

Postkoloniales Rereading

Die Haitianische Revolution, das Udenkbare und die koloniale Zerbrechlichkeit bei Heinrich von Kleist¹

Christopher A. Nixon

»Es ist verantwortungsvoll, Bücher zu lesen, aber Buchwissen ist nicht mit Verantwortung gleichzusetzen«
(Spivak 2014: 150).

Haitianische Revolution und historiografisches Silencing

Am 1. Januar 1804 erklärte Jean-Jacques Dessalines die Westhälfte der Insel Hispaniola zur unabhängigen Schwarzen² Republik Haiti. Die damalige französische

- 1 Bei der Verfassung des Textes stellten sich große Herausforderungen an eine diskriminierungssensible und rassismuskritische Sprache, insbesondere durch die Kleist'sche Erzählung selbst sowie die historischen und literaturwissenschaftlichen Forschungsbeiträge. Begriffe wie etwa ›Mestize‹, ›Mulatte‹, ›Maroon‹ und ›Bossale‹ konsolidieren rassistische Stereotype und biologistische Vorstellungen von ›Rasse‹ und ›Hautfarbe‹. Gerade für den im Englischen üblichen Wortgebrauch *mixed race* gibt es im Deutschen keine diskriminierungsfreie Entsprechung. Im Folgenden habe ich soweit möglich auf rassistische Fremdbezeichnungen, auch in den ausgewählten Zitaten, verzichtet. Schwarz wird, wie mittlerweile üblich, als Eigenbezeichnung groß- und weiß kleingeschrieben sowie kursiv gesetzt. ›Hautfarbe‹ und ›Rasse‹ (wo der Begriff der Rassifizierung nicht möglich) stehen in einfachen Anführungszeichen, um sie als soziale Konstruktionen kenntlich zu machen. Das N-Wort im Text wird geschwärzt.
- 2 Während Toussaint Louverture keine radikale Loslösung von Frankreich anstrebte, realisierte Dessalines die Unabhängigkeit Haitis. Die neue Verfassung nivellierte Privilegien, untersagte weißen Siedler:innen Grundbesitz und erklärte im 14. Artikel die Haitianer:innen zu »Schwarzen«: »Toute acception de couleur parmi les enfants d'une seule et même famille, dont le chef de l'État est le père, devant nécessairement cesser, les Haïtiens ne seront désormais connus que sous le dénomination génériques de noirs« (Janvier 1886 : 32). Getachew (2016: 834–838) macht deutlich, dass diese Maßnahme keine exkludierende Praxis gewesen ist. Schwarz wurde als »political category« (ebd.: 835) eingeführt, um die durch den Kolonialismus rassifizierte postkoloniale Gesellschaft zu einen.

Kolonie mit dem Namen Saint-Domingue gehörte mit seinen protoindustriellen Zuckerplantagen zu den reichsten Kolonien Europas. Dort beutete ein besonders brutales Arbeitsregime die aus Afrika entführten und versklavten Menschen aus. Jährlich wurden im Durchschnitt zwanzigtausend Menschen gewaltvoll mit Schiffen nach Saint-Domingue gebracht (vgl. zu den grauenvollen Überfahrten etwa James 2021: 25–27 und allgemein Redikers Studie 2008 zum ›Sklavenschiff‹), damit bei den hohen Sterbezahlen die Zuckerexporte nach Europa aufrechterhalten werden konnten (vgl. dazu die prägnante historische Zusammenfassung bei Grüner 2020: 82–90).

Diesen nekropolitischen »Todeswelten«³ (Mbembe 2011: 89, Herv. im Original) und Terrorregimes widersetzen sich 1791 versklavte Menschen im Norden des Landes.⁴ Sie stießen jene turbulenten Ereignisse an, die heute als die ›Haitianische Revolution‹ bezeichnet werden. Diese antikoloniale Erhebung machte Haiti zum ersten unabhängigen Staat südlich des Rio Grande. Um ihre (welt-)historische Signifikanz wird bis heute gerungen.

Michel-Rolph Trouillot zeigt in seinem Buch *Silencing the Past* (2015), dass in dem (politischen) Prozess, in dem Menschen historische Ereignisse in Quellen festhalten, archivieren und erzählen und als Geschichte konsolidieren (vgl. ebd.: 26), subalterne Positionen und Perspektiven marginalisiert und zum Schweigen gebracht werden (vgl. ebd.: 31–69). Schon Walter Benjamin wollte deshalb die hegemoniale Geschichtsschreibung irritieren und die Unterdrückten als geschichtliches Subjekt restituieren (vgl. Benjamin 1991: 1244 und allgemein zu ›subalternen Geschichten‹ im postkolonialen Kontext Chakrabarty 2008). Ebendieses Subjektsein, und das heißt mit Hannah Arendt auch die (politische) Fähigkeit zum »Anfangenkönnen« (vgl. Arendt 1994: 217–226),⁵ wird den Schwarzen ›Agent:innen‹ (*agents*), ›Akteur:innen‹ (*actors*) und Stimmen (*subjects*) (vgl. Trouillot 2015: 23) abgesprochen. Stattdessen wird ihre Bedeutung durch die in Forschungsbeiträgen häufig anzutreffende Behauptung banalisiert, dass die Französische Revolution und die *Déclaration des*

3 Vgl. zu Kolonie und Plantagensystem als ›Ausnahmestand‹ Mbembe (2011: 72–75). Es geht Mbembe bei den »Todeswelten« und die sie herstellende »Nekropolitik« begrifflich auch darum, »neue und einzigartige Formen der sozialen Existenz [zu fassen], bei der riesige Bevölkerungen Lebensbedingungen unterworfen werden, die sie in den Status *lebendiger Toter* versetzen« (ebd.: 89, Herv. im Original).

4 Es gab selbstverständlich bereits Widerstand gegen die Kolonialherrschaft, die beispielsweise von aus der Versklavung geflohenen sogenannten Maroons wie François Mackandal ausging (vgl. James 2021: 37f.).

5 »Durch das Freisein, in dem die Gabe der Freiheit, des Anfangenkönnens, zu einer greifbar weltlichen Realität wird, entsteht zusammen mit den Geschichten, die das Handeln erzeugt, der eigentliche Raum des Politischen. Es gibt ihn immer und überall, wo Menschen in Freiheit, ohne Herrschaft und Knechtschaft miteinander leben« (Arendt 1994: 225).

Droits de l'Homme et du Citoyen aus dem Jahre 1789 die Haitianische Revolution in Saint-Domingue überhaupt erst möglich gemacht haben sollen.

The search for external influences on the Haitian Revolution provides a fascinating example of archival power at work, not because such influences are impossible but because of the way the same historians treat contrary evidence that displays the internal dynamics of the revolution. Thus, many historians are more willing to accept the idea that slaves could have been influenced by whites or free mulattoes, with whom we know they had limited contacts, than they are willing to accept the idea that slaves could have convinced other slaves that they had the right to revolt [...]. But such evidence of an internal drive, although known to most historians, is not debated – not even to be rejected or interpreted otherwise. It is simply ignored, and this ignorance produces a silence of trivialization. (Trouillot 2015: 103f.)

Diese ›Trivialisierung‹ ist nach Trouillot ebenso wie die schlichte ›Tilgung‹ (*erasure*) ein Moment des historiographischen Silencing (vgl. ebd.: 96f.),⁶ das sich auch in deutschsprachigen Standardwerken finden lässt. Wolfgang Reinhard etwa schreibt, dass die »politische Interaktion« (Reinhard 2018: 580) mit Frankreich die Haitianische Revolution anstieß, die letztlich die Französische Revolution in den Kolonien aufarbeite (vgl. ebd.: 580–586). Besonders die europäischen Geschichtsschreibungen müssen dieses Verhältnis zwischen Metropole und Kolonie differenziert aufarbeiten. Ansonsten festigen sie den kolonialen Diskurs und die rassistischen Grundannahmen des 18. und 19. Jahrhunderts, die etwa die Philosophen G.W.F. Hegel und Immanuel Kant in ihren Schriften durch ihre Rassifizierung und Inferiorisierung von Schwarzen Menschen mitgestalteten (vgl. dazu etwa Dhawan 2014). »[T]o what extent has modern historiography of the Haitian Revolution – as part of a continuous Western discourse on slavery, race, and colonization – broken the iron bands of the philosophical milieu in which it was born« (Trouillot 2015: 74)?

