

JANA SCHUSTER

Verkettungen der ›Dinge‹ und der Wörter Verunreinigungsarbeit bei Latour und Stifter

I. Übersetzung

»Wir wissen nichts vom Sozialen, was nicht durch unser Wissen vom Natürlichen definiert wäre und umgekehrt.«¹ Was Bruno Latour für die Soziologie der modernen Wissenschaften formuliert, gilt, seit ihren Anfängen, für die von Übertragungen und Analogieschlüssen bestimmte Begriffsgeschichte der Naturlehre überhaupt: Die ›Ordnung der Dinge‹ in der Natur und gemäß ihrer jeweiligen Natur entspringt dem Ordnungsdenken sozialer Wesen, die ihre eigenen Belange in Orientierung an Konzeptionen der Natur zu regeln versuchen. Ein solches Denken der menschlichen in Analogie oder Kontrast zu den nichtmenschlichen Dingen setzt die kategoriale Geschiedenheit zweier Sphären voraus, deren Ordnungsmuster einander nun wechselseitig konturieren und stabilisieren.

Latours Kritik an der Moderne, beginnend mit dem Siegeszug der neuzeitlichen Wissenschaften im 17. Jahrhundert, setzt bei dem an, was aus dieser binären Modellierung von Ordnung herausfällt, weil es keiner der beiden Seiten anzugehören scheint: bei den Mischwesen, die von modernen naturwissenschaftlichen Laboren aus »in den Gesellschaftskörper einströmen«² und damit die offizielle Trennung von Natur- und Sozialwelt, Objekt- und Subjektsphäre unterlaufen. Die Bandbreite dieser »Quasi-Objekte«³ oder, mit einer biologischen Metapher, »Hybriden«⁴ reicht von der Luftpumpe eines Robert Boyle bis zu Kühlschränken und Mikrochips, umfasst aber auch grenzmaterielle Forschungsobjekte wie die Mikroben Pasteurs, den Aids-Virus und die DNA oder das Ozonloch und den Klimawandel: Realien von einer akuten gesellschaftlichen Relevanz, die das moderne Grenzregime

¹ Bruno Latour: *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie* [1991]. Aus dem Französischen von Gustav Roßler. Frankfurt a.M. 2008, S. 162.

² Ebd., S. 53.

³ Ebd., S. 70, mit Verweis auf Michel Serres: *Der Parasit* [1980]. Übers. von Michael Bischoff. Frankfurt a.M. 1987, S. 344–361.

⁴ Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 7 u. passim. Der Latour-Übersetzer Roßler, dem ich folge, optiert unter Betonung des Gattungaspekts durchweg für den biologischen Begriff ›die Hybride‹ (Plur. Hybriden) gegenüber dem technischen ›das Hybrid‹ (Plur. Hybride).

zwischen den hochspezialisierten Zuständigkeitsbereichen der Natur- und der Sozialwissenschaften herausfordern. Den Prozess dieser schleichenden Unterwanderung des Sozialen durch die Zwittergattung der Hybriden konzipiert Latour in bakteriologischer Metaphorik als ein Eindringen von Fremdkörpern, dem, immunologisch gedacht, »Reinigungsarbeit«,⁵ die säuberliche Trennung der Sphären durch distinkte Begriffe, entgegenwirke. Realiter aber und von der Begriffssprache unreflektiert spiele sich »alles in der Mitte ab«:⁶ »[A]lles passiert zwischen den beiden Polen, alles geschieht durch Vermittlung, Übersetzung und Netze [...]«. ⁷

Latours These stützt sich auf einen Definitionsakt, der die eine, offizielle Praxis der Modernen mit einer Hygienemetapher belegt und der begrifflichen Unterscheidungskunst überantwortet, um die andere, unbewusste von der sprachlichen Verständigungspraxis her als Arbeit der »Übersetzung« (»traduction«) oder »Vermittlung« zu bestimmen.⁸ Wer nun beide Arbeiten »gleichzeitig« in den Blick nehme, höre nicht nur »sofort auf, gänzlich modern zu sein«, sondern überhaupt jemals »modern gewesen zu sein«, weil ihm bewusst werde, dass »die beiden Ensembles von Praktiken in der zu Ende gehenden historischen Periode schon immer am Werk gewesen« seien, zeitgleich und einander wechselseitig bedingend.⁹ Reinigung reagiert auf Verunreinigung, und Übersetzung bzw. Vermittlung setzt die Koexistenz zweier reinlich voneinander getrennter Bereiche voraus.

Latours Kritik am Projekt der Moderne lebt von der Plausibilität ihrer Schlüsselmetapher, »Reinigung« (die zumal im Deutschen ihr heimliches Double, »Verunreinigung«, gleich mitaufruft), und operiert damit auf der Ebene genau der rhetorischen »Bedeutungseffekte und Sprachspiele«, deren vermeintlich losgelöstem »Diskurs« Latour (in polemischer Abgrenzung von poststrukturalistischen Zeichentheorien) die Vergessenheit der »äußeren

⁵ Ebd., S. 19.

⁶ Ebd., S. 53.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 21. Vgl. die ausführliche soziologische Definition der »Übersetzung« als Rede an anderer statt: »Par traduction on entend l'ensemble des négociations, des intrigues, des actes de persuasion, des calculs, des violences grâce à quoi un acteur ou une force se permet ou se fait attribuer l'autorité de parler ou d'agir au nom d'un autre acteur ou d'une autre force [...]«. (Michel Callon/Bruno Latour: *Le grand Léviathan s'approprie-t-il?* In: Madeleine Akrich/Michel Callon/Bruno Latour [Hg.]: *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*. Paris 2006, S. 11–32, hier S. 12f.). Wo fortan von Reinigung oder Übersetzung die Rede ist, geschieht dies im Sinn Latours, ohne dass diese Kernbegriffe seiner Theorie noch eigens durch Anführungszeichen markiert werden.

⁹ Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 20.

Referenten« und des »pragmatischen und sozialen Kontext[s]« vorhält.¹⁰ Demgegenüber zielt die neue Methode der Wirklichkeitsbeschreibung, die Latour in *Wir sind nie modern gewesen* umreißt und in *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*¹¹ zu systematisieren sucht, auf »eine neue Form« von »Textstrategie, Schrift, Inszenierung, Semiotik«, die »gleichzeitig die Natur der Dinge und den sozialen Kontext miteinbezieht, ohne sich auf das eine oder andere zu reduzieren«.¹² Die genuin sprachlichen und im engeren Sinn rhetorischen Mittel der Inszenierung aber, die Latours Schriften selbst strategisch nutzen, bleiben dabei ebenso unreflektiert wie die grundsätzlich sprachliche Natur einer jeden Rede von den Dingen¹³ – und dies, obwohl Latour seine Ausgangsdiagnose einer akuten Ausbreitung der Hybriden an einer Beobachtung des öffentlichen Diskurses aufhängt, wenn er zum Auftakt von *Wir sind nie modern gewesen* über der Zeitungslektüre feststellt, dass sich in der medialen Diskussion über die DNA oder das Ozonloch »Wissenschaft, Politik, Ökonomie, Recht, Religion, Technik und Fiktion« unauflöslich kreuzen.¹⁴ Hybridisierung gerät hier also in den Blick als ein Phänomen des Diskurses, und es wird deutlich (von Latour selbst aber nicht formuliert): Das Reich der Mitte, in dem sich alles, Reinigung wie Verunreinigung, abspielt, ist zuallererst das Reich der Sprache und des Textes. Implizit setzt Latour dies voraus, wenn er die Termini ›Natur‹ und ›Kultur‹ durch Anführungszeichen markiert¹⁵ und damit als begriffliche Setzungen entlarvt, deren Distinktionsleistung allerdings – so kritisiert er in *Facing Gaia* die abendländische Ideengeschichte – von amalgamierenden Konzepten wie

¹⁰ Ebd., S. 11.

¹¹ Bruno Latour: *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie [2005]. Aus dem Englischen von Gustav Rofler. 3. Aufl., Frankfurt a.M. 2014.

¹² Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 12.

¹³ Die Abkehr von einem poststrukturalistischen Problembewusstsein für das sprachliche Zeichensystem und dessen historische Möglichkeitsbedingungen liegt in der Programmatik des von der Akteur-Netzwerk-Theorie mitinitiierten *material turn* der Sozial- und Kulturwissenschaften, der sich geradezu zum Ziel gesetzt hat, »das Gespenst der Sprache zu bannen«. Andreas Folkers: Paradigma oder Parasit? Der *New Materialism*, die Soziologie und die posthumanistische Herausforderung. In: Stephan Lessenich (Hg.): *Routinen der Krise – Krise der Routinen*. Verhandlungen des 37. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Trier 2014. Wiesbaden 2015, S. 1758–1768, hier S. 1758. Online-Version: http://publikationen.sozioogie.de/index.php/kongressband_2014/article/viewFile/45/pdf_73 (Zugriff 20.10.2017).

