischer (und emotionalisierter) Kommunikationstechniken. Die Behauptung, wir hätten es bei der Figur der ›leidenden Regierenden‹ mit einem dominanten Typus zu tun, wäre sicherlich übertrieben angesichts der gegenwärtigen Bedeutung ›negativer Emotionen‹ (Aggression, Wut, Hass) und ›starker Männer‹ insbesondere innerhalb rechtspopulistischer Agitation (vgl. Bröckling 2023). Gleichwohl lässt die gesellschaftstheoretische Einordnung der hier analysierten Erzählform vermuten, dass ihr Auftreten weder Zufall noch ein Randphänomen ist, deckt sie sich doch mit den Veränderungen der spätmodernen politischen Emotionskultur, in die sie sich auf spezifische Weise einzunisten versucht. Überdies stehen unterschiedliche Erzählweisen und symbolische Aufführungen politischer Subjekte nicht nur in einem Konkurrenz-, sondern auch und vor allem in einem konstitutiven Interdependenzverhältnis. So besehen wäre die im vorliegenden Beitrag rekonstruierte Erzählweise als Reaktion und Antwort auf andere Formen politischer Emotionalität zu verstehen, und zugleich offeriert ihre Verwirklichung selbst wiederum sinnhafte Anknüpfungspunkte und Absatzbewegungen für ebendiese anderen Formen. *Zweitens* ist zu betonen, dass die Analyse keine Aussage über die ›tatsächliche‹ emotionale Verfassung der kommunizierenden Akteure erlaubt. Obgleich die Frage naheliegen mag, ob es sich bei einer Darstellung von Emotionalität um eine wahrhaftige und authentische Offenbarung des Innenlebens oder doch nur um eine strategisch motivierte und kalkuliert eingesetzte Inszenierung (hier nun ausnahmsweise pejorativ gemeint) handelt, ist eine narratologische Perspektive auf die Frage gerichtet, wie sich spezifische Erzählungen »in gesellschaftlich sedimentierte Erzählmuster« (Bargetz/ Eggers 2022: 224) einbetten und darüber Plausibilität gewinnen. Nicht um einen Rückschluss auf die Erfahrungen, Intentionen und Interessen der Erzählenden geht es, sondern um die Funktionsweise und Anschlussfähigkeit der Erzählung selbst. *Drittens* schließlich muss offenbleiben, wie die analysierten Erzählungen seitens des Publikums rezipiert werden und welche Art von (Vertrauens-) Verhältnis sie tatsächlich stiften. Auch diese Frage wäre freilich nicht ›individualistisch‹, etwa mittels der Instrumente der Einstellungsforschung zu beantworten, sondern narratologisch über die Frage nach Formen der Anschlusskommunikation, was wiederum auf die zweite Anmerkung zurückverweist.

Diese letzten Überlegungen führen zu einer weiteren kritischen Frage, nämlich ob die Aufführung von emotionalen Verwicklungen, Verletzlichkeiten und leidvollen Erfahrungen eine im *normativen* Sinne geeignete und wünschenswerte Technik ist, um ein politisches Vertrauensverhältnis zu stiften. Auf der einen Seite stehen hier die

bereits mehrfach angesprochenen Arbeiten von Rosanvallon (2010, 2018), der in der Herstellung eines transparenten Näheverhältnisses zwischen Regierenden und Regierten, in der Lesbarkeit von Entscheidungsträger:innen und in deren Orientierung an den Idealen des Wahrsprechens und der Integrität zentrale Modi sieht, um »die Reparatur eines heute stark beschädigten Vertrauensverhältnisses« anzugehen (Rosanvallon 2018: 283). Diese Position läuft jedoch Gefahr, zu sehr auf individuelle Eigenschaften zu setzen und darüber die systemische Funktionslogik der politischen Sphäre aus dem Blick zu verlieren. Wie insbesondere feministische Perspektiven betont haben, ist die politische Inszenierung von Gefühlen und Authentizität vielfach mit Machttechniken verwoben (vgl. Bargetz/ Sauer 2010; Govrin 2021), und entsprechend ist der Aufbau eines auf Empathie gründenden Vertrauensverhältnisses mit dem Risiko verbunden, dass dadurch etwaig berechtigte Kritik an politischen Entscheidungen verunmöglicht wird (vgl. Müller/ Séville 2022: 86). Zudem ist die politische Emotionskultur einer Gesellschaft, in der Erzählungen Anschluss finden müssen, kein gleichsam neutrales und gerechtes Terrain, sondern durchzogen von Stereotypen und Vorurteilen, die die Berechtigung, in dieser oder jener Weise politisch auftreten zu können, ungleich verteilen. Es ist vermutlich kein Zufall, dass es sich bei den beiden im vorliegenden Beitrag analysierten Beispielen um Interviews mit Politik*ern* handelt, wohingegen sich eine Zurschaustellung von Emotionalität und Verletzlichkeit durch Politiker*innen* vermutlich sehr viel eher der Gefahr ausgesetzt sehen würde, als Ausdruck von Unkontrolliertheit, fehlender Professionalität oder Überforderung be- und abgewertet zu werden (vgl. Diehl 2012).

Der narratologische Zugang zu Vertrauen, Empathie und Emotionen hat hier freilich keine definitive Antwort parat, aber zumindest eine spezifische Perspektivierung im Angebot: Er lenkt den Blick auf die *Performativität* politischer Inszenierungen, d.h. auf die Frage, was geschieht, sobald in einer bestimmten Art und Weise kommuniziert wird. Die entscheidende Frage ist dabei nicht, ob die Aufführung ›leidvollen Regierens‹ ein authentischer und also vertrauenswürdiger Bericht über das Seelenleben von Entscheidungsträger:innen ist, sondern welche Formen der Beobachtung, des Urteilens und der Anschlusskommunikation sie ermöglicht (vgl. Heidenreich 2013; MacLachlan 2014). Während es sicherlich gute Gründe gibt, die Eignung des Vertrauensbegriffs für die Modellierung politischer Repräsentationsverhältnisse generell zurückzuweisen (Hardin 1999; Budnik 2018), ändert dies nichts an der Tatsache, dass politische Kommunikation vielfach darauf gerichtet ist, Vertrauen aufzubauen und entsprechende soziale Mechanismen (etwa jenen der Empathie) zu aktivieren. Eine narratologische Perspektive ist hier in der Lage, die Rationalität und Funktionsweise solcher Kommunikationsformen aufzuweisen und im Lichte ihrer (fehlenden) Anschlussfähigkeit die Gestalt, Machtförmigkeit und Ausschlussmechanismen des gesellschaftlichen Repertoires politischer Erzählweisen zu problematisieren.

Literaturverzeichnis

Ahmed, Sara (2014): *The Cultural Politics of Emotion* (2. Auflage). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Barbehön, Marlon/ Münch, Sybille (2022): The politics of narrative (research): A »success story«. In: *Zeitschrift für Diskursforschung* 10/2, S. 358–365.

Bargetz, Brigitte (2019): Die affektive Vermessung der Welt. Affektive Politiken. In: Kappelhoff, Hermann/ Bakels, Jan-Hendrik/ Lehmann, Hauke/ Schmitt, Christina (Hgg.): *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Berlin: J. B. Metzler, S. 365–374.

Bargetz, Brigitte/ Eggers, Nina Elena (2022): Affektive Narrative: Theorie und Kritik politischer Vermittlungsweisen. In: *Politische Vierteljahresschrift* 64/2, S. 221–246.

Bargetz, Brigitte/ Sauer, Birgit (2010): Politik, Emotionen und die Transformation des Politischen. Eine feministisch-machtkritische Perspektive. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 39/2, S. 141–155.

Beichelt, Timm (2021): *Homo Emotionalis. Zur Systematisierung von Gefühlen in der Politik.* Wiesbaden: Springer VS.

Belli, Simone/ Broncano, Fernando (2017): Trust as a Meta-Emotion. In: *Metaphilosophy* 48/4, S. 430–448.

Berger, Peter L./ Luckmann, Thomas (1980): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie.* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Bourdieu, Pierre (2017): *Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989–1992.* Berlin: Suhrkamp.

Breithaupt, Fritz (2009): *Kulturen der Empathie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Bröckling, Ulrich (2023): Starke Männer. Konturen einer globalen Sozialfigur. In: *Mittelweg 36* 32/3–4, S. 13–29.

Budnik, Christian (2018): Trust, Reliance, and Democracy. In: *International Journal of Philosophical Studies* 26/2, S. 221–239.

Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Diehl, Paula (2012): Über Emotion, Affekt und Affizierung in der Politik. In: Heidenreich, Felix/ Schaal, Gary S. (Hgg.): *Politische Theorie und Emotionen.* Baden-Baden: Nomos, S. 155–176.

Elias, Norbert (1997): *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Frevert, Ute (2000): Vertrauen. Historische Annäherungen an eine Gefühlshaltung. In: Benthien, Claudia/ Fleig, Anne/ Kasten, Ingrid (Hgg.): *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle.* Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, S. 178–197.

Frevert, Ute (2017): Rationalität und Emotionalität im Jahrhundert der Extreme. In: Sabrow, Martin/ Weiß, Peter Ulrich (Hgg.): *Das 20. Jahrhundert vermessen. Signaturen eines vergangenen Zeitalters.* Göttingen: Wallstein, S. 115–140.

Gabriel, Oscar W./ Maier, Jürgen (2022): Regieren und Emotionen. In: Korte, Karl-Rudolf/ Florack, Martin (Hgg.): *Handbuch Regierungsforschung* (2. Auflage). Wiesbaden: Springer VS, S. 723–734.

Gadinger, Frank/ Jarzebski, Sebastian/ Yildiz, Taylan (2014): Vom Diskurs zur Erzählung. Möglichkeiten einer politikwissenschaftlichen Narrativanalyse. In: *Politische Vierteljahresschrift* 55/1, S. 67–93.

Govrin, Jule (2021): Affektiv, authentisch, autoritär? Zu den politischen Risiken von Authentizitätsinszenierungen. In: Helfritzsch, Paul/ Müller Hipper, Jörg (Hgg.): *Die Emotionalisierung des Politischen.* Bielefeld: transcript, S. 107–135.

Green, Jeffrey Edward (2010): *The Eyes of the People. Democracy in an Age of Spectatorship.* Oxford: Oxford University Press.

Hans, Barbara (2017): *Inszenierung von Politik. Zur Funktion von Privatheit, Authentizität, Personalisierung und Vertrauen.* Wiesbaden: Springer VS.

Hardin, Russell (1999): Do we want trust in government? In: Warren, Mark E. (Hg.): *Democracy and Trust.* Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, S. 22–41.

Hartmann, Martin (2002): Vertrauen als demokratische Erfahrung. In: Schmalz-Bruns, Rainer/ Zintl, Reinhard (Hgg.): *Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation.* Baden-Baden: Nomos, S. 77–98.

Hartmann, Martin (2011): *Die Praxis des Vertrauens.* Berlin: Suhrkamp.

Heidenreich, Felix (2013): Gefühle ins Recht setzen: Wann sind politische Emotionen (noch) demokratisch? In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 23/4, S. 575–583.

Hitzler, Ronald (2002): Inszenierung und Repräsentation. Bemerkungen zur Politikdarstellung in der Gegenwart. In: Soeffner, Hans-Georg/ Tänzler, Dirk (Hgg.): *Figurative Politik. Zur Performanz der Macht in der modernen Gesellschaft.* Opladen: Leske + Budrich, S. 35–49.

Korte, Karl-Rudolf (2015): Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung. In: Korte, Karl-Rudolf (Hg.): *Emotionen und Politik. Begründungen, Konzeptionen und Praxisfelder einer politikwissenschaftlichen Emotionsforschung.* Baden-Baden: Nomos, S. 11–24.

Koschorke, Albrecht (2012): *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie.* Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Koselleck, Reinhart (1989): *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kumkar, Nils/ Schimank, Uwe (2021): Drei-Klassen-Gesellschaft? Bruch? Konfrontation? Eine Auseinandersetzung mit Andreas Reckwitz' Diagnose der »Spätmoderne«. In: *Leviathan* 49/1, S. 7–32.

Lepsius, M. Rainer (1997): Vertrauen zu Institutionen. In: Hradil, Stefan (Hg.): *Differenz und Integration. Die Zukunft moderner Gesellschaften. Verhandlungen des 28. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Dresden 1996.* Frankfurt am Main: Campus, S. 283–293.

Lessenich, Stephan (2022): *Nicht mehr normal. Gesellschaft am Rande des Nervenzusammenbruchs.* Berlin: Hanser.

Luhmann, Niklas (1983): *Legitimation durch Verfahren.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

MacLachlan, Alice (2014): Beyond the Ideal Political Apology. In: Mihai, Mihaela/ Thaler, Mathias (Hgg.): *On the Uses and Abuses of Political Apologies.* Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, S. 13–31.

Marcinkowski, Frank/ Philipps, Gerrit (2022): Regierungswandel durch Medienwandel? Konsequenzen der Transformationen medialer Öffentlichkeit für demokratisches Regieren. In: Korte, Karl-Rudolf/ Florack, Martin (Hgg.): *Handbuch Regierungsforschung* (2. Auflage). Wiesbaden: Springer VS, S. 141–154.

Müller, Julian/ Séville, Astrid (2022): Ist Dauerreflexion kommunizierbar? Das Habeck-Paradox. In: *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 76, S. 82–87.

Nassehi, Armin (2021): *Unbehagen. Theorie der überforderten Gesellschaft.* München: C.H. Beck.

Näsström, Sofia (2011): Where is the representative turn going? In: *European Journal of Political Theory* 10/4, S. 501–510.

Nullmeier, Frank (2006): Politik und Emotion. In: Schützeichel, Rainer (Hg.): *Emotionen und Sozialtheorie. Disziplinäre Ansätze.* Frankfurt am Main, New York: Campus, S. 84–103.

Preuß, Ulrich K. (2022): Über Fehler in der Politik. In: *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 76, S. 18–29.

Reckwitz, Andreas (2012): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms* (3. Auflage). Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

Reckwitz, Andreas (2017): *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne.* Berlin: Suhrkamp.

Reckwitz, Andreas (2019): *Das Ende der Illusionen. Politik, Ökonomie und Kultur in der Spätmoderne.* Berlin: Suhrkamp.

Richards, Barry (2004): The Emotional Deficit in Political Communication. In: *Political Communication* 21/3, S. 339–352.

Rosanvallon, Pierre (2010): *Demokratische Legitimität. Unparteilichkeit – Reflexivität – Nähe.* Hamburg: Hamburger Edition.

Rosanvallon, Pierre (2018): *Die gute Regierung.* Berlin: Suhrkamp.

Rosanvallon, Pierre (2022): *Die Prüfungen des Lebens.* Hamburg: Hamburger Edition.

Saward, Michael (2006): The Representative Claim. In: *Contemporary Political Theory* 5/3, S. 297–318.

Schaal, Gary S. (2007): Vertrauen und Erfahrung. Konzeptionelle Perspektiven. In: Brodocz, André (Hg.): *Erfahrung als Argument. Zur Renaissance eines ideengeschichtlichen Grundbegriffs.* Baden-Baden: Nomos, S. 205–218.

Scheer, Monique (2019): Emotion als kulturelle Praxis. In: Kappelhoff, Hermann/ Bakels, Jan-Hendrik/ Lehmann, Hauke/ Schmitt, Christina (Hgg.): *Emotionen. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Berlin: J. B. Metzler, S. 352–362.

Schmalz-Bruns, Rainer (2002): Vertrauen in Vertrauen? Ein konzeptioneller Aufriss des Verhältnisses von Politik und Vertrauen. In: Schmalz-Bruns, Rainer/ Zintl, Reinhard (Hgg.): *Politisches Vertrauen. Soziale Grundlagen reflexiver Kooperation.* Baden-Baden: Nomos, S. 9–35.

Schottdorf, Tobias (2022): *Stressverhältnisse. Eine Analyse demokratischer Theorie und Praxis im flexiblen Kapitalismus.* Frankfurt am Main, New York: Campus.

Schwelling, Birgit (2001): Politische Kulturforschung als kultureller Blick auf das Politische. Überlegungen zu einer Neuorientierung der Politischen Kulturforschung nach dem »cultural turn«. In: *Zeitschrift für Politikwissenschaft* 11/2, S. 601–629.

Smith, Adam (2010 [1759]): *Theorie der ethischen Gefühle.* Hamburg: Felix Meiner.

Suntrup, Jan Christoph (2018): Zwischen Herrschaftskontrolle und Verschwörungstheorie. Zur Ambivalenz von »Misstrauensdemokratien«. In: *Politische Vierteljahresschrift* 59/2, S. 221–243.

Urbinati, Nadia (2006): *Representative Democracy. Principles and Genealogy.* Chicago, London: The University of Chicago Press.

Weber, Max (1964): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie.* Köln, Berlin: Kiepenheuer & Witsch.

Marlon Barbehön ist Politikwissenschaftler und Privatdozent an der Universität Heidelberg.

Nina Doejen

»Ich beschwöre das Heile und überbrücke das Kaputte«

Erzählerische Vertrauenstechniken in Saša Stanišićs *Wie der Soldat das Grammofon repariert* (2006) und *Herkunft* (2019)

ABSTRACT: In recent years, many narrations of migrant and refugee stories oscillate between novel and autobiography. Saša Stanišić is one of the authors who shares his story via his literary texts and stirs between fact and fiction. In the texts that address his personal story – the first one, *Wie der Soldat das Grammofon repariert*, framed as a novel, the second one, *Herkunft*, framed neither as a novel nor as an autobiography but as something in between – Stanišić tells readers about a boy who has to flee his country and build a new life as well as of an adult who returns home after several years. He also, more importantly, particularly stresses the possible functions of narrating when it comes to questions of (mis)trust and trustworthiness. In contrast to the uncertainties that the migrant protagonists face on several levels, Stanišić uses narrative techniques that create a realm beyond the plot in which trust becomes possible. In *Herkunft*, these techniques include the use of a so-called ›Spielbuch‹ which gives readers the opportunity to decide how the story ends as well as unreliable narration that – against intuition – creates trustworthiness, binds readers closer to the narrator and therefore creates a compensatory space to the plot.

KEYWORDS: Vertrauen, Misstrauen, transnationale Literatur, Autofiktion, unzuverlässiges Erzählen

1. Vertrauen und transnationales Erzählen

In der transnationalen deutschsprachigen Literatur häufen sich in den letzten Jahren Berichte von Autor:innen, die von eigenen Migrationserfahrungen erzählen. Diese autofiktionalen Texte, die sich zwischen Fakt und Fiktion bewegen, stellen Themen wie Vertrauen und Misstrauen, Vertrautheit, Fremdheit und Angst ob der verhandelten Thematik oftmals in den Mittelpunkt und offenbaren eine enge Verbindung zwischen Autor:innen und ihrem Werk. So bspw. bei Saša Stanišić, der sich selbst in seinem mit dem deutschen Buchpreis ausgezeichneten Erzähltext *Herkunft* aus dem Jahr 2019 als Autorfigur inszeniert und die Grenzen zwischen Fakt und Fiktion, Autobiographie und Roman, Autor und Erzähler verschwimmen lässt. Dies geschieht nicht nur durch den

Text selbst, sondern auch durch pragmatische Techniken der eigenen Inszenierung, etwa bei öffentlichen Auftritten oder auf medialen Plattformen.

Saša Stanišić, der 1978 in Višegrad, ehemals Jugoslawien geboren und 1992 mit seinen Eltern aufgrund des Bosnienkrieges nach Deutschland geflohen ist, vereint in seinen Texten Erzählungen von traumatischen Erfahrungen, einen humoristischen Umgang mit nationalen Klischees und einen ästhetisch komplexen Stil. Stanišićs Texte vereinen »Geschichten von Identitätskrisen, vom Zerrissensein zwischen Welten, der Sehnsucht nach dem Zurückgelassenen, elementarer Verlust- und Fremdheitserfahrung« (Preschl 2017: 165) mit dem, was Johannes Preschl mit Blick auf Ilija Trojanow, Yoko Tawada und Abdolreza Madjderey eine Literatur nennt, die »weniger von kultureller Konfrontation als vielmehr von transkulturellem Schreiben und literarischen Entdeckungsreisen« (Preschl 2017: 165) geprägt ist und die »das Schreiben in hybriden Sprachräumen auskostet, das Wandern zwischen Sprachen und Literaturen« (Preschl 2017: 166).

Stanišićs Debutroman *Wie der Soldat das Grammofon repariert* aus dem Jahr 2006 und der 13 Jahre später erschienene Text *Herkunft* verbinden diese inhaltlichen und ästhetischen Elemente, indem sie die Rolle des Erzählens und der Fiktion für die Aufarbeitung der dem jeweiligen Erzähler eigenen Herkunftsproblematik prominent herausstellen. Beide Erzähler in Stanišićs Texten stellen offen Fragen danach, was Erzählen (auch) angesichts traumatischer (Kriegs-)Erfahrungen leisten kann und schaffen somit einen Raum für theoretische Überlegungen im Hinblick auf narrative Praktiken. Indem die Frage nach der eigenen Herkunft über ein ästhetisch sowie formal innovatives und so die Möglichkeiten des transnationalen Schreibens auslotendes Erzählen gestellt wird, schafft Stanišić in seinen Texten eine Art Raum, in dem Misstrauen und Vertrauen über die Handlung hinaus adressiert werden. In diesem schaffen die Texte durch Erzähltechniken ein Vertrauensangebot und ermöglichen eine Verbindung zwischen autofiktionalem Erzähler, Text und Leser:innen. Das Ermöglichen von Vertrauen durch erzählerische Techniken dient so als Kompensation zur Handlungsebene, auf der Vertrauen eine brüchige und für die Figuren wenig erfahrbare Praktik ist.

Stanišićs Texte bedienen sich narrativer Techniken, die in Verschränkung mit stetigen autofiktionalen Referenzen das Erzählen selbst als Praktik herausstellen. Dadurch wird die Konstruiertheit der Texte sichtbar gemacht und Authentizität und Vertrauenswürdigkeit der Autorfigur und ihres Erzählens suggeriert. Diese Techniken beinhalten unter anderem den tatsächlichen Einbezug von Leser:innen im Rahmen eines Spielbuchs im Anschluss an den Epilog von *Herkunft*, bei dem sie selbst Entscheidungen in Hinsicht auf den Fortgang der Handlung treffen müssen. Darüber hinaus nutzt Stanišić gezielt Transgressionen nicht nur der Grenzen innerhalb der Erzählungen, sondern auch der zwischen der Handlung und dem Medium *Buch*. Weitere Techniken sind gezielte Tempuswechsel sowie die Inszenierung von Fehlbarkeit durch unzuverlässig anmutendes Erzählen. Die mit Blick auf die Handlungsebene als kompensato-

risch einzuordnende Wirkung dieser Techniken werde ich im Folgenden am Beispiel des Spielbuchs und der inszenierten Fehlbarkeit in *Herkunft* diskutieren.

2. (Un-)Möglichkeiten des Erzählens in Saša Stanišićs autofiktionalen Texten

Zentral für das Schaffen eines Vertrauensangebots ist der autofiktionale Charakter der beiden hier untersuchten Texte *Wie der Soldat das Grammofon repariert* und *Herkunft*.[1] Dieses Genre von Texten, »nicht Autobiographien, nicht ganz Romane, gefangen im Drehkreuz, im Zwischenraum der Gattungen, die gleichzeitig und somit widersprüchlich den autobiographischen und romanesken Pakt geschlossen haben« (Doubrovsky 2004: 119), befindet sich durch das Changieren zwischen Fakt und Fiktion in einem Bereich, in dem ein Wissen um Wahrheit unmöglich ist. Nach Georg Simmel wird Vertrauen genau in diesem Bereich möglich, der sich zwischen Wissen und Nichtwissen befindet:

> Vertrauen, als die Hypothese künftigen Verhaltens, die sicher genug ist, um praktisches Handeln darauf zu gründen, ist als Hypothese ein mittlerer Zustand zwischen Wissen und Nichtwissen […]. Der völlig Wissende braucht nicht zu *vertrauen*, der völlig *Nicht*wissende kann vernünftigerweise nicht einmal vertrauen. (Simmel 2013 [1908]: 393, Hervorhebung im Original)

Allein durch die Gattung ist dementsprechend ein Bereich ausgebildet, in dem Vertrauen eine Rolle spielt. Dies wird verstärkt durch die pragmatische Inszenierung des Autoren Saša Stanišić selbst, der zumindest in Bezug auf *Herkunft* explizit davon spricht, seine eigene Geschichte zu erzählen.

Klaus Schenk adressiert die Entwicklung der Autofiktionalität in transnationalen Texten bereits 2007 und setzt die Öffnung von Identitätskonzepten mit der der genutzten Erzählformen in Relation (vgl. Schenk 2007: 35). Im Folgenden soll der Versuch gemacht werden, Strategien nachzuzeichnen, die als Folge dieser ›offenen‹ Erzählformen genutzt werden, um letztlich ein Vertrauensangebot zu ermöglichen. Zentral für dieses ist die der Gattung inhärente Unsicherheit darüber, ob im Text Fiktionales oder Faktuales vorliegt, die Frank Zipfel herausstellt:

> [D]as vom autofiktionalen Text inszenierte Spiel [besteht] darin […], dass der Leser von einem Pakt zum andern [sic!] wechselt und dies mehrmals im Laufe der Lektüre. Die dabei möglicherweise entstehende Verwirrung ist nicht eine Vermischung zwischen

1 Der Begriff Autofiktion wurde erstmals von Serge Doubrovsky im Jahr 1977 für die Beschreibung seines eigenen Romans *Fils* genutzt (vgl. Zipfel 2009: 285).

> referentiellem Pakt und Fiktions-Pakt, sondern nur die Verwirrung, dass der Text weder nach den Leseinstruktionen des Referenz-Paktes noch nach denen des Fiktions-Paktes eindeutig aufzulösen ist. Damit jedoch bleibt die Unterschiedlichkeit der beiden Pakte gewahrt, man könnte sogar sagen, dass der Leser gerade durch das Hin und Her zwischen dem einen und dem anderen auf die Spezifik der beiden Pakte aufmerksam gemacht wird. (Zipfel 2009: 306)

Auf der Formebene zeigt dies, wie Leser:innen durch den kontinuierlichen Wechsel zwischen den beiden Pakten die Konstruiertheit der Texte vorgeführt wird. Die betonte Verwirrung der Rezipient:innen bezüglich einer eindeutigen Zuordnung zu einem Pakt oder zu einer Lesart beruht auch hier letztlich auf Unwissenheit. Schlägt man von dieser Systematisierung daher die Brücke zum Simmelschen Vertrauensbegriff, so befinden sich Leser:innen durch das paradoxe ›Zugleich‹ des romanesken und des autobiographischen Paktes kontinuierlich in einem Zustand, in dem Vertrauen eine Option ist, weil der Text kein umfängliches Wissen ermöglicht und Leser:innen im Bereich zwischen Wissen und Nichtwissen situiert.

Zwischen den beiden im Folgenden untersuchten autofiktionalen Texten zeichnet sich eine Entwicklung ab, die ich mit einer ›Zunahme autobiographischer Tendenzen‹ bezeichne. Die Texte bewegen sich auf einer gedachten Skala zwischen Fiktionalem und Faktualem in Richtung des Letzteren, was sich bereits im Paratext andeutet. Während der Debütroman 2006 auch als solcher, als ›Roman‹ betitelt wird, findet sich beim neun Jahre jüngeren Text *Herkunft* keinerlei Gattungszuschreibung, die bereits ohne Blick in den Text auf eine Lesart oder, wie bei *Wie der Soldat das Grammofon repariert*, auf einen romanesken Pakt schließen ließe. *Wie der Soldat das Grammofon repariert* erzählt die Geschichte des Jungen Aleksandar aus Višegrad, der dort den Einbruch des Krieges erlebt und mit seinen Eltern nach Deutschland flieht. In *Herkunft* erzählt die Autorfigur Saša Stanišić von seiner Kindheit in Višegrad, der Flucht nach und der Ankunft in Deutschland. Die beiden Protagonisten sind nicht nur durch ihre Namen – Saša ist die Kurzform für Aleksandar – miteinander verbunden, auch ihre Familiengeschichten weisen Paralleln auf.

Der Erzähler Aleksandar sinniert in *Wie der Soldat das Grammofon repariert*: »Man müsste […] einen ehrlichen Hobel erfinden, der von den Geschichten die Lüge abraspeln kann und von den Erinnerungen den Trug. Ich bin ein Spänesammler« (Stanišić 2008: 266). Dies schreibt er in das sogenannte »Als-alles-gut-war-Buch« (Stanišić 2008: 266). Der Erzähler deutet hier an, dass er mit dem Wunsch nach dem »Hobel« Wahrheit und Lüge (oder falsche Erinnerung) voneinander trennen und so Ambivalenzen auflösen will. Zugleich bezeichnet er sich als »Spänesammler« und impliziert so, die von den Geschichten ›abgeraspelte Lüge‹ sowie der von den Erinnerungen ›abgeraspelte Trug‹ seien das, was für ihn als Erzähler des Sammelns würdig ist. Allein mit dieser Aussage wird eine starke und zugleich äußerst ambivalente Verbindung vom Erzählen

zum Wissen und so auch zur Wahrheit und zur Lüge hergestellt. Der kindliche Erzähler stellt an dieser Stelle die Bedeutung und die Möglichkeiten des Erzählens heraus, eröffnet den Raum für erzähltheoretische Fragen und deutet die Relevanz der im Folgenden als Exempel diskutierten Technik der inszenierten Fehlbarkeit an. Das »Als-alles-gut-war-Buch« fungiert zudem kompensatorisch zur realen Gegenwart des Jungen und bietet so die Möglichkeit, sich neben der erlebten Realität eine alternative Wirklichkeit zu erzählen.