Eduardo Grüners *The Haitian Revolution* zeigt in diesem Sinn, dass sich die Haitianische Revolution auch als eine »meta-revolution« (Grüner 2020: 59, Herv. im Original) begreifen ließe. Sie nämlich entlarvte den in den universalen Menschenrechten enthaltenen Partikularismus und offenbarte ein Europa, dessen Wohlstand und Freiheit koloniale Versklavung und Ausbeutung bedeutete. Es lässt sich überdies ergänzen, dass, wie es Flavio Eichmann (2016) herausarbeitet, selbst die Umsetzung des französischen Abolutionsdekrets in den Kolonien ab 1794 hauptsächlich realpolitischen Interessen und kaum, wie oft einfach angenommen wird, dem zeitgenössi-

6 Trouillot nennt sie zwei ›Tropen‹, »figures of discourse« (Trouillot 2015: 96). Sie sollen deutlich machen, wie die Haitianische Revolution in außerhaitianischen Geschichtsschreibungen behandelt wurde.

schen Menschenrechtsdiskurs folgte.⁷ Die Politikwissenschaftlerin Adom Getachew bezweifelt deshalb zurecht, ob sich die Haitianische Revolution in diesem normativen Rahmen, als »radical project of inclusion« (Getachew 2016: 824), adäquat deuten lässt. Stattdessen beschreibt sie die Haitianische Revolution als »politics of transfiguration« (ebd.: 831), die die Subalternen als »innovative political agents« (ebd.: 839) erscheinen lässt:⁸

The Haitian Revolution's transfigurative politics inaugurated an alternative universal premised on the ideal of autonomy and emerging out of the specific sites of colonial domination. Well before the revolution culminated in the first black sovereign state, the ideal of autonomy was being articulated among slaves who enacted what freedom might mean in the context of colonial slavery. For instance, by absconding from plantations to cultivate abandoned lands on the basis of small-scale proprietorship, former slaves refashioned themselves as an independent peasant class. In these actions, they enacted a vision of freedom predicated on the ownership of land and cultivation for subsistence while rejecting a plantation economy in which their labor was directed toward the production of cash crops. (Ebd.: 832)

Getachew befürwortet somit, die Haitianische Revolution in ihrem individuellen, kollektiven und transnationalen Autonomieanspruch genuin aus den spezifischen kolonialen Herrschaftsbedingungen und Widerstandsstrategien abzuleiten. Es geht Getachew wie auch Trouillot keinesfalls darum, die Haitianische Revolution zu romantisieren. Die hoch stratifizierte und rassifizierte Gesellschaftsordnung⁹ in

7 Am 4. Februar 1794 wurde durch den französischen Nationalkonvent das Abolitionsdekret verabschiedet. Bereits am 21. Juni 1793 erklärten unter großem Druck die zwei Zivilkommis-sare Léger-Félicité Sonthonax und Étienne Polverel die Abschaffung der Versklavung in Saint-Domingue. Eichmanns historische Rekonstruktion zeigt, »dass die Proklamation von Sonthonax und Polverel den Umständen vor Ort geschuldet war und wenig mit dem universalen Anspruch der Erklärung der Menschenrechte zu tun hatte« (Eichmann 2016: 48f.).

8 Diese transfigurative Politik hat eine »politics of fulfillment« (Getachew 2016: 831) zum Gegenstück, die die Haitianische Revolution, sodann begriffen als Inklusionsprojekt, folgendermaßen charakterisiert: »[B]y framing the response to exclusion in terms of the realization of previously articulated ideals, *subaltern action is denied the possibility of reimagining those ideals or inaugurating alternatives*« (ebd.: 822, Herv. CN).

9 Die weiße Bevölkerung aus Plantagenbesitzern (*grands blancs*) und kleinen Händlern, Arbeitern und Straftätern (*petits blancs*) stellte bloß eine kleine Minderheit (rund 27.000 Menschen). Die *Free People of Colour* (*gens de couleur libres*) waren oft gebildet und wohlhabend. Sie besaßen dennoch bloß eingeschränkte Rechte (vgl. dazu ebd.: 829f.). Hinzu kommen die ehemaligen Versklavten, die Freigelassenen (*affranchis*) und Geflohenen. Mit 500.000 Personen stellten die Menschen, die in Afrika geboren und nach Saint-Domingue entführt wurden, die deutliche Mehrheit (vgl. zu den genannten Zahlen und »Rassen-« sowie Klassenkonflikten Grüner 2020: 86–90).

Saint-Domingue erzeugte unterschiedliche Interessen, die auch zu Konflikten und Kriegen innerhalb des Revolutionsregimes führten. Dabei produzierte auch die haitianische Geschichtsschreibung Ausschlüsse.¹⁰ Auch Revolutionäre wie Toussaint Louverture wurden lange zu einseitig aufgearbeitet. Die Haitianische Revolution ist, durch ihre historische Singularität in einem kolonialen Herrschaftsregime aus Arbeit, Ausbeutung und Unterdrückung, zu einem postkolonialen Paradigma geworden, in dem subalterne Identität, Repräsentation und Geschichtsschreibung als (Un-)Möglichkeit verhandelt wird. Im zeitgenössischen Diskurs um ›Rasse‹, Versklavung und Kolonialismus waren die Ereignisse in Saint-Domingue schlicht »unthinkable« facts« (Trouillot 2015: 82).¹¹ Wie hat sich nun dieses Undenkbare in eine literarische Erzählung des frühen 19. Jahrhunderts eingeschrieben?

Kleists *Die Verlobung in St. Domingo*. Deutungsversuche und Ambivalenz

Heinrich von Kleist hat 1811 eine Erzählung mit dem Titel *Die Verlobung in St. Domingo* veröffentlicht. Die dort berichteten tragischen Ereignisse sollen im Jahre 1803 stattgefunden haben, als die napoleonischen Truppen die 1793 in Saint-Domingue abgeschaffte Sklaverei mit Gewalt wiedereinzuführen suchten. Dabei ging es Kleist nicht um eine Interpretation des revolutionären Geschehens sowie ihre historisch richtige Darstellung (vgl. etwa Herrmann 1998: 112, Anm. 5). Die realhistorische Haitianische Revolution bleibt eine Hintergrundgeschichte des tragischen Liebesverhältnisses zwischen den Protagonisten Gustav und Toni. Die Kleist-Forschung diskutierte deshalb, ob »das exotische Milieu erst nachträglich in die Erzählung aufgenommen worden [ist]« (Horn 1975: 125), und hinterfragte grundsätzlich die Bedeutung des Diskurses um ›Rasse‹ im Text.¹² »[S]tatt die gesellschaftlichen Hintergründe und Ursachen [...] zu analysieren« (ebd.: 118), die die koloniale Situation in Saint-Domingue prägten und die selbstverständlich auch das Figurenhandeln im Text strukturieren, »[schilderten] [Kritiker:innen] diese Welt ganz allgemein und unverfänglich« (ebd.). Sie entpolitisierten den realen historischen Konflikt des Textes zu einem überzeitlichen (metaphysischen, existentiellen) Drama des Menschseins, insofern sie nicht ohnehin die *Verlobung* als eine Krisen-Projektion des Dichters lasen (vgl.

10 Trouillot macht dies an dem in Afrika geborenen General Jean-Baptiste Sans Souci deutlich (vgl. Trouillot 2015: 31–69).

11 »The unthinkable is that which one cannot conceive within the range of possible alternatives, that which perverts all answers because it defies the terms under which the questions were phrased. In that sense, the Haitian Revolution was unthinkable in its time: it challenged the very framework within which proponents and opponents had examined race, colonialism, and slavery in the Americas« (ebd.: 82f.).

12 Einen kurzen Systematisierungsversuch liefert Martin (2008: 48–50).

ebd.: 118f.). Dadurch wird die »gesellschaftlich politische Frage von Sklavenhaltergesellschaft und Revolution« (ebd.: 119) zum Schweigen gebracht. Die Kritiker:innen unterlagen dabei oft selbst ihren eigenen »Rassenvorurteile[n]« (vgl. ebd.: 120). Die Rezeptionsgeschichte des Textes müsste insofern im Hinblick auf das darin wirksame Silencing ausführlich untersucht werden.