¹⁴ Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 8.

¹⁵ Ebd., S. 14.

dem der ›Naturphilosophie‹ unterlaufen werde.¹⁶ Als Möglichkeitsbedingung des eigenen Schreibens aber problematisiert Latour die Sprachlichkeit der kulturellen Wirklichkeitsordnung nicht, obgleich er dem Abfassen von Texten in *Eine neue Soziologie* ein eigenes Kapitel widmet:¹⁷ Deziert werden soziologische Berichte dort an der Maßgabe des Literarischen ausgerichtet, genauer, an einer Literatur, die »gefangen [sei] von der Realität«.¹⁸

In der Tat korrespondieren Latours Plädoyer für einen auf (außersprachliche) Hybridisierung und Übersetzung eingestellten Realismus und seine Verpflichtung soziologischer Texte auf »Genauigkeit und Wahrhaftigkeit«¹⁹ mit der Programmatik realistischer Literatur, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur ästhetischen Selbstverständigung der bürgerlichen Kultur ausprägt. Zu den ideologischen Grundpfeilern dieser Kultur gehört die kategoriale Scheidung von ›Natur‹ und ›Gesellschaft‹,²⁰ die Latours soziologische Berichte (im Wortsinn) dekonstruieren sollen; zu den poetologischen Kernproblemen ihrer Literatur wiederum zählen die Aporien, die sich aus dem Postulat der Mimesis für das sprachliche Zeichensystem ergeben²¹ – und die Latour für den soziologischen Text unberücksichtigt lässt.

Welche Spannungen Latours Orientierung an der Realitätsversessenheit »gute[r] Schriftsteller«²² vor diesem Horizont birgt, wird in Engführung mit einer literarischen Prosa deutlich, deren spezifischer Realismus von und in der Sprache gefangen ist: der Erzählprosa des gelernten Physikers Adalbert Stifter, die zur Mitte des 19. Jahrhunderts die »Wirklichkeit der Dinge«,²³

¹⁶ Bruno Latour: Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature. Being the Gifford Lectures on Natural Religion, Edinburgh 18th–28th of February 2013. hier S. 3. Online-Version: https://macaulay.cuny.edu/eportfolios/wakefield15/files/2015/01/LATOUR-GIFFORD-SIX-LECTURES_1.pdf (Zugriff 20.10.2017). Vgl. die daraus entstandene Monographie: Bruno Latour: Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime. Translated by Catherine Porter. Cambridge (UK)/Malden (MA) 2017, S. 180.

¹⁷ Vgl. Latour: Eine neue Soziologie, S. 211–243.

¹⁸ Ebd., S. 220.

¹⁹ Ebd., S. 219.

²⁰ Das 19. Jahrhundert institutionalisiert die Sphärentrennung in spezialisierten Disziplinen: So bildet sich die Soziologie als Einzelwissenschaft unter der Diskurshoheit der Naturwissenschaften heraus, nach deren Vorbild Auguste Comte auch die Physik des Sozialen als eine auf wenigen Universalgesetzen aufbauende, positive Wissenschaft konzipiert – das Wissen vom Sozialen am Wissen vom Natürlichen ausrichtend.

²¹ Siehe hierzu Sabine Schneider/Barbara Hunfeld (Hg.): Die Dinge und die Zeichen. Dimensionen des Realistischen in der Erzählliteratur des 19. Jahrhunderts. Würzburg 2008.

²² Latour: Eine neue Soziologie, S. 220.

²³ Stifters Werke werden mit Sigle ›HKG‹ zitiert nach: Adalbert Stifter: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe. Im Auftr. der Kommission für Neuere Deutsche Lite-

die »wirkliche Wirklichkeit«,²⁴ in der gesetzlichen Sphäre der ›Natur‹ zu verorten und in der Sprache zu fassen sucht. Die vieldiskutierte Frage nach Stifters Modernität lässt sich im Sinne von Latours Moderne-Kritik neu formulieren als Frage nach dem Verhältnis zweier gegenläufiger Tendenzen in Stifters Werk: Die Arbeit am Grenzregime von ›Natur‹ und ›Gesellschaft‹, die Stifter in programmatischen Stellungnahmen durch Analogieschlüsse von natürlichen auf menschliche Dinge betreibt,²⁵ wird von Hybridisierungen unterlaufen, die seine Erzählungen, minutiös wie die von Latour eingeforderten Berichte, entlang der Verkettungen von menschlichen und nichtmenschlichen Handlungsträgern nachzeichnen, wobei Stifters ontologisch offener Ding-Begriff beiderlei Akteuren in egalitärer Weise gilt.²⁶ Was Latours Forderung nach detailgenauer Wirklichkeitsdarstellung im soziologischen Text ausklammert, gibt sich dabei offen als Kernaporie im Schreiben Stifters zu erkennen: die irreduzible Metaphorizität des sprachlichen Mediums, die noch und gerade dort beharrt, wo dieses auf möglichst unverfälschte Wirklichkeitsdarstellung verpflichtet wird.

II. Dichte Beschreibung

Zur Konzeption der Akteur-Netzwerk-Theorie wie auch der Textgestalt jener soziologischen Berichte, die diese methodisch auszeichnen, orientiert sich Latour an der strukturalen Semantik Algirdas Julien Greimas²⁷ und an der ethnologischen Methode der »dichten Beschreibung«. In dezidiert »symmetrischer« Perspektive werden nichtmenschliche Entitäten als vollwertige Glieder innerhalb überindividueller Handlungsketten zwischen Natur,

ratur der Bayerischen Akademie der Wissenschaften hg. von Alfred Doppler und Wolfgang Frühwald. Stuttgart/Berlin/Köln 1978ff., hier HKG 4.1, S. 29 (*Der Nachsommer*).

²⁴ HKG 3.2, S. 65 (*Nachkommenschaften*).

²⁵ So explizit in der poetologischen Vorrede zur Erzählsammlung *Bunte Steine* von 1853, die in der Geschichte »des menschlichen Geschlechtes« dasselbe als »sanft[]« apostrophierte »Gesetz [sic]« erkennt wie in der »äußeren Natur« (HKG 2.2, S. 12).

²⁶ Auf die Nähe des Stifter'schen Ding-Begriffs zu Latours Aktantenmodell hat bereits Thomas Macho hingewiesen. Thomas Macho: Stifters Dinge. In: *Merkur* 676 (2005), S. 735–741, hier S. 738.

²⁷ Vgl. Algirdas Julien Greimas: *Strukturale Semantik. Methodologische Untersuchungen* [1966]. Braunschweig 1971, Kap. 10: Überlegungen zu den aktantiellen Modellen.

²⁸ Latour: *Eine neue Soziologie*, S. 236, dort Anm. 22. Latour bezieht sich nicht auf den Anthropologen Clifford Geertz, der diesen Begriff des Philosophen Gilbert Ryle in die ethnologische Feldforschung übertragen hat, wohl aber auf die Ethnomethodologie Harold Garfinkels, der selbst allerdings »nie auf die Praxis des Schreibens hin[weist]« (ebd., S. 213).

Wissenschaft, Technik und Gesellschaft betrachtet und mit Greimas egalitär als Aktanten qualifiziert, deren *agency* (im Sinne einer nichtintentionalen Handlungsmacht) darin besteht, andere zu veranlassen, etwas zu tun. Die dadurch geknüpften und je wieder neu zu aktualisierenden »Netze« sind, nach einer vielzitierten Definition Latours, »gleichzeitig real wie die Natur, erzählt wie der Diskurs, kollektiv wie die Gesellschaft«²⁹ – und zwar, so wäre hinzuzufügen, just insofern, als sie sprachlich produziert und reflektiert werden. In die Mitte zwischen Natur und Gesellschaft ist hier das Erzählen eingesetzt – der Diskurs definiert, trennt und vermittelt beide Pole.

Die Aufgabe der diese Netze aufzeichnenden Berichte besteht darin, in dichter, detailgenauer ethnographischer Beschreibung die »Bewegung des Sozialen« – eine transversale Bewegung zwischen den Polen – aus dem »Ungedachte[n], Unbewusste[n] der Modernen«³⁰ zu heben und erst eigentlich »sichtbar«³¹ zu machen: Jeder einzelne Akteur in einem Netzwerk sei seinerseits »als Netzwerk[] von Vermittlungen zu *entfalten*«, damit einsichtig werde, dass potentiell »jeder der Punkte [...] zu einer Verzweigung [...], zu einem Ereignis oder zum Ursprung einer neuen Übersetzung« werden könne.³² Der Text also ist Schlüsselmedium zur Vergegenwärtigung dieser unabschließbaren Dynamik des Sozialen und damit das eigentliche »Labor des Sozialwissenschaftlers«. ³³ Seine »literarische[] Qualität« bemisst sich nach seiner Fähigkeit, »Übersetzungsströme zu bezeichnen« – eine Kompetenz, die Latour metonymisch durch das »trickreiche Wort Netzwerk« beschrieben wissen will.³⁴ Erst das (aufgezeichnete) Netzwerk mache den Bericht zu einem »gute[n] Text«.³⁵

²⁹ Latour: Wir sind nie modern gewesen, S. 14.