In *Herkunft*, in dem Stanišić Aleksandars Geschichte mittels der Autorfigur Saša nun als seine vermeintlich eigene inszeniert, häufen sich ebenfalls Bezüge auf Wissen, Wahrheit, richtige und falsche Erinnerungen sowie vermehrt auch auf das Spannungsfeld zwischen Vertrautheit und Fremdheit: »Ich lebe in Hamburg. Ich habe einen deutschen Pass. Mein Geburtsort liegt hinter fremden Bergen. An der vertrauten Elbe gehe ich zweimal die Woche laufen« (Stanišić 2019: 36f.). Stanišić bewegt sich mit *Herkunft* stärker in Richtung autobiographischer Gestaltung, thematisiert selbst den »Zufall unserer Biografie« (Stanišić 2019: Klappentext) und dessen Konsequenzen. Eine der Konsequenzen der stärkeren autobiographischen Färbung für den Text selbst ist seine zunehmende Mittelbarkeit, da die Autorfigur Saša Leser:innen am inszenierten Konzeptions- und Schreibprozess teilhaben lässt: »Wer erzählt? Es schreibt: ein Neununddreißigjähriger in Višegrad, Zürich, Split. Es schreibt ein Vierzigjähriger auf einem Balkon in Hamburg.« (Stanišić 2019: 228) Durch die vermeintliche Nähe zu den Gedanken und Entscheidungen des Erzählers steigt das Identifikationspotential mit ihm, sein Erzählen wirkt authentisch und somit vertrauenswürdig auf Leser:innen.

Dadurch, dass der Erzähler Saša seine Geschichte angesichts der Demenz seiner Großmutter in den Dienst des Sammelns von Erinnerungen stellt (»[a]ls meine Großmutter Kristina Erinnerungen zu verlieren begann, begann ich, Erinnerungen zu sammeln«, Stanišić 2019: 64) und die Krankheit als Initiationsmoment instrumentalisiert, öffnet er auch in diesem Text die Tür zu Sphären von Wahrheit, Wissen, Trug und Lüge und reflektiert die Unwägbarkeiten des Erinnerns nicht nur ausgehend von der dementen Großmutter, sondern auch und vor allem in Auseinandersetzung mit dem eigenen Erzählen. Er beschreibt den Mischraum aus sowohl eigener als auch fremder Erinnerung und Erfindung, in dem er sich befindet (»Großvater war eine Leerstelle in meiner Erinnerung, die durch fremde Anekdoten und eigene Erfindungen überbrückt worden war«, Stanišić 2019: 105) und resümiert: »Ich habe das Betrügerische der Erinnerung satt und das Betrügerische der Fiktion allmählich auch« (Stanišić 2019: 229). Das hier als das *Be*trügerische (anstatt des weniger intentional anmutenden Begriff des Trügerischen) Bezeichnete der Fiktion berührt den Kern des Textes und seiner Konzeption: Unsicherheit und Unwissen über Fakten, Lücken in Erinnerungen und Unwissen darüber, ob diese richtig sind, die Einsicht, dass es keine Antwort auf diese Frage gibt – und vor allem die erzählerische Möglichkeit, all dies zu inszenieren.

In *Herkunft* wird die erste explizite Verbindung zwischen Erzählen und Vertrauen im Kontext der eigenen Biographie hergestellt. Der Erzähler rekapituliert das Verfassen eines Briefes an die Ausländerbehörde zum Erlangen der deutschen Staatsbürgerschaft, dem er einen Lebenslauf beilegen muss. Mangelndes Vertrauen wird an dieser Stelle explizit in Bezug auf die eigene Biographie formuliert:

> Die Deutschen mögen Tabellen. Ich legte eine Tabelle an. Trug auch ein paar Daten und Infos ein – *Besuch der Grundschule in Višegrad. Studium der Slavistik in Heidelberg* –, es kam mir jedoch vor, als hätte das nichts mit mir zu tun. Ich wusste, die Angaben waren korrekt, konnte sie aber unmöglich stehen lassen. Ich vertraute so einem Leben nicht. (Stanišić 2019: 7, Hervorhebung im Original)

»[So ein] Leben«, dem der Erzähler Saša nicht vertraut, ist hier eins, das dargestellt wird in Form einer Tabelle, wie es die »Deutschen«, an die er sich in diesem Moment anzupassen versucht, »mögen« – eine pragmatische Textform ohne Kontextualisierung, ohne ein *Erzählen*. Die unmittelbar darauffolgende, alternativ gewählte Beschreibung des bisherigen Lebens lautet wie folgt:

> Ich setzte neu an. Schrieb wieder das Datum meiner Geburt und schilderte den Regen und dass mir Großmutter Kristina meinen Namen gegeben hat, die Mutter meines Vaters. Sie kümmerte sich auch in den ersten Jahren meines Lebens viel um mich, da meine Eltern studiert haben (Mutter) beziehungsweise berufstätig waren (Vater). (Stanišić 2019: 7)

Der Erzähler trennt die für ihn nicht vertrauenswürdige Textform der Tabelle klar von der vertrauenswürdigen Textform des erzählenden Textes und stellt *Form* somit als eine Entität heraus, die seines Ver- oder Misstrauens würdig sein kann. Wahre oder korrekte Angaben in Form eines tabellarischen Lebenslaufs – einer im Allgemeinen als vertrauenswürdig geltenden faktualen, hier aber von den »Deutschen« – den *Anderen* – verlangten Textform – werden an dieser Stelle als nicht vertrauenswürdig kategorisiert, während einem Erzählen, das das *Eigene*, die familiäre Kontextualisierung auf der inhaltlichen Ebene und das Auffüllen der tabellarisch erfassten Daten mit Verknüpfungen und detaillierten Beschreibungen auf der formalen Ebene bedeutet, Vertrauen entgegengebracht wird. Es wird deutlich, dass es um die *Wahrheit* des Erzählten nicht geht – das Erzählen dient nicht nur der Wiedergabe dezidiert wahrer oder erfundener Ereignisse, sondern schafft eine alternative Geschichte, der vertraut werden kann.

In beiden Texten finden sich auf Seiten der Protagonisten immer wieder Brüche im Vertrauten, im Zugehörigkeitsgefühl und in der Selbstsicherheit, die das Bedürfnis nach einem Erzählen steigern. Hier mutet es an, als würde versucht, die durch die Fluchterfahrung verlorene und seitdem wenig erfahrbare Vertrautheit durch das Erzählen zu

kompensieren. Niklas Luhmann zufolge steigt in einem solchen Zustand, in dem »die tägliche Erfahrung sie [die Vertrautheit] nur ausschnitthaft zu Gesicht bringen oder erinnern kann« (Luhmann 2014 [1968]: 24), der Bedarf nach Vergewisserung und nach Vertrauen, »das nun immer weniger durch Vertrautheit gestützt sein kann.« (Luhmann 2014 [1968]: 24) Dies wird aufgebaut über das Erzählen, das in beiden Texten als haltgebendes und identitätsstiftendes Moment fungiert: Ist es in *Wie der Soldat das Grammofon repariert* ein Versprechen des kindlichen Erzählers an seinen Großvater über dessen Tod hinaus (»niemals aufhören zu erzählen«, Stanišić 2008: 31), so gilt das Erzählen in *Herkunft* als Mittel des Zusammenhalts und der Akzeptanz:

> Ob vom Balkan, aus Schlesien, ob Türke aus Leimen oder Michel aus Holland – die Legende all derer, die vom ARAL-Parkplatz die Sonne über Frankreich untergehen sahen, lautete, wir erzählen gern. Jugend ohne Smartphone, versammelt unter der blauen Neonflamme in Erwartung der nächsten Geschichte. Sie musste lediglich hervorragend sein. Wer erzählte, gehörte dazu. (Stanišić 2019: 202)

Wie eingangs angemerkt, bleibt es nicht bei dieser Funktion des Erzählens als Sinn, Orientierung und Halt gebende Handlung. Stanišić beginnt schon in seinem Debutroman *Wie der Soldat das Grammofon repariert*, nach den Möglichkeiten von Erzählen und Fiktion zu fragen und ihre Grenzen zu testen. Der kindliche Erzähler Aleksandar nimmt dabei – noch – den Umweg über die Magie und erzählt von sich selbst als »Fähigkeitenzauberer« (Stanišić 2008: 11), eine Bezeichnung, die ihm sein Großvater gemeinsam mit den Worten gibt, »[d]ie wertvollste Gabe ist die Erfindung, der größte Reichtum die Fantasie« (Stanišić 2008: 11) und ihn anhält, sich »die Welt schöner« (Stanišić 2008: 11) auszudenken. Dies tut Aleksandar angesichts des ausbrechenden Krieges. Vordergründiger Wunsch ist dabei, das Leid der Familie zu lindern:

> Nachdem ich Opa Slavko die Fähigkeit gegeben habe, wieder zu leben, wird mein nächster Streich sein, uns allen die Fähigkeit zu geben, Geräusche festzuhalten. […] Meiner Mutter würde ich ihr Lachen der guten Tage über die Sorgen im Gesicht legen. (Stanišić 2008: 17)

Die Formulierung dieser Gedanken erst in der Vergangenheitsform, dann im Futur und zuletzt im Konjunktiv illustriert eine Vorstellung von möglicher Realität hin zu Illusion. Aus dem kindlichen Fähigkeitenzauberer entwickelt sich in *Herkunft* die Autorfigur, die, zwar noch unter Andeutung des Irrealen, aber dennoch in einer nun geschriebenen bzw. *erzählten* Parallelwelt das umzusetzen vermag, was das Kind in *Wie der Soldat das Grammofon repariert* als Zauberer phantasiert:

> Als der Polizist ihr [der Mutter] im April 1992 nahelegte, aus Višegrad zu verschwinden, weil es den Muslimen bald an den Kragen ginge, lautete ihre Antwort in einem Leben, das ich für sie geschrieben hätte: »Wer hat entschieden, dass ich eine Muslima bin?« (Stanišić 2019: 121)

An dieser Stelle reflektiert der Erzähler nun ganz deutlich die Möglichkeiten seines Erzählens und suggeriert durch die Formulierung »in einem Leben, das ich für sie geschrieben hätte«, dass er diese gerade nicht nicht (aus-)nutzt, um fiktionalisierend in die erzählte Wahrheit einzugreifen. In einer späteren Passage aus der Erzählung um seine Großmutter bleibt es nicht bei der Reflexion der erzählerischen Möglichkeiten – der Erzähler schöpft diese durch das Erzählen im Indikativ nun aus.

> Dass wir als Familie immer noch keine Lösung haben, nervt mich. […] Großmutter hebt den Kopf. »Sei nicht unzufrieden! Es wird sich alles fügen, hier und da.« Bei »hier« legt sie die Hand flach auf ihre Brust. Bei »da« tippt sie mir mit dem Zeigefinger auf die Stirn. Es stört mich, dass sie das nicht sagt. Es stört mich, dass ich mir das für sie ausdenke. In Wirklichkeit sitzt sie weiter reglos da […]. (Stanišić 2019: 286f.)

Die erzählte Veränderung der »Wirklichkeit« reglementiert der Erzähler erst im Anschluss in einer Art Mahnung an sich selbst und bewertet den Eingriff durch das Erzählen folgendermaßen: »Ich darf Großmutter nicht jünger und nicht gesünder machen. Es gibt keine Gegenerzählung zu ihrem Kinn auf der Brust« (Stanišić 2019: 287). Diese explizite Auseinandersetzung mit den Möglichkeiten des eigenen Erzählens findet sich auch an anderen Stellen und tritt, parallel zu der zuvor gezeigten Thematisierung des Vertrauens, oft in Bezug zur eigenen Biographie auf:

> Und durch eine Öffnung in der Mauer, die einmal Fenster gewesen ist, greifen Zweige nach den Träumen meines Großvaters als Kind. Aber was, bitte, soll das alles für mich sein? Ich habe Wasser aus dem Brunnen meines Urgroßvaters getrunken und schreibe darüber auf Deutsch. Das Wasser hat nach der Last dieser Berge geschmeckt, die ich nie tragen musste, und nach der beschwerlichen Leichtigkeit der Behauptung, dass einem etwas gehört. Nein. Das Wasser war kalt und hat wie Wasser geschmeckt. *Ich entscheide, ich.* (Stanišić 2019: 35, Hervorhebung N.D.)

Nachdem der Erzähler kurz der Versuchung anheimfällt, das Wasser für eine Erzählung dieser Erinnerung emotional aufzuladen, entscheidet er sich für die Wiedergabe einer Erinnerung, die nicht gefärbt ist durch das Konzept einer Herkunftszugehörigkeit. Die Frage danach, wie erzählt werden soll, spiegelt an dieser Stelle zum einen den für den Handlungsstrang relevanten inneren Konflikt des Erzählers wider, vor allem aber

werden hier die Handlungsmacht des Erzählens und dessen Möglichkeiten offengelegt und ein damit eng zusammenhängender Aspekt hervorgehoben: die Entscheidung.

Zum Ende von *Herkunft* wird die Entscheidung als integraler Bestandteil von Erzählen instrumentalisiert, um sie für Leser:innen erfahrbar zu machen. Stanišić lässt die Leser:innen im Anschluss an den Epilog selbst entscheiden, wie die Erzählung in letzter Instanz endet. Dies inszeniert er in Form eines Spielbuchs, das den eigenen Titel »Der Drachenhort« trägt und unterschiedliche Enden anbietet (vgl. Stanišić 2019: 299ff.). Stanišić bezieht Leser:innen in seinem Text also nicht nur passiv mit ein und inszeniert etwa durch Leser:innenansprachen eine Teilhabe am Erzählprozess, sondern er überträgt ihnen an dieser Stelle die Entscheidungsmacht über die Handlung der erzählten Welt. Hier wird darüber hinaus, wie schon im ersten Roman und dessen »Als-alles-gut-war-Buch« (Stanišić 2008: 266) die Materialität des Mediums *Buch* genutzt, um den Konstruktionscharakter und das Potential des Erzählens hervorzuheben. Auch im Spielbuch kann es im Simmelschen Sinn kein absolutes, ausschließliches Wissen geben – es gibt nicht das eine, richtige Ende. Der Text betont durch diesen formalen Ausbruch gerade zum Ende den Grenzbereich zwischen Wissen und Nichtwissen und somit den Zustand, in dem Vertrauen für Leser:innen nicht nur möglich, sondern *notwendig* ist, um nun selbst weiterzuerzählen. Stanišić verstärkt die Dringlichkeit der Entscheidung und so auch die Erfahrbarkeit des Erzählens noch, indem er Leser:innen letztlich nicht nur die Entscheidungsmacht über den Fortgang von Sašas Geschichte überträgt, sondern *seine* Geschichte zu *ihrer* macht: »Heute ist der 31. Oktober 2018. Für mich ist es Zeit, die Fiktion zu verlassen. Meine Großmutter lebt nicht mehr. […] Deine Großmutter lebt noch. Du bringst sie nach Hause auf der nächsten Seite« (Stanišić 2019: 341).

3. Inszenierte Fehlbarkeit als Vertrauenstechnik in *Herkunft* (2019)

Wie in dem angeführten Zitat zum »Betrügerische[n] der Erinnerung« (Stanišić 2019: 229) angelegt, integriert Stanišić ›falsche‹ Erinnerungen in seine Erzählung – falsch insofern, als er sie teilweise selbst später im Text als fehlerhaft enttarnt und mittels fremder Erinnerungen korrigiert. Auch diese Strategie der inszenierten Fiktionalisierung korrespondiert mit dem Handlungsstrang der Demenz seiner Großmutter: »Über ihr Jetzt hat sich ein Schleier von Damals gelegt. Fiktionen sind hineingewoben. Mit denen kann ich etwas anfangen« (Stanišić 2019: 47). Wenngleich das Erzählen falscher Fakten nicht per se vertrauensstiftend anmutet, so nutzt Stanišić hier das menschliche Moment der Fehlbarkeit als Instrument, das genau dies kontraintuitiv eben doch erreicht. So erzählt der Protagonist von der prestigeträchtigen Stafette der Jugend im Jugoslawien unter Tito, bei der er als Jugendlicher mitgelaufen ist, bis ihm durch Zufall auffällt, dass die tatsächliche Stafette anders aussah als die, die er getragen hat (vgl. Stanišić 2019: 240). In einem auch formal als solchem dargestellten WhatsApp-Verlauf

mit seiner Mutter erfahren Leser:innen im folgenden Kapitel – scheinbar zeitgleich mit dem Erzähler selbst – dass er nicht bei der nationalen Stafette, sondern bei einer kleineren, von der Firma seines Vater organisierten Veranstaltung mitgelaufen ist: »*Die Stafette der Jugend, die nach Belgrad ist, die echte, die hab ich nie gehalten? / Nie*« (Stanišić 2019: 243, Hervorhebung im Original).[2] Trotz der Tatsache, dass der Erzähler Leser:innen im vorherigen Kapitel fehlerhafte Erinnerungen glaubhaft präsentiert hat (vgl. Stanišić 2019: 239), führt diese Enthüllung dazu, dass er hier authentischer, nahbarer und somit vertrauenswürdiger in seiner Erzählung von Erinnerungen wird. Die Korrektur der falschen Erinnerung, die der Erzähler vornimmt, sowie die Inszenierung dieses Prozesses und weniger dessen Ergebnis erhöhen die Vertrauenswürdigkeit mehr, als dass sie sie mindern. Hier liegt eine Strategie der Autorisierung vor, die Vertrauen fördert. Der Erzähler Stanišić instrumentalisiert das Wissen, das der Text (scheinbar) offenbart, und stellt es gezielt in den Dienst einer inszenierten Inkompetenz, denn nicht alle unwahren Geschichten oder Erinnerungen werden korrigiert.[3] In Anlehnung an den zu Beginn des vorherigen Kapitels zitierten Wunsch des Erzählers Aleksandar aus *Wie der Soldat das Grammofon repariert*, man müsse »einen ehrlichen Hobel erfinden, der von den Geschichten die Lüge abraspeln kann und von den Erinnerungen den Trug« (Stanišić 2008: 266), sind es die Erinnerungen anderer, hier der Mutter und des Vaters, die in der Funktion des Hobels die Erinnerung vom Trug befreien. Der Nachsatz des Zitates (»Ich bin ein Spänesammler«, Stanišić 2008: 266) beschreibt dann aber auch, wie die Autorfigur Stanišić den metaphorisch abgeraspelten Trug, die falsche Erinnerung, für seine eigene erzählerische Vertrauenswürdigkeit instrumentalisiert. Die Ambivalenz innerhalb des Bereichs zwischen Wissen und Nichtwissen wird hier nicht nur aufrechterhalten, sondern gewinnt noch einmal an Komplexität und wird aktiv genutzt, indem durch unzuverlässige Erzählstrukturen Ereignisse, die zuvor als faktual inszeniert wurden, in Frage gestellt werden.

Für einen differenzierteren Blick auf die in *Herkunft* und dem Exempel der Stafette vorliegende Verschränkung von unzuverlässigem Erzählen und Vertrauenswürdigkeit möchte ich diese unter Rückgriff auf zwei Kategorien unzuverlässigen Erzählens diskutieren, die Vera Nünning in ihrem Aufsatz *Reconceptualising Fictional (Un)reliability and (Un)trustworthiness from a Multidisciplinary Perspective* (2015) aufstellt. Es handelt sich zum einen um den:die *unaufrichtige:n* Erzähler:in, der:die die wahren Fakten der erzählten Welt kennt und dennoch wissentlich eine Geschichte erzählt, die mit diesen nicht übereinstimmt (vgl. Nünning 2015: 86). Diese:r Erzähler:in mutet somit, solange sie ihn:sie nicht entlarven, für Leser:innen erst einmal vertrauenswürdig an. Zum

2 Siehe die Kapitel »Die Stafette der Jugend« (238–241) und »Wir sind nie zuhaus« (S. 242f.) in Stanišić 2019.

3 So bspw. die Erzählung um die Großtanze Zagorka, die Astronautin wird und deren Ziege in die Umlaufbahn des Mondes geschossen wird (vgl. Stanišić 2019: 23).

anderen spricht Nünning von dem:der *inkompetenten* Erzähler:in, der:die nicht die *Fähigkeit* besitzt, Ereignisse der erzählten Welt adäquat darzustellen, so unbewusst falsche Informationen liefert und daher zwar aufrichtig, aber inkompetent erzählt (vgl. Nünning 2015: 87).[4]

In der Situation des Stafettenlaufs ist der Text so angelegt, dass zunächst von einer Inkompetenz des Erzählers aufgrund falscher Erinnerungen ausgegangen werden kann. Dies wird forciert durch den detailliert inszenierten Erkenntnisprozess des Erzählers selbst, bis hin zur formalen Abbildung des Nachrichtenverlaufs (vgl. Stanišić 2019: 243). Der Text evoziert anstatt Misstrauen durch das fehlerhafte Erzählen vielmehr eine Sympathie für den Erzähler, der von der Information ›genau so überrascht‹ zu sein scheint wie die Leser:innen, was durch die vertrauenswürdig anmutende, faktuale Textform eines Nachrichtenverlaufs verstärkt wird.[5] Diese Art von fehlerhaftem Erzählen, das Nünning als unzuverlässiges Erzählen kategorisiert, nenne ich im Fall von Stanišićs Text *Fehlbarkeit*, eine Eigenschaft, die den Erzähler authentisch wirken und das Potential der Identifikation mit ihm und somit seine Vertrauenswürdigkeit steigert. Mit der Konstruktion des Irrtums und der Korrektur, getrennt durch eine Kapitelgrenze, wird ein Raum eröffnet, der erst einmal Unsicherheit zulässt – die dann wiederum der Vergewisserung bedarf, die der Erzähler durch die ehrlich anmutende Gleichzeitigkeit des Wissenserwerbs anbietet. Er suggeriert durch die Korrektur, dass seinem Erzählen, wenn auch nicht zu jedem Zeitpunkt, in letzter Instanz doch vertraut werden kann.

Nünning resümiert in ihrem Beitrag, dass beide Erzähltypen, der:die unaufrichtige Erzähler:in sowie der:die inkompetente Erzähler:in Raum für Zweifel lassen und gedankliche Flexibilität bei Leser:innen voraussetzen, da sie die im Prozess der Lektüre aufgestellten Deutungshypothesen immer wieder hinterfragen und angleichen und letztlich in manchen Texten akzeptieren müssen, dass keine kohärente Deutung möglich ist (vgl. Nünning 2015: 99). Übertragen auf die Fehlbarkeit des Erzählers ist hier das Gegenteil der Fall. Durch die Korrektur des falsch Erzählten strebt der Erzähler an, Ambivalenzen aufzulösen, Zweifel auszulöschen und eine Eindeutigkeit zu suggerieren.

---

4 Im Original spricht Nünning von »the (lack of) sincerity of the speaker, which distinguishes narrators who are the victim of their own delusions from those who know the facts about the events but nonetheless tell a story that is inconsistent with them« (Nünning 2015: 86) und »the incompetence of the narrators and their ability to create an adequate story of the events in question« (Nünning 2015: 87).

5 Im Gegensatz zu der von der Ausländerbehörde geforderten, ebenfalls als faktuale Textform klassifizierten Tabelle, bei der der Kontext der Familie ausgeklammert wird, handelt es sich bei diesem Nachrichtenverlauf um das Aufzeigen der Verbindung und des Kontakts mit der Familie zum Abgleich von Erinnerung. Diese Form generiert hier kein Misstrauen, sondern wird in seiner Faktualität als vertrauenswürdig präsentiert.

Die Autofiktionalität des Textes, mittels derer, wie zu Beginn beschrieben, Stanišić intentional die Grenzen zwischen Autobiographie und Roman und so letztlich auch zwischen Autor und Erzähler verschwimmen lässt, ermöglicht hier eine Erweiterung der Perspektive: Die vorliegende Erzählsituation mit einer reinen Inkompetenz im Sinne Nünnings zu beschreiben, ist an dieser Stelle nicht ausreichend. Mit Blick auf die zahlreichen Meta-Kommentare des Erzählers und sein kontinuierliches Ausloten der Möglichkeiten des Erzählens und der Fiktion ist die nahbare und authentische Fehlbarkeit als eine bewusste Inszenierung einzuordnen. Stanišić nutzt hier die Rolle der Autorfigur für sich und spielt mit der Vertrauenswürdigkeit seines Erzählens. Dadurch, dass der Erzähler seine eigene Erinnerung entlarvt und Leser:innen in den Erkenntnisprozess einbezieht, ist die Frage nach der Vertrauenswürdigkeit komplex. Wenn man beide Kategorien Nünnings, die erzählerische Inkompetenz und die erzählerische Aufrichtigkeit, berücksichtigt, liegen je nach Perspektive auf den Text Fragen nahe wie: *Ist der Erzähler aufrichtig, weil er seine falsche Erinnerung korrigiert? Wäre er aufrichtiger, wenn er beim Erzählen der falschen Erinnerung schon einen Fehler ankündigen würde? Oder sie gar nicht erst falsch erzählen würde?* Indem hier aber die Diskrepanz zwischen dem erinnernden und dem erzählenden Ich exponiert wird und der Erzähler seine eigene Inkompetenz explizit ausstellt, steigt seine Vertrauenswürdigkeit. Wir haben es an dieser Stelle mit einer markierten Inkompetenz zu tun, die das erzählerische Verhalten für Leser:innen erklärbar macht und so in einem gesteigerten Potential für Vertrauen resultiert.

4. Schlussbemerkungen

Ein Text »über den brutalen Verlust des Vertrauten und über das unzerstörbare Vertrauen in das Erzählen« (Luchterhand 2006) – so lautet der Verlagskommentar zum Roman *Wie der Soldat das Grammofon repariert*, der (trotz Pathos) zentrale Punkte dieses Romans wie auch des zweiten untersuchten Textes, *Herkunft*, anspricht. Die Figuren legen in einer Welt, in der sie Vertrautheit in ihrer Lebenswelt kaum noch erfahren, ihr Vertrauen in das Erzählen und bekommen sogar von nahen Angehörigen auferlegt: »niemals aufhören zu erzählen« (Stanišić 2008: 31). Die Praktik des Erzählens, die von den Figuren immer wieder exponiert wird, fungiert als solche aber nicht nur in der erzählten Welt, sondern überschreitet diese und spinnt ein Netz zwischen autofiktionalem Text, erzählender (Autor-)Figur, Autor und Leser:innen. Die autofiktionalen Erzähler, die als Fähigkeitenzauberer und Geschichtenerzähler auftreten, binden dezidiert Formexperimente ein, um mit dem Erwartbaren zu brechen und die Konstruiertheit der Texte zu betonen. Diese erst einmal destabilisierend und nicht vertrauenswürdig anmutende Textgestaltung, durch die ein Wissen um die ›Wahrheit‹ des Erzählten für Leser:innen unmöglich wird und die die schon durch den Inhalt

transportierten Unsicherheiten noch verstärkt, resultiert in einem Bedürfnis nach Vergewisserung, nach Vertrauen. Dieses Bedürfnis findet seine Erfüllung im Erzähler und seinem Erzählen, das, in diesem Aufsatz exemplarisch gezeigt am Spielbuch und der inszenierten Fehlbarkeit, als nahbar und vertrauenswürdig inszeniert wird. Je brüchiger der Text auf Ebene der Form wird, desto enger wird die Verbindung von Leser:innen zur Erzählinstanz. So bieten die vorliegenden autofiktionalen Texte durch den gezielten Einsatz narrativer Techniken eine Kompensation zu ihrem von Unsicherheit und Misstrauen gezeichneten Inhalt an.

Literaturverzeichnis

Doubrovsky, Serge (2004): Nah am Text. In: Gronemann, Claudia/ de Toro, Alfonso (Hgg.): *Autobiographie revisited. Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur.* Hildesheim: Olms, S. 117–127.

Luchterhand Literaturverlag (2006): Saša Stanišić: *Wie der Soldat das Grammofon repariert.* https://www.penguin.de/Buch/Wie-der-Soldat-das-Grammofon-repariert/Sasa-Stanisic/Luchterhand-Literaturverlag/e209697.rhd. 29.09.23.

Luhmann, Niklas (2014 [1968]): *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität.* 5. Aufl. Konstanz/ München: UVK.

Nünning, Vera (2015): Reconceptualising Fictional (Un)reliability and (Un)trustworthiness from a Multidisciplinary Perspective: Categories, Typology and Functions. In: Nünning, Vera (Hg.): *Unreliable Narration and Trustworthiness. Intermedial and Interdisciplinary Perspectives.* Berlin/ Boston: De Gruyter, S. 83–108.

Preschl, Johannes (2017): Sprachnomaden. Statt einer Migrationsliteratur: Literarische Entdeckungsreisen und transkulturelles Schreiben. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 8/2, S. 165–175.

Schenk, Klaus (2007): Autofiktionale Aspekte in der gegenwärtigen Migrationsliteratur. In: Valentin, Jean-Marie (Hg.): *Germanistik im Konflikt der Kulturen, Bd. 6: Migrations-, Emigrations- und Remigrationskulturen; Multikulturalität in der zeitgenössischen deutschsprachigen Literatur.* Bern u.a.: Peter Lang, S. 355–362.

Simmel, Georg (2013 [1908]): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* Berlin: Suhrkamp.

Stanišić, Saša (2019): *Herkunft.* München: Luchterhand.