Es ist letztlich die *Liebesgeschichte*, die in Kleists Erzählung den kolonialen Diskurs um Rassenzuschreibungen wesentlich bestimmt (vgl. auch Werlen 1992: 460): Toni nämlich ist, nach dem in Saint-Domingue herrschenden biologistischen Klassifizierungsschema,¹³ eine Quarteronin (im Text wird sie eine »Mestizin« genannt; Kleist 2005: 223). Das Liebesverhältnis zu einem weißen Soldaten aus Europa (Schweiz) im französischen Dienst ist deshalb in mancherlei Hinsicht bereits kolonial präfiguriert (vgl. etwa zum zeitgenössischen pseudowissenschaftlichen Diskurs um ›Rassenvermischung‹ (*miscegenation*) Zantop 2003: 196–199). Das im Text rassifizierte Motiv des Liebesverbots bliebe ohne die Berücksichtigung des historischen und diskursiven Kolonialkontexts unzureichend interpretiert.¹⁴

Derselbe Vorbehalt erstreckt sich auch auf Forschungsarbeiten, die eine Erkenntnis-, Täuschungs- und Wissensproblematik in Kleists *Verlobung* konstatieren (vgl. dazu etwa Weigel 1991).¹⁵ Die postkoloniale Theorie hat längst deutlich gemacht, dass auch unsere (Fremd-)Wahrnehmung durch eine (sozialisierte) koloniale Epistemologie bestimmt ist (vgl. dazu etwa Santos 2016, Quijano 2016), dass das Erkennen deshalb am Andersseins des anderen seine Grenze hat und dass ›Rasse‹ und ›Hautfarbe‹ (metaphorische und unzuverlässige) *Zeichen* (vgl. Bhabha 2004: 94–120) sind (vgl. die Diskussion um ›Hautfarbe‹ in Kleists *Verlobung* etwa bei Gilman 1975, Weigel 1991: 207–209, Martin 2008: 51–55), die ihre denotierten Bedeutungen und sozialen (rassifizierten) Wirklichkeiten überhaupt erst erzeugen. Die handelnden Subjekte in Kleists Erzählung lassen sich deshalb als soziale Konstruktionen begreifen. Neuere Forschung bezieht hierbei notwendigerweise auch das intersektionale Zusammenspiel zwischen ›Rasse‹ und Geschlecht ein (vgl. Byrd

13 In Grüners Kapitel zu Saint-Domingue um 1791 wird behauptet, dass es mindesten 64 unterschiedliche Begriffe und Kategorien gab, um Menschen nach Pigmentierung einzuteilen (vgl. Grüner 2020: 88) und darauf eine soziale Hierarchie aufzubauen.

14 »Die *Verlobung in St. Domingo* ist eine Liebesgeschichte; die Rassenprobleme auf Haiti sind nicht ihr Thema, sondern sind Merkmale der Situation, in der Kleist seine unglücklich Liebenden agieren lässt« (Herrmann 1998: 129). Solche Interpretationen verkennen die in Liebesverhältnissen naturgemäß eingeschriebenen Machtverhältnisse. Sie konsolidieren das textimmanente Silencing.

15 »[Die Täuschungen im Text] erscheinen vielmehr als Effekte einer narrativen Dynamik, die über einen ›Willen zum Wissen‹ in Gang gehalten wird, der seinen Gegenstand – in der Orientierung an leitenden Vorstellungskonzepten der Aufklärung – doch jeweils *verfehlt*« (Weigel 1991: 206, Herv. im Original).

2017). Sigrid Weigel schlussfolgerte am Beispiel des Kleist'schen Textes, welche Konsequenzen eine solche diskursorientierte Interpretation haben kann:

Das hieße, daß in der »Verlobung in St. Domingo« mehr ›Geschichte‹ enthalten ist, als es auf den ersten Blick den Anschein hat, und zwar in Gestalt der Denkmuster und Vorstellungen, der Diskursfiguren und Metaphern, die in historische Erfahrungen eingehen und diese strukturieren. Für die Untersuchungsperspektive einer literaturwissenschaftlichen Lektüre bedeutet das: als ›Helden‹ des Textes wären nicht in erster Linie die Charaktere oder Figuren zu befragen, sondern die Bilder und Diskurse, die imaginäre und symbolische Ordnung der Dinge, die durch die Figuren, ihre Äußerungen und die Konstellationen, in denen sie agieren, zur Darstellung kommen und die im Text [...] in Szene gesetzt werden. (Weigel 1991: 205)¹⁶

Mit dem ›Rassendiskurs‹ als zentrales Thema in Kleists *Verlobung* brachte die Forschung auch die »Frage nach Kleists Einstellung zur Sklavenbefreiung und zur französischen [sic!] Revolution« (Herrmann 1998: 114) ein.¹⁷ Es wurde spekuliert, ob Kleist die Situation in Europa – das heißt die »preussisch[e] Erhebung gegen die Franzosen« (Uerlings 1991: 189) – nach Saint-Domingue übertrug¹⁸ und sich dadurch seine »grundsätzliche Parteinahme gegen Imperialismus und Unterdrückung« (ebd.: 185) ableiten ließe. Diese Annahme wies Herbert Uerlings bezüglich Person und Text – im Folgenden wird es ausschließlich um die Erzählung gehen – in einem häufig zitierten Beitrag im Kleist-Jahrbuch zurück und stellte ebenfalls fest:¹⁹

Die »Verlobung in St. Domingo« enthält also zwar eine scharfe Kritik mancher Mißstände in Haiti. Dazu gehören vor allem Babekans Erzählungen ihrer von Mißhandlungen geprägten Lebensgeschichte, der Hinweis auf Congo Hoangos Verschleppung und Gustavs allerdings halb zurückgenommene Kritik der Behandlung der Schwarzen durch die Weißen. Eine konsequente, den Kolonialismus und

16 Vgl. dazu auch Martin (2008: 50): »The critical task of reading Kleist's ›Die Verlobung in St. Domingo‹ requires an analysis of how textual elements function in relation to the cultural construct of race in order to produce meaning«.

17 »[D]as inhaltliche Problem [führte] zu erzähltheoretischen Fragestellungen« (Herrmann 1998: 114), die Kleist und die teils offen rassistische Erzählstimme methodisch zu trennen suchten.

18 Eine ähnliche Übertragung, als eine Form des Silencing, liegt in der historischen Bewertung der Haitianischen Revolution durch die Französische Revolution, wie oben ausgeführt.

19 Während ich Uerlings hierbei zustimme, ist seine Interpretation des Liebesverhältnisses zwischen Toni und Gustav im obigen Sinn verfehlt. Obwohl Uerlings die Erzählung in ihrem kolonialen Kontext interpretiert (die *Verlobung* ist eben kein Preußen in Haiti), soll die unterschiedliche Rassifizierung von Toni und Gustav eine untergeordnete Rolle einnehmen (vgl. Uerlings 1991: 194). Zantop (2003: 194) weist ebenfalls auf diesen Widerspruch hin.

die Sklaverei als ›strukturelles Gewaltverhältnis‹ grundsätzlich ablehnende Position ist aber ebensowenig erkennbar wie eine Rechtfertigung einer revolutionären Abschaffung der Sklaverei. (Ebd.: 192)

Diese innere Ambivalenz des Textes macht einseitige Textvereinnahmungen wenig glaubhaft und fordert eine verantwortungsvolle Lektüre, die die Geschichtlichkeit des Verstehens selbst berücksichtigt und im Text sowohl rassistische Stereotype dekonstruiert als auch sein koloniales Silencing bricht. Was kann allerdings dabei ein postkoloniales Rereading leisten?

Postkoloniale Lektüren

Gayatri Chakravorty Spivak zeigt in ihren feministischen Lektüren, wie kanonische und eurozentrische Texte verantwortungsvoll postkolonial gelesen werden können. Spivak wie auch Edward Said²⁰ entwickeln dazu eine ausdifferenzierte Theorie des Lesens, die ich im Folgenden bloß schlaglichtartig skizzieren kann und an die ich mein Rereading des Kleist'schen Textes orientiere. Diese Lektüren tragen mit und gegen den Text Schicht um Schicht Bedeutungen ab und fördern dadurch die Welt des Textes, sein intertextuelles Netz aus Bezügen, zutage.

Ein Beispiel ist Spivaks *Three Women's Texts and a Critique of Imperialism* (1985). Sie untersucht dort in Charlotte Brontës *Jane Eyre* und Jean Rhys' ›Hypertext‹ *Wide Sargasso Sea*, wie die subalterne Frau des Globalen Südens textuell in Erscheinung tritt. Diese ist bei Brontë und Rhys Bertha, eine weiße Kreolin aus Jamaika mit mutmaßlich psychischen Erkrankungen.²¹ Sie steht dem Eheglück zwischen Jane und Edward im Weg und stürzt sich bei einem Brand in den Tod. Ihre Darstellung und textuelle Bedeutung bei Brontë analysiert Spivak folgendermaßen: »I have suggested that Bertha's function in *Jane Eyre* is to render indeterminate the boundary between human and animal and thereby to weaken her entitlement [ihre legitime Ehe mit Edward, CN] under the spirit if not letter of the Law« (Spivak 1985: 249, Herv. CN). *Wide Sargasso Sea* gibt Bertha, die also Brontë textuell zu einem kolonialen Subjekt reduziert hat (ähnliches geschieht auch mit Toni in Kleists Erzählung), eine *Vorgeschichte*, die ihre Stimme und Perspektive in den Hypotext einschreibt und dadurch

20 Said nennt seine Kolonialismuskritische Lektüre »contrapuntal reading« (Said 1994: 82): »We must therefore read the great canonical texts, and perhaps also the entire archive of modern and pre-modern European and American culture, with an effort to draw out, extend, give emphasis and voice to what is silent or marginally present or ideologically represented [...] in such works« (ebd.: 82). Im Folgenden geht es um die postkoloniale und feministische Lektüre Spivaks.