³⁰ Ebd., S. 53.

³¹ Latour: Eine neue Soziologie, S. 224.

³² Ebd., S. 236 u. 224.

³³ Ebd., S. 221.

³⁴ Ebd., S. 228f. Nachdem Latour in frühen Schriften die materiell-konkrete Infrastruktur wissenschaftlich-technischer Netzwerke untersucht hat, stellt er in seinem theoretischen Entwurf einer »neuen Soziologie« klar: »Netzwerk ist ein Konzept, kein Ding da draußen. Es ist ein Werkzeug, mit dessen Hilfe etwas beschrieben werden kann, nicht das Beschreibungsebene.« (Ebd., S. 228) Siehe hierzu Sebastian Gießmann: Verunreinigungsarbeit. Über den Netzwerk-Begriff der Akteur-Netzwerk-Theorie. In: Nacim Ghanbari/Marcus Hahn (Hg.): Reinigungsbearbeitung. Zeitschrift für Kulturwissenschaften 7/1 (2013), S. 133–144. Zur Ideengeschichte der Netzmetapher siehe Jürgen Barkhoff/Hartmut Böhme/Jeanne Riou (Hg.): Netzwerke. Eine Kulturtechnik der Moderne. Köln/Weimar/Wien 2004. Im Unterschied zu Latour sehen die Autoren die Moderne gerade durch bewusste Techniken der Vernetzung konstituiert.

³⁵ Latour: Eine neue Soziologie, S. 223.

Mit diesem Programm zeigt sich die soziologische Aufzeichnung von Netzwerken durch zwei traditionell poetologische Gewebemetaphern inspiriert: Die akribische Sammlung und Versammlung sozialer Daten im Text zielt einerseits auf ein Versprechen von Fülle und Totalität, wie es die mythische Textilmetapher vom kosmischen Weltgewebe schon der epischen Dichtung der Antike und noch der realistischen Literatur der Moderne vorgibt. Programmatisch bestimmt Latour dieses »Gewebe unserer Welt«³⁶ im Sinne Donna Haraways als »das nahtlos ineinander übergehende Gewebe der ›Natur/Kultur‹.«³⁷ Am etymologischen Ursprung der Rede vom Text indiziert andererseits die (von Latour selbst nicht bemühte) Gewebemetapher *textum*,³⁸ dass der soziologische Bericht eine genuin sprachliche Textur darstellt, deren netzförmige Ordnung im Fadenkreuz von paradigmatisch-begrifflicher und syntagmatisch-kombinatorischer Achse die äquivalente Struktur sozialer Netzwerke mit Knotenpunkten und Verbindungswegen kongenial nachzuzeichnen vermag.

Auf diese sprachliche Faktur des soziologischen Berichts geht Latour nicht ein, die Begriffe ›Netzwerk‹ und ›Text‹ gebraucht er hier aber als austauschbare Synonyme. Wenn er konstatiert, dass »zwischen der Gesellschaft der Soziologen und einem textlichen Bericht« zwar »keinerlei materielle Kontinuität« bestehe, wohl aber eine »plausible *Kontinuität*«,³⁹ so wäre eine solche in der Strukturanalogie zu verorten, die den Entwurf einer symmetrischen Gesellschaftsordnung mit der inneren Ordnung der Sprache verbindet. Das politische Potential der Berichte ist damit bedingt durch ihre sprachliche Struktur: So versammelt der Text Akteure unterschiedlichster Provenienz zu einem neuen Kollektiv diesseits der Scheidung von ›Natur‹ und ›Gesell-

³⁶ Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 14. Die Gewebemetapher betont die Dichte des Strukturgefüges, die Netzwerkmetapher zielt auf Struktur und Prozess der Verknüpfung und markiert konstitutive Zwischen(zeit)räume. Zur Geschichte der Gewebemetapher vgl. Nathalie Binczek/Barbara Thums (Hg.): *Wissensgeschichte und Poetik des Gewebes 1700–1800*. Themenheft der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 49/2 (2004).

³⁷ Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 14. In frühen Schriften Donna J. Haraways markiert der Schrägstrich noch die kritisierte Dichotomie von Natur und Kultur, so in Donna J. Haraway: *Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980's*. In: *Socialist Review* 80 (1985). S. 65–108. Latour wertet die Gegenüberstellung in seinem indirekten Zitat zur unlöslichen Gemengelage um, wie Haraway sie selbst unter dem Neologismus »natureculture« pointieren sollte. Vgl. Donna J. Haraway: *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago 2003.

³⁸ Vgl. Erika Greber: *Textile Texte. Poetologische Metaphorik und Literaturtheorie. Studien zur Tradition des Wortflechtens und der Kombinatorik*. Köln/Weimar/Wien 2002.

³⁹ Latour: *Eine neue Soziologie*, S. 223.

schaft, indem er Verknüpfungen zwischen wechselweise als Subjekt oder Objekt fungierenden Aktanten syntagmatisch zur Entfaltung bringt und damit die symmetrische Ordnung eines Netzwerks modelliert.

Das repräsentationsästhetische Problem, das Latour für den Akteur-Netzwerk-Bericht veranschlagt, gilt in gleicher Weise für die auf einen ›Effekt des Realen‹ verpflichtete Literatur: »[N]ichts bringt das Reale dazu, wundersamer Weise in den Text hineinzu springen.«⁴⁰ Was Latour demgegenüber als »Maßstab literarischer Qualität« eines Berichts ausmacht und was entsprechend Maßstab eines soziologisch versierten Realismus der Literatur wäre, ist der mikrologische Nachweis all jener Praktiken der Übersetzung, die im hybriden Gefüge des Sozialen der offiziellen, begrifflich getragenen Reinigungsarbeit zuwiderlaufen. Latours Erläuterung, wie genau diese Vermittlungsarbeit sprachlich aufzuzeigen wäre, liest sich wie eine narratologische Reflexion auf die unsteuerbare Lenkungsmacht des Kontingenten: Anstelle stabiler, linearer »Kausalitätsketten«, die über rein funktionale »Zwischenglieder« auf »eine Handvoll Akteure als die Ursachen all der anderen« zurückführen, müsse der Text vielmehr plurale »Übersetzungsströme« entlang der »Verkettung« sich vermehrender »Mittler« nachzeichnen, die als eigenständige Akteure einer intendierten Handlung immer etwas hinzufügen, dessen Konsequenzen nicht absehbar sind.⁴¹

Mit dem Kausalnexus zwischen Ursache und Wirkung wird hier das mechanische Ordnungsprinzip des empirisch-naturwissenschaftlichen Weltbilds revidiert, demgemäß auch die spätaufklärerische Romanpoetik Friedrich von Blanckenburgs die kausale Motivation des erzählten Geschehens in einer einzigen, lückenlosen »Kette von Ursach und Wirkung« forderte.⁴² Latour hingegen konzipiert Kausalität als reversibles und reziprokes Geschehen und folgt damit dem mehrdimensionalen Netzmodell Michel Serres': Dort ist die lineare Kette einer irreversiblen kausallogischen Folge von Ereignissen in eine Vielzahl gleichzeitiger Verkettungs- bzw. Verknüpfungsprozesse aufgefächert, die die möglichen Wege und Relationstypen zwischen den Knotenpunkten vervielfältigen und nunmehr reversible »Determinationsflüsse«⁴³ hin- und hersenden. Wo auch immer die Physik,

⁴⁰ Ebd., S. 222.

⁴¹ Ebd., S. 228f. u. 236.

⁴² Friedrich von Blanckenburg: Versuch über den Roman, Leipzig/Liegnitz 1774, Repr. Stuttgart 1965, S. 10.

⁴³ Michel Serres: Das Kommunikationsnetz: Penelope. In: Ders.: Hermes [1968], Hg. von Günther Rösch, übers. von Michael Bischoff. Bd. 1: Kommunikation. Berlin 1991, S. 9–24, hier S. 9.

die Soziologie oder aber die Erzählliteratur das »nahtlos ineinander übergehende Gewebe der ›Natur/Kultur‹«⁴⁴ nachzeichnen und darin die Kontinuität von Ereignissen ohne kausale Wirkursachen und zureichende Gründe in den Blick nehmen, gehen sie zugleich diesen Schritt vom linearen Modell der Kette zum mehrdimensionalen Modell des Netzwerks, von linear-chronologischer Kausalität zur Vielfalt synchroner, reversibler Wechselbezüge.