Stanišić, Saša (2008 [2006]): *Wie der Soldat das Grammofon repariert.* 9. Aufl. München: Luchterhand.

Zipfel, Frank (2009): Autofiktion. Zwischen den Grenzen von Faktualität, Fiktionalität und Literarität? In: Winko, Simone/ Jannidis, Fotis/ Lauer, Gerhard (Hgg.): *Grenzen der Literatur. Zu Begriff und Phänomen des Literarischen.* Berlin/ New York: De Gruyter, S. 285–314.

Nina Doejen ist Literaturwissenschaftlerin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Bergischen Universität Wuppertal.

Lea Espinoza Garrido

Affect and the (Un)Doing of Trust in 20th and 21st Century Black and Asian American Fiction and Nonfiction

ABSTRACT: This contribution reconsiders the relation between marginalized communities and the hegemonic U.S. American nation through a focus on crisis and an affective perspective on trust. I propose that mutual distrust between the nation and its citizens is a structural affective component of America's »cultural politics of emotion« (Ahmed 2004) that (re)surfaces particularly in moments of crisis. Against this backdrop, I examine how Black Americans and Asian Americans have expressed their fundamental distrust in the promises of the American nation, and thus challenge, subvert, and even disengage from »cruel optimism« and the fantasy of »the good life« (Berlant 2011). In five case studies – ranging from Nina Simone's »Mississippi Goddam«, to excerpts from James Baldwin's and Audre Lorde's talks and nonfiction, to John Okada's *No-No Boy* and Cathy Park Hong's *Minor Feelings* – I will show that these expressions not only illustrate how the (un)doing of trust shapes the racialized experiences of living in the affective economy of the United States by delineating the coordinates of belonging *in* and *to* the nation, but also how strategic distrust can be used as a form of empowerment and resistance.

KEY WORDS: Trust, Race, Affect, Cruel Optimism, Crisis, Audre Lorde, Cathy Park Hong, James Baldwin, John Okada, Nina Simone

1. Introduction

In his introduction to *Authority and Trust in US Culture and Society*, Günter Leypoldt argues that,

> [i]n the past few years, the US public has been polarized by *declining trust* in political institutions, credentialed experts, and social elites. Many commentators speak of a *deep crisis of authority* in the United States. Analysts point to a cluster of structural causes, including *rising* inequality levels, *increasing* socio-cultural and spatio-economic segregation, and *diminishing* civic and state infrastructures (2021: 1, my emphasis).

As Leypoldt already indicates, his understanding of a »deep crisis« that is processual, intensifying, and, above all, a contemporary phenomenon is representative for a wide range of approaches to chart the United States' malaise, ranging from sociological, political, to literary and cultural inquiries. While I share Leypoldt's concern about rising

levels of inequality, I would argue that this notion of crisis is anything but novel. Rather, U.S. American history has shown that the rhetoric of crisis has often been invoked in political discourses for a specific political aim:[1] It installs the idea that an exceptional moment of crisis legitimizes or even necessitates exceptional measures, such as state violence in the form of racial and religious profiling, increased surveillance, torture, as well as multiple state invasions and other human rights violations.[2] All too often, these exceptional measures have resulted in the (further) disenfranchisement and marginalization of certain communities: Black people, people of color, Indigenous peoples, women, queer people, immigrants, and poor people, to name but a few.[3]

My aim in this contribution is to re-think the relation between these marginalized communities, the hegemonic U.S. American nation, and its literary traditions through the lens of crisis and an affective perspective on trust. I propose that in moments of crisis underlying, or latent, tendencies and attitudes in U.S. American society come to the fore, revealing the *distrust* that hegemonic culture harbors towards its ›Others‹ – sometimes more, sometimes less openly. If Georg Simmel suggests that trust is »a middle position between knowledge and ignorance of others« (2009 [1908]: 315), in moments of crisis, a lurking imbalance in these dynamics becomes visible. Questions arise among many of those who are structurally endowed with the privileges of unmarked white Americanness, questions that structure both public discourse as well as institutional practice: Can we[4] really know if these communities *truly* belong to American society? Can we really know if they *truly* share the core values of the nation?[5] In other words, can we really *trust* them as citizens? As such, I understand the (un)doing of trust also as a form of biopolitics that seeks to delineate and/or delimitate the coordinates of belonging *in* and *to* the nation.

1 For helpful discussions of the role of crisis in U.S. political discourse, see, for example, Windt (1973); Bostdorff (1994), or Kuyper (1997).

2 As Connor M. Chapman and DeMond Shondell Miller argue, the declaration of crisis »calls for a utilitarian acceptance that drastic measures (i.e. ›Sacrifice‹) must be taken for the ›greater good‹« (2020: 1109), and is often combined with metaphors of war(fare): »The ultimate existential crisis, declaration of social ›warfare‹ serves to motivate societies to ›fight‹ for their survival, to accept new policies to preserve the system« (1110).

3 Examples include the racial profiling and mass incarceration of Black and LatinX Americans following President Nixon's invocation of a drug crisis and his declaration of a war on drugs; see Fornili (2018); Hernández Castillo (2019), or Rosino and Hughey (2018). Similarly, the attacks on September 11, 2001, have frequently been stylized as an unprecedented moment of national and global crisis, resulting in human rights violations and racial profiling targeting Arab and/or Muslim Americans as well as Arabs and/or Muslims around the globe; see for example Alsultany (2012), or Fadda-Conrey (2014).

4 I am invoking the collective »we«, »they«, and »them« here merely as a stylistic device to mimic a boiled-down version of fundamental concerns and prejudices held against racialized communities surrounding questions of citizenship and belonging.

5 For a helpful discussion of nation-states as primarily racial constructs, see Goldberg (2002).

Taking these considerations as a starting point, I will examine how marginalized communities – here Black Americans and Asian Americans – have given voice to a fundamental distrust in the promises of the American nation and thus detach themselves from what Lauren Berlant (2011) has called »cruel optimism« through their own forms of cultural expression. In five case studies that range from Nina Simone's song »Mississippi Goddam«, to excerpts from James Baldwin and Audre Lorde's talks and nonfiction, to John Okada's novel *No-No Boy* and Cathy Park Hong's *Minor Feelings*, I will show that these expressions not only make visible the role of trust in the (affective) power dynamics of the hegemonic nation state but also how they use strategic distrust as a form of empowerment and resistance. Obviously, these texts originated in different social, historical, cultural, and political, contexts, were written by members of different marginalized communities, and can by no means paint a complete picture of the role that (un)doing trust plays within the affective economy of the United States. However, these works provide insights into the common concerns that members of these communities share and foreground how the (un)doing of trust shapes the racialized experiences of living in this economy. Moreover, including both fictional as well as nonfictional works and different forms of cultural production allows me to explore the diverse literary, narrative, and artistic strategies that artists employ across different genres to navigate these experiences. Against this backdrop, in the final section of this paper, I will analyze Cathy Park Hong's award-winning collection of autobiographical essays *Minor Feelings: An Asian-American Reckoning* (2020), which echoes many of the concerns raised in the other examples, but also marks an explicit departure from previous forms of engaging with trust in that it explicitly negotiates the affective affordances of detaching oneself from the fantasy of »the good life« (Berlant 2011: 2). To return to Leypoldt, overall, I propose that mutual distrust between the nation and its citizens is a structural affective component of America's »cultural politics of emotion« (Ahmed 2004), resurfacing and being rearticulated particularly in moments of crisis. I suggest that affect can help us understand the ways in which discourses of crisis and their appendant renegotiations of trust are frequently employed by state actors and authorities on the local, regional, national, or institutional level to legitimize ever new manifestations of what is, in fact, systemic discrimination against particular groups.

2. Crisis, Affect, and the »Cultural Politics of Emotion« of (Un)Doing Trust

Historically, the invocation of notions of crisis has had two central functions that are related to its affective dimension: On the one hand, the term ›crisis‹ responds to an emotional reaction that people may have to the concrete material and historical reality they are confronted with and live in. The description of an event as a crisis is a way of making sense of it, of classifying and signaling its severity and its emotional, political,

or historical impact on individuals or communities. On the other hand, discursively framing an event as a crisis can also amplify or evoke certain emotions and affects. »Crisis is,« as Joseph Masco explains, »in the first instance, an affect-*generating* idiom, one that seeks to mobilize radical endangerment to foment collective attention and action« (2017: 65, my emphasis). Masco points to the works of Reinhart Koselleck (1988), Susan Buck-Morss (2002), and Janet Roitman (2014) to highlight not only the semantic qualities of crisis and its potential for meaning-*making* but also the ways in which »crisis and utopia have structured the modernist Euro-American project of social engineering, constituting a future caught between a narrative of collapse and one of constant improvement« (65). Crisis must thus be understood as a predominantly conservative modality which seeks to stabilize an existing structure within a radically contingent world. To do so, the notion of crisis is frequently invoked to situate events within frameworks of vulnerability or risk that particularly draw upon emotions like fear. As Sara Ahmed has argued in her influential study *The Cultural Politics of Emotion* (2004), emotions like these possess social, affective, and political power and are crucial elements in the formation of national identities »deeply bound up with gendered [and racialized] histories of imperialism and capitalism« (2004: 170). Given that U.S. American politicians have frequently used these emotions to push for their specific political aims, the historic mobilization of affective registers of crisis is a structural component of America's cultural politics of emotion.

In her own words, Ahmed's work »approaches emotion as a form of cultural politics or world making« and can be understood »not only as a critique of the psychologising and privatisation of emotions, but also as a critique of a model of social structure that neglects the emotional intensities, which allow such structures to be reified as forms of being« (2004: 12). Against this backdrop, in order to understand the ways in which trust both operates within the cultural politics of emotions as well as how (un)doing trust contributes to the reification of certain structures as »forms of being«, it is necessary to conceptualize trust in at least three different ways: Firstly, I argue that trust needs to be understood affectively as much as cognitively. According to Katharina Rennhak it is

> a rather elusive affective phenomenon not only at times of crisis when structures of trust become relevant precisely because they prove inoperative, but also by definition. Critics across the disciplines agree that trust can never be entirely rational, nor does it lend itself to discursive rationalisation (2023: 52).

Indeed, scholars like Karen Jones (1996), for instance, have long pushed for the idea that trust needs to be conceptualized as an *affective* attitude with cognitive as well as emotional components.

Secondly, following the works of Georg Simmel and others,[6] I understand trust not only as an interpersonal concept, i.e., as an interaction between two individuals, but also as an abstract, often even impersonal concept operating on the personal *and* the political level. Such an understanding resonates with Ahmed's critique of the privatization of emotions and offers insights about the affective structural make-up of societies at large. As Sianne Ngai argues in her analysis of Herman Melville's *The Confidence Man* in her groundbreaking study *Ugly Feelings*, this shift in perspective is directly tied to the cultural, spatial, social, and philosophical shifts of modernity as well: »The new emotional economy produced by the general migration of ‹trust' from personal relationships to abstract systems,« Ngai contends, is »a key theme in the twentieth-century sociology of modernity« (2005: 40). As she continues,

> [f]or analysts of modernity from Simmel to [Anthony] Giddens, this relocation of ›trust‹ from known individuals to anonymous others, or from persons with whom transactions are carried out to the symbolic tokens transacted, not only changes the tenor of the role of trust in private life, but gives rise to new forms of social interaction in the public sphere (Ngai 2005: 362).[7]

As such, tracing the workings of trust with a view to its role as an *inter*personal as well as an *im*personal phenomenon that operates in the private as well as the public sphere,[8] can help us understand new forms of intimacy and social interaction that have arisen in the »new emotional economy« of modernity.

Thirdly, following Lucas Ferl et al. trust »emerges from and consists of sets of socio-material-discursive practices with an emotional component which are experienced and embodied – despite the fact that these components, experiments and embodiments result from and are part of rational(izing) and highly mediated actions and processes« (Ferl et al. 2023: 5). Building on the works of Niklas Luhman (2017 [1979]), Bernhard Barber (1983), and Georg Simmel ([1908] 2009), their definition does not only highlight the affective dimension of trust but also foregrounds that trust is not a stable entity which is either present or absent. Instead, trust can be done – and undone. According to Ferl et al., such forms of »doing [and I would add *un*doing] trust has connections and interactions with practices that articulate and perform doubt and mistrust« (2023: 5). Hence, trust can only be achieved if doubt and mistrust are outweighed by the cog-

6 See, for example, Govier (1997); Potter (2002); Hardin (2002); Budnik (2018).

7 Ngai specifically refers to Giddens (1990), especially 112–150; and Simmel (1964). For a general discussion of the tense relation between the public and the private zone as part of living in capitalist modernity, see also Habermas (1999), particularly 30–50.

8 See, for example, Bachmann (2001), who distinguishes between different levels on which trust operates.

nitive-affective attachment of the trustor to the trusted subject, object, or organization, even if traces of doubt may persist. This attachment is necessary because trusting another entity inherently involves »risk and vulnerability« (Govier 1998: 4–6, 25),[9] as »we make ourselves vulnerable to the possibility of not mattering enough to them for them to respect that trust« (Baghramian et al. 2020: 576). In interpersonal relations, a breach of trust can have devastating consequences. Given the unequal distribution of power and vulnerability within the racial matrix of the United States, what is at stake for marginalized communities in this broader context, however, is their social and economic security as much as their very emotional and bodily integrity. The ways in which trust is done and undone, then, is ultimately a political question that is deeply intertwined with and informed by structures of marginalization and racialization that have shaped the United States since its inception.

3. (Un)Doing Trust and the Cruel Optimism of the American Dream

Considering that ›doing trust‹ as a form of cognitive-affective attachment does not only happen between individuals but is rather part of the cultural politics of emotion as well, this relation between trust and vulnerability is always already in conversation with other works in the broad and diverse field of affect studies. In addition to Sara Ahmed, whose work is primarily grounded in the British context, scholars such as Lauren Berlant, Kyla Schuller (2017), or Xine Yao (2021) have examined the interplay between social and political landscapes, emotions and affect with a focus on the United States. In *Cruel Optimism* (2011), Berlant highlights that neoliberalist discourses have kept marginalized and vulnerable communities »attached« to a fantasy of equal opportunity – what they call »the good life« (2). The good life promises upward mobility, job security, equal political and social participation, and even durable intimacy – despite rampant social, gendered, racial, and economic inequalities in the United States. Looking specifically at »precarious bodies, subjectivity, and fantasy in terms of citizenship, race, labor, class (dis)location, sexuality, and health« (3), Berlant attests that »the whole infrastructure of *trust* in the world […] merges the credit with the affectional economy and keeps people attached to optimism of a particular kind« (42, original emphasis). This *cruel* optimism, as they call it, describes the impasse in which people find themselves, remaining paradoxically attached to such often unachievable fantasies of the good life. Within this broader socio-political context, trust – generally viewed positively as something worth striving for particularly in interpersonal con-

9 See also Castaldo et al., who stress that »the trustor […] voluntarily puts himself [sic] in a vulnerable situation« (2010: 663); cf. also Hartmann (2020: 105), and Baier (1986).

stellations – emerges as a conservative tool crucial to maintaining this fantasy and preserving a socio-political and above all hegemonic status quo.

Scholars such as Nassar Meer have pointed out that optimism in Berlant's argument »is not the same as naivety or being co-opted' by state-agencies, and such like« (2011: 3), and in this vein, my contribution shifts the focus towards the tactics that marginalized groups use to challenge, subvert, and even detach themselves from such fantasies. Analyzing American literary and artistic expression of marginalized communities with this perspective in mind, I believe that we find expressions of distrust, rather than victimhood. Indeed, individual and collective decisions to distrust somebody constitute active refusals to make oneself vulnerable to them, and as such, also offer possibilities to carve out spaces of agency even in light of the impasse(s) that Berlant describes.[10] Thus, if »the whole infrastructure of *trust*« is indeed part of »the affectional economy and keeps people attached to [cruel] optimism« (Berlant 2011: 42, original emphasis) and if we accept that this economy is inherently racial(ized), then such forms of expressing distrust can serve as a strategy, a cultural, political, and aesthetic project, that suspends the mechanisms of that economy and loosens the grip of that precarious attachment. In the following sections, then, I will use my five case studies – works by James Baldwin, Audre Lorde, John Okada, Nina Simone, and Cathy Park Hong – to demonstrate how Black and Asian American artists and writers in the 20th and 21st century have challenged the biopolitical power of trust in the United States.

4. (Un)Doing Trust in James Baldwin's Nonfiction and John Okada's *No-No Boy*

In his autobiographical essay »The Price of the Ticket« which serves as the introduction to the eponymous collection *The Price of the Ticket: Collected Nonfiction: 1948–1985* republished in 2021,[11] Baldwin recounts crucial moments in his life which have

10 As Judith Butler, Zeynep Gambetti, and Leticia Sabsay illustrate, vulnerability not so much implies »the need for protection and the strengthening of paternalistic forms of power« (2016: 1), as it becomes »a potentially effective mobilizing force in political mobilizations« and social transformation. Against this backdrop, Antje Kley infers »that the concept of ›vulnerability‹ implies reachability and relationality, a willingness to acknowledge and listen to others, an epistemic potential and attitude as well as a critique of sovereign power and control« (2022: 51). Similarly, Silvia Schultermandl, Gülsin Ciftci, and Jennifer A. Reimer conceptualize vulnerability as a socially and politically constructed condition, and emphasize that »narratives of vulnerability also foreground the relational and interconnected conditions of vulnerable lives, while at the same time engendering worldmaking projects centered around *agency* and *resistance*« (forthcoming 2023, original emphasis).

11 All texts by Baldwin cited in this article can be found in this collection.

shaped his view on whiteness and racism in the United States. Relating his experiences of serving in the U.S. Army as a Black soldier during World War II, he conveys that

> one was expected to be patriotic and pledge allegiance to a flag which had pledged no allegiance to you:[12] it risked becoming your shroud if you didn't know how to keep your distance and stay in your »place«.
> [...]
> I have never been able to convey the confusion and horror and heartbreak and contempt which every black person I then knew felt. Oh, we dissembled and smiled as we groaned and cursed and did our duty. (And we did our duty.) The romance of treason never occurred to us for the brutally simple reason that you can't betray a country you don't have. (Think about it.) Treason draws its energy from the conscious, deliberate betrayal of a trust – as we were not trusted, we could not betray. And we did not wish to be traitors. We wished to be citizens. (2021: 7)

Baldwin emphasizes the intricate connection between trust and citizenship, highlighting the toll that the denial of trust takes on Black Americans who were caught in this paradoxical nexus between »imperative patriotism«[13] and the awareness that they will never fully belong to the nation. He implies that »the confusion and horror and heartbreak and contempt which every black person I then knew felt« was a universal Black American experience whose emotional as well as epistemic impact particularly for Black American soldiers cannot be overstated. Echoing Berlant's notion that »citizenship, in its formal and informal senses of social belonging, is also an affective state« (Berlant 2011: 163),[14] Baldwin stresses that Black Americans are caught in an impasse: Trapped between a sense of duty and the knowledge that their service will never be enough to turn them into fully recognized and trusted citizens, their pretend smiles are thus contrasted with the groaning and cursing with which they proceed to navigate – or at least endure – this impasse.

However, Baldwin also shows the function that such undoing of trust has within the cultural politics of emotion in the United States: Starting from the assumption that,

12 Baldwin uses almost the exact same words again in his essay on »The American Dream and the American Negro« (2021: 526).

13 As Steven Salaita argues in the context of 9/11 and its aftermath, »[i]mperative patriotism assumes (or demands) that dissent in matters of governance and foreign affairs is unpatriotic and therefore unsavory. It is drawn from a longstanding sensibility that nonconformity to what ever at the time is considered to be ›the national interest‹ is unpatriotic« (2005: 154).

14 For a more detailed discussion of the nexus between affect and citizenship, see also Berlant's previous work in their so-called national sentimentality trilogy: *The Anatomy of National Fantasy* (1991), *The Queen of America Goes to Washington City* (1997), and *The Female Complaint* (2008).

within this affective economy, Black Americans are not given a choice to deliberately »betray« their trust, the hegemonic nation's distrust towards its Black citizens serves as an affective tool that constrains efforts towards resistance.[15] With the promise of full citizenship – not only legal but also cultural and affective citizenship,[16] and by extension the promise of real trust – always dangled in front of them, Baldwin assumes that Black Americans are bound up in a fantasy that prevents them from betraying the nation. When Ahmed argues that »[t]he ›happiness‹ promised by the nation is what sustains investment in the nation in the absence of return, a ›happiness‹ that is always deferred as the promise of reward for good citizenship« (2004: 196), Baldwin illustrates that the (un)doing of trust fulfills a similar function. In other words, he shows that the desire for trust is mobilized as an incentive to sustain the soldiers' investments in the American nation while distrust is used to ensure their affective attachment to this promise.

Baldwin's interrogation of trust and distrust as a strategic aspect of the war effort and its underlying national crisis is conceptually related to the experience of Japanese Americans, whose treatment he witnesses during that period. He argues that,

> this war was being fought to bring freedom to everyone with the exception of Hagar's children and the »yellow-bellied Japs«. […] It had been made absolutely clear to me by the eighteen months or so that I had been working for the Army, in New Jersey, by the anti-Japanese posters to be found, then, all over New York, and by the internment of the Japanese (2021: 6).

What he refers to here, is the racism against Japanese Americans, and Asian Americans by extension, that surfaced in the United States after the Japanese attacks on Pearl Harbor on December 7, 1941. As a response to what was stylized as an(other) exceptional moment of crisis in U.S. history, on February 19, 1942, President Roosevelt signed »Executive Order 9066«, which would grant the War Department broad powers to create so-called military exclusion areas. Under this order, approximately 112.000 persons, almost 80.000 of which were American citizens, were brought to internment camps,[17] where they were detained in

15 Baldwin formulates this thought even more radically in »No Name in the Street« when he asserts that »[t]he government cannot afford to trust a single black man in this country« (2021: 698).

16 For a discussion of different forms of citizenship, see Rosaldo (1997); Ong (1996); Chariandy and McCall (2008), or Espinoza Garrido (2021: 181–182).

17 There is an ongoing debate about the use of the term »internment camp«, which I cannot address in great detail here. Alternative terms that were used by politicians, activists, and in the media are »concentration camps«, »relocation centers/camps«, or, »war relocation camps«. For a more detailed discussion of this terminology, see for example Herzig-Yoshinaga (2009). See also https://www.archives.gov/education/lessons/japanese-relocation#background.

desolate areas, often without any chance to appeal their incarceration. After stripping these American citizens of their civil rights, the U.S. Government attempted to draft eligible detained Japanese Americans for the military, promising that this would prove their loyalty to the United States. In order to determine their true commitment, all male prisoners with Japanese ancestry over the age of 17 were asked to complete a survey with two questions standing out in particular, which would serve as a litmus test for their patriotism: »Are you willing to serve in the armed forces of the United States, on combat duty wherever ordered?« and »Will you swear unqualified allegiance to the United States of America and faithfully defend the United States from any or all attack by foreign or domestic forces, and forswear any form of allegiance or obedience to the Japanese emperor, to any foreign government, power or organization?«.[18] Those who responded ›no‹ to both of these questions, and would consequently be persecuted became known as ›No-No Boys‹.

Ichiro Yamada, the protagonist in John Okada's novel *No-No Boy* (2014 [1957]), is one of those eponymous No-No Boys who refused their military service and only returns home to his family in 1946 after spending two years in an internment camp as well as two more in a federal prison. Towards the end of the novel, he describes the paradoxical relation between Japanese American internment and their alleged duty to fight for the U.S. Government in World War II: »First, they jerked us off the Coast and put us in camps to prove to us that we weren't American *enough* to be *trusted.* Then they wanted to draft us into the army. I was bitter—mad and bitter. Still, a lot of them went in, and I didn't« (2014: 188, my emphasis). Similar to Baldwin, Ichiro draws attention to the emotional consequences of what feels to him like proof of his »contingent belonging« (Espinoza Garrido et al. 2019: 3) in and to the United States: It is only under specific conditions that racialized Others are accepted as citizens – and only if they prove their worth to the nation. This implies that the discourse of crisis that surrounded the attacks on Pearl Harbor and its aftermath is invoked as »an affect-generating idiom [...] that seeks to mobilize radical endangerment« (Masco 2017: 66) of the American homeland, but which, in fact, enshrines the borders *within* the homeland itself. Both Japanese and Black Americans, then, are relegated to a paradoxical position both inside and outside of the nation – as a »nation within a nation« as Baldwin (2021: 7) calls it – being asked to protect the nation while being left entirely unprotected by it.

At the same time, *No-No Boy* represents this dynamic through the language of (dis)-trust. The text here exposes an underlying sense of distrust that surfaces in moments of crisis, with the use of the term »prove« highlighting the epistemic dimension of trust. The questionnaires that Japanese Americans had to answer and Okada's use of this verb thus speak to the efforts and desire to ›probe‹ the trust of these citizens, to discern their loyalty while reserving the judgment of whether they truly belong to the American

18 For a detailed discussion, see Weglyn (1976), here p. 136.

nation. This probing is radically contingent given the unequal distribution of vulnerabilities that shapes this constellation in the first place. Hence, both Baldwin's work and Okada's novel *No-No Boy* demonstrate that the performance of trustworthiness demanded by the questionnaire, in other words, is not so much a prerequisite for (re)establishing trust between the nation and its citizens as it is a demonstration of how trust is mobilized to uphold the affective attachment to the nation.

As Berlant's work shows, such attachment is primarily preserved through cruel optimism and the belief in the neoliberal promises of the American Dream. While Ichiro negotiates the intricacies of these promises, he seems to renew his commitment at the very end of the novel: When Ichiro witnesses the death of his friend Freddy, another no-no boy who serves as his counter-image throughout the novel, he feels a sense of relief and even »[a] glimmer of hope« (2014: 353), as he »walked along, thinking, searching, thinking and probing, and, in the darkness of the alley of the community that was a tiny bit of America, he chased that faint and elusive insinuation of *promise* as it continued to take shape in mind and in heart« (353, my emphasis). Here, the novel negotiates Ichiro's continued investment in cruel optimism via the use of spatial imagery, and almost literally recreates a visual representation of the »impasse« that Berlant describes in their work through the image of the dark alley and the idea that hope »was there, someplace« (353). While the text thus foregrounds the elusiveness of the promises of the nation, it also signals a sense of belonging in and to the United States. Most importantly, it restores trust in the American Dream.

Baldwin, by contrast, is much more critical of this promise – and the American nation as a whole. Invoking Langston Hughes' famous line »What happens to a dream deferred?« from his poem »Harlem« (1951), in his essay »Dark Days«, Baldwin continually scrutinizes the mechanisms that keep marginalized communities precariously attached to the United States in general and the American Dream in particular. In »The Discovery of What It Means to be an American« he writes that Black Americans »have a very deep-seated distrust of real intellectual effort (probably because we suspect that it will destroy, as I hope it does, that myth of America to which we cling so desperately)« (2021: 238). Throughout his nonfiction, Baldwin returns to these ideas and thus highlights the role that (dis)trust – as an affective tool mobilized by hegemonically white America but also as an internalized affective attitude – plays not only in reaffirming the attachment to the promises of the American Dream but also in preserving the status quo in the United States as a whole.

5. (Dis)Trust in Nina Simone's »Mississippi Goddam« and Audre Lorde's »Learning from the 1960s« and »Uses of Anger«

For American singer Nina Simone, the status quo in the mid-1960s offered ample proof that change was desperately needed: After the lynching of 14-year old Emmett Till in 1955, the murder of four African American girls in the bombing of a Baptist Church in Birmingham, Alabama in 1963, and the assassination of civil rights activist Medgar Evers in Mississippi in the same year, Simone wrote »Mississippi Goddam«, which she later described in her autobiography as »my first civil rights song« (1992: 89–90), in protest against structural racism and anti-Black violence in the United States. In the vast back catalogue of Simone's work, »Mississippi Goddam« marks a turning point in the singer's political engagement. As Ruth Feldstein argues, it »was the first of many songs that Nina formed in which she dramatically commented on and participated in – and thereby helped to recast – black activism in the 1960s« (2005: 1350). It seems no coincidence that she chose to record the song in front of a large, mostly white audience at Carnegie Hall in March 1964, where its political impact would be palpable.[19] In the song, the speaker reiterates the feeling of contingent belonging expressed by Baldwin and Okada, when she highlights »I don't belong here, I don't belong there« while begging god to »have mercy on this land of *mine*« (my emphasis). In doing so, the speaker clearly positions herself as American, even implicitly claiming a form of ownership and protectorship of the country. Similar to Baldwin, and to some extent in contrast to Ichiro in *No-No Boy*, the (affective) ambivalence between responsibility and unbelonging – mediated here via the language of religion and not through military service – is rooted in the experience of racialization. As the speaker distinguishes between »me and my people« and the country's white population, which is stylized as the addressee in the lyrics, the racial divide of 1960s U.S. America becomes a central structuring device through which the song negotiates the conditionalities of trust.