21 Bertha ist Kind eines weißen Siedlers. Ihre genaue ethnische Identität bleibt allerdings unbestimmt. Spivak liest sie als weiße Kreolin.

das, mit einem Wort Spivaks ausgedrückt, ›Welten‹ des Kolonialismus (›worlding‹; ebd.: 243) erst deutlich hervorhebt:²²

In this fictive England, she must play out her role, act out the transformation of her ›self‹ into that fictive Other, set fire to the house and kill herself, so that Jane Eyre can become the feminist individualist heroine of British fiction. I must read this as an allegory of the general *epistemic violence of imperialism*, the construction of a self-immolating colonial subject for the glorification of the social mission of the colonizer. At least Rhys sees to it that the woman from the colonies is not sacrificed as an insane animal for her sister's consolidation. (Ebd.: 251, Herv. CN)

Spivak kritisiert grundsätzlich (re-)produzierte Ausschlüsse und (un-)sichtbare Kompliz:innenschaften in *Repräsentationsregimen*. Sie finden sich im Spannungsfeld zwischen Peripherie, Diaspora und Metropole. Konsequenterweise markiert Spivaks Lektüre dann auch eine interventionistische Grenze in *Wide Sargasso Sea*; »a novel which rewrites a canonical English text within the European novelist tradition *in the interest of the white Creole rather than the native*« (ebd.: 253, Herv. CN): »No perspective *critical* of imperialism can turn the Other into a self, because the project of imperialism has always already historically refracted what might have been the absolutely Other into a domesticated Other that consolidates the imperialist self« (ebd., Herv. im Original).

Was postkoloniale Lektüren und allgemein das kritische Rereading des westlichen Kanons allerdings erreichen können, ist die ansonsten in den Texten unbeachtete epistemische Gewalt aufzudecken und dabei zu zeigen, mit welchen Mitteln und in welchem diskursiven Rahmen etwa die subalterne Frau des Globalen Südens zum kolonialen anderen gemacht wird (wie es Spivak mit den Romanen *Jane Eyre* und *Wide Sargasso Sea* unternahm und ich im Folgenden an Kleists *Verlobung* diskutiere). Sie können zudem auch die temporalen Bedeutungsverzögerungen des textuellen Zeichens im *Leseakt* (vgl. dazu Bhabha 1992),²³ also die ›Risse im Text‹, nutzen und (neue) Bedeutungen und Bedeutungszuschreibungen auch ›gegen den Strich‹

22 »It should not be possible to read nineteenth-century British literature without remembering that imperialism [...] was a crucial part of the cultural representation of England to the English. The role of literature in the production of cultural representation should not be ignored [...]. If these ›facts‹ were remembered [...], we would produce a narrative, in literary history, of the ›worlding‹ of what is now called ›the Third World‹« (Spivak 1985: 243).

23 »The process of reinscription and negotiation – the insertion or intervention of something that takes on new meaning – happens in the temporal break in between the sign [...]. When the sign ceases the synchronous flow of the symbol, it also seizes the power to elaborate – through the time lag – new hybrid agencies and articulations. This is the moment for revisions« (Bhabha 1992: 457). Die Argumentation verläuft hier stärker auf einer semiotischen Ebene als über die temporale Disjunktion der hermeneutischen Situation (die auch machtkritisch aufgearbeitet werden müsste).

entwickeln. Das hieße, den Text in einem Sabotageakt des *misreading* überhaupt erst in ein *postkoloniales Verstehen* zu übertragen, wie es erneut Spivak (2014) an Kants *Kritik der Urteilskraft* erprobte.²⁴

Das folgende postkoloniale Rereading des Kleist'schen Textes soll zeigen, wie das zeitgenössisch Undenkbare sowie das textimmanente Silencing sich in Toni eine *widerständige* Projektionsfläche geschaffen haben. Denn Tonis Tragödie zeigt mit Homi K. Bhabha das ›Unheimliche‹ (›unhomely‹; Bhabha 2004: 13–25) des Kolonialismus. Im epistemischen Zweifel am nichtidentifizierbaren kolonialen Objekt offenbart die Erzählung, wie widerspruchsvoll und fragil die herrschende koloniale Episteme²⁵ selbst ist. Die im Kolonialismus konstruierte affirmative *Ambivalenz* des Kolonialsubjekts wird durch Toni qua ›Mimikry‹ (vgl. ebd.: 121–131) eine widerpenstige ›Hybridität‹ bzw. ›Kreolisierung‹ (vgl. Glissant 2006), die den kolonialen Rassendiskurs grundsätzlich infrage stellt.²⁶ Ein solches postkoloniales Rereading zeigt, wie lohnend die kanonkritische Auseinandersetzung mit den dialektischen Rissen im europäischen Archiv auch zukünftig bleiben wird.

Postkoloniales Rereading. Die koloniale Zerbrechlichkeit in Kleists *Verlobung* lesen

Congo Hoango und die binäre Weltordnung von Schwarz und weiß

»Zu Porte 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, [...] Congo Hoango« (Kleist 2005:

-
- 24 »Ich möchte meine Lesart von Kant ›verfehlt‹ nennen [...]. Ich probe dies in der Hoffnung, eine solche Lesart könne berücksichtigen, dass Philosophie im Dienste der Narrativierung von Geschichte travestiert wurde und immer noch wird. Man könnte meine Übung als gewissenhafte Travestie bezeichnen, die das Ziel hat, ein Gegennarrativ hervorzubringen, das die Verwerfung desjenigen Subjekts sichtbar machen wird, dessen mangelnder Zugang zur Position des Erzählers die Bedingung der Möglichkeit für die Konsolidierung von Kants Position darstellt« (Spivak 2014: 32).
- 25 »Die fundamentalen Codes einer Kultur, die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirische Ordnung, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird« (Foucault 1974: 22).
- 26 »[The] colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a *subject of a difference that is almost the same, but not quite*. Which is to say, that the discourse of mimicry is constructed around an *ambivalence*« (Bhabha 2004: 122, Herv. im Original).

222). Schon die allgemeine Exposition²⁷ des Textes durch die Erzählstimme leistet kaum etwas, um die kolonialen Zusammenhänge, in die die Handlung eingebettet ist, darzustellen.²⁸ Sie scheint möglichst früh, mit Congo Hoango,²⁹ eine binäre Wissens- und Erkenntnisordnung einführen zu wollen, wobei die ›Hautfarbe‹ als ein *unzweifelhaftes* Zeichen fungieren soll: Hoango, geboren in Westafrika, ist »fürchterlich« (ebd.), »grimmig« (ebd.), wütend und rachsüchtig, während Kolonialist Villeneuve, dem Hoango einmal das Leben rettete, Hoango »mit unendlichen Wohltaten [überhäufte]« (ebd.), »[ihm] seine Freiheit schenkte«³⁰ (ebd.) und als Sechzigjährigen »mit einem ansehnlichen Gehalt in den Ruhestand [versetzte]« (ebd.). Es ist erstaunlich, wie schon in den ersten Zeilen koloniale Gewalt, Menschenhandel und Plantagenwirtschaft anwesend sind und doch durch eine euphemistische Kolonialsprache ausgeblendet werden (vgl. auch Byrd 2017: 233). Es ist Ort und Zeit, »als die Schwarzen die Weißen ermordeten« (Kleist 2005: 222), als »alle Weißen ermordet worden sind« (ebd.: 226), als »das Gemetzel [...] gegen die Weißen« (ebd.: 232) stattfand, wie die Erzählstimme wiederholt festhält. Die »Tyrannei, die [Hoango] seinem Vaterlande entrissen hatte« (ebd.: 222), wird kaum

27 Weigel (vgl. 1991: 204f.) hat darauf hingewiesen, dass die Textexposition eine »legendäre [] Erzählweise« (ebd.: 205) zeigt und dadurch »hinreichend deutlich macht, daß die Erzählung sich auf ein längst allgemein gewordenes Repertoire von Berichten bezieht« (ebd.).