III. Das Modell der Kette

Stifters Erzählung *Abdias* vollzieht diesen epistemologischen Schritt im Übergang von einer philosophischen Vorrede, die im Bild der Kette alles Geschehen programmatisch auf eine Glied an Glied aneinanderreihende Kausalverknüpfung reduziert, zur Erzählung selbst, die demgegenüber am Leitfaden einer fiktiven Lebensgeschichte das unlösliche Natur-Kultur-Gewebe der Welt von seiner egalitär materiellen Verfassung her sondiert. Das in der Vorrede verabschiedete Schicksal findet sie dabei in den konkreten Sendungen von sowohl natürlichen wie kulturellen Medien wieder, die das bahnen, was Latour »Akteur-Netzwerk[e]«⁴⁵ nennt und was – wie Stifter luzide vorführt – in der Tat das Schicksal der Modernen ausmacht. Die Erzählung erschien 1842 im *Österreichischen Novellen-Almanach für 1843* und wurde für den 1847 veröffentlichten vierten Band von Stifters früher Erzählensammlung *Studien* umgearbeitet, d.h. stilistisch geglättet, chronologisch geordnet und um die ausführliche Schilderung einzelner Handlungsschritte und genau beobachteter Witterungsverhältnisse erweitert.⁴⁶

Im Titel präsentiert sich die Lebensgeschichte eines nordafrikanischen Juden namens Abdias (griechisch für das hebräische Obadja) zunächst als Reprise eines Prophetenbuchs der jüdischen Bibel bzw. des Alten Testaments gleichen Namens und ruft damit für das zu erzählende Geschehen, das als moderne Hiobiade angelegt ist, eine providentielle Heilsordnung auf, wie sie auch von einzelnen Figuren und einem (in der Buchfassung abgeschwächten) pseudo-prophetischen Gestus der Erzählerrede insinuiert wird. Die Vorrede exponiert dagegen den Versuch, Heil und Unheil eines Menschenlebens konsequent aus den »Naturgesetze[n]« (237) abzuleiten:

⁴⁴ Latour: Wir sind nie modern gewesen, S. 14.

⁴⁵ Latour: Eine neue Soziologie, S. 236.

⁴⁶ Wenn nicht anders angegeben, wird *Abdias* nach der *Studien*-Fassung in HKG 1.5 zitiert, Seitenzahlen folgen ohne Sigle im Fließtext.

Alles »Geschehende[]«, so die Hypothese, lasse sich auf eine einzige »Kette der Ursachen und Wirkungen« zurückführen, die von einer einst vollkommenen menschlichen Vernunft durch die Geschichte hindurch abgezählt werden könne, bis »kein Zufall mehr erscheinen« werde, »sondern Folgen, kein Unglück mehr, sondern nur Verschulden« (238). Auf der Probe des erzählerischen Exempels steht also der mechanische Kausalnexus als Ordnungsprinzip einer naturgesetzlich determinierten Wirklichkeit, wie ihn auch Blanckenburgs Romanpoetik für die gesellschaftlich-moralische Domäne menschlicher Geschichte(n) postuliert hatte. Bei Stifter steht für eine unbestimmte Zukunft die vollständige Kalkulierbarkeit des Weltgeschehens in Aussicht: Die einstige »Zählung« der Glieder einer restlos einsichtigen Kausalkette werde erweisen, dass es »weder ein Fatum« gibt, »als letzte Unvernunft des Seins«, noch ein »Schicksal, also ein von einer höhern Macht Gesendetes« (ebd.).

Wenn der Erzähler die Sache menschlichen (Un-)Glücks damit auch an die in schauerhaft »gelassene[r] Unschuld« (237) wirkenden Naturgesetze delegiert, so wird sie über das Argument des Verschuldens *ex negativo* einem mangel- und fehlerhaften Subjekt anheimgestellt, das am Ende nicht nur nicht »recht gezählt« (238), sondern auch unrecht gehandelt haben wird. Das moralische entspricht einem erkenntnistheoretischen Problem, denn das Subjekt ist affizierter, integraler Teil jener abzählenden Kette, die sich in dem poetischen Bild einer »heitre[n]«, »durch die Unendlichkeit des Alls« hängenden »Blumenkette« (ebd.) präsentiert: »[I]n das Haupt des Menschen ward die schönste dieser Blumen geworfen, die Vernunft, das Auge der Seele, die Kette daran anzuknüpfen, und an ihr Blume um Blume, Glied um Glied hinab zu zählen bis zuletzt zu jener Hand, in der das Ende ruht.« (Ebd.) Der absteigende Richtungssinn der Kette führt auf die erste Ursache der aristotelischen Philosophie und der thomistischen Theologie zurück und öffnet sich zugleich auf die letzten Dinge der christlichen Eschatologie, Tod und Jüngstes Gericht, wie es in der Kategorie der Schuld anklingt.

Die Argumentation zeugt damit von den Spannungen, die für den historischen Übergang von der providentiellen zur kontingenten Schicksalssemantik charakteristisch sind.⁴⁷ Im Sinne des aufklärerischen Deismus gründet sich das empirische Paradigma »linearer Kausalität und Vernunft nach dem

⁴⁷ Siehe hierzu Werner Frick: *Providenz und Kontingenz. Untersuchungen zur Schicksalssemantik im deutschen und europäischen Roman des 17. und 18. Jahrhunderts.* Tübingen 1988.

Vorbild der ›Natur‹⁴⁸ bei Stifter noch dezidiert auf einen göttlichen Urheber, der die Weltmaschine erdacht und in Gang gesetzt hat. Virulent bleibt damit auch die Theodizee-Frage nach dem Sinn menschlichen Leids: Der Erzähler pariert sie, ganz in Leibniz' Sinn, mit der Gegenfrage, ob der Schmerz »nicht zuletzt selber eine Blume in jener Kette« (ebd.), mithin ein notwendiger Baustein auf dem Weg zur Selbstvervollkommnung der göttlichen Schöpfung sei.

Diese Vorrede liest sich als Exempel der Wechselübertragungen, die unser Wissen von ›Natur‹ und ›Gesellschaft‹, der ›Welt des Seins‹ und der ›Welt des Sinns‹,⁴⁹ formieren. Das als Naturgesetz bestimmte Kausalitätsprinzip, das hier aus der Mechanik in die Geschichte übertragen wird, hat seinen genetischen Ursprung in dem unübersichtlich weiten Feld komplexer menschlicher Handlungen mit beabsichtigten oder unbeabsichtigten Folgen, die bei Stifter mit der Schuldfrage wieder ins Spiel kommen. Die Idee der Gesetzlichkeit wiederum wurde schon von den Vorsokratikern aus dem Rechtsdenken in die Naturlehre übertragen, bevor die wirkmächtige Stoa die *leges naturae* zur ethischen Kategorie erhob und als Maßstab naturgemäßen Handelns in die moralische Sphäre zurückführte.⁵⁰

Wer, wie Stifiers Erzähler, die Naturgesetze einer mathematisierten neuzeitlichen Physik als Schlüsselargument auch in geschichtsphilosophischen und moralischen Fragen bemüht, steht noch zur Mitte des 19. Jahrhunderts in der Tradition der Stoiker, die menschliches Handeln an der Ordnung der Natur und an deren vom göttlichen Logos verbürgten Gesetzmäßigkeit ausrichten. Die Sphäre des Sozialen mit ihrer Vielzahl von autonomen Subjekten, umstrittenen Werten und vielschichtigen Machtverhältnissen zumal im nachrevolutionären, frühindustriellen Kontinentaleuropa bleibt dabei ausgeklammert bzw. auf wissenschaftlich gesicherte Fakten und eindeutige kausale Wirkmechanismen verpflichtet, deren Konzeption ihrerseits unhintergebar sozial bedingt ist. In der expliziten Abkehr von Glaubenslehren um Fatum⁵¹

⁴⁸ Ebd., S. 500.

⁴⁹ Latour: Wir sind nie modern gewesen, S. 171.

⁵⁰ Vgl. Gerhard Frey: Naturgesetzlichkeit, Naturgesetz. In: Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gotfried Gabriel (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 6. Stuttgart 1984, Sp. 528–531, hier Sp. 528f.

⁵¹ Das Fatum ist erst vom Stoizismus zum zentralen philosophischen Gegenstand erhoben worden: Dem *fatum stoicum* zufolge muss jede Ursache eine bestimmte Folge haben, die Weltgeschichte und Einzelleben determiniert. Nominell verabschiedet die Vorrede dieses Konzept, um es *de facto* unter dem neuzeitlichen Primat der mechanischen Physik zu aktualisieren.

und Schicksal, zugleich unter Berufung auf eine metaphysische Letztinstanz, die »aus dem Spiel der Gesetze der Natur«⁵² tunlichst herausgehalten wird, empfiehlt sich Stifters neostoischer Gesetzgeber menschlichen Lebens als ein Moderner im Sinne Latours: In analogen Übertragungen trennt er die Sphären zum Zweck ihrer wechselseitigen Stabilisierung, reflektiert aber nicht deren wechselseitige epistemologische Kontamination.