In many respects, »Mississippi Goddam« goes beyond Baldwin's and Okada's critique of America's distrust in its racialized communities by highlighting not only its historical dimension but also by offering multiple reversals of this dynamic. Instead of recounting the ways in which such distrust against citizens of color can manifest in the United States, the speaker offensively announces a shift in perspective: »Don't tell me, I'll tell you« already in the first strophe. Prefacing the following lines with this announcement of who – quite literally – sets the tone in this song, building up to the chorus, the speaker establishes a genealogy between the racialized economic expec-

19 Simone's very first performance of the song happened a bit earlier at Village Gate nightclub the same year in front of a much smaller audience. The official recording of the song, however, stems from her live concert at Carnegie Hall.

tations of 1960s America and the historical exploitation of Black labor tracing back to slavery and the plantation system:

> Washing the windows (Too slow)
> Picking the cotton (Too slow)
> You're just plain rotten (Too slow)
> You're too damn lazy (Too slow)
> The thinking's crazy (Too slow)
> Where am I going, what am I doing
> I don't know, I don't know
> Just try to do your very best
> Stand up, be counted with all the rest
> For everybody knows about Mississippi, goddamn

Imitating a call-and-response pattern, the chorus employs the background singers' insertions to comment on the speed with which the actions are conducted, always finding them »too slow«. Temporality is used here as synechdochal critique of the biopolitical power that the plantation system exerted over Black bodies: The song thus addresses that control over pace and time was an important tool through which Black labor (»picking the cotton«) was governed and through which Black people's agency was limited. The reach of this tool, however, as the use of the present tense and the reference to the current murders in Mississippi suggest, has not ended with the institution of slavery but still reverberates in the meritocracy promised by the American Dream (»just try to do your very best«). As such, the song criticizes the attachment to cruel optimism, or the fantasy of equally distributed rewards for hard work, as a direct legacy of slavery and the plantation economy. »Mississippi Goddamn«, however, does not stop at this critique, but reverses the function of the background singers to redirect the evaluation of pace to now address white America. As the music accelerates, to create further tension and to contrast the slowness mentioned in the lyrics, the refrain now addresses all the efforts towards positive change that are not happening quickly enough in the 1960s:

> But that's just the trouble (Too slow)
> Desegregation (Too slow)
> Mass participation (Too slow)
> Reunification (Too slow)
> Do things gradually (Too slow)

Instead of accepting the (temporal, economic, social) expectations imposed on Black people, »too slow« is now used not only to criticize the reluctance to work towards a more equal society, but also to retake control over pace and temporality.

Importantly, this reversal of control in the song is coupled with a reversal of the dynamics of doing trust: The speaker poignantly clarifies that;

> Yes, you lied to me all these years
> You told me to wash and clean my ears
> And talk real fine, just like a lady
> And you'd stop calling me Sister Sadie.
> But this whole country is full of lies
> You're all gonna die and die like flies
> I don't *trust* you anymore.

Here, the song highlights the moment of recognition, the speaker's loss of innocence and her growing distrust in the promises of the nation. Having believed in the fantasy of respectability politics, which has encouraged her to »wash and clean my ears / And talk real fine«, she comes to realize that her trust in these promises of Berlant's »good life« is indeed misplaced. Rather than only negotiating the distrust that white America harbors against its Black communities, »Mississippi Goddamn« thus illustrates a different strategy of critique and resistance: If trusting another person inherently involves »risk and vulnerability« (Govier 25), then, the speaker's refusal to continue to trust constitutes a refusal to make herself vulnerable. As such, the undoing of trust emerges here as a powerful juxtaposition to the ways in which trust is mobilized as an affective tool in the cultural politics of emotion in Baldwin and Okada.

Moreover, the speaker precipitates some of Audre Lorde's claims which she put forth in her talk »Learning from the 1960s«[20] delivered at the Malcolm X Weekend at Harvard University in February 1982. In her speech, which was later published in print, Lorde contends that »We know what it is to be lied to. The 1960s should teach us how important it is not to lie to ourselves« (2017: 45). In multiple passages throughout »Learning from the 1960s«, Lorde returns to this idea of knowing what it is to be lied to: »We do not have to romanticize our past in order to be aware of how it seeds our present,« she argues, and »[w]e do not have to suffer the waste of an amnesia that robs us of the lessons of the past rather than permits us to read them with pride as well as deep understanding. *We know what it is to be lied to*, and we know how important it is not to lie to ourselves« (43, my emphasis). As a powerful counter-narrative to the false promises of cruel optimism, Lorde does not only highlight the emancipatory potential

20 All texts by Lorde cited in this paper are taken from the collection *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House* (2017).

of knowledge and distrust but also suggests that being true and thus trustworthy to oneself is the only way to move forward.

While trust itself is thus only addressed implicitly in »Learning from the 1960s«, Lorde dedicates a whole section of »Uses of Anger: Women Responding to Racism« to »trusting communication and action« that is expected from Black women in feminism and elsewhere (2017: 32): »When women of colour speak out of the anger that laces so many of our contacts with white women,« she explains, »we are often told that we are ›creating a mood of hopelessness‹, ›preventing white women from getting past guilt‹, or ›standing in the way of trusting communication and action‹« (32). Here, the racialized power dynamics of trust become most apparent. In the situations she describes, responsibility for establishing and maintaining a trustful relation is placed entirely on Black women, without considering that it is not their task to withhold their anger in order to console white women – or even that white women's (lack of) action has created a climate of racialized distrust in the first place. Trust, then, is invoked by white women in these conversations not only to shift responsibilities to Black women but ultimately to prioritize white feelings,[21] to preserve racial hierarchies, and to inhibit social change. Similar to the uses of trust in WWII as relayed by Baldwin and Okada, where trust is mobilized as an incentive to sustain the soldiers' investments in the project of American nation, the demand to perform and prove one's own trustworthiness to white America showcases the intricate relation between trust as a practice and white supremacy.

Yet, primarily if read in conversation with her other writings and Simone's »Mississippi Goddamn«, we see that Lorde explicitly searches for ways to escape the grip of this relation. She calls for collaboration and mutual trust between different marginalized communities and spells out why it is important for them to fight for a common cause:

> If we are to keep the enormity of the forces aligned against us from establishing a false hierarchy of oppression, we must school ourselves to recognize that any attack against Blacks, any attack against women, is an attack against all of us who recognize that our interests are not being served by the systems we support. Each one of us here is a link in the connection between anti-poor legislation, gay shootings, the burning of synagogues, street harassment, attacks against women, and resurgent violence against Black people. (2017: 43)

While Baldwin, Okada, and Simone are equally invested in highlighting the structural inequalities produced by hegemonic whiteness and similarly allude to the convergence

21 For an excellent discussion of the weaponization of white feelings, see Accapadi (2007); and DiAngelo (2018).

between structural racism and racially motivated violence, both Okada and Baldwin seem more hesitant to include other racial minorities in their fight for change – or at least emphasize the ways in which the racial matrix in the United States complicates race relations and furthers mutual distrust. On multiple occasions in *No-No Boy*, Ichiro does not only reproduce racist language, e.g., through the use of the [n-word], but also expresses his explicit distrust against other marginalized communities (cf. Okada 2014: 33). Mirrored in the fragmented narrative of the novel, Ichiro navigates a complex emotional landscape in which his own anxieties disturb feelings of cross-racial solidarity and trust. We find similar negotiations of racial tensions through the language of trust in Baldwin's writing as well: In »The Harlem Ghetto«, for instance, he describes the ways in which

> [t]he structure of the American commonwealth has trapped both these minorities [Jewish Americans and African Americans] into attitudes of perpetual hostility. They do not dare *trust* each other – the Jew because he feels he must climb higher on the American social ladder and has, so far as he is concerned, nothing to gain from identification with any minority even more unloved than he; while the Negro is in the even less tenable position of not really daring to *trust* anyone (Baldwin 2021: 33, my emphasis).[22]

Such observations resonate with contemporary findings on the relation between diversity and structural inequality,[23] summarized by Maria Abascal and Delia Baldassarri's observation that »it is not the diversity of a community that undermines trust, but rather the disadvantages that people in diverse communities face« (2016: n.pag.; cf. also Leypoldt 2021: 21). Mutual distrust is thus presented here not necessarily as a result of prejudice but rather as a direct consequence of the unequal distribution of vulnerability and possibility within the larger framework of the American (affective) economy.

22 Baldwin returns to this idea in »Negroes Are Anti-Semitic Because They're Anti-White«, arguing that »[t]he Jew profits from his status in America, and he must expect Negroes to distrust him for it« (2021: 557).

23 Cf. Douds and Wu (2018); Nunnally (2012); Smith (2010); Uslaner (2002, 2012); and Wilkes and Wu (2019).

6. (Un)Doing Trust in Cathy Park Hong's Minor Feelings: An Asian-American Reckoning

As perhaps the most overt negotiation of this affective economy among my examples, Cathy Park Hong's autobiographical collection *Minor Feelings: An Asian-American Reckoning* (2020) explores different facets of living as an Asian American woman in the United States which she negotiates via a focus on affect (theory). *Minor Feeling* positions itself explicitly in conversation with the works of Sianne Ngai whose *Ugly Feelings* seems to have paved the ways for many other Asian American thinkers, such as Xine Yao, who are now present in the field of affect studies. As Hong acknowledges, she is »deeply indebted to theorist Sianne Ngai, who wrote extensively on the affective qualities of *ugly feeling*s, negative emotions – like envy, irritation, and boredom – symptomatic of today's late-capitalist gig economy. Like ugly feelings, minor feelings are ›non-cathartic states of emotion‹ with ›a remarkable capacity for duration‹« (n. pag., my emphasis). Moreover, Hong also, perhaps more implicitly, connects the emergence of minor feelings to Berlant's notion of cruel optimism, arguing that they »occur when American optimism is enforced upon you, which contradicts your own racialized reality, thereby creating a static of cognitive dissonance« (2020: n.pag). In doing so, Hong adds an important psychological perspective to the discussion of cruel optimism and the American Dream, which, she argues, »sets up false expectations that increase these feelings of dysphoria« (n.pag.). Invoking statistics and medical terminology, she maintains that »the ideology of America as a fair meritocracy [leads] to more self-doubt and behavioral problems«, detailing the emotional toll that cruel optimism takes on racialized citizens in the U.S.[24] Echoing Okada and Baldwin, in various passages throughout the text, Hong describes this toll as a result of the unachievable promises of the American Dream: »our status here remains conditional; belonging is always promised and just out of reach so that we behave, whether it's the insatiable acquisition of material belongings or belonging as a peace of mind where we are absorbed into mainstream society« (n.pag.).

Minor Feeling illustrates the pervasiveness of this conditional belonging by delineating its impact on Hong's relation to trust. On multiple occasions throughout the text, Hong stresses her inability »to trust anyone« (n.pag.) and highlights that her »confidence was impoverished from a lifelong diet of conditional love and a society who thinks [that she is] interchangeable as lint« (n.pag.). Even in her intimate relations with close family members, this internalized distrust surfaces:

24 In other passages, however, Hong also expresses her lack of trust in statistics, arguing that »[i]t is difficult to find reliable statistics on Asian American women who've been sexually assaulted« and stating that she has »a hard time trusting any of these findings« (n. pag).

> As a child, I picked up whatever distrust there was around Asians and animated my father's absence with it. […] Whatever dignity our fathers have painstakingly built throughout the years is so fragile. I know this because I used to see my father the way other Americans saw him: with suspicion (n.pag.).

Her father in particular becomes a pivotal element in her search for her own trust issues. Seeing her father framed »as passive, unmasculine, *untrustworthy,* suspicious, and foreign« (n.pag., my emphasis) in institutional settings during her childhood, *Minor Feelings* reflects Hong's coming to terms with her own complicity in the racial hierarchies that instilled this fundamental distrust in her in the first place. However, in contrast to the other works discussed in this article, Hong not only describes the ways in which distrust can be a direct result of racialization but also offers examples of how to navigate the United States as landscape of unequal opportunities by inverting the workings of trust: »My father lied«, she explains;

> he wrote down he had training as a mechanic [and] despite lack of training, he got by, until a cracked stone in an air grinder came loose and shattered his leg so badly he was in a cast for six months. Ryder fired him instead of giving him workman's comp because they knew he couldn't do anything about it (n.pag.).

While the fact that he is fired immediately once he is no longer of use and because his boss knew that Hong's father couldn't rely on the system to protect him, shows the form of contingent belonging and the false promise of the American Dream, Hong's father also lies to navigate this territory in which access to the country and the promises it holds are distributed unequally. *Minor Feelings* thus demonstrates that trust as a practice can serve as a strategy to counter the power dynamics of the hegemonic nation state; here, through a racialized person's strategic exploitation of trust otherwise not granted to them. Whereas Baldwin suggests that »you can't betray a country you don't have« (2021: 7), Hong demonstrates that a detachment from the trust thinking imposed by that country is indeed possible. As such, *Minor Feeling* breaks not only with the optimistic tone of *No-No Boy*'s ending but, through its reappropriation of strategic (dis)-trust, marks a departure from the impasse that Berlant describes in their work.

Hong's writing also differs from the other texts in that it uses the lens of trust to spark reflections on broader questions of memory and narration. In a number of meta-narrational comments, she challenges her own authority, indeed her trustworthiness, both as a person and as a narrator: Realizing that she does not »trust [her] memories« (n.pag.) of her friend Helen, she assumes that she will be »prone to villainize or romanticize her […] to turn her into an idea« (n.pag.). Similarly, after a physically and emotionally painful experience at a nail salon, she questions her memory as much as her ability as a writer. »But what evidence do I have?«, she asks and continues, »I am an

unreliable narrator, hypervigilant to the point of being paranoid. […] I can't even recall if I actually felt that pain or imagined it, since I have rewritten this memory so many times I have mauled it down to nothing […] I knew nothing« (n.pag.). Belittling her feelings as a potential result of her paranoia, Hong implicitly describes the effects of that hold that the U.S. affective economy has on Asian American women in particular. The creation of the collection's eponymous minor feelings, then, is portrayed here as inextricably linked to the internalization of distrust, as Hong's lack of trust in her own affectively charged memories and her writing process illustrate.

At the same time, however, Hong moves beyond addressing her internalized distrust and lays bare the systemic issues behind her seemingly personal experiences. Anticipating her (white) readers' disbelief of her account, she writes:

> I can feel a *reader's incredulity* prickling the back of my neck, where that reader might overlook the structural racism that connects the events to conclude it must be a problem with the family – a venality, an unruliness – that runs in the blood. I can tell you I have attracted all kinds of wild, vituperative behavior from white people because I never play the role of compliant Asian woman […] But because we know *we won't be believed*, we don't quite believe it ourselves. So we blame ourselves for being too outspoken or too proud or too ambitious (n.pag., my emphasis).

On the level of content, this passage shows that two different sets of knowledge about the pervasiveness of structural racism result in distrust. Yet, Hong also describes two different forms of being affected here: Despite the fact that the lack of trust is grounded in their own ignorance, white readers can decide not to enter a trusting relation with the narrator, whereas the racialized narrator herself is the one who *feels* the consequences. What is at stake for racialized minorities in such relations, then, is their very bodily integrity, as they are always at risk that the »prickling« on the back of their neck will turn into physical and emotional violence as well. In these passages, Hong highlights that doing trust is not only grounded in socio-material practices but also connected to questions of storytelling and world-making. She uses the reflections on her own reliability as a narrator to challenge (white) views on the American nation which ignore the unequal distribution of vulnerability and opportunities.

Hong's negotiation of this inequality is critically informed by current developments in the field of affect studies which is concerned with the interplay of racialization and affect. Echoing not only Ngai's work on »ugly feelings« but also Xine Yao's recent propositions in *Disaffected* (2021), Hong follows Yao's call to »[r]efuse to feel according to the biopolitics of feelings. Be disaffected« (2021: 2). Through its appropriation of (un)doing trust as an affective strategy of resistance, *Minor Feeling* thus charts what coming to terms with and *de*taching oneself from cruel optimism and the fantasy of the »good life« can look like.

7. Conclusion: »What happens to a dream deferred?«

As I have proposed, *Minor Feelings* can be read as a timely response to the question raised by Langston Hughes, taken up by Baldwin, reverberating throughout Okada's, Lorde's and Simone's work, and echoed in Ahmed's considerations of elusive happiness: »What happens to a dream deferred?«. Bringing these different texts into conversation with one another has allowed me to show that the circumstances and crises within the (affective) economy of the United States these scholars and artists navigate are inextricably linked: The deferral of the American Dream and the distrust that they all experience is a direct consequence of »not being served by the machine which orchestrates crisis after crisis and is grinding all our futures into dust« (Lorde 2017: 43). According to Ajamu Baraka this is directly linked to the genealogy between the settler colonial impetus of the founding fathers, the ongoing legacy of anti-Black violence, the racist and neocolonial practices of the War on Terror, and the overt displays of white nationalism in current branches of Trumpism. The »imposed forgetting« of this genealogy, as Baraka calls it (2019: n.pag.), can only be countered if these phenomena are not understood as isolated, or even exceptional incidents or crises, but as consistent manifestations of white supremacy and a »racial management process« (2019: n.pag.) that have shaped the American experience for centuries. As the texts by Simone, Baldwin, Okada, Lorde, and Hong indicate, this imposed forgetting is wedded to the historic mobilization of discourses of crisis as well as to the unequal distribution of possibilities, vulnerabilities, and trust. ›Distrusting‹ the narrative that obscures the fact that U.S. history is in fact a history of alleged crises geared towards the preservation of a racially discriminatory status quo is, then, the only way to escape the hold that this imposed forgetting continues to have on those remaining attached to the fantasy of equal opportunity. While all of the texts I discussed in this article share an investment in challenging the cruel promise of this fantasy as well as dismantling the ways in which (un)doing trust was historically mobilized as an affective tool in the cultural politics of emotion of the United States, Hong's response marks perhaps the most explicit departure from the biopolitical power that a normative understanding and practice of trust exerts over marginalized communities.

Works Cited

Abascal, Maria/ Baldassarri, Delia. Don't Blame Diversity for Distrust. In: *New York Times*, May 20, 2016. https://www.nytimes.com/2016/05/22/opinion/sunday/dont-blame-diversity-for-distrust.html.

Accapadi, Mamta Motwani (2007): When White Women Cry: How White Women's Tears Oppress Women of Color. In: *College Student Affairs Journal*, 26/2, pp. 208–215.

Ahmed, Sara (2014): *The Cultural Politics of Emotion.* 2nd ed. Edinburg: Edinburgh University Press.

Alsultany, Evelyn (2012): *Arabs and Muslims in the Media: Race and Representation after 9/11.* New York: New York University Press.

Bachmann, Reinhard (2001): Trust, Power and Control in Trans-Organizational Relations. In: *Organization Studies*, 22/2, pp. 337–365.

Baghramian, Maria, et al. (2020): Vulnerability and Trust: An Introduction. In: *International Journal of Philosophical Studies*, 28/5, pp. 575–582. https://doi.org/10.1080/09672559.2020.1855814.

Baier, Annette (1986): Trust and Antitrust. In: *Ethics*, 96/2, pp. 231–260. https://doi.org/10.1086/292745.

Baldwin, James (2021): *The Price of the Ticket: Collected Nonfiction: 1948–1985.* Boston: Beacon Press.

Baraka, Ajamu (2019): Foreword: Countering the Violence of Imposed Forgetting. In: Haiphong, Danny/ Sirvent, Roberto (Eds.): *American Exceptionalism and American Innocence.* New York: Skyhorse, n.pag.

Barber, Bernard (1983): *The Logic and Limits of Trust.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Berlant, Lauren (1991): *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life.* Chicago: University of Chicago Press.

Berlant, Lauren (1997): *The Queen of America Goes to Washington City: Essays on Sex and Citizenship.* Durham, NC: Duke University Press.

Berlant, Lauren (2008): *The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture.* Durham, NC: Duke University Press.

Berlant, Lauren (2011): *Cruel Optimism.* Durham, NC: Duke University Press.

Bostdorff, Denise M. (1994): *The Presidency and the Rhetoric of Foreign Crisis.* Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Buck-Morss, Susan (2002): *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West.* Cambridge, MA: MIT Press.

Budnik, Christian (2018): Trust, Reliance, and Democracy. In: *International Journal of Philosophical Studies*, 26/2, pp. 221–239. https://doi.org/10.1080/09672559.2018.1450082.

Butler, Judith/Gambetti, Zeynep/Sabsay, Leticia (2016): Rethinking Vulnerability and Resistance. In: Butler, Judith et al. (eds.): *Vulnerability in Resistance.* Durham, NC: Duke University Press, pp. 12–27.

Castaldo, Sandro/ Premazzi, Katia/ Zerbini, Fabrizio (2010): The Meaning (s) of Trust. A Content Analysis on the Diverse Conceptualizations of Trust in Scholarly Research on Business Relationships. In: *Journal of Business Ethics*, 96, pp. 657–668.

Chapman, Connor M./ Miller, DeMond Shondell (2020): From Metaphor to Militarized Response: The Social Implications of »We Are at War with COVID-19« – Crisis, Disasters, and Pandemics yet to Come. In: *International Journal of Sociology and Social Policy*, 40/9–10, pp. 1107–1124. https://doi.org/10.1108/IJSSP-05-2020-0163.

Chariandy, David/ McCall, Sophie (2008): Introduction: Citizenship and Cultural Belonging. In: *West Coast Line*, 59, pp. 4–12.

DiAngelo, Robin (2018): *White Fragility: Why It's so Hard for White People to Talk about Racism.* Boston: Beacon Press.

Douds, Kiara/ Wu, Jie (2018): Trust in the Bayou City: Do Racial Segregation and Discrimination Matter for Generalized Trust? In: *Sociology of Race and Ethnicity*, 4/4, pp. 567–584.

Espinoza Garrido, Felipe/ Kögler, Caroline/ Nyangulu, Deborah et al. (2019): Introduction: African European Studies as a Critique of Contingent Belonging. In: Espinoza Garrido, Felipe/ Kögler, Caroline/ Nyangulu, Deborah et al. (Eds.), *Locating African European Studies.* London: Routledge, pp. 1–28.

Espinoza Garrido, Lea (2021): Porous Borders, Porous Bodies: Citizenship, Gender and States of Exception in Laila Halaby's Once in a Promised Land. In: *Parallax*, 27/2, pp. 176–197.

Fadda-Conrey, Carol (2014): *Contemporary Arab-American Literature: Transnational Reconfigurations of Citizenship and Belonging.* New York: New York University Press.

Ferl, Lucas/ Friedrich, Frank/ Lucas, Tom et al. (2023): Doing Trust and Crisis Communication: Narratives of the 2021 Explosion in the Chempark Leverkusen. In: *DIEGESIS*, 12/1, pp. 4–27.

Fornili, Katherine Smith (2018): Racialized Mass Incarceration and the War on Drugs: A Critical Race Theory Appraisal. In: *Journal of Addictions Nursing*, 29/1, pp. 65–72.

Giddens, Anthony (1997): *The Consequences of Modernity.* XXX: Stanford University Press.

Goldberg, David Theo (2002): *The Racial State.* Malden, MA: Blackwell.

Govier, Trudy (1998): *Dilemmas of Trust.* Montreal/Ithaca: McGill-Queen's University Press.

Habermas, Jürgen (1999): *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.* 10th ed. Cambridge, MA: MIT Press.

Hardin, Russell (2002): *Trust and Trustworthiness.* New York: Russell Sage Foundation.

Hartmann, Martin (2020): *Vertrauen: Die Unsichtbare Macht.* Frankfurt am Main: S. Fischer.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2019): Racialized Geographies and the ‹War on Drugs': Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples. In: *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 24/3, pp. 635–652.

Herzig-Yoshinaga, Aiko (2009): Words Can Lie or Clarify: Terminology of the World War II Incarceration of Japanese Americans. In: *Manzanar Committee Blog.*

Hong, Cathy Park (2020): *Minor Feelings: An Asian-American Reckoning.* New York: One World.

Jones, Karen (1996): Trust as an Affective Attitude. In: *Ethics*, 107/1, pp. 4–25.

Kley, Antje (2022): Vulnerability and Masculinist Notions of Control in Late Capitalist Societies. Reading Paul Kalanithi's Autopathography *When Breath Becomes Air* (2016). In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, 7/1, pp. 49–69.

Koselleck, Reinhart (1988): *Critique and Crises: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society.* Cambridge, MA: MIT Press.

Kuypers, Jim A. (1997): *Presidential Crisis Rhetoric and the Press in the Post-Cold War World.* Westport, CT: Praeger.

Leypoldt, Günter (2021): Introduction: Authority and Trust in the United States. In: Leypoldt, Günter/ Berg, Manfred (Eds.), *Authority and Trust in US Culture and Society: Interdisciplinary Approaches and Perspectives.* Bielefeld: transcript, pp. 9–36.

Lorde, Audre (2018): *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House.* London: Penguin.

Luhmann, Niklas (2017): *Trust and Power.* English ed. Malden, MA: Polity.

Masco, Joseph (2017): The Crisis in Crisis. In: *Current Anthropology*, 58/15, pp. 65–76. https://doi.org/10.1086/688695.

Meer, Nasar (2022): *The Cruel Optimism of Racial Justice.* Bristol: Policy Press.

Nunnally, Shayla C. (2012): *Trust in Black America: Race, Discrimination, and Politics.* New York: New York University Press.

Okada, John (2014): *No-No Boy* [1957]. Seattle/London: University of Washington Press.

Ong, Aihwa (1996): Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States. In: *Current Anthropology*, 37/5, pp. 737–762.

Potter, Nancy Nyquist (2002): *How Can I Be Trusted? A Virtue Theory of Trustworthiness.* Lanham: Rowman & Littlefield.

Rennhak, Katharina (2023): Narrating Crises of Trust in Post-Celtic Tiger Fiction. In: *DIEGESIS*, 12/1, pp. 48–67.

Roitman, Janet (2014): *Anti-Crisis.* Durham, NC: Duke University Press.

Rosaldo, Renato (1997): Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism. In: Flores, William Vincent/ Benmayor, Rina (Eds.): *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space, and Rights.* Boston: Beacon, pp. 27–38.

Rosino, Michael L./ Hughey, Matthew W. (2018): The War on Drugs, Racial Meanings, and Structural Racism: A Holistic and Reproductive Approach. In: *American Journal of Economics and Sociology*, 77/3–4, pp. 849–892.

Salaita, Steven (2005): Ethnic Identity and Imperative Patriotism: Arab Americans before and after 9/11. In: *College Literature*, 32/2, pp. 146–168.

Schuller, Kyla (2017): *The Biopolitics of Feeling: Race, Sex, and Science in the Nineteenth Century.* Durham, NC: Duke University Press.

Schultermandl, Silvia/ Ciftci, Gülsin/ Reimer, Jennifer A. (forthcoming 2023): Introduction: American Studies as Vulnerability Studies. In: *American Studies as Vulnerability Studies*, special issue of the *Journal of the Austrian Association for American Studies.*

Simmel, Georg (1964): *The Sociology of Georg Simmel.* Edited by Kurt H. Wolff. New York: Free Press.

Simmel, Georg (2009): *Sociology: Inquiries into the Construction of Social Forms* [1908]. Leiden/ Boston: Brill.

Simone, Nina (1964): Mississippi Goddam. *Nina Simone in Concert.* New York: Philips Records.

Simone, Nina/ Cleary, Stephen (1992): *I Put a Spell on You: The Autobiography of Nina Simone.* New York: Pantheon.

Uslaner, Eric M. (2012): *Segregation and Mistrust: Diversity, Isolation, and Social Cohesion.* New York: Cambridge University Press.

Uslaner, Eric M. (2002): *The Moral Foundations of Trust.* New York: Cambridge University Press.

Weglyn, Michi (1976): *Years of Infamy: The Untold Story of America's Concentration Camps.* New York: William Morrow.

Wilkes, Rima/ Wu, Cary (2019): Immigration, Discrimination, and Trust: A Simply Complex Relationship. In: *Frontiers in Sociology*, 4, pp. 1–13.
Windt Jr, Theodore Otto (1973): The Presidency and Speeches on International Crises: Repeating the Rhetorical Past. *Speaker and Gavel*, 11/1, pp. 102–116.
Yao, Xine (2021): *Disaffected: The Cultural Politics of Unfeeling in Nineteenth-Century America.* Durham, NC: Duke University Press.

Lea Espinoza Garrido ist Amerikanistin und wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Bergischen Universität Wuppertal.

Katharina Andrea Kalthoff

Undoing Trust through Eroding Form: Narrating Porosity by the British Shores

ABSTRACT: The article analyses how trust is constituted and disrupted – ›(un)done‹ – through literary and geological form. Practices of trust, I contend, are expressed in the ritualised use of established modes of narration that may negotiate states of crises and (slow) disasters. I consider dystopia and the Gothic as crisis modes that are relied upon on an extraliterary level, while, paradoxically, their narrative composition undermines reliability. In the British context, the historicity of the two modes connects them to a sense of the nation; a nation that is troubled by the xenophobia present in the Brexit debates and decision and by an increasingly eroding environment as the climate crisis catalyses the loss of the identity-relevant shorelines. The two novels chosen for scrutiny are both set on this porous and precarious site and may be read in the wider context of the Brexit discourse. In Helen Oyeyemi's Gothic novel *White is for Witching* (2009), form is eroding when the famous white cliffs of Dover are indeed ›being eaten‹. In John Lanchester's dystopic novel *The Wall* (2019), form literally becomes concrete as the eponymous wall structures lives and livelihoods in a vision of Britain post erosion. The aim of the article is to contribute to a discussion of form as practices and containers of trust in a world in which geological and environmental forms are radically altered.