28 Folgendermaßen ließe sich der Inhalt der Erzählung kurz zusammenfassen: Aus Westafrika in die Versklavung entführt, entmenschlicht und schließlich freigelassen, erschießt Hoango seinen ehemaligen Herrn in den Revolutionsjahren und bewohnt das ehemalige Plantagen-Hauptgebäude mit Babekan und ihrem fünfzehnjährigen Mädchen Toni. Das Gebäude liegt einsam, und häufig suchen in Hoangos Abwesenheit *weiße* und kreolische Geflüchtete dort Nahrungsmittel, Unterkunft und Schutz. Babekan und Toni, die laut Erzählstimme durch ihre »ins Gelbliche gehende Gesichtsfarbe« (ebd.: 223) dazu besonders geeignet scheint, sollen die Schutzsuchenden so lange »mit Unterstützungen und Gefälligkeiten [...] [hinhalten]« (ebd.: 223), bis Hoango heimkehrt und sie tötet. »In der Finsternis einer stürmischen und regnerischen Nacht« (ebd.: 224) bittet nun Gustav von Ried, ein Soldat im französischen Dienst, die beiden Frauen um Hilfe. Toni und Gustav kommen sich beim gemeinsamen intimen Gespräch schnell nah. Gustav will Toni heiraten, die ihn an seine durch eine aufgebrachte Menschenmenge hingerichtete Verlobte Mariane Congreve erinnert. Doch Hoango kehrt unerwartet schon am darauffolgenden Abend zurück und Toni, in eine ausweglose Lage gebracht, fesselt den schlafenden Gustav ans Bett. Gustav fühlt sich getäuscht und betrogen. Als die durch Toni herbeigerufene Familie Gustavs den Neffen mit Waffengewalt befreien kann, erschießt Gustav Toni aus Rache. Als ihm sein Irrtum fürchterlich bewusst wird, richtet sich Gustav selbst.

29 Sein Name ist aus den zwei Strömen Congo in Zentralafrika und Hoango im Norden Chinas zusammengesetzt.

30 Zu diesem Geschenk, das freilich keines ist (man beachte bereits den Widerspruch im Ausdruck ›seine Freiheit schenken‹) stellt Byrd fest: »Congo Hoango can never reciprocate with the gift of freedom. Guillaume von Villeneuve's act of gratitude is an act of domination« (Byrd 2017: 232).

als Motivationsgrund ausgeleuchtet und anschaulich. Seine »unmenschliche Rachsucht« (ebd.: 223) illustriert die *Verlobung* mit klaren Bildern schon zu Beginn:³¹ Hoango »[jagte] seinem Herrn die Kugel durch den Kopf« (ebd.: 222), steckt dessen Haus mit Ehefrau, drei Kindern und weiteren *weißen* Plantagenbediensteten in Brand, brachte in die umliegenden Gegenden Angst und Schrecken und legte mit Babekan und Toni den handlungsantreibenden Hinterhalt.³² Hoango bleibt gemeinsam mit seinen Söhnen eine beinahe stimmlose Projektionsfläche,³³ die sich im Übrigen auch Babekans Mimikry im Text zunutze macht (vgl. ebd.: 228f.). Sie greift dabei auch die rassifizierte Lichtrhetorik³⁴ und Ästhetik des Textes auf, die Sander Gilman (1975) ausführlich eingeordnet hat (vgl. allgemein zu Babekans Mimikry als ›Zitatpraxis‹ und ›Widerstandspolitik‹ Heckner 2001).³⁵

-
- 31 Auch Uerlings (1991: 192) konstatiert, dass den Revolutionär:innen bloß ein Rachemotiv unterstellt wird und »davon abweichende Zielvorstellung« nicht benannt werden. »Der Revolutionsgeschichtsschreibung [Marcus] Rainsfords hätte Kleist solche Zielvorstellungen entnehmen können: Kampf gegen die Wiedereinführung der Sklaverei, Verwirklichung der Menschenrechte (insbesondere desjenigen auf Gleichheit), die von Toussaint erlassene Konstitution von 1801 oder die Verteidigung von Frieden und Wohlstand, die Haiti zwischenzeitlich erlebt hatte« (ebd.).
- 32 »This immediate moralization of the narrative serves a twofold purpose. First of all, it attempts to control and to make intelligible the depicted events which, in the narrator's view, are characterized by illogical and inhuman actions perpetrated by the Blacks. Secondly, it establishes a binary system of order which juxtaposes White and Black in terms of good and evil« (Werlen 1992: 460).
- 33 Es bleibt unverständlich wie Herrmann in Anbetracht eines solchen Figurenbildes behaupten kann, dass das in Hoango wie auch Babekan präsente »*Leiden der Verschleppung und der Sklaverei*, also das den Schwarzen angetane Unrecht und damit die Begründung für ihren Aufstand«, zumindest »nicht verschwiegen« wird (Herrmann 1998: 134, Anm. 58, Herv. CN).
- 34 Diese Textstelle lohnte eigentlich eine tiefergehende Analyse. Babekan spricht von einem »Schimmer von Licht« (ebd.: 228) und vom »volle[n] Tag jenes Weltteils« (ebd.), das im Antlitz Tonis »widerscheint« (ebd.). Im Wortfeld des (Er-)Scheinens liegt im Text das gesamte Bedeutungsspektrum des Erscheinens (*apparere*), Leuchtens (*lucere*) und Scheinens (*videri*), im Sinne von ›den Anschein haben‹. *Das (Er-)Scheinen impliziert stets schon die Täuschung*. Bei ihren eigenen afrikanischen Bezügen erkennt Babekan einen »Schatten von Verwandtschaft« (ebd.). Babekan nutzt Hoango nun ebenfalls als Projektionsfläche und unterstellt ihm »Wildheit« (ebd.), Wut, Rache und Habsucht.
- 35 »Babekans *passing*, das nicht nur die kolonialistische Blindheit Gustavs [...] exemplarisch vorführt, sondern auch die kolonialistische Erzählstimme in epistemologische Bedrängnis bringt, lässt sich als die Artikulation einer Politik kolonialen Widerstands verstehen, wie sie die jüngste postkoloniale Theorie in Bezug auf die Handlungsfähigkeit kolonialer Subjekte herausgearbeitet hat« (Heckner 2001: 227).

Schwarze und koloniale Gewalt

Die *Verlobung* kondensiert den Zusammenhang zwischen kolonialen und Schwarzen Gewalttaten in drei aufeinanderfolgenden Berichten, die Form, Motivation und Legitimation des gewaltvollen antikolonialen Widerstandes indirekt thematisieren:³⁶ Babekan erzählt mit ihren eigenen Worten (vgl. Kleist 2005: 231f.) im Rahmen eines ersten Berichts, wie ein Kaufmann namens Bertrand in Paris, dort wurde Toni gezeugt und geboren, seine Vaterschaft aus »Scham« (ebd.: 232) bei Gericht leugnete und Villeneuve Babekan anschließend mit »sechzig Peitschenhiebe[n]« (ebd.) bestrafte. Gustav nötigt diese anschaulich gemachte koloniale Gewalt eine »kurze Verlegenheit« (ebd.) ab. Nach diesem *Verunsicherungsmoment* wird nun in einem zweiten Bericht geschildert (die Erzählstimme präsentiert die Worte Gustavs indirekt), wie Gustav und seine Familie aus Fort Dauphin flohen, das die Schwarzen Revolutionär:innen, die auch alle Schiffe im Hafen in Brand setzten, mit Gewalt einnahmen (vgl. ebd.: 232f.). Sie möchten nun Port-au-Prince erreichen, »das allein noch [...] in diesem Augenblick Widerstand leiste« (ebd.).³⁷ Babekans koloniale Gewalterfahrung wird sofort durch diesen zweiten (längeren) Bericht neutralisiert, in dem Gustav und seine Familie als unschuldige Geflüchtete erscheinen. Toni fragt nun seltsamerweise Gustav, »wodurch sich [in Anbetracht des geschilderten Schwarzen Gewaltregimes, CN] denn die Weißen daselbst so verhaßt gemacht hätten« (ebd.: 233). Welche Motivation hat Toni überhaupt, *Gustav* diese Frage zu stellen?