IV. Netzerzählungen

Programmatisch ist die Lebensgeschichte des Abdias durch die Vorrede also auf göttlich gegründete Naturgesetze verwiesen und damit zugleich himmelweit aus einem hochbrisanten politisch-sozialen Kontext verschoben, der sie doch mehr als alles andere determiniert: Abdias ist Diaspora-Jude, zunächst in Nordafrika dem ungestraften Totschlag ausgesetzt, später in Mitteleuropa der vollen Bürgerrechte nicht würdig. Die Gemeinde, der er entstammt, lebt in den Ruinen einer verfallenen, »aus der Geschichte verlorene[n] Römerstadt« (239) am Rand der Sahara in unterirdischen Verstecken und treibt unter extremen klimatischen und politischen Bedingungen, ihre Identität verhehlend, einträglichen, aber lebensgefährlichen Textilhandel unter Arabern und Türken. Die zeitgenössische Lage der aus Phönizien eingewanderten Israeliten und von der iberischen Halbinsel vertriebenen Juden im osmanisch beherrschten Nordafrika ist mehr als prekär, obwohl – wie es im *Brockhaus* von 1835 heißt – »alles durch sie [geschichte]«,⁵³ insofern sie als Pächter, Geschäftsleute, Zöllner und Dolmetscher soziale Bande knüpfen, ohne selbst offiziell an der Gesellschaft zu partizipieren: Als Operatoren der Vermittlung, als funktionale »Ding[e]«,⁵⁴ besetzen sie jene unbeachtete, politisch nicht repräsentierte »Mitte« zwischen Menschlichem und Nichtmenschlichem, in der auch nach Latour »alles geschieht«.⁵⁵

Entlang der voltenreichen »Laufbahn« (342) eines dieser Diaspora-Juden zeichnet Stifters Erzählung Geschichte als Bahn durch eine mehrdimensionale Netzstruktur im Sinne Serres' nach: Entwirft die Vorrede die Vision, eine kausallogische Kette diskreter Ereignisse linear abzählen zu können, so

⁵² Latour: Wir sind nie modern gewesen, S. 47.

⁵³ Zitiert nach dem Kommentar in HKG 1.9, S. 286.

⁵⁴ »[...] Abdias [war] ein Ding, das der blödeste Türke mit dem Fuße stoßen zu dürfen glaubte, und stieß.« (245).

⁵⁵ Latour: Wir sind nie modern gewesen, S. 53.

zeichnet der *erzählende* Text – wie ein guter Bericht in der Definition Latours – Verkettungen heterogener Entitäten zu dezentrierten Netzwerken nach, in denen Kausalität als wechselseitige, reversible Einflussnahme zwischen den Aktanten statthat. Die biographische Chronologie macht einzelne Knotenpunkte je nur in der Rückschau als alles entscheidende Mittler kenntlich, deren Beitrag zum Lebenslauf des Helden weitreichende Konsequenzen zeitigt. Damit entspinnt der Text ein »feine[s] Netz«, das Kräfte, Stoffe, Lebewesen und Zeichen miteinander verstrickt und dessen verzweigte Bahnen letztlich »von den Kontingenzen zu den Notwendigkeiten« geführt haben wird.⁵⁶ Ihren Ausgang nehmen diese Bahnen von winzigen und unwägbaren Realien aus den zeitgenössischen Forschungsbereichen der Immunologie, des Elektromagnetismus, der Chemie und Wärmelehre, die nun im Erzählen in verunreinigende Handlungskontexte verwickelt werden und sich mit den Überlebensstrategien der Protagonisten zu soziotechnischen Hybriden verbinden. Als solche gewinnen sie eine Determinationskraft, die mit rein naturgesetzlichen oder rein moralischen Kategorien nicht zu fassen ist. Während die Vorrede die ›Natur‹ als transzendente Macht voraussetzt und der Wirkung der »Naturgesetze« eine »gelassene[] Unschuld« (237) unterstellt, verknüpft die Lebenserzählung des Abdias Mikroorganismen, elektromagnetische Kräfte und physiologische Gewebe, Handelsgüter und Zahlungsmittel zu Akteur-Netzwerken im Sinne Latours und treibt das Geschehen jeweils an deren Knotenpunkten zur Entscheidung.⁵⁷

⁵⁶ Ebd., S. 159.

⁵⁷ Es war Monika Ritzer, die Stifters Rezeption naturwissenschaftlicher Kontexte in *Abdias* erschlossen und eingehend rekonstruiert hat. Monika Ritzer: Von Suppenwürfeln, Induktionsstrom und der Äquivalenz der Kräfte. Zum Kulturwert der Naturwissenschaft am Beispiel von Adalbert Stifters Novelle *Abdias*. In: KulturPoetik 2/1 (2002), S. 44–67. Sie liest die Erzählung als Beweisführung der Eingangshypothese kausalmechanischer Ursache-Wirkungs-Verkettung und qualifiziert sie als frühen realistischen »Vorstoß in eine rein natürlich bedingte Welt« (ebd., S. 66). Mir scheint das Kalkül der Erzählung hingegen just in den intrikaten Verwicklungen zu liegen, die physische und soziopolitische Bedingungen dieser Lebensgeschichte unlöslich miteinander verquicken: Elektrische Ladungen oder Mikroben als vermeintlich inkorrumpierbare Naturkräfte treffen in Abdias und Ditha auf Protagonisten, deren Lebenslauf und Charakter immer schon durch die gesellschaftliche Diskriminierung geprägt und mithin determiniert sind. Dies hebt auch Kurt Mautz hervor, dessen »Dechiffrierung« der (als »metaphorisch« qualifizierten) Naturbilder die physikalisch-physiologischen Phänomene aber ihres Eigenwerts beraubt. Kurt Mautz: Das antagonistische Naturbild in Stifters *Studien*. In: Lothar Stiehm (Hg.): Adalbert Stifter. Studien und Interpretationen. Gedenkschrift zum 100. Todestage. Heidelberg 1968, S. 23–56, hier S. 41f.

Die scheinbar geringfügigsten Akteure spielen in diesen Netzwerken die heimliche Hauptrolle, denn die Lebensläufe der nordafrikanischen Juden sind bedingt durch die Verkehrswege ihrer Ware und Kontakte mit dem, was diese unsichtbar mit sich führt: mit Krankheitserregern wie (zur Mitte des 19. Jahrhunderts noch unentdeckten) Pestbakterien, die die Händler selbst in ihre Enklave einschleppen. Als wissenschaftlich noch undefinierte Aktanten regeln diese Erreger in den Familien die Generationenfolge mit, indem sie immer wieder die Väter töten und an deren Stelle die Söhne mobilisieren. Geradezu parabolisch im Sinne einer politischen Immunologie erprobt die jüdische Gemeinde, die der Erzähler auf eine jahrtausendealte Tradition festlegt, die Bedingungen der Möglichkeit, Homogenität und Identität mittels einer Abschottung aufrechtzuerhalten, die sie selbst fortwährend unterlaufen. Über ihre Ware sind die Händler immer schon Teil verunreinigender Assoziationen, die auch die Körper über den Handelsraum hinweg vernetzen. Abdias selbst infiziert sich auf einer Handelsreise mit den Pocken, deren Erreger erst im 20. Jahrhundert als Viren definiert, aber schon seit 1700 in Impfxperimenten erforscht werden. Die Blattern entstellen ihn und setzen damit seine individuelle (Un-)Glücksgeschichte erst in Gang: Da seine Ehefrau Deborah ihn keines Blickes mehr würdigt, verlegt er sich ganz auf das Handelsgeschäft, lässt die osmanischen Herrscher in einem riskanten Machtspiel um seine Finanzkraft betteln und verteidigt seine Karawanenzüge auch kriegerisch.

Gezielt führt die Erzählung den Reichtum des Abdias, von dem vor allem Gerüchte kursieren, mit einem anderen unfassbaren Medium eng, das um 1800 Wissenschaft und Gesellschaft fasziniert: der Elektrizität. Mit dem imaginären Abglanz des Goldes, in dem sich der Hässliche sonnt,⁵⁸ korrespondiert eine bioelektrische Aura, die bei Erregung um seinen Kopf erscheint – eine »animalisirt-elektrische Atmosphäre«, die nach dem Arzt und Magnetiseur Gmelin in Zuständen erhöhter Reizbarkeit den »unsere Nerven durchströmende[n] Äther« nach außen sichtbar macht.⁵⁹

Die Fernbeziehung des Handelsreisenden zu der vermeintlich unfruchtbaren Deborah, aus der wundersamerweise ein Kind hervorgeht, inszeniert die Erzählung als Nahwirkung im elektromagnetischen Feld, wie Faraday sie seit

⁵⁸ Die Journalfassung spricht von einem »Afterschein« des Goldes »um Haupt und Glieder« des Abdias (HKG 1.2, S. 116f.).