KEYWORDS: coastal erosion – ecology of form – (un)doing trust – porosity – Gothic – Dystopia – Helen Oyeyemi – John Lanchester – Max Miechowski

1. Trust, Form and Erosion

In geology, erosion describes the process of partial removal of the earth's surface by natural forces such as water and wind. The term derives from Latin *erodere*, translating to ›to gnaw‹, ›eat away‹ or ›to consume‹. This etymology suggests an agentive force behind the phenomenon – something or someone is doing the ›gnawing‹. In common parlance, trust can be subject to this process as well: In times of crises and catastrophes trust erodes, leading to and fostering the precariousness resulting from change and disruption. This idea seems prevalent in recent political and social discourse as discussions focus on how trust can be rebuilt after erosion. The notion of ›eroding trust‹ depicts trust as a permeable resource. However, erosion may also be understood as a process of shaping. Trust is *formed* by being undone. Like the solidity of rock and soil that is increasingly questioned by the effects of the climate crisis, it oscillates between solidity and fluidity and is in a constant process of production through destruction.

Drawing the connection between erosion, trust and form, I will consider these processes of doing and undoing using an example that allows for a discussion of the reaction of trust and form to change: the eroding British shoreline. The eroding coast serves as both symbolic space and a poetic object that recurs fashioned in metaphors of evolution and recreation but also in terms of haunting and consumption. Its drama, it seems, may endlessly be semanticised.

As a geological reality, coastal erosion itself is not a category in which trust and mistrust matter. However, trust and mistrust are projected onto the environment – by coastal dwellers, but also through political communication that routinely employs the historical relevance and metaphorical potential of landscapes. The British coast is either acknowledged as a permeable space with shifting boundaries, where relationships of trust and mistrust are subject to negotiation, or as a demarcation line with rigid borders and static social arrangements, thereby denying the in-between state of the littoral sphere. In recent discourse, the portrayal of either the illusory stability of the coast or the acknowledgment of its porosity appear to be the two dominant modes of implementation. In Rishi Sunak's ›stop the boats‹ campaign, the coast of Dover as the ›key to England‹ is medially and visually exploited for xenophobic policies by implicitly (and at times explicitly) evoking its historical significance as a ›fortress‹ especially during WWII, defending England against German invasion in the past, and, as Sunak's campaign suggests, against refugees arriving in boats today.[1] In contrast to this fashioning of the white cliffs as a defensive barrier against the outside or against the ›Other‹, stands their material reality: Composed of chalk and therefore of old bone fragments, the cliffs are particularly erodible and distinctly porous. In June 2023, Ed Hawkins' ›warming stripes‹ were projected onto the white cliffs to raise awareness for their increasing instability and exhilarating loss.[2]

Literary fiction negotiates the tension between these two seemingly contradictory framings of the cliffs. In Helen Oyeyemi's *White is for Witching* (first published in 2009 and set on the white cliffs), the disorienting structure of the text constructs the home environment as unreliable. By employing the ontological uncertainties offered by the narrative means of the Gothic mode, the text reveals the seeming securities of the environment as illusory and porous. *White is for Witching* alludes to many coastal discourses, including the role of the coast during the wars, but especially to the long shadow of the protectionism that historic threats to the national borders have caused, as

1 Cf. e.g. the prime minister's official channel on *YouTube*, where the ›5 steps‹ for ›stopping the boats‹ are presented in a ›shorts‹ video. The video starts off with a shot of the white cliffs of Dover from the perspective of a small boat. »Prime Minister Rishi Sunak's Plans to Stop the Boats« (https://www.youtube.com/shorts/EK3uxKmpqhg).

2 Cf. e.g.: »Climate change warning beamed on Dover's White Cliffs« (https://www.bbc.com/news/articles/cjqz1xnjydgo).

it reads like a sharp criticism on xenophobia in Dover pars pro toto for the UK. Oyeyemi's novel does not abstract these discourses by way of metaphorical simplification but through a complex usage of established Gothic forms.

In John Lanchester's dystopian novel *The Wall* (2019), the reaction of form to change is instead the attempt to ›fix‹ porosity. The novel plays with a scenario after erosion/ after the so-called ›Change‹: a catastrophic development that has altered the world so drastically that England's protectionism materialises in the eponymous wall around the whole of England and Wales. Casting form and structure in such absolutisms that lack all ambiguity, in *The Wall*, relationships appear reduced to these hardships as well, as if erosion – be it of soil, of societal structures or relationships – was no longer a creative process of shaping but final and complete. Although neither Brexit nor coastal erosion are explicit themes in the novel, it reads like an extrapolation of both crises simultaneously.

The relationship between forms of the environment and political developments has been conceptualised by the environmental humanities in recent years. In *Ecological Form*, Nathan K. Hensley and Philip Steer describe form as »a means of producing environmental and therefore political knowledge« (Hensley/ Steer 2018: 5) – an idea that the transmedial and transgeneric notion of form according to Caroline Levine (2015) has enabled in the first place. Departing from this holistic understanding, the notion of ›form‹ that I employ in this article sympathises with Devin Griffiths' idea of the ›ecology of form‹[3] (2021), that allows for a simultaneous consideration of humanmade and fossil form. The assumption that forms are embedded into an ecology where they are shaped, altered and resonate appears pivotal if we want to look at »narrative's engagement with the forms of the natural world« (Caracciolo 2021: 7) and the way that literary form reacts to and constructs the ways in which such natural forms change.

In his introduction to *Narrating the Mesh*, Marco Caracciolo argues that forms can be sites of security in troubled times: »the abstraction of literary form appeases, temporarily, the anxiety of living in times marked by radical, human-induced changes to ecosystems« (Caracciolo 2021: 2), suggesting form as a trustworthy retreat in moments of crisis. At the same time, »interlocking forms« (Caracciolo 2021) also make these sweeping changes experienceable not only through abstraction but also through a – arguably more disconcerting – rise in complexity or fragmentation.

Against the backdrop of the pervasive repercussions of Brexit and the precarious unfolding of the climate crisis, literary forms offer ways to negotiate the complexities of our current social, political and ecological moment. This is particularly true for dys-

3 Griffiths emphasises the ongoing process of becoming of form: »Forms both repeat and change, they are never precisely the same, and they are never singular: there is no unique form. Form is produced in the iteration of relations, in eventfulness.« (Griffiths 2021: 83)

topia, as extrapolation of contemporary political developments, and the Gothic mode that may simultaneously evoke and break with notions of national nostalgia. In the following, I will show how these historically familiar forms can reiterate discursive notions of the allegedly stable image of the coast as rigid border, demask it as illusory strategy and raise awareness for their porosity. Aesthetic discourses are particularly qualified to mediate between these conditions and succeed in making nuances graspable: In his photo series *Land Loss*, the photographer Max Miechowski reveals the permeability of the natural boundary of the Norfolk coast and complicates the dichotomy of inside and outside by visualising its porosity. This is especially true for his photograph »reflection« that I will now discuss in order to introduce the coast as an in-between space that is never only spectacular but spectral.

2. The Familiarity of the British Coast as Spectacle and Spectre

Crises appear to intensify a longing for the coast. During the pandemic, for example, the coast did not only offer fresh air but the ›pandemic practice‹ of taking walks, especially at the in-between sphere between different ecological ambits, recreated the experience of the liminality of the body itself.[4] As Ursula Kluwick and Virginia Richter write, littoral spaces feature a »conceptual liminality, instability and transitoriness«, which is contingent to them (Kluwick/ Richter 2015: 3). These natural attributes make littoral space »elusive« and transitional, foregrounding its culturally inspiring appeal, inviting its own haunting. They are simultaneously familiar and unfamiliar, homely and unhomely, sites of trust and mistrust. »By means of its demarcation,« Florian Mühlfried writes, trust is »anchored spatially and socially« (Mühlfried 2019: 29). According to Derrida, he suggests that

> the location at which trust is allocated is a ›place of immobility‹ where the mythical ancestors are buried and the unconditional is positioned. This motionless place offers support; it is a secret but often also an eerie place, frequently associated with horror stories and hauntings. At the same time, the origin myths of such places often include references to the alien. Godelier (1999: 179–198) points to a diversity of legends from various cultures in which beings from alien shores are portrayed as the founders of such ›motionless places‹. (Mühlfried 2019: 29)

4 On the realisation of the porosity of the body during the pandemic, see Judith Butler's essay *What World is This?:* »The definitive boundaries of the body presumed by most forms of individualism have been called into question as the invariable porosity of the body— its openings, its mucosal linings, its windpipes— all become salient matters of life and death.« (Butler 2022: 33)

Ultimately, Mühlfried concludes, »the alien is inscribed at the centre of trust, just as the uncanny is at the centre of the familiar« (Mühlfried 2019: 30). The liminality of littoral spaces speaks directly to this conclusion, where absence and presence are never fixed but dynamised by the tides or through erosion. Against this backdrop, hauntings may be understood as the state where liminality – or porosity for that matter – is experienced.

In his photo essay *Land Loss*, the photographer Max Miechowski documents landscape and people in a Norfolk community where severe erosion threatens the livelihoods of coastal dwellers. The precariousness of the community results from the porosity of the land, where inside and outside collapse into each other. On his website, Miechowski comments on his project that he expected to experience the wildness of the natural forces in this endangered strip of the coast and »a sense of urgency« among the community, but instead, he realised, »the land felt still, the waters were calm, and time moved slowly« (Miechowski n.pag.). Miechowski describes the place as »hypnotic«, where »rhythms seem to stand outside of human time« (Miechowski n.pag.). Indeed, erosion by the Norfolk coast is an ongoing, slow process. This is present in Miechowski's pictures that appear more melancholic about a lost future than nostalgic about a lost past. As he writes, some people even move to the place to live this experience, to witness the spectacle, »fixing up a place that they knew would soon disappear« (Miechowski n.pag.).

This lost future of the coast is haunting its present, questioning both temporal dimensions and spatial practices. The cultural theorist Mark Fisher finds two directions in Derridean hauntology:

> The first refers to that which is (in actuality is) *no longer*, but which is still effective as a virtuality (the traumatic ›compulsion‹ to repeat, a structure that repeats, a fatal pattern). The second refers to that which (in actuality) has *not yet* happened, but which is *already* effective in the virtual (an attractor, an anticipation shaping current behavior). (Fisher 2012: 19, orig. emphasis)

As a concept built on states of in-betweenness, hauntology easily translates the specific reality of the crumbling shoreline and its experience as spectral and spectacle simultaneously. Hauntology is at the same time situated (since it refers to markers in space) and dislocated in time (a future loss). In this incompatibility of time and space, Fisher sees the condition for haunting: It happens, he argues, »when a place is stained by time, or when a particular place becomes the site for an encounter with broken time« (Fisher 2012: 19).

»reflection«: The photographer Max Miechowski creates a spectral experience of the dissolving border between land and sea at the Norfolk coast. Copyright: Max Miechowski.

The double exposure in Miechowski's picture[5] »reflection« documents this exact moment where inside and outside meet in broken time. It demasks the seeming solidity of the boundary between inside and outside in a very specific moment that depends on the light conditions, but also on the dramatic constellation of the clouds. Considering the basic arrangement of the picture on the whole, the ›clock-sun‹ (or sundial) in the top right corner, the grass and fence in the lower part of the picture and the extensive focus on the sky, it seems reminiscent of the familiar, naïve composition of a children's drawing – but the house is missing. This impression of absence in the picture defamiliarizes the composition of yet familiar forms and therefore creates the haunting. The very centre of the picture shows a dramatic cloud constellation – a cumulonimbus cloud – that reminds of a nuclear explosion. Without any borders present to keep the sea outside and the land inside, this makes the picture all the more affective.

5 I want to thank Max Miechowski for his kind permission to use his photo »reflection« from *Land Loss* in this article.

The photograph appears more like a montage or collage, at least at first sight, as if its components were artificially superimposed, present for example in the suggested reflection – yet not a reflection – of the sources of light, the lamp and the lit cloud. It documents a spectral apparition but at the same time depends on the mirrored forms of inside and outside, that are both clear and blurry and therefore both familiar and unfamiliar. In dissolving the matter-of-fact nature of geometrical forms, the supposed border between land and sea is rendered dysfunctional. The categories of inside and outside become spectral themselves.

As the clock in the right corner of the picture becomes the sun, human measurement of time becomes subordinate. Miechowski makes some of the complex causalities behind the eroding landscape perceivable by aesthetically foregrounding the porosity of both landscape and people's lives in Norfolk. The place (and project) recreates »the real of ecological enmeshment«[6] (Morton 2010: 124), breaking with human conceptions of form as solid and fixed and embedding them into this wider mesh of interconnectedness. Porosity trickles into people's reality and the resulting precariousness also affects notions of place-based identity, turning its points-of-reference into sites of unreliability.

3. Undoing Reliability: Erosion as Consumption in *White is for Witching*

In Helen Oyeyemi's Gothic novel *White is for Witching* (first published in 2009), unreliability is mediated especially via its spatial dimension, its negotiation of erosion as consumption and through the text's disorienting composition. The novel is set by the white cliffs near Dover and relies on the semantic dimensions of the forms defining its topography:

> Across the cliffs, Dover Castle was black. The sun was rising and the sea was changing colour, but the castle stayed within its lines, hunched in a black mess of shapes, and the vast bank of chalk it stood on [the white cliffs], seemed to stir in the water as if fighting the darkness that tried to climb down it. (Oyeyemi 2010: 80)

Only in the broader context of the novel does the strong critical gesture behind the quoted passage come to the fore: It is here not an Other on the outside that threatens the cliffside. The castle and bank of chalk are fashioned as static entities and the cliffs ›rule

6 In *The Ecological Thought*, Timothy Morton introduces the term ›mesh‹ to denote the interdependence of »all life forms« and also »all dead ones« as well as »their habitats, which are also made up of living and nonliving beings« (Morton 2010: 29).

the waves‹ by stirring in the water. But the cliff is threatened – overshadowed – rather by the castle that holds it, sending darkness down its environment.[7]

In contrast to this darkness, the colour white in the novel does not only unfold aesthetic meaning but is also politicised as ›whiteness‹ here, symbolising xenophobia by the British borders. At the same time, aesthetically, the colour white (therefore the cliff's iconic colour), evokes a ghostliness that is also materially present since the chalk consists of old bone fragments, making the cliffs particularly lose and erodible.

Historically, the white cliffs stand for the fear of invasion. Connecting to Calais in only twenty-five miles, it was an important route for soldiers during wartime, being the last or first thing soldiers saw when leaving or returning home.[8] At the same time, they were also a crucial defensive barrier. In WWII, the steep cliffside protected the fortress on its top, Dover Castle, creating a confidence that the cliffs will outlive whatever threat from the outside may hit them. Oyeyemi's novel instead suggests that the dangers of the present rather lie inside of the country and can be traced back to internal doctrines and beliefs that lead to an investment of trust into, and reliance on, wrong knowledge.

The protagonist of the novel, Miranda Silver, grows up in Silver House (29 Barton Road), a bed and breakfast near the cliffside and owned by the family for three generations. The xenophobic legacy of the family's past informs the themes of the novel including identity, racism, mental health, as well as intergenerational trauma and inherited guilt. The heritage haunts the family. Miranda herself, it seems, is haunting the house, but not as a ghost. She suffers from a mental condition called ›pica‹ that makes her eat non-nutritious items. As the house narrates itself:

> **29 barton road:**
> Miranda is at *home*
> (homesick, home *sick*)
> Miranda can't come in today Miranda has a condition called *pica* she has eaten a great deal of chalk – she really can't help herself – she has been very ill – ***Miranda has pica she can't come in*** today, she is stretched out inside a wall she is feasting on plaster she has pica
> (Oyeyemi 2010: 3, orig. emphasis)

7 This stands in contrast to the many news reports on coastal erosion where the reasons for erosion are frequently fashioned with monstrous metaphors: the coast is ›being eaten, the sea ›claims‹, even ›re-claims‹ land, and »The Beast from the East brings huge levels of erosion to Northern Southwold«, as if it was Count Dracula himself gnawing at the coast. Colonial metaphors which stylize erosion as a form of oceanic conquest externalise the anthropogenic reasons for erosion and therefore distract from addressing the causes.

8 This is fictionalized in many films, such as *The White Cliffs of Dover* (1944) or *Dunkirk* (2017).

Miranda's eating habits focus especially on chalk and plaster, making the walls of Silver House porous and the white cliffs erode – Miranda is consuming, gnawing at, eating away her home environment. Her recurrent desire for chalk and plaster symbolises an excessive search for identity. By eating chalk, she ingests forms of previous life (fossilised bones) in an attempt to establish memory inside of herself.[9] However, since the chalk cliffs hold memories of violence and their symbolism is founded on imperialism and protectionism, the intake does not nurture but instead starve her. Her trust in wrong knowledge and reliance on a, to her, toxic environment keep Miranda physically and mentally incarcerated, ›enmeshing‹ but also entrapping her, eroding the environment but also re-installing her whiteness repeatedly.[10] As becomes obvious when the narration progresses, Miranda's addiction is also a way for the toxic Silver House to contain her. As long as she is addicted to it, she will not be able to leave. The conflation of subject and object present in Anthleme Brillat-Savarin's phrase »dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es« – tell me what you eat and I will tell you who you are – is renewed every time Miranda is »stretched out inside of a wall«, feeding on plaster (or chalk). The consumption of white material(ity) relates to the novel's negotiation of xenophobia that is now presented as an addictive drug to be found in home and soil.

The novel thereby criticises notions of identity that are tied to a specific place as a deceptive concept. Miranda's dependence on the environment (for chalk) and Silver House (for plaster) is ruinous to herself. Although pica is classified as a mental disease, its main symptom does not stay ›interior‹ but has a material effect in the exterior world, emphasising its porosity. The familiarity of her home environment is destructive to Miranda, and to her relationship with the British-Nigerian woman Ore Lind. Their relationship is toxic for Ore as long as Miranda is dependent on her familiar environment, making her dissatisfied and untrustworthy. Oyeyemi thereby suggests that trusted relationships do not have to – and in this case – cannot grow from the seed of familiarity. The difference between familiarity and trust is defined by Luhmann as follows: »Familiarity is an unavoidable fact of life; trust is a solution for specific problems of risk« (Luhmann 2000: 94). However, Luhmann still sees familiarity as a condition of trust: »But trust has to be achieved within a familiar world, and changes may occur in the familiar features of the world which will have an impact on the possibility of developing trust in human relations« (Luhmann 2000: 94). Oyeyemi's novel suggests the opposite: Only if Miranda emancipates herself from her family's

9 For a discussion of the connections between the porosity of bodies and (memory in) landscape, see also Serenella Iovino's article »Bodies of Naples: Stories, Matter and the Landscapes of Porosity«. As Iovino writes: »landscape is the deciding site where the relation of inside and outside, body-mind and world, gets reinforced or progressively erased« (Iovino 2014: 107).

10 As Catherine Spooner analyses in »Unsettling Feminism: The Savagery of Gothic«: Miranda consumes »her own whiteness even as she symbolically erodes the borders of Britishness« (Spooner 2019: 143).

past, from the house and the home environment, can she gain trust in herself and her only social relationship that may be defined as invested with trust (her relationship with Ore), can develop.

Miranda's emancipatory process comes to the fore as the narration progresses and suspicion towards her home environment grows gradually. Questions of trust are negotiated among the lines of the landscape when Miranda walks towards the edge in a dream state:

> She heard and smelt the water at the bottom of the cliffs, but it felt like a long time before she'd walked long enough to glimpse the sea crashing and breaking against the shore, foam eating into stone. England and France had been part of the same landmass, her father had told her, until prised apart by floods and erosion. She *was not sure* what time it was; when she looked at the sun she could understand that it had changed position but she *did not dare* to say how much. There were cruise ships coming in, vast white curved blocks like severed feet shuffling across the water. She waved half-hearted welcome. She felt the wind lift her hair above her head. In daylight the water was so blue that the colour *seemed like a lie* and she leant over, hoping for a moment of shift that would allow her to understand what was beneath the sea. (Oyeyemi 2010: 88, my emphasis)

The insecurities (»was not sure«, »did not dare«) and suspicions (»like a lie«) that overcome Miranda when walking toward the cliff's edge as well as the perceived monstrosity of the ships coming in, again fashion the coast not as a space for sublime elevation but as a viewpoint from which to suspiciously observe the outside. The language she uses expresses her distrust in what she can and cannot perceive by the coast: its beauty seems like a lie to her, a colour that tries to seduce her but that she does not trust. Again, reliability is questioned – a comprehensive endeavour in the novel that translates porosity onto every aspect of the narration.

In the novel, unreliability is ensured by the employment of the ambiguities offered by Gothic forms. Although relied upon as a crisis mode, Gothic affect emerges from an imbalance of knowledge as »Gothic styles disturb the border of knowing« (Botting 2014: 2) and knowledge is absent or negated (Botting 2014: 6). This negation is constructed through linguistic, established narrative or aesthetic means. Linguistically, epistemic modal verbs (such as ›could‹, ›appeared‹, ›seemed‹) lead to an insecure modal situation. Narratively, the Gothic draws on the concept of unreliability: unreliable narrators, mock manuscripts and diaries, evoke uncertainty in the reader. Aesthetically, Gothic texts foreground a visuality that is either dominated by an all-negating darkness, deceptive fogginess, or an overbearing white- or brightness affecting vision.

Oyeyemi's novel takes Gothic forms and writing strategies literally. Unreliability is here a formal and structural strategy making it impossible for the reader to gain a superordinate perspective. Besides the porosity of Miranda's body and the natural

boundary, porosity is also implemented through the fragmented structure of the text assigning an important task to the reader who is confronted with the fact that this narration evades being mastered. The reader has to admit to the fact of its structural and narrative ambiguity in order to overcome the disorienting beginning of the novel. A point of reference, something or someone to rely on, can in the beginning of the novel only be the reader's experience with Gothic forms.

The many narrative voices encountered in this novel barely allow to be harmonised into a coherent whole. The process of reading is rather laborious, as authority is comprehensively denied. First of all, one may want to consider the opening of Oyeyemi's novel, an original example of a traditional narrative device in Gothic fiction, where the reader is trapped in an ontological limbo in the very beginning of the narration. Famously implemented through mock introductions such as the haunted manuscript in the ›original‹ Gothic novel, in *White is for Witching* Oyeyemi stretches a negative invitation over the first nine pages of the novel, a prologue that is disorienting not only because of the three different voices, but also because of the experimental ways in which these voices are presented. Playing with the mediality of the novel form itself, sentences run into each other, the narrative situation changes from page to page and the syntax is often incomplete. The first nine pages of the novel show the voices of the main characters and the nonhuman narrator (29 Barton Road) in fragmented paragraphs. Although there are many changes in perspective throughout the novel, it is only in the end that it connects back to its dizzying beginning with a chapter titled »who do you believe« (Oyeyemi 2010: 226), now directly addressing the reader and asking them to evaluate the respective trustworthiness of the novel's main characters.

At the end of the novel, Miranda's fate is revealed when Ore reads her as a soucouyant; a female, vampire-like creature from Caribbean folklore that now gradually consumes her as well. But the seductive and alluring implications usually associated with vampirism are not at all fulfilled in the novel.[11] To the contrary, Ore distances herself from Miranda when she realises the threat to her own mental and bodily integrity. It is Ore's trust in the knowledge of Yoruba folklore and attached practices, such as carrying salt and pepper when approaching a soucouyant, that save her. The soucouyant possessing Miranda is finally revealed in a horrifying passage: Miranda has not been living inside of her own skin but in that of her great-grandmother Anna Good – and now she literally peels off her skin. As Miranda tries to sew herself back into Anna Good's skin, Ore realises that it will take too long for Miranda to recover and leaves her behind to heal (Oyeyemi 2010: 228–230). Miranda is sure that Ore will not be able to wait until she fully recovers: »She couldn't just pull the Silver out of her like a tooth or a hair. If she did she would concertina, bones knocking against each other. No, it would

11 For a comprehensive discussion of this aspect, see the article »Helen Oyeyemi's *White is for Witching* and the Discourse of Consumption« by Aspasia Stephanou.

take a long time to get free, longer than Ore could wait« (Oyeyemi 2010: 233). The novel now emphasises that xenophobic inheritance cannot simply be ›pulled out‹ but entails a long process of self-recognition, learning and recovery. The fact that Ore does not fall for the vampire figure but rather takes care of herself by leaving is therefore a strong emancipatory gesture. The disruption of the vampire figure as either seductive or likeable monster, as well as the repeated narrative and aesthetic emphasis on threats from the in- instead of from the outside in the novel, complicate the knowledge of and reliance on established forms.

While the excessive use of Gothic forms in the novel guarantees a connection to the Gothic-aware reader in the first place, they are only used to reveal them as dysfunctional and therefore as sites of porosity themselves. Since the Gothic is tied to the myth of national identity, *White is for Witching* also criticises the sense of national nostalgia inherent in the Gothic through the described subversion of its semantics and established scripts. Although an intellectually unloved phenomenon in its early stages in the 18th century (Townshend/ Wright 2015: 6), the Gothic novel has been perceived as natively English. Centring on themes of Othering, enabling reflections on colonialism, negotiating inside and outside, it informed a self-image that is closely tied to ideas about the nation (Gottlieb 2013). In *Modern Romance and Transformations of the Novel* (1992), Ian Duncan writes that

> Gothic represents [...] the crux or aporia of a myth of national culture, of ›British‹ historical identity – one that retains its currency to this day. In it the alien and the familiar, the natural and the unnatural or supernatural, are richly confused: neither one category nor the other is clearly stable. (Duncan 1992: 22–23)

The instability of both the myth of national identity and the inherent conflict in Othering, dealing with boundaries that are constantly shifting, is the reason why the Gothic lends itself to various discourses concerning the nation and national identities at the same time. It speaks to national crises and fragmented identities through its haunting portrayal of the past that overshadows the present and prevents positive future visions. The Gothic has always been a popular product for a broader collective (Spooner 2006) and re-assumes full affect whenever national identity is in crisis.

The Gothic does not produce or rebuild trust in times of crisis but offers a space of negotiation for trust/mistrust, suspicion, dread, anxiety and other ambiguous emotions. Thus, form does not substitute incomplete knowledge but rather allows for an engagement with the unhomely in the familiar, acknowledges and embraces the uncertainties created in language, narrative and aesthetics in order to create ambiguous spaces. Helen Oyeyemi uses the Gothic's established conventions and twists their semantics to make a strong political statement. The novel criticises an insistence on place-based identity and locates responsibility for the eroding cliffs and a troubled national identity on the ›inside‹, raising

awareness for the disaster agent within (and not outside of) the country. ›Looking out‹ becomes ›looking at each other‹ and oneself, ultimately enabling a confrontation with inherited nationalism. The strategic convergence of physical, ecological and aesthetic forms in *White is for Witching*, elicits its political criticism. As the novel on the whole suggests, clinging to familiarity – which is repeatedly presented as pathological, be it through Miranda's pica or her despair over losing Anna Good's skin – disables rather than enables trust. The appeasing potential of established forms in states of crisis (cf. Caracciolo 2021: 2) is not fulfilled here, as they comprehensively fail to act as conserving containers. While the porosity of the narration, of the protagonist's body and of the eroding shores, challenge the reader to also reflect on their notions of knowledge, familiarity and reliability, the following discussion of John Lanchester's novel *The Wall* will show how the erasure of ambiguity instead marginalises the reader. By exchanging porosity for rigidity, *The Wall* also exchanges questions of trust/mistrust for the exertion of power, for absolutism and polarisation.

4. Impossibility of Trust in John Lanchester's *The Wall* (2019)

In John Lanchester's dystopian novel *The Wall* (2019), the protagonist, a young man named Joseph Kavanagh, patrols the eponymous wall around Britain as he completes the compulsory two years as a guardian (›Defender‹) of the structure. In his novel, Lanchester ticks the boxes of the dystopian checklist which shows, e.g., in the capitalisation of the basic facts of this potential reality. The bold reference points of people's life in wall-circled Britain are ›the Wall‹, ›the Change‹, ›the Others‹, ›the Help‹. The reality in Lanchester's novel is one post-erosion, after the Change, a disastrous development that has destroyed littoral spaces (and liminal spaces) all over the world: »there isn't a single beach left, anywhere in the world« (Lanchester 2019: 56). Britain becomes one of the few places still liveable and must now be protected against ›the Others‹ coming in on small boats. Suspicion against, but also fear of, the outside dictates and rules the lives of the people on the inside.

The novel extrapolates two existing trends in contemporary political discourse: on the one hand, inaction in containing the climate crisis and securing the coast against erosion; on the other, the protectionist mindset present in the Brexit debates and decision. The latter trend recently peaked in a discussion about sending immigrants approaching the coast in small boats to Ascension Island in the South Atlantic.[12] And although this, and other

12 »Plans to send people who enter the UK on small boats to a volcanic island in the south Atlantic are being considered in Whitehall, a government minister has confirmed« (https://www.theguardian.com/uk-news/2023/aug/07/uk-may-try-to-send-small-boat-arrivals-to-ascension-island-minister-confirms?s=04).

suggestions to ›stop the boats‹ (for example with the help of wave machines), are technically, practically and legally unrealistic (to say the least), they are still disseminated in public discourse where voters' trust is produced by creating mistrust against immigrants. Gregory Claeys writes that »dystopias are often modelled on nations and nationalism« (Claeys 2017: 45) and offer premediations of trends connected to nationhood. The ›political paranoia‹ speaking from such suggestions, directed against an imagined enemy from the outside, is, as Claeys explains citing Post and Robins,[13] a constant feature in politics expressing a »›deep distrust of others and a strong tendency to deny their own hostility‹« (Post and Robins qtd. in Claeys 2017: 18). Judged against the backdrop of the Tory suggestions to ›stop the boats‹, Lanchester's »National Coastal Defence Structure« (Lanchester 2019: 21), the official name of the wall in the story, seems only mildly excessive.