Der Fremde erwiderte *betroffen*: durch *das allgemeine Verhältnis*, das sie, als *Herren der Insel*, zu den Schwarzen hatten, und das ich, die Wahrheit zu gestehen, 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 N[] und Kreolen, die Ketten, die sie drückten, zu brechen, und an den Weißen wegen vielfacher und tadelnswürdiger Mißhandlungen, die sie *von einigen schlechten Mitgliedern* derselben erlitten, *Rache* zu nehmen. (Ebd., Herv. CN)

Offenkundig liegt Gustavs ambivalente Haltung darin, dass sie zugleich die kolonialen Gewalt- und Herrschaftsverhältnisse (die Versklavung und Ausbeutung) in Saint-Domingue kritisiert und (möglicherweise eingedenk des eigenen Verstricktseins in sie) relativiert. Seine Betroffenheit lässt unausgesprochen, dass Gustav im französischen Dienst in Saint-Domingue ebendiese »Verhältnisse« wiederherzustellen suchte und die Revolutionär:innen nicht, wie im Text durchgängig

36 Gerade die Position des postkolonialen Vordenkers Frantz Fanon (2007) hat hierzu rege Debatten ausgelöst.

37 Die Kolonialarmee wird in diesem Moment als Widerstandarmee inszeniert.

unterstellt wird, allein aus Rachsucht Widerstand leisten. Sie nämlich wollen ein erneutes Versklavungsregime, wiedereingeführt durch die napoleonischen Truppen, verhindern. Doch worin liegt überhaupt die im Text konstatierte Betroffenheit? Schämt sich Gustav etwa?³⁸

»[N]ach einem kurzen Stillschweigen« (ebd.), illustriert nun ein diese dichte Erzählsituation abschließender dritter Bericht (dessen Quelle allein das Hörensagen ist) die »schauderhaft[e]« (ebd.) Tat eines Schwarzen Mädchens. Er soll aus Gustavs Sicht bezeugen, welch ein grenzenloses Ausmaß die Schwarze Gewalt und Rachsucht angenommen hat. Sie hat überdies noch eine andere Funktion, wie ich unten erläutern werde. Zunächst delegitimiert sie indirekt erneut die Haitianische Revolution: Das Mädchen soll seinen ehemaligen »Herren«, dessen »Mißhandlungen« aus »Empfindlichkeit« geschahen, »weil [es] sich seinen Wünschen nicht willfährig gezeigt hatte« (ebd.) (so euphemistisch kodiert die Erzählstimme sexualisierte Gewalt im Kolonialismus), mit dem Gelbfiebertivirus infiziert haben, indem es ihn zu sich mit »Liebkosungen und Zärtlichkeiten« (ebd.) ins Bett »lockte«. Das Gelbfiebertivirus wird freilich durch die Gelbfiebertmücke übertragen und ist somit keine sexuell übertragbare Krankheit. An diesem stereotypisierenden Bericht zeigt sich, wie im kolonialen Diskurs Schwarze Frauen (hyper-)sexualisiert und fetischisiert wurden.³⁹ »Within the apparatus of colonial power, the discourses of sexuality and race relate in a process of *functional overdetermination*« (Bhabha 2004: 106, Herv. im Original). Die kolonialisierte Frau ist exotisierte Lust und Bedrohung zugleich, und auch Gustav sagt, dass erst »eine Mischung aus Begierde und Angst, die [Toni] ihm eingeflößt, ihn [...] habe verführen können« (Kleist 2005: 239). Diese koloniale Einschreibung des Schwarzen Körpers als krankheitstragend und infektiös (vgl. auch Weigel 1991: 216f.) wirkt bis heute nach.⁴⁰ Gustav jedenfalls kommt zu einem klaren Urteil:

Der Fremde [...] versetzte: daß, nach dem Gefühl seiner Seele, keine Tyrannei, die die Weißen je verübt, einen Verrat so niederträchtig und abscheulich, rechtfertigen könnte. Die Rache des Himmels, meinte er, indem er sich mit einem lei-

38 Das Motiv der Scham prägt ebenfalls den Bericht. Dass Toni erröten kann, wird zu einem Zeichen ihres Weißsseins (vgl. dazu Uerlings 1991: 198). *Hic loco* ist interessant, dass die Erzählstimme ausdrücklich und ausschließlich Bertrands Scham benennt, während Gustavs möglicherweise schamvolle Betroffenheit nicht ausdrücklich benannt (verschwiegen?) wird.

39 Herrmann konstatiert mithin die Sexualisierung Tonis in Kleists *Verlobung*. Er schreibt sie dem männlichen Blick des Autors zu und übersieht dabei, wie sich Geschlecht und Rassifizierung konstitutiv überkreuzen (vgl. Herrmann 1998: 125, Anm. 36). »Only a tradition of white man's desire for, and power over, the woman of color can explain the oscillation between trust and distrust, attraction and repulsion constitutive of the colonizer's subjectivity (Bhabha) – whether he is part of the plantocracy or a Swiss mercenary in its service« (Zantop 2003: 194).

40 Ein Beispiel hierzu wären die öffentlichen Debatten um Infektionskrankheiten wie HIV und in den zurückliegenden Monaten »Affenpocken« (*Mpox*).

denschaftlichen Ausdruck erhob, würde dadurch entwaffnet: die Engel selbst, dadurch empört, stellen sich auf Seiten derer, die Unrecht hätten, und nähmen, zur Aufrechthaltung menschlicher und göttlicher Ordnung, ihre Sache! [...] [U]nd da es ihm schien, als ob Mutter und Tochter einander ansähen [...]: so übernahm ihn ein widerwärtiges und verdrießliches Gefühl; er wandte sich und bat, daß man ihm das Zimmer anweisen mögte, wo er schlafen könne. (Kleist 2005: 234)

Ich möchte vorschlagen, Gustavs »Verlegenheit« und Unsicherheit, die Babekans Bericht auslöst, und seine empörte Wut am Ende des Gesprächs, die an dem Beispiel des gelbfieberkranken Schwarzen Mädchens einen Ausdruck findet, zusammenzudenken. Ist sie nicht sein Versuch, einen Riss im kolonialen »Verblendungszusammenhang« selbst zu überspielen?⁴¹ Sodann erkenne ich in Kleists Text, im Anschluss an Robin DiAngelo (2018), die *koloniale Zerbrechlichkeit* selbst, die dem Kolonialismus und seinen hegemonialen Diskursen, die stets performativ neu gesetzt werden müssen, inhärent ist. Mit diesem Riss lädt Kleists *Verlobung* dazu ein, die kolonialen Bedeutungssetzungen des Textes zu hinterfragen. Diese Arbeit leisten nicht Kleist und die Erzählung. Die Leser:innen und ihre verantwortungsvolle Lektüre müssen sie leisten.

Drei Gesetze

Die *Verlobung* zeigt eine nahezu klassisch tragische Figurenkonstellation. Eine Beziehung zum Inkle-und-Yarico-Schema (vgl. Uerlings 1991: 194–198) liegt meines Erachtens bei weitem nicht so nah, dass sich nicht mit Toni auch an die sophokleische *Antigone* denken ließe.⁴² Antigone steht zwischen dem göttlichen und staatlichen Recht in einem unauflösbaren Konflikt. Die *Verlobung* zeigt unumstritten eine distinkte weiße und Schwarze Welt und Toni muss sich in diese *binäre* Ordnung einschreiben (vgl. zum literarischen Figuren-Stereotyp des »Tragic Mulatto« Sollors 1997: 220–245), will sie soziale Anerkennung finden. Diese zwei Welten unterstehen zwei unterschiedlichen Gesetzen: Nachdem Toni mit Gustav geschlafen hat und sie an ihrem Tun zweifelt,⁴³ richtet sie sich mit den Worten an Babekan, »daß es schändlich und niederträchtig wäre, das *Gastrecht* an Personen, die man in das Haus

41 Es ist auffällig, wie die Erzählstimme im soeben skizzierten Abschnitt Babekans Rede wieder einzufangen sucht. Babekan berichtet direkt ihre Geschichte. Gustavs Bericht wird indirekt durch die Erzählstimme mitgeteilt. Die Tat des Schwarzen Mädchens ist doppelt, durch Gustavs Stimme und die Erzählstimme, gebrochen.

42 Auch Gustavs Einsicht in sein tragisches Fehlen und in das wahre Wesen Tonis ließe sich als eine klassische tragische Anagnorisis-Szene deuten.

43 Babekan weist Toni dabei auch auf die bereits zahlreichen Opfer ihrer List hin (vgl. Kleist 2005: 241).

geloockt, [...] zu verletzen« (Kleist 2005: 240, Herv. CN). Diese antike Pflicht unterläuft das mit dem Schwarzen Revolutionsregime assoziierte und zu Beginn eingeführte Hoango'sche »Gebot« (ebd.: 241), die »Landesgesetze« (ebd.: 242) und das »an die Tür geschlagene Mandat, in welchem allen Schwarzen bei Lebensstrafe verboten war, den Weißen Schutz und Obdach zu geben« (ebd.).⁴⁴ Das koloniale Silencing im Text erwähnt nicht, dass die Haitianische Revolution auch Folge eines europäischen (Un-)Rechtsregimes (nämlich des *Code Noir*) gewesen ist (vgl. zum (Un-)Rechtsregime in Saint-Domingue, dem Widerstand und den Einfluss auf die Haitianische Revolution Ghachem 2012) und dieses die eingangs kurz geschilderten »Todeswelten« einzurichten half.