⁵⁹ Eberhard Gmelin: Neue Untersuchungen über den thierischen Magnetismus. Tübingen 1789, S. 410. Siehe hierzu Jürgen Barkhoff: Die Anwesenheit des Abwesenden im Netz. Kommunikative Vernetzung im Mesmerismus. In: Barkhoff/Böhme/Riou (Hg.): Netzwerke, S. 69–86, hier S. 84.

den 1830er-Jahren erforschte und 1852 formulierte:⁶⁰ Einmal nämlich fällt Abdias in der Ferne ein, es könne zu Hause ein Unglück geschehen sein; er kehrt aber nicht um, sondern zieht noch »mehrere Monate« in »Kreislinien« (254) um die Wüstenstadt herum, um diese bei der Rückkehr aus Rache für seine Machtspiele gebrandschatzt zu finden und zugleich zu entdecken, dass Deborah ihm während des feindlichen Überfalls – »aus Schreck [...] zu früh« (258) – eine Tochter geboren hat. Mit blonden Haaren und blauen Augen verkörpert diese die väterliche Sehnsucht nach Europa, dem Kontinent der »Weisen« (250), und motiviert nach Deborahs Tod im Kindbett die Emigration dorthin: Abdias lässt sich in Böhmen nieder. Die Judith, kurz Ditha, genannte Tochter, die dieselbe elektrische Aura zeigt wie ihr Vater, wird dort von ihrer angeborenen Blindheit durch einen Blitzschlag geheilt, der mitten in ihr Zimmer fährt und die Käfigdrähte ihres Singvogels niederschmilzt, ohne diesen zu verletzen. Abdias stellt prophylaktisch einen Blitzableiter aufs Dach, gibt den Handel auf und richtet eine Landwirtschaft ein. Doch ein zweiter Blitzschlag trifft die junge Frau unter einem Garbendach auf freiem Feld und tötet sie. Explizit reflektiert der Erzähler, die voltenreiche Lebensgeschichte seines Antihelden nehme sich so aus, »als wenn es mit dem Manne immer hätte so sein müssen, daß sich die Dinge zu den seltensten Widrigkeiten verketten« (316).

Mit den Erregern der Pest und der Pocken einerseits, Elektrizität bzw. Elektromagnetismus andererseits »verketteten« sich hier solche »epistemische Dinge«⁶¹ der zeitgenössischen Naturwissenschaften, deren mediale Fähigkeiten, sich über Raum und Zeit hinweg mitzuteilen, im (populär-)wissenschaftlichen Diskurs um 1800 für eine weitläufige Verbreitung, Wechselaffizierung und mithin Vernetzung von Stoffen bzw. Kräften stehen. Durch Metaphern der Ansteckung, der Sympathie und der Kommunikation werden sie an Theorien des sozialen Körpers und der Vergesellschaftung angeschlossen und

⁶⁰ Vgl. Michael Faraday: On the physical character of the lines of magnetic force. In: The London, Edinburgh, and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science 4/3 (London 1852), S. 401–428.

⁶¹ Hans-Jörg Rheinberger: Experimentalsysteme und epistemische Dinge. Eine Geschichte der Proteinsynthese im Reagenzglas. Göttingen 2001, S. 27–34. Wie Rheinbergers Konzept der »epistemischen Dinge« zielt auch Stifters abstrakter Ding-Begriff vorzüglich auf rätselhafte Erkenntnisobjekte: In seinen populärwissenschaftlichen *Winterbriefen aus Kirchschatz* von 1867 definiert Stifter die physiko-chemischen Lebensgrundlagen Elektrizität, Licht, Wärme und Magnetismus als »Dinge«, deren genauer Zusammenhang noch zu klären sei. Hypothetisch nimmt er die Elektrizität als »das Ganze« an, während »die anderen dieser Dinge« als dessen »einzelne Wirkungen« (HKG 8.2, S. 330) verstanden werden könnten.

als Ströme gedacht, die nach dem epistemischen Bruch zu Beginn des 19. Jahrhunderts nicht mehr in geschlossenen, sondern nun offenen Systemen zirkulieren.⁶² Das Schicksal, das die Vorrede der Erzählung hypothetisch verabschiedet, kehrt hier also in wortwörtlicher Definition als »Gesendetes« (238), als grenzmaterielle ›Sendung‹ von Mikroben und Ladungen, wieder, die ihre determinative Kraft diesseits der göttlichen Intervention, in der von vielfältigsten Trieben durchkreuzten Sphäre des Psychosozialen entfaltet.

Elektrizität

Begriffsgeschichtliches Paradigma solcher Ströme ist die Elektrizität, die Stüfters Erzählung physiologisch in Dithas bioelektrischem Lichtschein, physikalisch an dem Faraday'schen Käfig ihres Vogels in Erscheinung treten lässt.⁶³ Die Blitzschläge, die Ditha Heil und Unheil bringen, leisten jener »heimliche[n] Bastardisierung« von Natur und Schicksal Vorschub, für die Walter Benjamin Stüfter scharf kritisiert hat.⁶⁴ Der vermeintliche Eingriff der göttlich gelenkten Naturgewalt provoziert die metaphysische Schlüsselfrage nach dem »letzten Grund aller Dinge« – »warum nun dieses?« (239) –, die die Vorrede dem Leser in den Mund legt und die die Erzählung selbst gezielt ins Leere laufen lässt. Aufgefangen wird das kalkulierte »Grübeln« (ebd.) über ein verborgenes Telos des Geschehens durch eine naturphilosophisch inspirierte Spekulation, die die Blitzschläge über die Korrespondenz zwischen atmosphärischer Elektrizität und elektrischer Atmosphäre des Organismus in eine immanente Allverbindung von organischer und anorganischer Welt rückbindet: In signifikanter Abweichung vom kausalmechanischen Kettenmodell erwägt der Erzähler (nur in der Buchfassung) ein auf dem gegenwärtigen Kenntnisstand noch unerschlossenes »Liebesband« zwischen den »Kräften [der Natur; Anm. J.S.] und unserm Leben« (318) – ein Liebesband, wie es vorzüglich die Anziehungskräfte des 1820 von Christian Ørsted entdeckten Elektromagnetismus kreieren.

⁶² Vgl. die Beiträge in Barkhoff/Böhme/Riou (Hg.): *Netzwerke. Zur Dynamik der Ströme und dem Dispositiv der Zirkulation um 1800* siehe Joseph Vogl: *Für eine Poetologie des Wissens*. In: Karl Richter/Jörg Schöner/Michael Titzmann (Hg.): *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930*. Stuttgart 1997, S. 107–127, hier S. 118.

⁶³ Zu Faradays Würfelexperiment siehe Ritzer: *Von Suppenwürfeln*, S. 54–59.

⁶⁴ Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.2. Hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt a.M. 1977, S. 608–610, hier S. 609.

Stifter setzt diesen in Überblendung unterschiedlicher elektrologischer Modelle in Szene, indem er die große mesmeristische »Netzerzählung«⁶⁵ von kommunikativen Übertragungen auf Faradays Konzeption der elektromagnetischen Induktion in einem Feld von Kraftlinien überträgt und die elektromagnetische Nahwirkung mit dem »meilenweit extendirte[n] Wirkungsvermögen des Magnetiseurs«⁶⁶ auf seine Patientin verschränkt. In einem hochspekulativen Coup, der von der Forschung bislang unbeachtet geblieben ist,⁶⁷ wird das erotische Liebesband der Induktion zur *conceptio immaculata* potenziert:⁶⁸ Im Andenken an seine Frau zieht Abdias also »mehrere Monate« in »Kreislinien« um die Wüstenstadt herum, bevor er dort die Mutter und das Neugeborene findet. Die magneto-spiritistisch gezeugte Leibesfrucht trägt die Züge eines vom Vater, nicht von der Mutter phantasierten Wunschbilds und erscheint durch ihre aufschimmernde Aura als elektromagnetisches Wunderkind im direkten Kontakt mit der atmosphärischen Elektrizität: Vom ersten Blitzschlag zu einem neuen Leben als Sehende erweckt, empfängt Ditha im »Jungfrauenalter[]« (336) mit dem zweiten den Heiligen Geist himmlischer Elektrizität als Morgengabe.⁶⁹

Die Sendung entspricht der Disposition der Empfängerin: Die von Faraday erforschten Induktionsströme im elektromagnetischen Feld sind mit den Prinzipien der Newton'schen Mechanik diskreter Massepunkte und Stoßgesetze nicht aufzulösen, magnetischer Fluss und Induktionsspannung lassen Sendung und Empfang in eins fallen. Diese reversible Kausalität macht die

⁶⁵ Barkhoff: Anwesenheit, S. 73.

⁶⁶ C.A.F. Kluge: Versuch einer Darstellung des animalischen Magnetismus, als Heilmittel. Berlin 1811, S. 357.

⁶⁷ Monika Ritzer aber macht anhand zweier Abbildungen von Faradays Feldlinienzeichnung einerseits und Stifters berühmter Steinstudie *Die Bewegung* andererseits »die Korrespondenz in der Konzeption von gegenstandszentrierten Wirkungsfeldern anschaulich«. Ritzer: Von Suppenwürfeln, S. 59.