Casting the hardships of life on the Wall into form is one of the central issues in the first part of the novel and concerns Kavanagh repeatedly. Right in the beginning, the poetic space of the coast is taken ad absurdum when it breaks with its literary historical legacy as a well of inspiration. Kavanagh recognises that the Wall cannot be narrated: »Prose is misleading [...] when it comes to saying what it feels and seems like« (Lanchester 2019: 15). After some reflection on a fitting literary form, he arrives at ekphrastic or concrete poetry, because his experience of the wall is »static, it's not a story« (Lanchester 2019: 15):

> concrete concrete concrete concrete concrete
> concrete concrete concrete concrete concrete
> concrete concrete concrete concrete concrete
> concrete concrete concrete concrete concrete
> concrete concrete concrete concrete concrete
> concrete concrete concrete concrete concrete
> (Lanchester 2019: 15)

Since the concrete poem on concrete does not seem to capture the viscous way in which time progresses on the Wall, Kavanagh experiments with other established poetic forms, including the haiku, and forms of presentation that may capture the slow progression of time. But a satisfactory way of presentation does not come to Kavanagh as the totalitarian presence of the Wall blocks the imagination. Ewa Rychter writes that it is particularly the metaphor, »the vehicle of the imagination‹‹ (Rychter 2022: 295), that is cancelled through the bleak concrete: »the Wall stands for the bankruptcy of imagination because it frustrates all creative movement and binds thought within the familiar, if unpleasant, circumstances« (Rychter 2022: 295).

13 cf. Robins, Robert S./ Post, Jerrold M. (1997): *Political Paranoia: The Psychopolitics of Hatred*. New Haven: Yale University Press.

The thoughts of the characters mainly circle around the immediate environment and, while on the wall, particularly on the life-threatening cold. Practices of trust between people are largely eradicated by the over presence of rules and exertion of power by the system. The entire plot and setting constructs a post-trust world,[14] in which interpersonal relationships are merely functional. The fact of the Wall and its ›maintenance‹ are subject to controlled processes, blocking cohesive social practices that are replaced by indifference and frigidity. The Change has destroyed liminality and hammered possibility into an undynamic, indeed concrete, reality that everyone is subject to. Queerness is totally wiped out – it is a heteronormative world in which sex, called »breeding« in the story serves – as the latter term already promises – the purpose of bearing children. While thoughts about sex are addressed, it is simultaneously clarified that the only reason people do it at all is because bearing children releases from duties on the wall. Characters are bound to- and come undone in their function which resonates with the rather unidimensional way in which characters are portrayed. There are, for example, no ›strong‹, agentive female characters as agency is denied by the rigid system.

Narrative dynamics only come into play in the second and especially the third and final part of the novel called »The Others« and »The Sea« and affect practices of trust between the characters. When a group of ›Others‹ attacks and overwhelms the Defenders, Kavanagh and his then breeding partner Hifa are put to sea on boats. In the third part »The Sea« they together form a floating community and perception, now confronted with instability instead of ›concrete‹, becomes an issue:

> [Y]our mind sometimes plays tricks on you when you're on the Wall, but on the open sea, it's worse. You have no physical equilibrium in a small boat, and it can feel as if your mental equilibrium goes too. You can't trust your senses, and you can trust your imagination even less. (Lanchester 2019: 177)

The effect on the senses is described mostly as an incapacity to see form in clarity, and it is the realisation of the latter that makes life at sea particularly difficult: »Clouds in the distance coalesced as land, as hills, before fading back into cloud« (Lanchester 2019: 177). However, it is under these insecure, indeed shaky, circumstances that Kavanagh and Hifa grow closer together. When they end up as the only survivors of an attack by ›pirates‹, they ultimately find refuge on an oil rig in the North Sea, inhabited by a hermit. Relieved because they now have access to oil and therefore light and warmth, their relationship appears to flourish. The environment allows for more honesty, trust if

14 This aspect can be seen as integral to dystopia on the whole when considering Claeys notion of trust as the »definitive quality of *utopia*« (Claeys 2017: 165, my emphasis).

you will, as Hifa is relieved to spell out that she never wanted to breed but practice sex (Lanchester 2019: 275).

However, the narrative finally takes the reader hostage: Although life on the oil platform seems more desirable than life on the wall or on the open sea, Hifa and Kavanagh's seeming liberation from dystopia is ultimately revealed as illusory: Hifa asks Kavanagh to tell her a story and it is at this point that the narrative reconnects to the issues of narration raised in the beginning. To the protagonist's own surprise, he begins the story with the words that have started the narration in the first place: »›It's cold on the Wall‹« (Lanchester 2019: 276 (and 3)). The narrative is now closed off in a circle of repetition that only refers to the inside. As this ending suggests, it is not only the concrete reality of the wall that entraps the imagination but also the psychological effect of protectionism that extends the concrete reality of dystopian Britain beyond the Wall. Form is no longer dynamic but absolute. The impossibility of trust, its exchange for power in an environment in which literal, metaphorical and formal ambiguities have come to a halt is the strongest comment dystopia can make in the present context.

5. Trust Needs Porosity

The ›fuzzy logic‹ of trust (Bachman 2001: 347) cannot be cast into final, static categories but is defined rather by the vulnerability and porosity that lies at its core. Therefore, the phrase ›erosion of trust‹ that has started the considerations in this article, does not necessarily designate loss but refers to a process of shaping. Erosive processes do not only corrode material but they also create other forms, such as caves, or transport material to a different place where something new, if yet unfamiliar, can emerge. My aim is not to present this understanding in a normative way as positive per se (just the opposite may be the case). Rather, I suggest to accept destruction and states of in-betweenness, if yet allowing for hauntings of past and future, as integral to formational processes as the analysis of the dynamics of form in this article could hopefully affirm.

Departing from a definition of forms as not only embedded into an ecology but as being ecological entities themselves has helped to reveal the differences in acknowledging porosity and a conception of form as absolute. The latter has also revealed the political forces at work in these two different dimensions of form. Since absence is subordinate to presence in the real world (as a result of a general privileging of vision over the other senses), the portrayal of the visual sublimity of the shorelines (in this case first and foremost the white cliffs) – is a striking way for populist policies to stage a seeming solidity of the border. Absence, however, that which has already been lost in the past and even more so what will be absent in the future, takes a subordinate role as it withdraws itself from immediate experience. Staging ambiguities is the task of aesthetic

discourses as the discussion of Max Miechowski's photograph »reflection« has exemplarily shown.

Established literary genres and modes – and in the case of this article two that connect to the British nation for their historical familiarity, situatedness and symbolisms: Gothic and dystopia – offer spaces of negotiation between solidity and porosity and can perform strong critical gestures ›against the wall‹. While the Gothic explores in-between zones in its forms and therefore offers negotiations of memory, trauma and inherited guilt among the topography of the *landscape*, static absolutisms that block dynamics are at the centre of the dystopian imagination circling around the *nation*. Attempts at dynamising form are central to breaking with dystopian systems but are frustrated by a bold structural rigidity, that ultimately subordinates emotions and relationships to the same mechanisms of control, creating physical as well as mental entrapment. As porosity is a truth that increasingly permeates people's reality, present for example during the pandemic and in the face of an eroding environment, the acknowledgement of porosity is integral to re-imagining interconnectedness and to forming cohesive relations.

Bibliography

Adu, Aletha/ Rawlinson, Kevin/ Taylor, Diane (2023, 7 Aug): »UK may try to send small boat arrivals to Ascension Island, minister confirms«. In: *The Guardian*. Last Access: 24 Sept 2023, ›https://www.theguardian.com/uk-news/2023/aug/07/uk-may-try-to-send-small-boat-arrivals-to-ascension-island-minister-confirms?s=04‹.

Bachmann, Reinhard (2001): »Trust, Power and Control in Trans-Organizational Relations«. In: *Organization Studies*, 22/2, pp. 337–365.

Botting, Fred (2014): *Gothic*. London: Routledge.

Butler, Judith (2022): *What World is This? A Pandemic Phenomenology*. New York: Columbia University Press.

Caracciolo, Marco (ed.) (2021): »Introduction: Narrative and Interlocking Forms«. *Narrating the Mesh: Form and Story in the Anthropocene*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Claeys, Gregory (2017): *Dystopia: A Natural History*. Oxford: Oxford University Press.

Duncan, Ian (ed.) (1992): »The Culture of Gothic«. In: *Modern Romance and Transformations of the Novel: The Gothic, Scott, Dickens*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 20–50.

Fisher, Mark (2012): »What is Hauntology?«. In: *Film Quarterly*, 66/1, pp. 16–24.

Fuller, Christian (2023, 21 June): »Climate change warning beamed on Dover's White Cliffs«. *BBC*. Last Access: 24 Sept 2023. ›https://www.bbc.com/news/articles/cjqz1xnjydgo‹.

Gottlieb, Evan (2013): ››No Place like Home: From Local to Global (and Back Again) in the Gothic Novel«. In: Evan Gottlieb and Juliet Shields (eds.): *Representing Place in British Literature and Culture*. Farnham, Ashgate.

Griffiths, Devin (2021): ››The Ecology of Form‹‹. In: *Critical Inquiry*, 48/1, pp. 68–93.

Hensley, Nathan K./ Steer, Philip (eds.) (2018): »Introduction: Ecological Formalism, or, Love Among the Ruins«. In: *Ecological Form: System and Aesthetics in the Age of Empire*. New York: Fordham University Press, pp. 1–17.

Iovino, Serenella (2014): »Bodies of Naples: Stories, Matter and the Landscapes of Porosity«. In: Iovino, Serenella/ Oppermann, Serpil (eds.): *Material Ecocriticism*. Bloomington: Indiana University Press.

Kluwick, Ursula/ Richter, Virginia (eds.) (2015): »Introduction: 'Twixt Land and Sea: Approaches to Littoral Studies«. In: *The Beach in Anglophone Literatures and Cultures: Reading Littoral Space*. Farnham: Ashgate, pp. 1–20.

Lanchester, John (2019): *The Wall*. London: Faber&Faber.

Levine, Caroline (2015): *Forms: Whole, Rhythm, Hierarchy, Network*. Princeton: Princeton University Press.

Luhmann, Niklas (2000): »Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives«. In: Gambetta, Diego (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, pp. 94–107.

Miechowski, Max. *Land Loss*. Last Access: 24 Sept 2023, ‹https://maxmiechowski.com/project/land-loss/›.

Mühlfried, Florian (2019): *Mistrust: A Global Perspective*. London: Palgrave Macmillan.

Morton, Timothy (2010): *The Ecological Thought*. Cambridge/ London: Harvard University Press/ Bloomsbury Publishing.

Norton, Rictor (2000): *Gothic Readings: The First Wave, 1764-1840*.

Oyeyemi, Helen (2010 [2009]): *White is for Witching*. London: Pan Macmillan.

Rychter, Ewa (2022): »Testing the Limits: Boundaries and Fault Lines of Dystopia in John Lanchester's *The Wall*«. In: *Polilog: Studia Neofilologiczne*, 12, pp. 291–301.

Spooner, Catherine (2019): »Unsettling Feminism: The Savagery of Gothic«. In: Hogle, Jerrold E./ Miles, Robert (eds.). *The Gothic and Theory: An Edinburgh Companion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Spooner, Catherine (2006): *Contemporary Gothic*. London: Reaktion.

Stephanou, Aspasia (2014). »Helen Oyeyemi's *White is for Witching* and the Discourse of Consumption«. In: *Callalloo*, 37/5, pp. 1245–1259.

Wright, Angela/ Townshend, Dale (2015): *Romantic Gothic: An Edinburgh Companion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

10 Downing Street. »Prime Minister Rishi Sunak's Plans to Stop the Boats«. [Shorts] YouTube. Last Access: 24 Sept 2023, ›https://www.youtube.com/shorts/EK3uxKmpqhg‹.

Figure

Miechowski, Max. Photograph »reflection« from the project *Land Loss*. ›https://maxmiechowski.com/project/land-loss/‹. copyright: Max Miechowski.

Katharina Andrea Kalthoff ist Anglistin und war Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Bergischen Universität Wuppertal.

Florian Kappeler

Doing Mistrust? Heinrich von Kleists *Die Verlobung in St. Domingo* und die Praktiken des Vertrauens im Moment der Revolution

ABSTRACT: Using Heinrich von Kleist's novella *The Betrothal in Santo Domingo* (1811) as a case study, this article analyzes the connection between practices of trust and mistrust, the form of Kleist's text, and the historical context in which it is set: the Haitian Revolution shortly before its victory in 1803. In a situation of mistrust within a colonial racist society at the moment of its overthrow, Kleist's novella depicts attempts to generate trust through certain practices (*doing trust*). Its specific form, however, is characterized by incongruities that rather generate mistrust (*doing mistrust*). The form of the text therefore corresponds with the historical situation of revolutionary upheaval.

KEYWORDS: Trust – Mistrust – Practices – Revolution – Form

Im Jahre 1803 klopft ein unerwarteter Besucher nachts an die Türe eines Hauses in St. Domingue, dem heutigen Haiti. Babekan, die Partnerin des abwesenden Hausherrn Congo Hoango, »welche schon im Bette war, erhob sich, öffnete […] das Fenster, und fragte: wer da sei?« (Kleist 1811: 5). Doch »der Fremde« fordert sie auf, bevor er sich zu erkennen gebe, eine Frage zu beantworten: »seid ihr eine Negerinn?« (Kleist 1811: 6).[1] Sein Vorbehalt zeugt von Misstrauen – einem rassistisch motivierten Misstrauen gegen Schwarze. Gleichwohl vollzieht er, noch bevor seine Frage beantwortet ist, eine typische Geste des Vertrauens, den Handschlag (»streckte […] seine Hand aus, um die Hand der Alten zu ergreifen«) (Kleist 1811: 6). Der ›Fremde‹ geht also, vermutlich weil ihm in der Situation kaum anderes übrigbleibt, mit der ausgestreckten Hand bezüglich des Vertrauens in Vorleistung und ›ergreift‹ zugleich – für die Begründung eines Vertrauensverhältnisses etwas forsch – die Hand Babekans. Diese nimmt zwar den Handschlag vorerst nicht an, wirbt jedoch im Folgenden gemeinsam mit ihrer Tochter Toni ihrerseits um das Vertrauen des ›Fremden‹.

Beide Parteien bedienen sich dabei der Praktiken des Vertrauens, und als Vertrauenspraktik begreifen lässt sich nicht zuletzt die Verlobung, welche dem Text den Titel gibt, aus dem die geschilderte Passage stammt: Mit ihr beginnt die Binnenerzählung von *Die Verlobung in St. Domingo* (1811) Heinrich von Kleists, einer kanonischen Novelle der deutschsprachigen Literaturgeschichte. Während diese eine beachtliche Fülle

1 Rassistische Kategorien werden, sofern sie nicht Teil von Quellenzitaten sind, zur kritischen Distanzierung im Folgenden in einfache Anführungszeichen gesetzt. Rassistische Begriffe auszusparen würde hingegen Sprachkritik und historischen Sprachgebrauch vermischen und dabei Unklarheiten erzeugen (z.B. ›M1-Wort‹ für ›Mulatt:innen‹ und ›M2-Wort‹ für ›Mestizen‹?).

von Deutungen erfahren hat, ist die Frage des Vertrauens und Misstrauens kaum behandelt worden,[2] was insofern bemerkenswert ist, als sie in Arbeiten zu anderen Werken Kleists durchaus diskutiert wurde.[3] Selbst eine jüngst erschienene philosophische Monographie von Christian Budnik zu *Vertrauensbeziehungen* (2021) wählt als Ausgangspunkt Kleist, auch hier zwar nicht die *Verlobung in St. Domingo*, sondern die Verlobungskorrespondenz des Autors mit Wilhelmine von Zeise, damit jedoch nicht zufällig die mit dem Vertrauen eng zusammenhängende Praktik des Eheversprechens.

In der *Verlobung in St. Domingo* steht das Scheitern von Praktiken des Vertrauens angesichts eines allumfassenden Misstrauens im Zentrum, welches dem kolonialen Rassismus innerhalb einer Situation revolutionären Umbruchs geschuldet ist. Die Novelle endet entsprechend mit einer heute beschönigend unter dem Namen ›erweiterter Suizid‹ bekannten Variante des Femizids, die der männliche Protagonist nach vollbrachter Gewalttat mit den Worten bereut: »[I]ch hätte dir nicht mißtrauen dürfen, denn du warst mir durch einen Eidschwur verlobt« (Kleist 1811: 82). Als Ursache für seine Gewalttat führt er damit ex negativo das eigene Misstrauen an, welches die Vertrauenspraktik der Verlobung (den »Eidschwur«) konterkariert habe. Das wirft die Frage auf, wie es zum Femizid an derjenigen kommt, deren Vertrauen er zu Beginn der Novelle zu gewinnen suchte.

Die Produktion (das ›Doing‹) von Vertrauen und Misstrauen steht in Kleists Novelle in einem spezifischen historischen Kontext: der Haitianischen Revolution, der Selbstbefreiung der Sklav:innen der französischen Kolonie St. Domingue in den Jahren 1791 bis 1804. Und zwar handelt es sich genauer betrachtet um einen Zeitpunkt, zu dem im Herbst des Jahres 1803 die koloniale Ordnung kurz vor ihrer endgültigen Niederlage steht, wodurch wir es mit einem Punkt des historischen Umschlags zu tun haben:

> Nun weiß jedermann, daß im Jahre 1803, als der General Dessalines mit 30000 Negern gegen Port au Prince vorrückte, Alles, was die weiße Farbe trug, sich in diesen Platz warf, um ihn zu verteidigen. Denn er war der letzte Stützpunkt der französischen Macht auf dieser Insel (Kleist 1811: 5).

Diese spezifische Situation hat zwei Konsequenzen: Auf der einen Seite ist noch keine neue Ordnung (und mit ihr Richtlinien des Handelns) etabliert, auf der anderen Seite ist die vormals herrschende koloniale Ordnung schon so weit in die Defensive geraten, dass ein Söldner der Kolonialmacht – denn ein solcher ist die männliche Hauptfigur – zum bedrohten Flüchtling und ›Fremden‹ wird, der *People of Color* um Hilfe bitten und um ihr Vertrauen werben muss.

---

2 Ausnahmen (wenn auch ohne zureichende historische und systematische Verortung): Harnischfeger 2001, Weirauch 2012.

3 Nowoitnick 2012, Pfitzinger 2012 und bes. Fleig 2008/2012/2013a/2013b.

Während die poetische Form der Novelle und die dort verhandelten Praktiken des Vertrauens in der Forschung kaum auf den historischen Kontext bezogen wurden, steht genau dies im Folgenden auf dem Programm: *Erstens* wird gefragt, mittels welcher Praktiken in dieser Situation des Misstrauens innerhalb der Novelle Vertrauen herzustellen versucht wird (I); *zweitens* wird die These vertreten, dass deren Form ganz im Gegensatz dazu Misstrauen evoziert (II); *drittens* wird gezeigt, inwieweit diese spezifische Form der Darstellung der historischen Übergangssituation geschuldet ist, innerhalb derer der Text situiert ist: der Revolution in Haiti kurz vor ihrem Sieg über die koloniale Ordnung (III).

1. Praktiken. Vertrauen in einer Situation des Misstrauens

Die Situation, in welcher der ›Fremde‹, ein schweizerischer Söldner, der sich als Gustav von der Ried vorstellt, Zuflucht in dem revolutionären Haushalt in Haiti sucht, ist komplexer als bisher geschildert. Die Rahmenerzählung von Kleists Novelle beginnt mit einer höchst tendenziösen Schilderung der Haitianischen Revolution:

> Zu Port au Prince, auf dem französischen Anteil der Insel St. Domingo, lebte, zu Anfange dieses Jahrhunderts, als die Schwarzen die Weißen ermordeten, auf der Pflanzung des Hrn. Guillaume von Villeneuve ein fürchterlicher alter Neger, Namens Congo Hoango (Kleist 1811: 1).

Tendenziös ist die Schilderung nicht nur aufgrund der Formulierung »als die Schwarzen die Weißen ermordeten«, welche die Akteur:innen rassistisch homogenisiert und ihnen einseitig Gewalttätigkeit zuschreibt, sondern auch durch das, was sie ausblendet: Den Versuch Frankreichs, die koloniale Herrschaft und die Sklaverei in den Jahren 1802/03 mit allen zur Verfügung stehenden Gewaltmitteln wiederherzustellen.

In anderer Hinsicht wird der Beginn der Revolution gleichwohl recht präzise als Kulminationspunkt des Misstrauens gekennzeichnet: Denn wenn auch Congo Hoango »in seiner Jugend von treuer und rechtschaffener Gemüthsart schien« (Kleist 1811: 1) und, nachdem er seinem Besitzer Guillaume von Villeneuve das Leben rettet, von diesem aus der Sklaverei freigelassen, zum Aufseher seiner Plantage ernannt und schließlich »mit einem ansehnlichen Gehalt in den Ruhestand« versetzt wird (Kleist 1811: 2), so »konnten alle diese Beweise von Dankbarkeit Hrn. Villeneuve vor der Wuth dieses grimmigen Menschen nicht schützen«. Die Tatsache, dass Congo Hoango als »einer der ersten […] seinem Herrn die Kugel durch den Kopf jagte« (Kleist 1811: 2), kann nun auch so verstanden werden, dass in einer kolonialen Situation, die durch Sklaverei und Rassismus gekennzeichnet ist, die Unterworfenen so wenig den Herrschenden trauen können wie diese ihnen und allein durch die individuelle Gutmütig-

keit eines Sklavenhalters kein Vertrauen hergestellt werden kann. In der Situation des finalen revolutionären Kampfes missbraucht Congo Hoango mit seiner Partnerin Babekan und deren Tochter Toni dann gezielt das Vertrauen von Weißen:

> [W]eil […] sich häufig, während seiner Abwesenheit, weiße oder kreolische Flüchtlinge einfanden, welche […] Nahrung oder ein Unterkommen suchten, so unterrichtete er die Weiber, diese weißen Hunde, wie er sie nannte, mit Unterstützungen oder Gefälligkeiten bis zu seiner Wiederkehr hinzuhalten. Babekan […] pflegte in solchen Fällen die junge Toni […] mit ihren besten Kleidern auszuputzen; sie ermunterte dieselbe, den Fremden keine Liebkosung zu versagen […]: und wenn Congo Hoango […] wiederkehrte, war unmittelbarer Tod das Los der Armen (Kleist 1811: 4).

Die/der Leser:in weiß folglich, noch bevor die Binnenerzählung einsetzt, dass den Mitgliedern des Haushalts Congo Hoango, in welchem Gustav Zuflucht sucht, nicht zu trauen ist. Und insofern sie tatsächlich auf List und Tücke aus sind, wird auch Gustavs »Einbildung«, die »ganz von Mohren und Negern erfüllt« ist (Kleist 1811: 20), nicht als rassistisches Hirngespinst entlarvt. Misstrauen wird damit bereits in der Rahmenerzählung zur Ausgangsbedingung des weiteren Geschehens. Entsprechend ist auch die Binnenerzählung gekennzeichnet von Misstrauen – und von Praktiken des Vertrauens, mittels derer versucht wird, es zu überbrücken. Praktiken sollen hier verstanden werden als Muster eines »situierte[n] Vollzug[s] von Sprechakten und Handlungen im Zusammenspiel von Dingen und körperlichen Routinen von Akteuren« (Füssel 2015: 26, vgl. ähnlich Rouse 2001: 203, Nicolini 2017: 27). Bei Praktiken des Vertrauens oder Misstrauens handelt es sich dann um rekurrenten Mustern folgende Handlungen, welche die beteiligten Subjekte innerhalb eines bestimmten Kontexts vollziehen. Vertrauen oder Misstrauen sind so gesehen weniger Individuen inhärente Einstellungen als Produkte von Handlungen (*Doing Trust/Mistrust*) innerhalb gesellschaftlich, historisch und materiell strukturierter intersubjektiver Beziehungen.

Eine *erste* Vertrauenspraktik bei Kleist ist die bereits erwähnte Geste des Handschlags, den Gustav Babekan anbietet, wenn auch unter dem misstrauischen Vorbehalt seiner Frage, ob sie sich als Schwarze identifiziere. Babekan teilt offensichtlich Gustavs Vorbehalt und nimmt den Handschlag nicht an, was die Situation, statt sie in einem Akt des Vertrauens aufzulösen, zunächst in der Latenz belässt. Stattdessen versucht sie, sein Misstrauen zu zerstreuen, indem sie darauf pocht, ihre Tochter Toni und sie hätten mehrheitlich ›weiße‹ Vorfahren und er könne ihnen damit – entsprechend des rassistischen Rasters – vertrauen: »Kommt herein […], und fürchtet nichts; hier wohnt eine Mulattin und die Einzige, die sich außer mir noch im Hause befindet, ist meine Tochter, eine Mestize« (Kleist 1811: 6).

Dazu bedienen sich die beiden einer *zweiten* und nun neben dem Körper mit Dingen verbundenen Praktik, nämlich einer Inszenierung des Körpers mittels Bekleidung und

Beleuchtung: Babekan befiehlt Toni, »weiße Wäsche und Strümpfe« (Kleist 1811: 6) anzuziehen, und diese achtet darauf, mittels einer Laterne »das Licht so zu stellen, daß der volle Strahl davon auf ihr Gesicht fiel« (Kleist 1811: 9). Mittels der weißen Kleidung und »ihrer ins Gelbliche gehenden Gesichtsfarbe« (Kleist 1811: 4) soll damit eine Ähnlichkeit mit Weißen hergestellt werden, um das Vertrauen Gustavs zu gewinnen. Dies folgt dem rassistischen und sexistischen Stereotyp der ›Mulattin‹ als Verführerin und Betrügerin (Daut 2015: 90f.).[4] Toni rückt ihren Körper durch Bekleidung und Beleuchtungseffekte ›ins rechte Licht‹, um Gustav so ›hinters Licht zu führen‹.

Damit werden Vertrauen und Misstrauen rassifiziert: Farbliche Ähnlichkeit soll Vertrauen generieren, je unterschiedlicher hingegen die Hautfarbe erscheint, desto stärker wird misstraut. Gustav handelt exakt innerhalb dieser rassistischen Logik, wenn er Toni nur vertraut und sich ihr anvertraut, weil er davon ausgeht, dass ihre Hautfarbe der seinen ähnle: »[E]uch kann ich mich anvertrauen; aus der Farbe eures Gesichts schimmert mir ein Strahl von der meinigen entgegen« (Kleist 1811: 12).[5] Das Vertrauen beruht auf einem rassistischen Paradigma der Ähnlichkeit.

Aufgrund der Annahme, Babekan und Toni stünden als ›Mulattin‹ bzw. ›Mestize‹ den Weißen näher als den Schwarzen – und der entsprechenden Inszenierung von Tonis Körper – gelingt es ihnen, Gustavs Vertrauen zumindest so weit zu gewinnen, dass er sich in ihr Haus einladen lässt. Während seine Hände zuvor noch auf Distanz blieben, knüpft er nun mit einer *dritten* Praktik des Vertrauens an die Geste des Handschlags an und legt zudem seinen Degen ab, wie Babekan als weiteres Zeichen seines Vertrauens zuvor anmahnte: »Er ergriff die Hand der Alten, drückte sie an sein Herz […], indem er […] den Degen, den er an der Hüfte trug, abschnallte« (Kleist 1811: 10).[6] Die Entwaffnung und die Geste der ›Hand aufs Herz‹, welche historisch Teil der Praktik des Eids – und damit des Versprechens einer künftigen Handlung – war, sollen Gustavs Vertrauen manifestieren. Dabei irritiert etwas, dass bei einem Eid die Hand eigentlich an das eigene Herz gelegt wird, wodurch es den Anschein hat, als wolle Gustav einen Vertrauenseid Babekans erzwingen. Im Folgenden bedient er sich als weiterer Praktiken der Vertrauensbildung der Erzählungen sowie performativer Akte, darunter – für den Handlungsverlauf der Novelle entscheidend – eines Versprechens. In einem ersten Sprechakt grenzt er sich analog zu Babekans und Tonis Inszenierung einer Nähe zu den Weißen von der französischen Kolonialmacht ab, indem er seine Herkunft aus der Schweiz in Anschlag bringt:

4 Gelb ist, zumal im kolonialrassistischen Kontext in Haiti, eine mit Misstrauen assoziierte Farbe.

5 Der Inszenierung Tonis wird dabei eine reale Basis in ihrem Körper wie auch in ihrer Genealogie unterstellt. Ihre rassifizierte Inszenierung wird somit nicht als reine Fiktion, sondern eher als Übersteigerung einer Tatsache dargestellt.

6 Die erstere Geste wird später mehrere Male wiederholt, im zweiten Fall als Handkuss, vgl. Kleist 1811: 13, 19.

> [I]ch bin ein Offizier von der französischen Macht, obschon […] kein Franzose; mein Vaterland ist die Schweiz und mein Name Gustav von der Ried. Ach, hätte ich es niemals verlassen und gegen dieses unselige Eiland vertauscht! […]. [I]n meinem Gefolge befinden sich […] mein Oheim, mit seiner Gemahlin und fünf Kindern; mehrere Bediente und Mägde, die zur Familie gehören (Kleist 1811: 12).[7]

Mittels dieses Ausrufs und der Unterscheidung kolonialer von nicht-kolonialen Nationen reklamiert Gustav Vertrauen. Dies wird jedoch nicht nur von Babekan angezweifelt (Kleist 1811: 43, 64), sondern erscheint auch angesichts der historischen Rolle der schweizerischen Söldner an der Seite der Kolonialmacht[8] fragwürdig, die am Ende der Novelle am Beispiel des Oberhaupts der vierzehnköpfigen patriarchalen Großfamilie, Gustavs Onkel Herrn Strömli, noch einmal zur Sprache kommt:

> Er [Herr Strömli] traf kurz vor Anfang der Belagerung in Port au Prince ein, wo er noch auf den Wällen für die Sache der Weißen focht; und als die Stadt nach einer hartnäckigen Gegenwehr an den General Dessalines überging, rettete er sich mit dem französischen Heer auf die englische Flotte, von wo die Familie nach Europa überschiffte (Kleist 1811: 85).