Toni als unbestimmtes Zeichen

Die Zerbrechlichkeit des Kolonialismus, seine unvernünftige Vernunft, wird in Kleists Erzählung insbesondere dadurch deutlich, wie sie das Scheitern eines kolonialen »Willen[s] zum Wissen«, wie Weigel (1991: 206) wohl in Anlehnung an Michel Foucault schreibt, inszeniert. Gustav ist schon zu Beginn von der Frage getrieben, ob die ihm zuerst begegnende Babekan Schwarz ist (vgl. Kleist 2005: 224). Obwohl Gustav in Babekan und Toni eine gemeinsame europäische »Abstammung« erkennen mag (vgl. ebd.: 227), bleibt bis zuletzt sein Argwohn bestehen (vgl. etwa ebd.: 234, 236). Tonis »Farbe« ist ihm »anstößig« (ebd.: 235) und die Forschung hat wiederholt festgestellt, dass ihre »ins Gelbliche gehende Gesichtsfarbe« (ebd.: 223) die binäre und pejorative Kodierung des Textes unterläuft (vgl. Weigel 1991: 216f., Zantop 2003: 201).⁴⁵ Sie ist und bleibt ein zweifelhaftes Zeichen. »Toni's hybridity entails an ambivalence that disrupts the racial categories of the colonial system. Ultimately, it is Toni's hybridity that preconditions Gustav's disjunctive reading of the signs of Toni's actions and leads to the tragic conclusion of the novella« (Martin 2008: 62). Gustavs Blick nämlich kann in Toni ausschließlich *entweder* das Schwarze Mädchen, das seinen ehemaligen Herrn mit dem Gelbfiebertvirus infizierte, *oder* seine ehemalige Verlobte und Märtyrerin Mariane Congreve erkennen, die sich opferte und ihm das Leben rettete (vgl. Kleist 2005: 237f.). Beide Berichte haben

44 »Sie [die Gemeinschaft aus Hoango, Babekan, den Söhnen und Toni, CN] konstituiert sich [...] als *Bund* über ein Gesetz, dessen Autorität während der Abwesenheit des schwarzen Vaters durch ein sichtbares Schriftstück vertreten wird, wobei die Mutter als Hüterin dieses Mandats auftritt« (Weigel 1991: 214, Herv. im Original).

45 Zantop stellt eine interessante Verbindung zwischen Babekans und Gustavs Bericht über die Farbe Gelb her: »The yellow color [...] connect these two stories to the often violent mixing of black and white under colonialism. The diseases point to the traumatic nature of colonial cross-racial sexual encounters [...]. In Babekan's and Gustav's stories, the link between sexual and colonial violence and disease is made explicit: both »produce« the color yellow« (Zantop 2003: 201).

die Funktion, die bereits zu Beginn des Textes eingeführte koloniale und durch die Hybridität Tonis irritierte Kodierung des Diskurses um ›Hautfarbe‹ (nun im Zusammenspiel mit Geschlecht) aufrechtzuerhalten (vgl. dazu Martin 2008: 53). Gustavs behauptete Ähnlichkeit Tonis mit Mariane (vgl. Kleist 2005: 237) setzt den Maßstab. Eine Identifikation mit Mariane (und ihrem Schicksal) wird realisiert, als Gustav »das kleine goldene Kreuz« (ebd.: 238), das Mariane ihm einst schenkte, Toni »als ein Brautgeschenk [...] um den Hals [hängt]« (ebd.). Sie hilft den Strömlis bei Gustavs Befreiung aus Hoangos Haus und entscheidet sich: »[I]ch bin eine Weiße« (ebd.: 256). »[A]ls Toni, den Knappen Seppy [ein Sohn Hoangos, CN] auf dem Arm, [...] in das Zimmer trat« (ebd.: 257), macht Gustavs Blick sie allerdings doch zu dem Schwarzen Mädchen, das am Ende auch ihn betrogen hat:

Gustav wechselte bei diesem Anblick die Farbe; er hielt sich, indem er aufstand, als ob er umsinken wollte, an den Leibern der Freunde fest; und ehe die Jünglinge noch wußten, was er mit dem Pistol, das er ihnen jetzt aus der Hand nahm, anfangen wollte: drückte er dasselbe schon, knirschend vor Wut, gegen Toni ab. (Ebd.)

Gustavs (Wieder-)Erkennen ist ein tragisches *Verkennen*. Sein Scheitern, für das er sich am Ende selbst mit der Waffe richtet, entlarvt die rassifizierende/rassistische Epistemologie des Kolonialismus als trügerisch. Toni bleibt bis zuletzt das zweifelhafte und unidentifizierbare koloniale Subjekt, dem Europa misstraut.⁴⁶

Hybridität und Widerstand

Zum Abschluss dieses postkolonialen Rereadings möchte ich aus einem Aufsatz zitieren, in dem meines Erachtens Toni und ihre Tragödie missverstanden und die textinternen Risse des kolonialen Diskurses übersehen werden:

Tonis Weg zur Selbstverwirklichung bedeutet in Wahrheit ihr Aufgehen in einem fremden Bild [...]. Den Makel ihrer Hautfarbe hatte Toni beim Übertritt in die Welt der Weißen nicht ablegen können. Im »Blick voll Verachtung« [...] hätte sie wahrnehmen können und müssen, daß sie fälschlich gedacht hatte, sie sei »eine Weiße« [...]. Mit dem Übertritt zu den Weißen hat Toni die gemeinsame Leidensgeschichte der Schwarzen verraten, die durch ihre Geburt und deren Folgen für ihre Mutter auch ihre Geschichte war. Babekans Vorwurf und ihr Fluch bestehen zu Recht. So endet Tonis vermeintliche Selbstverwirklichung und Emanzipation im Gestrüpp nicht passender Bilder und im Niemandsland zwischen den Rassen. In diesem Niemandsland kommt sie um, auch sie, die starke schwarze Frau, nicht weniger ortlos als der schwache weiße Mann. (Herrmann 1998: 126f.)

46 Ihre ›Hautfarbe‹ steht metonymisch für diese koloniale Ambiguität.

Herrmann also unterstellt Toni eine Selbsttäuschung (Selbstverkenning), die Folge ihres fehlgeleiteten Emanzipationsprozesses sein soll, und konsolidiert dadurch die binäre Schwarz-weiß-Logik des Kolonialismus. Diese Schuldverschiebung kann nicht erkennen, dass die kolonialen Diskurse diese Ortlosigkeit selbst erzeugen und das »Niemandland zwischen den Rassen« (Herrmann 1998: 127) zugleich fürchten. Es kann nämlich zu einem Ort des kolonialen Widerstandes werden. Um den Kolonialismus als eine ›Zivilisierungsmision‹ zu legitimieren, mussten die Kolonialherren ein ähnliches (zivilisierbares) und doch zugleich ganz anderes (niemals tatsächlich zivilisiertes) koloniales und folglich ambiges Subjekt erschaffen.⁴⁷ In Kleists *Verlobung* offenbart sich das daraus resultierende epistemische Unbehagen des Kolonialismus. Neben Bhabha hat insbesondere Gloria Anzaldúa (2012) die immanente Widerständigkeit im kolonialen Subjekt hervorgehoben. Ist es nicht die Hybridität Tonis, durch die sich im Text die Risse im kolonialen Diskurs ergeben, die auf den zurückliegenden Seiten untersucht wurden? Das »Niemandland zwischen den Rassen« wird das Grenzgebiet (*Borderlands*), an dem selbstbewusst die *mestiza* die kolonialen Grenzsetzungen⁴⁸ überschreitet und infrage stellt und *mestizaje* dekoloniale Theorie wird (etwa bei Anzaldúa 2012: 99–113). »What we are suffering from is an absolute despot duality that says we are able to be only one or the other« (ebd.: 41). Ambiguität(en) und Alterität anzuerkennen (vgl. ebd.: 101f.), ist sowohl Herausforderung als auch Chance. Liberale Demokratien sollten sie ergreifen. Das tragische Schicksal Tonis in Kleists *Verlobung* zeigt uns auch unsere Gegenwart in einem neuen Licht. Die Haitische Revolution und Kleists Text wie überhaupt Erzählungen und Geschichten haben diese Macht. »My ›stories‹ are acts encapsulated in time, ›enacted‹ every time they were spoken aloud or read silently. I like to think of them as performances and not as inert and ›dead‹ objects (as the aesthetics of Western culture think of art works)« (ebd.: 89, Herv. CN).