⁶⁸ Mit William Harvey, dem Entdecker des Blutkreislaufs und epigenetischen Erneuerer der aristotelischen Zeugungslehre im 17. Jahrhundert, nehmen Zeugungstheorien bis ins 20. Jahrhundert an, dass der männliche Samen nicht materiell, sondern auf eine spirituelle Weise zur Befruchtung des Eis beitrage, die Harvey explizit mit der Wirkung eines Magneten vergleicht (vgl. William Harvey: *Exercitationes de generatione animalium*. London 1651, S. 293). Der magnetische Rapport wiederum gilt im Mesmerismus als »geistige Zeugung durch geistige Begattung«. Carl August von Eschenmayer: Versuch die scheinbare Magie des thierischen Magnetismus aus physiologischen und psychischen Gesezen zu erklären. Stuttgart/Tübingen 1816, S. 162.

⁶⁹ Die alttestamentliche Judith gilt dem Katholizismus als Vorläuferin Mariens. Stifter setzt Dithas Tod nach dem ikonographischen Modell von Mariä Verkündigung in Szene, vgl. Jana Schuster: Der Stoff des Lebens. Atmosphäre und Kreatur in Stifters *Abdias*. In: *ZfGerm NF 24/2* (2014), S. 296–311, hier S. 303.

elektromagnetische Induktion für Serres zum Modellfall eines Netzwerks,⁷⁰ für Stifters Ditha zum tief romantisch gefärbten Phantasma unmittelbarer Kommunikation mit der globalen Lebenskraft.⁷¹ Die Spekulation auf einen noch unentdeckten Zusammenhang aller Wesen im umfassenden Medium des Elektromagnetismus impliziert im Gegensatz zur mechanischen Kausalkette gleichförmiger, linear abzählbarer Glieder eine dichte, komplex strukturierte Welt, die einem anderen Kettenmodell entspricht: der ›Großen Kette der Wesen‹ in ihrer um 1800 verzeitlichten Fassung.⁷²

Ökologie und Chemie

Die Blitzschläge verweisen nur besonders spektakulär auf die Bedingtheit menschlichen Lebens durch das aerobe Milieu der Erdatmosphäre, deren Kräfte und Stoffe in der Erzählung über Apparate, Leiter und Medien – Laborhybriden wie Faradays Käfig oder Franklins Blitzableiter, Bauten wie Brunnen und Zisternen, architektonische Vorrichtungen wie Fensterläden, thermische Hüllen wie Kleidung – in soziotechnische Netzwerke überführt werden. Der versierte Umgang des Wüstenbewohners mit rarem Regen, sengender Hitze oder schädlichen Dünsten und seine Sorge für physiologisch zuträgliche Ernährung, Bekleidung und Architektur bezeugen ein protoökologisches⁷³ Wissen vom menschlichen Körper als integralem Teil eines umfassenden Beziehungsgeflechts der Naturdinge und der lebendigen Wesen. Dieses wird hier im Sinne vordarwinistischer Verwandtschafts-

⁷⁰ Vgl. Serres: *Das Kommunikationsnetz*, S. 23.

⁷¹ Wenn der Erzähler im Anklang an Röm 11.33 in Dithas Geburt die »seltsam[en] [...] Wege und Schickungen der Dinge« (258) am Werk sieht, so ist es die immanente Universalkraft Elektrizität, deren wunderbare Wirkungsmacht hier die Stelle der göttlichen Lenkungsinstanz einnimmt.

⁷² Siehe grundlegend Arthur O. Lovejoy: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*. Übers. von Dieter Turck. Frankfurt a.M. 1985. Zum Verhältnis zwischen kausalmechanischer und ›Großer Kette der Wesen‹ siehe Christian Strub: *Von der ›Großen Kette der Wesen‹ zur ›Kette der Kultur‹? Eine Frage zur Verbindbarkeit von Traditions-konzepten*. In: Ernst Müller/Falko Schmieder (Hg.): *Begriffsgeschichte der Naturwissenschaften. Zur historischen und kulturellen Dimension naturwissenschaftlicher Konzepte*. Berlin 2008, S. 117–128, bes. S. 117–119.

⁷³ Den Begriff der »Oecologie« als Wissenschaft der »Relationen oder Beziehungen« innerhalb eines einzelnen Organismus sowie der Organismen zueinander und zu ihrer umgebenden Außenwelt hat Ernst Haeckel 1866, zwei Jahre vor Stifters Tod, geprägt. Ernst Haeckel: *Generelle Morphologie der Organismen. Allgemeine Grundzüge der organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformirte Descendenz-Theorie*. Berlin 1866, S. 237.

modelle⁷⁴ und biblischer Mitgeschöpflichkeit als vielgliedrige symbiotische »Gesellschaft« (296) zur wechselseitigen Mängelkompensation vorgeführt: In ihrer Enklave teilen die Juden Schicksal und Nahrung mit den wilden Schakalen und ihren Hunden, Eseln und Kamelen, von denen ihr Überleben abhängt; sein Kamel pflegt Abdias aufopferungsvoll, nach einem vermeintlichen Gnadenschuss für seinen geliebten Hund – erneut kursieren Krankheitserreger, hier Tollwut-Viren – steht er dem Selbstmord nah.

Als Nomade führt Abdias immer das neueste Produkt europäischer Chemielabore mit sich, Liebig's Fleischbrühe: Das Extrakt des tierischen Muskelgewebes soll als Infusion das menschliche stärken und kann darin, so Liebig, »durch keine anderen Materien des Arzneischatzes ersetzt werden«.⁷⁵ Dasselbe gilt für die Muttermilch (an deren synthetischer Herstellung Liebig dennoch arbeitete): Weil Deborah im Kindbett verblutet, wird Ditha von der Milch einer Eselin genährt (die der menschlichen Muttermilch am nächsten kommt), indem sie an einem getränkten Lappen saugt. Ein Verbund von tierischem Sekret und Textil besetzt damit die Mutterstelle eines kleinen Wesens, das selbst »noch kein Mensch, ja noch nicht einmal ein Thier« (283) zu sein und als blindgeborenes lange im vegetativen Seinsmodus der Pflanzen zu verharren scheint, während seine tierische »Aftermutter«⁷⁶ sich ungleich verständiger zeigt. Die transhumane Solidargemeinschaft um das mutterlose Kind konstituiert sich über fließende Übergänge in materiellen und affektiven Mitteilungen: Wenn Abdias Jehova beim Blick auf sein Kind für den »Strom sanften Fühlens« dankt, den er »in das Herz des Menschen« (282) leite, so ist es »die frische, warm aus dem Körper der Eselin kommende Milch« (274), die diesen Strom des Mit-Fühlens physiologisch materialisiert und familiale Bande zwischen den Arten knüpft.

Grundelement dieser Verbindungen und Verschlingungen der Organismen untereinander, Grundbestandteil eines Zusammenhangs, der namentlich bei Herder als innige Verwobenheit⁷⁷ und Gewebe des Lebendigen figuriert,

⁷⁴ In Stifters Nachlass fand sich die Erstausgabe von Darwins *Origin of Species* von 1859, explizit hat er auf die Evolutionstheorie nicht mehr Bezug genommen.

⁷⁵ Justus von Liebig: *Chemische Briefe*. 6. Aufl., neuer, unveränd. Abdruck d. Ausg. letzter Hand. Leipzig 1878, S. 323.

⁷⁶ So die Journalfassung über die Eselin (HKG 1.2, S. 131).

⁷⁷ Vgl. die Überlegung im 15. Buch der *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*: »[D]er Mensch ist nur ein kleiner Teil des Ganzen, und seine Geschichte ist, wie die Geschichte des Wurms, mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebet.« (Johann Gottlieb Herder: *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*. In: Ders.: *Werke*. Hg. von Martin Bollacher. Bd. 6. Frankfurt a.M. 1989, hier S. 664f.) Herders Idee von der Verwobenheit des Menschen in umfassende, heute ökologisch zu nenn-

ist die Faser: die Pflanzenfaser der kursierenden Textilien, die vitale (oder kontagiöse) Körperflüssigkeiten transportieren, und tierische und menschliche Muskel- und Nervenfasern, die Albrecht von Haller um 1750 zum Grundbaustein aller organisierten Körper erklärt und an deren Schnittstellen Galvani die animalische Elektrizität verortet. Gesicht gebende Prosopopöia dieser von elektrischer Lebenskraft durchwirkten organischen Gewebe ist Ditha, Geschöpf elektromagnetischer Induktion, beliehen mit Augen, deren Blau, »wie das unseres Himmels, aus Licht und Nacht gewoben« (330) zu sein scheint, genährt von einer Eselin, begabt mit vorführender »Gewitterfreudigkeit« (338) und darin einer Blumenart ähnlich, die dem aufziehenden Gewitter elektroluzid entgegenleuchtet, ohne dass die »zarten Fäden« (329) von deren Blüten geschädigt würden.