Die von Gustav ins Feld geführte weiße Weste der Schweizer ist folglich durch die historische Realität nicht gedeckt, kämpfen sie doch bis zum Ende für die französische Kolonialmacht. Toni lässt sich gleichwohl durch Gustavs Abgrenzung von Frankreich überzeugen, schenkt diesem in der Folge Vertrauen und äußert gegenüber Babekan: »Was hat uns dieser Jüngling, der von Geburt gar nicht einmal ein Franzose, sondern […] ein Schweizer ist, zu leide getan […]?« (Kleist 1811: 42). Dieser Vertrauensvorschuss dürfte auch damit zusammenhängen, dass der Offizier inzwischen mittels weiterer Praktiken nicht mehr nur um Tonis Vertrauen, sondern um diese selbst geworben hat. Schon als das Mädchen »schäkernd« (Kleist 1811: 19) fragt, ob er ihnen denn nun vertraue, antwortet er sogleich mit einer körperlichen Annäherung, die derart unumwunden bei einer ›weißen‹ Tochter aus den höheren Klassen wohl kaum möglich wäre:

> Der Fremde, indem *er den Arm sanft um ihren Leib schlug*, sagte verlegen […]: Hätte ich dir, fuhr er fort, indem *er sie lebhaft an seine Brust drückte, ins Auge sehen* können, so wie

7 Die Zahl der Bediensteten wird später mit fünf angegeben (drei männlich, zwei weiblich), und es kommt noch ein neugeborener Säugling hinzu, vgl. Kleist 188: 67f.

8 Vgl. dazu Fässler 2005 und David/Etemad/Schaufelbühl 2005.

> ich es jetzt kann: so hätte ich […] aus einem vergifteten Becher mit dir trinken wollen (Kleist 1811: 20f., Hervorh. F.K.).[9]

Die drei Gesten Gustavs und sein Sprechakt sind eng miteinander verwoben, wie bereits die Satzkonstruktion zeigt, die – ohne Anführungszeichen – Körperbewegung und Rede ineinander übergehen lässt. Gemeinsam bilden sie eine *vierte* Praktik, die Vertrauen bezeugen wie auch generieren soll – und zugleich die Verführung des Mädchens zum Ziel hat. Teil ihrer ist eine – wiederum mit einer physischen Annäherung verbundenen – suggestive Frage:

> So *zog er sie auf seinen Schoß nieder* und fragte sie: »ob sie schon einem Bräutigam verlobt wäre?« […] Der Fremde, der, *mit seinen beiden Händen ihren schlanken Leib umfasst hielt*, sagte: »in seinem Vaterlande wäre […] ein Mädchen von vierzehn Jahren und sieben Wochen bejahrt genug, um zu heiraten« (Kleist 1811: 30f.).

Da Gustav weiß, dass Toni 15 Jahre alt ist (Kleist 1811: 21), kann sein Sprechakt als Andeutung eines Antrags verstanden werden. Im weiteren Verlauf wirbt er mittels zweier Beispielgeschichten um ihr Vertrauen und lenkt mit ihnen das Gespräch recht unverhohlen auf die Themen Sex und Verlobung. Die Exempla dienen dabei dem Ziel, das Mädchen dazu zu bringen, ihm zu vertrauen und sich verführen zu lassen. Insofern können sie als narrative Praktiken mit instrumentellem Zweck verstanden werden. Die erste handelt von einer Schwarzen, welche ihren Besitzer, der sie sexuell bedrängt, abwehrt, woraufhin dieser sie misshandelt. Während der Revolution bietet sie ihm Zuflucht an und infiziert ihn dabei absichtlich mit dem Gelbfieber (Kleist 1811: 26f.). Gustav bringt Toni nun in die Defensive, indem er sie eindringlich fragt, »ob sie wohl einer solchen That fähig wäre?« –»Nein! sagte Toni, indem sie verwirrt vor sich niedersah« (Kleist 1811: 27). Der performative Effekt des abschreckenden Exempels aus Gustavs Mund ist die Reduktion des Risikos, dass Toni einen Vertrauensbruch an ihm begeht (Kleist 1811: 34).

Eine zweite Erzählung Gustavs dient umgekehrt als vorbildhaftes Beispiel für Toni; sie handelt von Mariane Congreve, seinen Worten zufolge »die treuste Seele unter der Sonne«, die ihm »ihr Jawort« gegeben hatte (Kleist 1811: 34) und sich an seiner Statt im revolutionären Paris enthaupten ließ. Dieses zweite Exemplum besiegelt praktisch den zuvor eingeleiteten Akt der Verführung: Unmittelbar nachdem er es erzählt, kommt es zum sexuellen Akt mit Toni. Zudem stellt er über eine betonte angebliche »Ähnlichkeit« Tonis (Kleist 1811: 30, vgl. auch 34) mit Mariane der ersteren implizit eine Ver-

9 An anderer Stelle (Kleist 1811: 22) heißt es zudem, daß er »ihre Hand faßte«. Zur Ambivalenz von Galanterie und Gewalt vgl. auch die Spannung zwischen den Worten »sanft« und »schlug«. Vgl. zudem Kleist 1811: 30.

lobung in Aussicht. Ausdrücklich bekundet er seinen Willen zur Verlobung dann nach dem Sex, indem er ihr »das kleine goldene Kreuz, ein Geschenk der treuen Mariane, seiner abgeschiedenen Braut […] als ein Brautgeschenk, wie er es nannte, um den Hals« hängt (Kleist 1811: 37f.). Zudem kommt ein Verlobungsversprechen zur Sprache, wenn Gustav versichert, »daß er bei ihrer Mutter am Morgen des nächsten Tages um sie anhalten wolle«, wobei er sie als »seine liebe Braut« bezeichnet (Kleist 1811: 40).

Unter einer Verlobung ist gemeinhin ein öffentlich geäußertes Versprechen zweier Subjekte zu verstehen, in der Zukunft eine Ehe einzugehen. Sie bewegt sich somit zwischen einem (noch nicht verbindlichen) Rechtsakt und einem vertrauensbildenden Sprechakt.[10] Eine Verlobung ist – vermittelt über den dem Vertrauen verwandten Akt des Versprechens (Baier 2001: 59ff.) – immer eine Praktik des Vertrauens. In Kleists Novelle besteht die *fünfte* und für die Novelle zentrale Vertrauenspraktik der Verlobung aus Dingen (dem goldenen Kreuz), körperlichen Gesten und Sprechakten. Zudem begründet eine Verlobung historisch eine ökonomische Allianz, die Vertrauen impliziert. In diesem Zusammenhang macht Gustav seine Position als Mann, der über Eigentum verfügt, geltend und stellt dabei Toni im Falle einer Eheschließung sozialen Aufstieg in Aussicht: »Er beschrieb ihr, welch ein kleines Eigentum […] er an den Ufern der Aare besitze […]; bequem und geräumig genug, sie und auch ihre Mutter […] darin aufzunehmen« (Kleist 1811: 38). Dieses Versprechen, ihr mit der Heirat auch ökonomische Sicherheit zu bieten, klingt zuvor bereits in seiner suggestiven Frage an, »ob es vielleicht ein Weißer sein müsse, der ihre Gunst davon tragen solle?« (Kleist 1811: 32), welche auf Tonis prekären Status als verstoßenes uneheliches Kind eines reichen Weißen anspielt (Kleist 1811: 22) und ihr eine Perspektive eröffnet, Teil einer ›weißen‹ und vergleichsweise wohlhabenden Familie zu werden.

Der Handschlag, die Inszenierung körperlicher Ähnlichkeit mittels Bekleidung und Beleuchtung, die Entwaffnung und der Eid, die Kombination körperlicher Annäherung und performativer Akte sowie exemplarischer Erzählungen zum Akt der Verführung und das Versprechen der Verlobung können allesamt als Praktiken mit einem vertrauensbildenden Effekt begriffen werden: Sie transformieren die Ausgangskonstellation, die von Misstrauen geprägt ist, in eine Situation, in welcher der politische Gegner nicht nur als Gast ins Haus aufgenommen wird, sondern sich dort mit der Tochter seiner Antagonist:innen verlobt und damit eine enge Vertrauensbeziehung eingeht. Dies erstaunt umso mehr, als nicht nur den Figuren, sondern auch den Leser:innen Misstrauen als gerechtfertigt erscheinen muss. So dienen – wie zu Beginn ausdrücklich seitens der Erzählinstanz ausgesprochen wird – die Praktiken der Bekleidung und Beleuchtung der Überlistung von ›Weißen‹, also einem instrumentellen Zweck, zu

10 Die Mehrdeutigkeit der Verlobung zwischen Sprechakt und Rechtsakt findet deutlich Ausdruck in Kleists Epigramm *Das Sprachversehen:* »Was! Du nimmst sie jetzt nicht, und warst der Dame versprochen? / Antwort: Lieber! Vergieb, man verspricht sich ja wohl« (Kleist 1808).

dem Vertrauen beim Anderen hergestellt werden soll, ohne dass denen, welche es herzustellen versuchen, vertraut werden kann.

Gustav verfolgt mit Vertrauenspraktiken in seiner prekären Lage auf feindlichem Terrain gleichfalls einen instrumentellen Zweck, den er auch erreicht: Toni vertraut im Folgenden darauf, daß er »sie als sein treues Weib mit sich nach Europa führen möchte« (Kleist 1811: 57) und sieht ihn aufgrund seines Eheversprechens »vor Gott und ihrem Herzen […] als ihren Verlobten und Gemahl« an (Kleist 1811: 53). Dagegen ist weder zu erkennen, dass Gustav sein Versprechen einzulösen gedenkt, noch gibt es andere Hinweise, dass er selbst vertrauenswürdig ist. Dies wird besonders am Ende deutlich, wenn Gustav seinen Femizid mit den Worten bereut, er hätte Toni »nicht mißtrauen sollen« mit der Begründung: »[D]u warst mir durch einen Eidschwur verlobt, obschon wir keine Worte darüber gewechselt hatten!« (Kleist 1811: 82). Der letzteren Äußerung kann allerdings selbst kein Vertrauen geschenkt werden, denn es wurden zuvor sehr wohl Worte über die Verlobung gewechselt, diese wurde jedoch gerade nicht als Eidschwur bezeichnet.[11] Es verhält sich also umgekehrt, wie Gustav behauptet. Doch wie kommt es trotz der ausführlich geschilderten Bemühungen um die Herstellung von Vertrauen überhaupt zu einem solch brutalen Ende?

2. Form. Inkongruenz und Misstrauen

Gustavs Äußerung, Toni sei ihm durch eine Praktik des Vertrauens, nämlich einen stillschweigenden Eidschwur, verlobt gewesen, widerspricht der vorangegangenen Schilderung der Ereignisse. Dies ist kein Einzelfall. Vielmehr können Inkongruenzen als wichtiges formales Kennzeichen der *Verlobung in St. Domingo* insgesamt gelten, und die Myriaden sich widersprechender Deutungen der Novelle in der Geschichte der Forschung dürften zumindest zu einem Teil auch dieser Tatsache geschuldet sein. Ich möchte nun zeigen, welche Formen der Inkongruenz Kleists Novelle prägen und welchen Effekt sie bezüglich des Vertrauens zeitigen.

Erstens entsprechen sich die *Schilderungen von Sachverhalten durch Figuren und seitens der Erzählinstanz* häufig nicht, wie im Falle von Gustavs Erklärung zu seinem Femizid. Hier müssen Leser:innen dies selbst erschließen, schon weil zwischen den beiden Textstellen vierzig Seiten liegen. Dagegen ist Babekan und Toni, wie der Rah-

11 Bedeutsam ist auch die Bezeichnung ›Eidschwur‹ und nicht nur ›Schwur‹, bezeichnet doch der Eid einen Schwur, der institutionalisierten Regeln folgt. Genau diese Regeln – in diesem Fall die einer Verlobung – wurden jedoch nicht eingehalten. Der Begriff des Eidschwurs taucht im Text zuvor nicht zwischen Gustav und Toni auf, jedoch bei deren biologischem Vater Bertrand, der damit seine Vaterschaft leugnet (Kleist 1811: 23). Diese Tatsache ist Gustav bekannt, da Babekan ihm davon erzählt hat. Indem er den Begriff auf sein Verhältnis zu Toni bezieht, wird auch diese Konnotation – der falsche Eid – mittransportiert.

menerzählung eindeutig zu entnehmen, generell nicht zu vertrauen. Wir bewegen uns also in einem Spektrum der Vertrauens(un)würdigkeit.

Zweitens verhalten sich *Handlungen und Sprechakte* inkongruent zueinander. So werden in der Novelle bestimmte Praktiken des Vertrauens vollzogen, ohne dass deren Sinn sprachlich expliziert wird – und umgekehrt werden auch Praktiken sprachlich expliziert, ohne dass sie handelnd vollzogen werden. Sie bleiben damit als Vertrauenspraktiken unverständlich oder unvollständig, im ersten Fall, da ihr Sinn sich einem der beteiligten Subjekte nicht erschließt, sodass dieses nicht in der Lage ist, sie als Zeichen des Vertrauens zu begreifen. So fesselt Toni Gustav, um ihre Mutter und Congo Hoango hinsichtlich ihres Verhältnisses zu ihm zu täuschen und sein Leben zu retten (Kleist 1811: 61f.). Zwar küsst sie ihn dabei auf den Mund und deutet ihm damit an, dass er ihr vertrauen könne, erklärt ihm den Sinn ihrer Handlung aber nicht.[12]

Umgekehrt hat Gustav trotz seines Versprechens und seines Brautgeschenks eine regelrechte Verlobung mit Toni praktisch nicht vollzogen, denn dies würde implizieren, dass er wie angekündigt ihre Eltern um ihre Hand bittet oder zumindest von dem Verlobungsversprechen in Kenntnis setzt. Die Praktik ist unvollständig, weil zwar der Sprechakt vollzogen wird, nicht aber ein Teil des für sie konstitutiven Handlungsmusters. Toni hingegen expliziert die sprachliche Bedeutung der Fesselung nicht. Die Inkongruenz zwischen Handlung und Sprechakt konterkariert in beiden Fällen die Herstellung von Vertrauen. Gustav beschreibt diese Art der Inkongruenz hinsichtlich ihrer Form korrekt, wenn er ausruft, »ich hätte dir nicht mißtrauen sollen, denn du warst mir durch einen Eidschwur verlobt, obschon wir keine Worte darüber gewechselt hatten!« (Kleist 1811: 82) Vertrauenspraktiken ohne Worte bleiben unverständlich und Worte des Vertrauens ohne Praktiken unvollständig.

Drittens finden sich Inkongruenzen innerhalb von im Text geschilderten Kausalverkettungen. Ein Beispiel ist die Antwort Gustavs auf Tonis Frage, warum es zur Revolution gegen die Kolonialmacht gekommen sei:

> [D]urch das allgemeine Verhältniß, das sie, als Herren der Insel, zu den Schwarzen hatten, und das ich […] mich nicht unterfangen will, in Schutz zu nehmen; das aber schon seit vielen Jahrhunderten auf diese Weise bestand! Der Wahnsinn der Freiheit, der alle diese Pflanzungen ergriffen hat, trieb die Negern und Kreolen, die Ketten, die sie drückten, zu brechen, und an den Weißen wegen vielfacher und tadelnswürdiger

12 Später legt sie, als sie sich des Schutzes Herrn Strömlis und seiner Familie sicher ist, gegenüber ihrer Familie die Verlobung mit Gustav offen: »[I]ch habe euch nicht verrathen; ich bin eine Weiße, und dem Jüngling, den ihr gefangen haltet, verlobt« (Kleist 1811: 76). Die Verlobung soll Toni dem künftigen Ehemann statt ihrer bisherigen Familie verpflichten. Nur proklamiert sie die Verlobung außerhalb von dessen Hörweite, sodass er weiterhin nicht weiß, dass sie sich auf seine Seite geschlagen hat.

> Mißhandlungen, die sie von einigen schlechten Mitgliedern derselben erlitten, Rache zu nehmen (Kleist 1811: 25).

Gustav äußert, er wolle das Herrschaftsverhältnis der ›weißen‹ Suprematie, einer ersten Ursache der Revolution, nicht verteidigen, doch habe es schon seit langem Bestand gehabt. Die historische Persistenz einer bestimmten Ordnung rechtfertigt demnach auch deren Geltung, die Gustav, obwohl sein Argument exakt darauf zielt, nicht zu rechtfertigen beansprucht. Die relativierende Floskel und das konservative Narrativ stehen entweder unvermittelt nebeneinander oder die Relativierung muss als rein rhetorische Floskel gelesen werden. In beiden Fällen erscheint Gustavs Äußerung als inkongruent und wenig vertrauenswürdig. Sodann wird ein angeblicher ›Wahnsinn der Freiheit‹ als (zweite) Ursache der Revolution angeführt, die in keinem klaren Verhältnis zur vorherigen Argumentation steht. Schließlich werden noch die ›vielfachen und tadelnswürdigen Mißhandlungen‹ von Sklav:innen als Bedingungen der revolutionären Erhebung bezeichnet. Deren Ursachen multiplizieren sich und sind kaum miteinander vereinbar.

Viertens ist das System der *rassistischen Kategorisierung* der Figuren von Inkongruenzen geprägt. Als Beispiel sticht der Begriff der ›Mestize‹ hervor, mit dem in der Novelle Toni bezeichnet wird. Dieser wird im Spanischen für Abkömmlinge eines indigenen und eines europäischen Elternteils verwendet, während er in der Novelle die Tochter einer ›Mulattin‹ (Tochter ›weißer‹ und ›schwarzer‹ Eltern) und eines ›weißen‹ Franzosen bezeichnet. In rassistischen Taxonomien wie der des Kolonialpolitikers und Sklavenhalters Médéric Louis Élie Moreau de Saint-Méry (1750–1819), der mehrere Schriften über Haiti publizierte, heißen Kinder von ›Mulattinnen‹ in zweiter Generation mit Weißen ›Métis‹ (frz. für ›Mischling‹), was nicht nur bei Kleist mit ›Mestize‹ ins Deutsche übersetzt wird (vgl. z.B. anonym 1811: 232).[13] Saint-Méry unterteilt *People of Color* in Haiti entlang eines Spektrums der Hautfarben, die er mit menschlichen Eigenschaften in Beziehung setzt, in zehn wiederum durch Fortpflanzung rekombinierbare Typen mit über hundert Varianten (Saint-Méry 1797).

Damit verbunden ist die Frage, wer innerhalb dieser zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten den Schwarzen und Weißen zugeordnet werden kann – wie im Falle Tonis bei Kleist. In ihrem Fall ist nicht eindeutig zu bestimmen, ob sie als ›Quarteronne‹ (›Mulattin‹ in zweiter Generation) hätte bezeichnet werden müssen oder doch als ›Métis‹ (›Mestize‹ = ›Mulattin‹ in dritter Generation), falls Babekan bereits eine Quarteronne war. Beides ist möglich: Sie kann mit Congo Hoango oder aber mit dem

13 Das Wort ›Mestize‹ als Übersetzung von ›Métis‹ wird auch beim Göttinger Philosophieprofessor Christoph Meiners (1747–1810) in mehreren rassistischen Texten des von ihm mit herausgegebenen *Neuen Göttingischen Historischen Magazins* verwendet, z.B. in Meiners 1792: 640, vgl. dazu Sutherland 2016: 208.

Sklavenhalter Villeneuve verwandt sein, der die beiden verpartnerte, denn er »legte ihm [Congo Hoango] […] an Weibes Statt eine alte Mulattinn, Namens Babekan, aus seiner Pflanzung bei, mit welcher er durch seine erste Frau weitläufig verwandt war« (Kleist 1811: 2). Diese Frage ist bereits auf der grammatischen Ebene nicht zu beantworten. Sie ist aber von entscheidender Bedeutung, denn ›Quarterons‹ und ›Métis‹ markieren innerhalb der rassistischen Taxonomie die Position, an der Menschen mit ›schwarzen‹ Vorfahren gleichwohl als Weiße klassifiziert werden können (Daut 2015: 91) – genau wie es Toni in der Novelle anstrebt. Dies scheitert auch an ihrer unklaren Stellung innerhalb des bereits in sich inkongruenten Rassifizierungssystems.

Fünftens ist von zentraler Bedeutung, dass sich selbst in den aus Perspektive der Erzählinstanz geschilderten Passagen Inkongruenzen finden, sodass punktuell von *unzuverlässigem Erzählen* gesprochen werden kann. Wurde zum Beispiel die Plantage, auf der die Novelle spielt, zerstört oder in Besitz genommen? Congo Hoango, so heißt es in der Rahmenerzählung, »verwüstete die ganze Pflanzung […] und zog, als sämmtliche zur Besitzung gehörige Etablissements der Erde gleich gemacht waren, mit den Negern, die er versammelt und bewaffnet hatte […], um seinen Brüdern im Kampfe gegen die Weißen beizustehen« (Kleist 1811: 3). Doch eine Seite später ist die Rede vom »Hauptgebäude der Pflanzung, das er jetzt bewohnte« (Kleist 1811: 4), und später von den »Nebengebäuden« (Kleist 1811: 8), in denen seine Kinder schlafen. Über Gustav wird zudem berichtet, dass er im Schlafzimmer »aus der Pracht und dem Geschmack, die darin herrschten, schloß, daß es dem vormaligen Besitzer der Pflanzung angehört haben müsse« (Kleist 1811: 29), was gegen eine Zerstörung durch Congo Hoango spricht.

Nicht einmal die Namensgebung der männlichen Hauptfigur ist kongruent: Heißt Gustav überhaupt Gustav und nicht vielmehr August? Denn mit dem letzteren Namen – einem unreinen Anagramm des ersteren – rufen ihn ohne weitere Erklärung seine eigenen Verwandten (Kleist 1811: 70, 78), um nur zwei Seiten später ohne Erklärung zur Anrede als Gustav zurückzukehren (Kleist 1811: 80). Insofern dürfte es sich nicht um die Vorspiegelung einer falschen Identität gegenüber Babekan und Toni handeln, sondern um eine Inkongruenz des Textes selbst.

Diese Inkongruenzen zwischen erzählter Realität und Figurenrede, Handlungen und Sprechakten sowie zwischen Kausalitäten, rassistischen Kategorisierungen und Schilderungen der Erzählinstanz haben eines gemeinsam: Sie sind in hohem Maße geeignet, Misstrauen hervorzurufen, und zwar *erstens* innerhalb der Handlung der Novelle. So misstrauen sich Gustav/August und Babekan, und den Leser:innen muss dieses wechselseitige Misstrauen insofern gerechtfertigt erscheinen, als die Äußerungen der Figuren nicht kongruent mit den in der Novelle geschilderten Sachverhalten

sind, sie also z.B. nicht die Wahrheit sagen.[14] Zudem verhalten sich vertrauensbildende Handlungen teils inkongruent zu deren sprachlicher Explikation, was etwa zwischen Gustav/August und Toni Misstrauen evoziert, weil er den Sinn seiner Fesselung durch sie nicht versteht.[15]

Zweitens haben die inkongruenten Kausalverkettungen in der Novelle (wie hinsichtlich der Ursachen der Revolution) das Potenzial, die Leser:innen der Novelle zu verunsichern. Im besten Fall motiviert sie dies zum Misstrauen gegen jede einfache Deutung und zu einer exakten Lektüre. Die unüberschaubare Vielzahl der Inkongruenzen kann aber auch zu Indifferenz führen. Wenn auf nichts zu vertrauen ist, dann ist alles gleich gültig. Das Gegenteil von Vertrauen ist nicht nur Misstrauen, sondern auch Indifferenz (Hartmann 2011: 58). Und so kann die Inkongruenz der rassistischen Kategorisierungen zur misstrauischen Einsicht führen, dass rassistische Taxonomien nicht funktionieren, oder aber zu Indifferenz. Und tatsächlich wird die rassistische Kategorisierung trotz ihrer Inkongruenzen im Text ja weiter reproduziert (›der Neger Congo Hoango‹, die ›Mestize‹ etc.).

Drittens unterminiert das punktuell unzuverlässige Erzählen in der Novelle das Vertrauen in den Text insgesamt.[16] Es kann deshalb als These festgehalten werden: *Kleists Novelle schildert Praktiken, die in einer Situation der Unsicherheit Vertrauen herstellen sollen (Doing Trust) – und produziert zugleich durch seine inkongruente Form Misstrauen (Doing Mistrust).* Dieses Spannungsverhältnis zwischen den dargestellten Praktiken und der inkongruenten Form der Darstellung kann, wie im Folgenden gezeigt werden soll, genauer situiert werden, wenn die historische Realität einbezogen wird, welche den Rahmen der Erzählung bildet.

3. Geschichte. Zur (In-)Kongruenz von Form und historischer Situation

Die Praktiken, welche in der Novelle im Zusammenspiel wie auch in der Spannung gestisch-dinglicher (Handschlag, Entwaffnung, Bekleidung, Beleuchtung) und sprachlich-narrativer Komponenten (Beispielgeschichten, performative Akte) zur Sprache kommen, sollen Vertrauen evozieren. Die Form ihrer Darstellung hingegen ist geeignet, durch Inkongruenzen – zwischen Figurenrede und erzählter Realität, dem

14 Stefanie Marx ist aus diesem Grund darin zuzustimmen, Vertrauen bleibe in der Erzählung »wirkungslos« (Marx 1994: 40) und erscheine aufgrund der mehrdeutigen und unsicheren Situation auch nicht als rationales Verhalten (Marx 1994: 47f.).

15 Wobei das Misstrauen in diesem Fall Leser:innen ungerechtfertigt erscheinen dürfte, weil sie anders als Gustav/August wissen, dass Toni ihn fesselt, um ihn zu schützen.

16 Dies zumindest, sofern die Leser:innen das unzuverlässige Erzählen überhaupt zur Kenntnis nehmen, denn dies erfordert zum einen aufmerksames Lesen und wurde überdies in der Mehrzahl der späteren Textausgaben editorisch geglättet.

Vollzug von Praktiken und der Explikation ihres Sinns sowie innerhalb von Kausalverkettungen, rassistischen Kategorisierungen und Aussagen der Erzählinstanz – Misstrauen hervorzurufen. Beides, die Inkongruenzen und das durch sie evozierte Misstrauen wie auch die Praktiken des Vertrauens, antworten auf eine bestimmte historische Situation, nämlich die finale Phase der Haitianischen Revolution kurz vor deren endgültigem Sieg. Diese wird, insbesondere in der Rahmenerzählung, nur kurz skizziert, prägt jedoch neben der Handlung auch die Form der Novelle.

Die in der *Verlobung* geschilderte Situation zeichnet sich dadurch aus, dass das Misstrauen innerhalb der Kolonialgesellschaft, welches der dortigen rassistischen Segregation geschuldet ist, sich im Moment der Revolution noch einmal potenziert, da unsicher ist, welcher politischen Seite die Subjekte zugeordnet werden können. Bereits innerhalb einer rassistisch segregierten Kolonialgesellschaft ist es nur sehr schwer möglich, Menschen aus der jeweils anders rassifizierten Gruppe zu vertrauen: Die Schwarzen sind als Sklav:innen jeder Willkür ausgesetzt und haben keinerlei Grund, Weißen zu vertrauen, diese wiederum rechnen mit der Rache der Unterworfenen und den ›Mulat:innen‹ und ›Mestizen‹ misstrauen beide, da deren Haltung als uneindeutig gilt. Doch nimmt das Misstrauen in einer solchen Gesellschaft im Moment ihres Umsturzes noch zu. Denn indem die Revolution die rassistischen Zuordnungen in Frage stellt, verstärkt sie die Unsicherheiten und in der Folge das Misstrauen noch: Wenn nicht einmal mehr die rassifizierte Kategorisierung einen Rückschluss auf die soziale und die politische Positionierung erlaubt, wem soll man dann noch trauen? Es ist vielmehr tendenziell bei allen damit zu rechnen, dass sie dem gegnerischen Lager angehören und eine:n mit dem Tod bedrohen könnten (Daut 2015: 5).

Die Ausgangssituation der Novelle ist also von Misstrauen bestimmt. Für deren Handlungsdynamik ist nun der Versuch konstitutiv, mittels Praktiken des Vertrauens eine Beziehung zwischen innerhalb der Revolution antagonistischen und sich folglich in höchstem Maße misstrauenden Gruppen zu begründen. Eine vollständige Suspendierung von Vertrauen wäre gerade in einer solch unsicheren Situation geeignet, Handeln zu blockieren. Ginge Gustav/August davon aus, Toni sei in keinem Fall zu vertrauen, würde er nicht versuchen, ihr Vertrauen zu gewinnen. Wäre Congo Hoango gänzlich frei von Vertrauen, so würde er nicht davon ausgehen, dass seine Partnerin und seine Stieftochter[17] in seiner Abwesenheit dennoch in seinem Auftrag handeln und Weiße ins Haus locken. Eine revolutionäre Situation ist jedoch, auch wenn sie des Vertrauens bedarf, zugleich geeignet, dieses zu unterminieren, insofern sie die Verbindlichkeit sozialer Normen außer Kraft setzt. Damit schafft sie eine Situation der Unsicherheit, in der wirkmächtiges Handeln umso mehr darauf angewiesen ist, dass es

17 Toni ist biologisch die illegitime Tochter von Babekan und des Franzosen Bertrand sowie rechtlich die Adoptivtochter des späteren Gatten ihrer Mutter, Komar (Kleist 1811: 21, 23). Congo Hoango ist also ihr dritter (sozialer) Vater.

gelingt, neue vertrauensvolle Beziehungen zu begründen. Dieser Widerspruch zwischen einer Erosion des Vertrauens und des Bedarfs an diesem kennzeichnet die historische Situation, innerhalb derer Kleists Novelle spielt.