Ich habe in diesem Beitrag die diskursiven Risse offengelegt, die die koloniale Episteme und Vernunft selbst hervorbringen, insofern sie in sich bereits widersprüchlich und unvernünftig sind. Diese koloniale Zerbrechlichkeit lässt sich auch in Kleist *Verlobung* finden, die die Haitianische Revolution als etwas Undenkbares verstummen lässt und doch zugleich dieses Schweigen bricht, sobald sie eine verantwortungsvolle Lektüre zutage fördert. Sie erst schärft unsere Kritik an den gegenwärtigen Verhältnissen: Wo finden sich koloniale Stereotype heute? Wie haben sich neokoloniale Strukturen zwischen dem Globalen Norden und Süden überhaupt festigen können? Warum existiert heute noch rassistische Gewalt und Hetze gegen

47 »The success of colonial appropriation depends on a proliferation of inappropriate objects that ensure its strategic failure, so that mimicry is at once resemblance and menace« (Bhabha 2004: 123).

48 Neben ›Rasse‹ geht es hierbei (intersektional) auch um Differenzkategorien wie sexuelle Orientierung, Geschlecht und Klasse.

Migrant:innen und Geflüchtete? Diese (historische) Aktualisierung nennt Trouillot ›Authentizität‹,⁴⁹ die uns zu historischen Akteur:innen macht: »Thus, even in relation to The Past our authenticity resides *in the struggles of our present*. Only in that present can we be true or false to the past we choose to acknowledge« (Trouillot 2015: 151, Herv. CN). Die verantwortungsvolle Lektüre entbindet uns nicht davon, Verantwortung im Alltag unseres Handelns zu übernehmen. Dazu bindet sie uns im Gegenteil. Authentisch sein heißt, die Gegenwart mit dem Wissen um die gewaltvolle Geschichte verantwortungsvoll zu gestalten und sie gemeinsam in eine verantwortbare Zukunft zu tragen.

What we know about slavery or about colonialism can – should, indeed – increase our ardor in the struggles against discrimination and oppression across racial and national boundaries. But no amount of historical research about the Holocaust and no amount of guilt about Germany's past can serve as a substitute for marching in the streets against German skinheads today. (Trouillot 2015: 150)

Bibliografie

- Anzaldúa, Gloria (2012): *Borderlands. The New Mestiza = la frontera*, 4. Aufl., San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Arendt, Hannah (1994): »Freiheit und Politik«, in: Dies., *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München/Zürich: Pieper, S. 201–226.
- Benjamin, Walter (1991): *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd. I.3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bhabha, Homi K. (1992): »Postcolonial Criticism«, in: Stephen Greenblatt/Giles Gunn (Hg.), *Redrawing the Boundaries. The Transformation of English and American Literary Studies*, New York: Modern Language Association of America, S. 437–465.
- Bhabha, Homi K. (2004): *The Location of Culture*, London/New York: Routledge Classics.

49 »Authenticity implies a relation with what is known that duplicates the two sides of historicity: it engages us both as actors and narrators. Thus, authenticity cannot reside in attitudes toward a discrete past kept alive through narratives. Whether it invokes, claims, or rejects The Past, authenticity obtains only in regard to current practices that engage us as witnesses, actors, and commentators – including practices of historical narration« (Trouillot 2015: 150f.).

- Byrd, Vance (2017): »Family, Intercategorical Complexitiy, and Kleist's *Die Verlobung in St. Domingo*«, in: *The Germanic Review: Literature, Culture, Theorie* 92, S. 223–244.
- Chakrabarty, Dipesh (2008): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dhawan, Nikita (2014): »Affirmative Sabotage of the Master's Tools. The Paradox of Postcolonial Enlightenment«, in: Dies. (Hg.), *Decolonizing Enlightenment. Transnational Justice, Human Rights and Democracy in a Postcolonial World*, Opladen/Berlin/Toronto: Verlag Barbara Budrich, S. 19–78.
- DiAngelo, Robin (2018): *White Fragility*, Boston: Beacon Press.
- Eichmann, Flavio (2016): »Weltkrieg, Revolution und Abolition. Französischer Abolitionismus in globaler Perspektive, 1793–1801«, in: Ders./Markus Pöhlmann/Dierk Walter (Hg.), *Globale Machtkonflikte und Kriege. Festschrift für Stig Förster zum 65. Geburtstag*, Paderborn: F. Schöningh, S. 48–66.
- Fanon, Frantz (2007): *Les damnés de la terre*, Paris: La Découverte.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Getachew, Adom (2016): »Universalism After the Post-colonial Turn: Interpreting the Haitian Revolution«, in: *Political Theory* 44.6, S. 821–845.
- Ghachem, Malick W. (2012): *The Old Regime and the Haitian Revolution*, Cambridge: University Press.
- Gilman, Sander (1975): »The Aesthetics of Blackness in Heinrich von Kleist's ›Die Verlobung in St. Domingo‹«, in: *MLN* 90, S. 661–672.
- Glissant, Édouard (2006) : *Introduction à une poétique du divers*, Paris : Gallimard.
- Grüner, Eduardo (2020): *The Haitian Revolution. Capitalism, Slavery, and Counter-Modernity (= Critical South)*, Cambridge/Medford, MA: Polity Press.
- Heckner, Elke (2001): »Zur Ambivalenz kolonialer Mimikry in Kleists ›Die Verlobung in St. Domingo‹«, in: *Kleist-Jahrbuch*, S. 226–244.
- Herrmann, Hans Peter (1998): »Die Verlobung in St. Domingo«, in: Walter Hinderer (Hg.), *Kleists Erzählungen*, Stuttgart: Reclam, S. 111–140.
- Horn, Peter (1975): »Hatte Kleist Rassenvorurteile? Eine kritische Auseinandersetzung mit der Literatur zur ›Verlobung in St. Domingo‹«, in: *Monatshefte* 67.2, S. 117–128.
- James, C.L.R. (2021): *Die schwarzen Jakobiner. Toussaint Louverture und die Haitianische Revolution*, Berlin : b_books.
- Janvier, Louis Joseph (1886): *Les Constitutions d'Haïti (1801–1885)*, Paris: C. Marpon et E. Flammarion, S. 30–41.
- von Kleist, Heinrich (2005): *Sämtliche Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften*, hg. v. Klaus Müller-Salget, Frankfurt a.M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Martin, James P. (2008): »Reading Race in Kleist's ›Die Verlobung in St. Domingo‹«, in: *Monatshefte* 100, S. 48–66.

- Mbembe, Achille (2011): »Nekropolitik«, in: Marianne Pieper/Thomas Atzert/Serhat Karakayalı/Vassilis Tsianos (Hg.), *Biopolitik – in der Debatte*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Quijano, Anibal (2016): *Kolonialität der Macht, Eurozentrismus und Lateinamerika*, Wien/Berlin: Turia + Kant.
- Rediker, Marcus (2008): *The Slave Ship. A Human History*, London: Penguin.
- Reinhard, Wolfgang (2018): *Die Unterwerfung der Welt. Globalgeschichte der europäischen Expansion, 1415–2015*, 4., ergänzte Aufl., München: C.H. Beck.
- Said, Edward W. (1994): *Culture and Imperialism*. London: Vintage.
- Santos, Boaventura de Sousa (2016): *Epistemologies of the South. Justice Against Epistemicide*, London/New York: Routledge.
- Sollors, Werner (1997): *Neither Black nor White yet Both. Thematic Explorations of Interracial Literature*, New York, NY: Oxford University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): »Three Women's Text and a Critique of Imperialism«, in: *Critical Inquiry* 12.1, »Race«, Writing, and Difference, S. 243–261.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Trouillot, Michel-Rolph (2015): *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Boston: Beacon Press.
- Uerlings, Herbert (1991): »Preussen in Haiti? Zur interkulturellen Begegnung in Kleists ›Verlobung in St. Domingo«, in: *Kleist-Jahrbuch*, S. 185–201.
- Weigel, Sigrid (1991): »Der Körper am Kreuzpunkt von Liebesgeschichte und Rassendiskurs in Heinrich von Kleists Erzählung ›Die Verlobung in St. Domingo«, in: *Kleist-Jahrbuch*, S. 202–217.
- Werlen, Hans Jakob (1992): »Seduction and Betrayal. Race and Gender in Kleist's ›Die Verlobung in St. Domingo«, in: *Monatshefte* 84.4, S. 459–471.
- Zantop, Susanne (2003): »Changing Color: Kleist's ›Die Verlobung in St. Domingo« and the Discourses of Miscegenation«, in: Bernd Fischer (Hg.), *A Companion to the Works of Heinrich von Kleist*, Rochester, NY: Boydell & Brewer, S. 191–208.