Diese historische Situation wurde in der Forschung kaum mit der inkongruenten Form des Textes in Beziehung gesetzt. Hansjörg Bay betont hingegen zu Recht, dass der historische Kontext der Haitianischen Revolution und die Form der Inkongruenz eng miteinander verbunden sind: »Eben weil hier *historisch* etwas aufgebrochen ist, kann Kleist es in den Strudel seines abgründigen Erzählens hineinziehen« (Bay 2005: 87, vgl. auch 94f. u. Bay 1998: 92). Die in der Forschung häufig diskutierte Inkongruenz und Mehrdeutigkeit des Textes ist demnach im Kontext eines revolutionären *Antikolonialismus* und nicht allein des Kolonialismus zu situieren. Gemeint ist damit die »politische, ökonomische und nicht zuletzt symbolische Bedeutung« der Haitianischen Revolution als »tiefe Zäsur in der Kolonialgeschichte« (Bay 2005: 74).

Die historische Situation und die Form des Textes stehen demnach nicht in einem Verhältnis der Inkongruenz. Sie entsprechen sich vielmehr. So sind die multiplen Verkettungen von Ursachen der Revolution keine Erfindung von Kleist, sondern kongruieren mit deren komplexem Verlauf. Die Kategorisierung Tonis als ›Mestize‹ kann nicht als Subvertierung rassistischer Klassifizierungen gedeutet werden (so bei Heckner 2001: 238, Beil 2008: 58, Zelle 2014: 40, vgl. dagegen Bay 1998: 93, Loster-Schneider 2006: 238), sondern folgt der rassistischen Taxonomie Saint-Mérys. Damit kann Kleists Novelle im Übrigen auch nicht als Kritik des rassistischen Kategorisierungssystems, welches dort verhandelt wird, gelesen werden. Vielmehr reproduziert sie es noch in seinen Inkongruenzen.

Die Inkongruenzen der historischen Situation, die der Text beschreibt, und die Inkongruenzen auf der Ebene der Form entsprechen einander insofern strukturell, ohne dass eines das andere widerspiegelt. Was sich hingegen nicht entspricht, sind die historische Situation, die von Misstrauen bestimmt ist, und die Praktiken des Vertrauens, von denen in der Novelle die Rede ist. Als Versuche, das Misstrauen zu überbrücken, markieren diese Praktiken einen Überschuss, der über die geschichtliche Situation hinaus geht: das Mögliche. Die historisch gegebene Konstellation des Misstrauens wird also gerade nicht durch die poetische Form des Textes überschritten, sondern durch die Praktiken, von denen er erzählt. Sie deuten an, dass es zumindest die Option gibt, das Misstrauen zu überwinden. Diese wird jedoch durch die Form des Textes konterkariert, welche der realen historischen Situation entspricht, die von einem Misstrauen gekennzeichnet ist, das sich im Moment der Auflösung des kolonialrassistischen Systems tragischerweise noch potenziert. Inkongruent verhalten sich also die geschilderten Vertrauenspraktiken und die Form der Erzählung, wohingegen die letztere mit der geschichtlichen Situation kongruiert.

Es gibt im Text jedoch eine signifikante Ausnahme von der allgemeinen Konstellation des Misstrauens, nämlich in Person von Gustav/Augusts Onkel, Herrn Strömli.

Als Toni diesem von der Rückkehr Congo Hoangos erzählt, aufgrund derer sie Gustav zum Schein gefesselt hat, lässt Strömli

> dem Knaben Nanky [Tonis Stiefbruder, Sohn Congo Hoangos], aus Vorsicht, als eine Art von Geisel, die Hände binden […]; und nachdem er noch Toni […] über die Stärke der Neger […] ausgefragt […] hatte […]: stellte er sich muthig, und auf Gott vertrauend, an die Spitze seines kleinen Haufens (Kleist 1811: 70f.).[18]

So wie er am Ende trotz aussichtsloser Lage »noch auf den Wällen für die Sache der Weißen focht« (Kleist 1811: 85), wird Strömli auch hier als mutiger Soldat charakterisiert, der stringent und entschlossen handelt und dabei von Vertrauen – namentlich in Gott – geleitet wird. Anders als bei anderen Figuren ist im Handeln und Sprechen Strömlis keinerlei Inkongruenz zu erkennen. Toni nimmt in der Folge auch noch Nankys Halbbruder Seppy als Geisel, und nachdem Strömli diesen im anschließenden Getümmel mit den Leuten Congo Hoangos an sich nimmt, droht er, Seppy zu töten, wenn Congo Hoango ihn und seine Familie nicht abziehen lasse (Kleist 1811: 74f.). Zugleich verspricht er, »daß er beide Kinder, den Nanky sowohl als den Seppy, nach Verlauf einiger Tage, in Sainte Lüze, wo die ersten französischen Vorposten stünden, abholen lassen könne« (Kleist 1811: 76).

Es handelt sich hier zwar nicht um ein Vertrauensverhältnis im vollen Sinne, denn Congo Hoango bleibt aufgrund der gewaltsamen Geiselnahme seines Sohnes keine Wahl, während Vertrauen einen Ermessensspielraum beinhalten muss (Baier 2001: 51). Gleichwohl erweist sich Strömli als vertrauenswürdig: »Herr Strömli war glücklich genug […] fünf Tage darauf Sainte Lüze zu erreichen, wo er die beiden Negerknaben, seinem Versprechen gemäß, zurückließ« (Kleist 1811: 85).[19] Insgesamt ist bemerkenswert, dass Strömli trotz seiner erpresserischen Geiselnahme und seines militärischen Einsatzes auf der fragwürdigen Seite der Kolonialmacht im Unterschied zu den anderen Figuren im Text in keiner Weise in Frage gestellt wird: Sein Handeln ist kohärent, er expliziert sein Versprechen in nachvollziehbarer Weise und, am wichtigsten, er hält es und beweist damit, dass ihm Vertrauen geschenkt werden kann. Es gibt, innerhalb der Handlung wie für die Leser:innen, keinen Grund, ihm nicht zu vertrauen.[20] Dies hat er den anderen Figuren wie auch der punktuell unzuverlässigen Erzählinstanz voraus. Während diese das Vertrauen der Leser:innen in den Text ins-

18 Nanky und Seppy sind uneheliche Kinder Congo Hoangos mit zwei früheren Partnerinnen (Kleist 1811: 7f., 71).

19 Der erfundene Ort Sainte Lüze kann aufgrund des Gottvertrauens seiner Namensgeberin, der heiligen Lucia, als Symbol des Vertrauens interpretiert werden (vgl. Reuß 1988: 23).

20 Kjærgård bringt die positive Charakterisierung Strömlis auf den Punkt, vgl. Kjærgård 2018: 9f.

gesamt zu unterminieren geeignet ist, kann einer einzigen Figur vertraut werden: dem kolonialen Söldner Strömli. Was folgt aus dieser Ausnahme?

In der Charakterisierung des Oberhaupts der patriarchalen Großfamilie aus der Schweiz sticht jedenfalls neben der Tatkraft und Vertrauenswürdigkeit eines hervor: Er ist schon dem Namen nach, einem Diminutiv – oft als Merkmal des Schweizerdeutschen angesehen – für einen großen Fluss,[21] ein ›kleiner Mann‹. In der Schweiz besitzt sein Neffe Gustav/August »ein *kleines* Eigentum […] an den Ufern der Aare« (Kleist 1811: 38, Hervorh. F.K.), während Strömli selbst, der als Söldner an der »Spitze seines *kleinen* Haufens« steht (Kleist 1811: 71, Hervorh. F.K.), sich nach seiner Rückkehr in die Schweiz »mit dem Rest seines *kleinen* Vermögens« (Kleist 1811: 85, Hervorh. F.K.) ein neues Grundstück kauft. Strömli repräsentiert also nicht nur ein gegenüber der großen Kolonialmacht Frankreich kleines Land, sondern auch die Klasse des ›kleinen‹ Bürgertums. Als Angehöriger von dieser verfügt er in begrenztem Ausmaß über Besitz, ohne aber politische Macht auszuüben. Die Vertrauenswürdigkeit und Tatkraft eines solchen ›kleinen Mannes‹ wie Strömli wird, obwohl er als Söldner der Kolonialmacht mit dem Strom schwimmt, bei Kleist gegenüber den ›großen Männern‹ der Geschichte, die in der Novelle randständig bleiben oder, wie der in Haiti besiegte Napoleon, nicht einmal erwähnt werden, aufgewertet.

Dies kann gleichwohl als eher konservative Implikation der Novelle gedeutet werden. Die einzige durchweg positiv charakterisierte und vertrauenswürdige Figur ist das Oberhaupt einer patriarchalen Großfamilie, der bis zum Ende tatkräftig für die Wiederherstellung von Sklaverei und Kolonialherrschaft kämpft. ›Groß‹ sind am kleinen Strömli Kleists Text zufolge seine traditionell patriarchale Familie sowie seine militärische Tatkraft als Söldner im kolonialen Krieg gegen die antirassistische Revolution. Doch was bedeutet das für die Vertrauenswürdigkeit der Novelle insgesamt? Einen Hinweis gibt ihr Ende. Nach dem Femizid und Suizid Gustavs/Augusts und der Rückkehr Strömlis in die Schweiz errichtet dieser ein – selbstredend kleines – Denkmal für seinen Neffen und Toni:

> Herr Strömli kaufte sich daselbst mit dem Rest seines kleinen Vermögens, in der Gegend des Rigi, an; und noch im Jahr 1807 war unter den Büschen seines Gartens das Denkmal zu sehen, das er Gustav, seinem Vetter, und der Verlobten desselben, der treuen Toni, hatte setzen lassen (Kleist 1811: 85).

21 Die Anspielung auf die großen Flüsse Congo und Huang Ho im Namen des Gegenspielers von Herrn Strömli mag hingegen auch angesichts der Tatsache, dass der nach diesen afrikanischen und asiatischen Großgewässern benannte antikoloniale Revolutionär dem Söldner der Kolonialmacht mit dem Namen eines schweizerischen Strömchens unterliegt, als hyperbolische Wendung auf Kosten des ersteren genommen werden. Vgl. – mit einer anderen Deutung Congo Hoangos – Müller-Salget 2013: 841.

Dieses scheinbar versöhnliche Ende in der kleinbürgerlichen Idylle von Herrn Strömlis Garten weist anders als die Charakterisierung von dessen Besitzer wiederum Inkongruenzen auf. Diese betreffen nicht nur die Tatsache, dass es entgegen dem Tenor des Textes eben nicht bemerkenswert ist, wenn ein Denkmal »noch« drei Jahre nach seiner Errichtung existiert, zielt ein solches doch auf dauerhaftes Gedenken. Dies mag noch plausibel erscheinen, insofern das kleine Monument weder einem ›großen Mann‹ noch einem ›großen Ereignis‹ gewidmet ist, sondern der Liebe eines einfachen Schweizer Söldners und eines haitianischen Mädchens. Zudem wird damit die zeitgeschichtliche Aktualität und Glaubwürdigkeit der Novelle betont: Diese wird selbst zum Denkmal des geschilderten Ereignisses im Kontext der Haitianischen Revolution. Zugleich reklamiert der Verweis darauf, das Denkmal sei noch im Jahre 1807 für alle sichtbar gewesen, Vertrauen in die historische Glaubwürdigkeit der Erzählung.[22]

Inkongruent mögen hingegen der im Text unmittelbar vorangegangene Femizid und das idyllische Ende wirken. Dies verschärft sich noch mit Blick auf ein kleines Detail. Anlässlich des Begräbnisses von Toni und Gustav/August heißt es nämlich: »[N]achdem man noch die Ringe, die sie an der Hand trugen, gewechselt hatte, senkte man sie […] in die Wohnungen des ewigen Friedens ein« (Kleist 1811: 84f.). Dieser Akt symbolisiert zwar auf den ersten Blick eine posthume Anerkennung der Verlobung der beiden, kongruiert jedoch in einem wesentlichen Detail nicht mit der zuvor geschilderten Handlung. Denn woher stammt Tonis Ring? Es wird zwar ausdrücklich erwähnt, dass Gustav/August einen solchen trägt, den er zur Beglaubigung seiner Identität zu Strömli bringen lässt (Kleist 1811: 51),[23] von einem Ring Tonis ist hingegen nie die Rede. Die Verlobung wird der ›Mestize‹ und dem ›Weißen‹ nur im Jenseits gestattet, doch wird die Symmetrie des Tauschs der Ringe durch eine Inkongruenz konterkariert. Selbst im Tod sind sie nicht gleich. Zudem verweist die Inkongruenz am Ende noch einmal darauf, dass vielleicht der Figur des Herrn Strömli, dem Text insgesamt jedoch nicht zu trauen ist.[24]

Die Verlobung in St. Domingo erzählt zwar von Praktiken des Vertrauens (*Doing Trust*), inszeniert jedoch – mit Ausnahme der Rückgabe der Geiseln durch Herrn Strömli – deren Scheitern innerhalb einer historischen Situation des Misstrauens. Die zahlreichen Inkongruenzen auf der Ebene der Form, die Misstrauen evozieren (*Doing*

22 Passend dazu war Kleist in diesem Jahr im französischen Fort Joux an der Grenze zur Schweiz interniert, in dem auch der haitianische Revolutionär Toussaint Louverture starb.

23 Da Gustav/August bereits zuvor einen Ring trägt, ist nicht auszuschließen, dass er nicht nur bereits (mit Mariane) verlobt war, sondern auch zum jetzigen Zeitpunkt verlobt oder verheiratet ist. Dafür spricht, dass in der Novelle ausgiebig über Tonis unverheirateten Status gesprochen wird, nicht ein einziges Mail jedoch über den Gustavs/Augusts.

24 Dies konterkariert allerdings nicht das Vertrauen in Strömli, zumindest gibt es keinen Hinweis im Text, dass dessen Charakterisierung als vertrauenswürdig nicht zu trauen sein sollte.

Mistrust), konterkarieren dabei nicht die gleichfalls von Misstrauen gekennzeichnete historische Situation, in der die Novelle spielt, sondern entsprechen ihr.

Nun wurde Kleists Text nicht im revolutionären oder unmittelbar postrevolutionären Haiti gelesen, sondern zunächst im deutschsprachigen Raum. Damit stellt sich die Frage nach dem Publikations- und Rezeptionskontext der Novelle und dessen Zusammenhang mit Praktiken des Vertrauens und Misstrauens. Eine Rolle spielt hier das Genre, da es Rezeptionserwartungen weckt, sowie das Publikationsmedium. Beides steht im Fall der *Verlobung* zudem in engem Zusammenhang. In der Forschung wird der Text meist dem Genre der Novelle zugeordnet (vgl. pointiert Füllmann 2010: 96–99). Dieses bezieht sich bereits wortgeschichtlich auf die Kategorie des Neuen sowie, spezifischer gefasst, des extraordinären Ereignisses, das verbreitet als Merkmal der Novelle gilt (Thomé/Wehle 2000: 726f.). Beide sind zugleich Kennzeichen moderner Revolutionen – wie im Falle der historisch ersten siegreichen Befreiung von *People of Color* von Kolonialherrschaft und Sklaverei in Haiti, zumal wenn sie wie bei Kleist dazu noch mit einem aus rassistischer Sicht unerhörten sexuellen Akt verbunden wird.

Die Schilderung dieses außergewöhnlichen Ereignisses wurde erstmals in der Zeitschrift *Der Freimüthige. Berlinisches Unterhaltungsblatt für gebildete, unbefangene Leser* veröffentlicht, und zwar als Fortsetzungserzählung in einer Serie von neun Teilen vom 25.3. bis zum 5.4.1811 – und damit auf Spannung zielend – unter dem Titel *Die Verlobung*.[25] Die Zeitschrift zielte in erster Linie auf ein die Unterhaltung eines gebildeten, liberalen Publikums mit einer eher auf historische Faktifizierung gerichteten als ästhetizistischen Agenda (Kaminski 2011: 583). Mit diesem Publikationsmedium und dem Genre der Novelle sowie der ausdrücklich zeitgeschichtlichen Verortung in der Rahmenerzählung wird ein Erwartungshorizont geweckt, der auf Faktifizierung zielt (Kaminski 2011: 574, 596, vgl. auch Niebisch 2019: 196–204). Diesen konterkariert die Novelle durch ihre Inkongruenzen und bestätigt ihn zugleich, insofern sie die historische Realität zwar nicht so sehr in dem spiegelt, was sie erzählt, doch vermöge einer Form inszeniert, die ihr entspricht. Sie erzählt nicht nur, sondern performiert, wie eine Situation radikalen historischen Umbruchs Misstrauen generiert. *Doing mistrust* ist ihr Effekt.

Dies läuft allerdings nicht so sehr auf politische Kritik hinaus – zum einen, da ein verallgemeinerter Vertrauensverlust auch einen konservativen Effekt zeitigen kann, wenn er zu Indifferenz führt und die Leser:innen angesichts von dieser Zuflucht im Bewährten suchen, zum anderen durch die Inszenierung des kolonialen Söldners und

25 Nach einem kaum veränderten Nachdruck in *Der Sammler* (Nr. 79–81 u. 83–87, 1811) – ebenfalls einer Zeitschrift zur literarisch-kulturellen Unterhaltung –, die von 1809 bis 1846 in Wien erschien – wurde der Text im August 1811 im zweiten Band der *Erzählungen* von Kleist ein drittes Mal publiziert, nun inklusive der Nennung des revolutionären Schauplatzes »St. Domingo« im Titel.

patriarchalen Familienoberhaupts Herrn Strömli als Ausnahmefigur, der als Einziger vertraut werden kann. Allerdings kann man anhand des Inhalts wie der Form des Textes beobachten, wie die Herstellung von Vertrauen und Misstrauen in einer Situation radikalen Umbruchs funktioniert. Er kann als ein kleines Archiv von Praktiken des Vertrauens wie dem Handschlag oder dem Versprechen gelesen werden, sowie von Formen der Inkongruenz, die Vertrauen unterminieren und Misstrauen evozieren – und zwar gerade nicht zeitenthoben, sondern gemäß einer spezifischen historischen Logik des revolutionären Umbruchs. Indem der Text grundlegende Funktionsmechanismen des ›Doing Trust‹ und ›Doing Mistrust‹ enthält, situiert und performiert, überschreitet er den zeitgeschichtlichen Kontext, der ihn formal prägt.

Literaturverzeichnis

1. Primärliteratur

anonym (1811): Die Insel Porto Rico. In: *Minerva – ein Journal historischen und politischen Inhalts*, 20(2), S. 224–250.

Meiners, Christoph (1792): Ueber die Farben, und Schattierungen verschiedener Völker. In: *Neues Göttingisches Historisches Magazin*, 1, S. 611–672.

Moreau de Saint-Méry, Médéric Louis Élie (1797): *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue.* Philadelphia: Imprimé & se trouve chez l'auteur.

Kleist, Heinrich von (1808): Das Sprachversehen. In: *Phöbus. Ein Journal für die Kunst*, 6, S. 45.

Ders. (1811): Die Verlobung in St. Domingo. In: Ders.: *Erzählungen*, Zweiter Theil. Berlin: Realschulbuchhandlung.

2. Sekundärliteratur

Baier, Annette (2001): Vertrauen und seine Grenzen. In: Hartmann, Martin / Offe, Claus (Hgg.): *Vertrauen. Die Grundlagen des sozialen Zusammenhalts.* Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 37–84.

Bay, Hansjörg (1998): »Als die Schwarzen die Weißen ermordeten«. Nachbeben einer Erschütterung des europäischen Diskurses in Kleists *Verlobung in St. Domingo.* In: *Kleist-Jahrbuch*, S. 80–108.

Ders. (2005): Germanistik und (Post-)Kolonialismus. Zur Diskussion um Kleists *Verlobung in St. Domingo.* In: Dunker, Axel (Hg.): *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur.* Bielefeld: Aisthesis, S. 69–96.

Beil, Ulrich Johannes (2008): Was weiß Literatur? (Post-)koloniale Diskurse und Kleists *Die Verlobung in St. Domingo.* In: Bohnenkamp, Anne / Martínez, Matías (Hgg.): *Geistiger*

Handelsverkehr. Komparatistische Aspekte der Goethezeit. Für Hendrik Birus zum 16. April 2008. Göttingen: Wallstein, S. 37–75.

Budnik, Christian (2021): *Vertrauensbeziehungen. Normativität und Dynamik eines interpersonalen Phänomens.* Berlin/Boston: de Gruyter.

Daut, Marlene L. (2015): *Tropics of Haiti. Race and the Literary History of the Haitian Revolution in the Atlantic World, 1789–1865.* Liverpool: Liverpool University Press.

David, Thomas / Etemad, Bouda / Schaufelbühl, Janick Marina (2005): *Schwarze Geschäfte. Die Beteiligung von Schweizern an Sklaverei und Sklavenhandel im 18. und 19. Jahrhundert.* Zürich: Limmat Verlag.

Fässler, Hans (2005): *Reise in Schwarz-Weiss. Schweizer Ortstermine in Sachen Sklaverei.* Zürich: Rotpunktverlag.

Fleig, Anne (2008): Das Gefühl des Vertrauens in Kleists Dramen *Die Familie Schroffenstein*, *Der zerbrochene Krug* und *Amphitryon.* In: *Kleist-Jahrbuch*, S. 138–150.

Dies. (2012): Achtung: Vertrauen! Skizze eines Forschungsfeldes zwischen Lessing und Kleist. In: *Kleist-Jahrbuch*, S. 329–335.

Dies. (2013a): Unbedingtes Vertrauen? Kleists Erzählung *Der Zweikampf.* In: Brittnacher, Hans Richard / von der Lühe, Irmela (Hgg.): *Risiko – Experiment – Selbstentwurf. Kleists radikale Poetik.* Göttingen: Wallstein, S. 96–109.

Dies. (2013b): Vertrauensbildung? Heinrich von Kleists Briefe an seine Verlobte Wilhelmine von Zenge. In: Breuer, Ingo / Jaśtal, Katarzyn / Zarychta, Pavel (Hgg.): *Gesprächsspiele und Ideenmagazine. Heinrich von Kleist und die Briefkultur um 1800.* Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 105–116.

Füllmann, Rolf (2010): *Einführung in die Novelle.* Darmstadt: WBG.

Füssel, Marian (2015): Praxeologische Perspektiven in der Frühneuzeitforschung. In: Brendecke, Arndt (Hg.): *Praktiken der Frühen Neuzeit. Akteure – Handlungen – Artefakte.* Köln/Weimar/Wien: Böhlau, S. 21–33.

Harnischfeger, Johannes (2001): Liebe und Vertrauen in Kleists *Verlobung in St. Domingo.* In: *Beiträge zur Kleist-Forschung*, 15, S. 99–127.

Hartmann, Martin (2011): *Die Praxis des Vertrauens.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Heckner, Elke (2001): Zur Ambivalenz kolonialer Mimikry in Kleists *Verlobung in St. Domingo.* In: *Kleist-Jahrbuch*, S. 226–244.

Kaminski, Nicola (2011): Zeitschriftenpublikation als ästhetisches Versuchsfeld oder Ist Kleists »Verlobung« eine Mestize? In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 130(4), S. 569–597.

Kjærgård, Jonas Ross (2018): Kleist and Haiti: The Haitian Revolution in Heinrich von Kleist's *Die Verlobung in St. Domingo.* In: *Karib – Nordic Journal for Caribbean Studies* 4(1), S. 1–12.

Loster-Schneider, Gudrun (2006): Toni, Babekan und Homi Bhabha? Zu Problemen kultureller und ästhetischer Hybridisierung in Heinrich von Kleists *Die Verlobung in St. Domingo.* In: Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.): *Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt.* Göttingen: Wallstein, S. 228–249.

Marx, Stefanie (1994): *Beispiele des Beispiellosen: Heinrich von Kleists Erzählungen ohne Moral.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Müller-Salget, Klaus (2013): Kommentar. In: *Sämtliche Erzählungen. Anekdoten. Gedichte. Schriften, von Heinrich von Kleist.* Frankfurt a.M.: DKV, S. 675–1256.

Nicolini, Davide (2017): Practice Theory as a Package of Theory, Method and Vocabulary. Affordances and Limitations. In: Jonas, Michael / Littig, Beate (Hgg.): *Methodological Reflections on Practice Oriented Theories*. Dordrecht 2017, S. 19–34.

Niebisch, Arndt (2019): *Kleists Medien*. Berlin/Boston: de Gruyter.

Nowoitnick, Jule (2012): *»Denn deinem Engel kannst du dich sichrer nicht vertraun, als mir.« Vertrauen als sprachlicher Akt bei Heinrich von Kleist.* In: *Kleist-Jahrbuch*, S. 348–355.

Pfitzinger, Elke (2012): Blindes Vertrauen? Die stabile Welt von Kleists *Das Käthchen von Heilbronn*. In: *Kleist-Jahrbuch*, S. 356–365.

Reuß, Roland (1988): *Die Verlobung in St. Domingo* – eine Einführung in Kleists Erzählen. In: *BKA II/4, Berliner Kleist-Blätter*, 1, S. 3–45.

Rouse, Joseph (2001): Two concepts of practices. In: Schatzki, Theodore R. / Knorr-Cetina, Karin / von Savigny, Eike (Hgg.): *The Practice Turn in Contemporary Theory*. London/New York: Routledge, S. 198–208.

Sutherland, Wendy (2016): *Staging Blackness and Performing Whitness in Eighteenth-Century German Drama*. London/New York: Routledge.

Thomé, Horst / Wehle, Winfried (2000): Novelle. In: *Reallexikon der Deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. II, Berlin/New York: de Gruyter, S. 725–731.

Weirauch, Sebastian (2012): Misstrauen ums Ganze. Politische Ästhetik in Heinrich von Kleists *Die Verlobung in St. Domingo*. In: *Euphorion*, 106(2), S. 185–206.

Zelle, Carsten (2014): Die Verlobung »an den Ufern der Aar«. Zur Helvetik in Kleists Erzählung. In: *Kleist-Jahrbuch*, S. 25–44.

Florian Kappeler ist Literaturwissenschaftler und war Mitarbeiter an der Bergischen Universität Wuppertal.

KULTURWISSENSCHAFTLICHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Kulturwissenschaftlichen Gesellschaft (KWG)

Die *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* versteht sich als ein offenes Forum der kulturwissenschaftlichen Debatte, in dem historische wie gegenwartskulturelle Themen, Theorien und Forschungsansätze aus allen Bereichen und Strömungen der Kulturwissenschaften vorgestellt und verhandelt werden. Neben Tagungsberichten und Rezensionen versammelt die KWZ halbjährlich mehrere durch ein doppeltblindes Peer-Review-Verfahren qualitätsgesicherte Aufsätze in deutscher oder englischer Sprache sowie einen Gastbeitrag zu aktuellen fachbezogenen Trends oder Forschungsgegenständen. Neben den regulären Ausgaben erscheinen pro Jahr 1–2 Schwerpunkthefte, die von Gastherausgeberschaften begleitet werden.

Zur interdisziplinär besetzten Redaktion gehören die Linguistin *Nina Kalwa* (Karlsruher Institut für Technologie), der Literatur- und Medienwissenschaftler *Lars Koch* (TU Dresden), die Amerikanistin und Kulturwissenschaftlerin *Nicole Maruo-Schröder* (Universität Koblenz), der Literaturwissenschaftler *Bernhard Stricker* (TU Dresden), die Amerikanistin *Maria Mothes* (Universität Koblenz) und der Germanist *Hendrik Groß* (TU Dresden).

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT:

Claudia Blümle
Professorin für Geschichte und Theorie der Form am Institut für Kunst- und Bildgeschichte der Humboldt-Universität zu Berlin

Astrid Fellner
Professorin für North American Literary and Cultural Studies an der Universität des Saarlandes

Stephan Moebius
Professor für soziologische Theorie und Ideengeschichte an der Karl-Franzens-Universität Graz

Thomas Stodulka
Juniorprofessor für Sozial- und Kulturanthropologie mit Schwerpunkt Psychologische Anthropologie an der FU Berlin

Tanja Thomas
Professorin für Medienwissenschaft mit dem Schwerpunkt Transformationen der Medienkultur an der Eberhard Karls Universität Tübingen

Niels Werber
Professor für Neuere Deutsche Literaturwissenschaft an der Universität Siegen

Vorschläge für Beitragsmanuskripte werden erbeten an:
manuskripte@kulturwissenschaftlichezeitschrift.de

Vorschläge für Rezensionsmanuskripte werden erbeten an:
rezensionen@kulturwissenschaftlichezeitschrift.de

Bei Fragen wenden Sie sich gerne an die Redaktion unter:
redaktion@kulturwissenschaftlichezeitschrift.de

Felix Meiner Verlag GmbH, Richardstraße 47, D-22081 Hamburg
Tel. +49 (40) 29 87 56-0 · vertrieb@meiner.de · www.meiner.de/kwz