Am Ende einer Erzählung, die die Netzwerke des Realen diesseits der Dichotomie von Natur und Gesellschaft sondiert, kommt es Ditha zu, das metaphorische Gewebe des Lebendigen in einer inspirierten Rede zur Textur des Leinenstoffes zu konkretisieren: Weil sie deren blaue Blüten und das Leinenerzeugnis auf ihrer Haut liebt, baut Abdias für sie neben dem für den Markt bestimmten Getreide auch Flachs an. Dem tödlichen Blitz exponiert sich Ditha, weil sie während eines befürchteten Unwetters bei ihrem Flachsfeld bleiben will; ihrem (durch Gedankenstriche markierten) Tod unmittelbar voraus geht eine Rede, in der sie dem Vater den mit dem menschlichen unlöslich verknüpften Lebenslauf des Flachses auseinandersetzt:

›[...] Sie ist ein Freund des Menschen, diese Pflanze [...]. Zuerst hat sie die schöne Blüthe auf den grünen Säulchen, dann, wenn sie todt ist, und durch die Luft und das Wasser zubereitet wird, gibt sie uns die weichen, silbergrauen Fasern, aus denen die Menschen das Gewebe machen, welches [...] ihre eigentlichste Wohnung ist, von der Wiege bis zum Grabe. [...] – wie sie nur so wunderbar [...] zu dem [...] lichten Schnee zu bleichen ist – dann legt man die Kinder, wenn sie recht klein sind [...] hinein, und hüllt die Glieder zu – [...] je größere Berge dieses Schnee's man einer Braut mitgeben kann, desto reicher ist sie [...] und wenn wir todt sind, hüllen sie die weißen Tücher um uns [...].‹ – (340)

de Zusammenhänge stiftet eine Traditionslinie, die sich bis in Positionen des aktuellen *Material Ecocriticism* verfolgen lässt, so etwa in Timothy Mortons Konzept des *mesh*, das als »interconnectedness of all living and non-living things« gedacht wird. Timothy Morton: *The Ecological Thought*. Cambridge (MA)/London 2010, S. 28. Auch für Jane Bennett sind die Materialität menschlichen Lebens und seiner Umwelt »inextricably enmeshed«. Jane Bennett: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham 2010, S. 13.

Dithas Flachsrede überführt die Blumenkette der Vorrede in eine »doppelt geschlungene[]«, ⁷⁸ hybride Lebensgeschichte von Pflanze und Mensch und beglaubigt diese am eigenen Leib: Die hier im Namen ihrer Freundin, der ›lieben Frau‹ Flachspflanze, ⁷⁹ spricht und selbst wie eine »redende Blume« (330) erscheint, wird nach dem selbstprophезierten Ende ihres *circulus vitae* als Mensch rezykliert, wenn »Blumen und Gras« aus ihren beerdigten »Gliedern« (341) sprießen. Radikale Naturalisierung, auf die Stifters Erzählung strategisch zuarbeitet, betrifft auch den Gegenstand der Rede, die Ditha in den Mund gelegt ist: Die verzeitlichende Logik der Dingbiographie bindet das Leinengewebe zunächst an den Lebenszyklus der Flachspflanze zurück, der mit einem naturgemäßen ›Tod‹ ende; die Opfergabe der Pflanze initiiert eine quasi natürliche Zubereitung durch die Elemente selbst, bevor die derart ausgebildete Naturfaser vom Menschen zu Leinen weiterverarbeitet, zu symbolischem Kapital angehäuft und in der Schneeberg-Metapher renaturalisiert werden kann. Als »eigentlichste Wohnung« eines transzendental obdachlosen, zu Mobilität und Vergänglichkeit verfluchten Menschengeschlechts gewährt die textile Hülle dem *homo viator* metaphysischen Trost.

Ökonomie und Natur

Indem Dithas Rede das Leinengewebe zur existentiellen Hülle des Menschen erklärt, entzieht sie es der Ökonomie des Handels⁸⁰ und entkoppelt seinen Gebrauchswert vom Tauschwert der Ware am Markt.⁸¹ Das Leinen, das bei

⁷⁸ So die Journalfassung im Hinblick auf die zu erzählende Doppelbiographie von Vater und Tochter (HKG 1.2, S. 145).

⁷⁹ Vgl. die frühneuzeitliche Dingbiographie *Eine erbermliche Klage der lieben Fraw Gerste vnd ihres Brudern Herrn Flachs, die sie gehalten haben auff einem Stuck Acker, fur Friederstorff im Ampt Storkow gelegen, wie oft vnd vielmal sie beyde durch der menschen Hende gezogen, vnd sehr vbel tractirt werden, ehe sie von ihnen können gebraucht werden. Diese hat angehört ANDREAS THARAEUS Muscouiensis, Pfarrherr daselbst, Welche er auffs Pappir gebracht, vnd was drauss zulernen sey, meniglichen mitgetheilet. Geschehen im Jahr 1609.*

⁸⁰ Bereits die Juden der Wüstenstadt entziehen dem Markt Luxustextilien, die sie in ihren Katakomben horten, um zur Kompensation der im Handelsgeschäft erlittenen Todesgefahr und Reifizierung im (orientalistisch ausgeschmückten) Genuss sinnlich-erotischer Fetische zu schwelgen.

⁸¹ Stifter, Sohn eines Leinwebers, der von der Flachsproduktion auf den Handel umstellte, hat Warenkonsum und Fetischismus in Beiträgen zum 1844 erschienenen Metropolitentableau *Wien und die Wiener* scharfsinnig beobachtet (siehe hierzu Dörte Bischoff: *Poetischer Fetischismus. Der Kult der Dinge im 19. Jahrhundert.* München 2013, S. 232-275). Dass dem Gebrauchswert einer Ware im Gegensatz zum Tauschwert noch in Marx' *Kapital* ein gegenökonomischer, idyllischer Rest anhaften wird, zeigt Uwe C. Steiner: »Gespenstische Gegenständlichkeit«. Fetischismus, die unsichtbare Hand und die Wandlungen der

Marx die Warenzirkulation selbst symbolisiert,⁸² ist damit zum Gegenfetisch der Warenökonomie umgewertet. In programmatischer Ausrichtung an den zyklischen Gesetzmäßigkeiten der Natur als einzig wahrer Wertschöpfungsquelle zeichnet sich hier eine andere, physiokratische Ordnung ab.

Wie das Kreislaufmodell François Quesnays für Fülle und Mangel im gesellschaftlichen Wirtschaftsprozess, so sieht auch die Schickalsökonomie der Erzählung in der Verteilung von Menschen, Dingen und Zufallsereignissen einen Ausgleich von Gewinn und Verlust vor: Abdias verliert Deborahs Liebesgunst und gewinnt Anerkennung durch Reichtum; Deborah stirbt, als Ditha geboren wird; und noch die elektro-ökonomische Bilanz der beiden Blitzschläge – der erste heilt Ditha und zerschlägt die Ernte, der zweite tötet sie und »schüttet an dem Tage noch auf alle Wesen reichlichen Segen herab« (341) – ist ausgeglichen wie Plus und Minus, die Franklin nach dem Prinzip der doppelten Buchführung von Soll und Haben in die Elektrizitätstheorie einführt.⁸³ Um das *bonum* von Dithas Heilung aufzuwiegen, »opfert[]« Abdias »etwas Liebes, damit nicht das Schicksal ein Größeres begehre« (336). Hier greift das Vorsorgeprinzip derer, die sich selbst helfen können müssen und immer schon eine offene Zukunft kontingenter Ereignisse einkalkulieren: Das Einzige, was die Diaspora-Juden, nach einem Wort des Vaters an den Sohn Abdias, auf dieser Welt »sicherstellen«⁸⁴ können, sei die »Fähigkeit des Erwerbens« (244), die aristotelische Chrematistik.⁸⁵ Wer nicht das Recht genießt, eine *oikonomia* einzurichten,⁸⁶ verlegt sich auf die Erwerbskunst und droht, im extremen Wechsel zwischen äußerster Entbehrung und zügellosem Luxus zu dessen triebökonomischer Kompensation das »natürliche Maß« zu verlieren.

Diesen Teufelskreis durchbricht Abdias, wenn er in Europa eine Landwirtschaft begründet, zum Nutzen künftiger Generationen den Erdboden eines

Dinge in Goethes *Herrmann und Dorothea* und in Stifters *Kalkstein*. In: DVjs 74/4 (2000), S. 627–653, hier S. 640.

⁸² Vgl. Steiner: *Gespensische Gegenständlichkeit*, S. 640.

⁸³ Siehe Bernhard Siegert: *Currents and Currency. Elektrizität, Ökonomie und Ideenumlauf um 1800*. In: Barkhoff/Böhme/Riou (Hg.): *Netzwerke*, S. 53–68, hier S. 56f.

⁸⁴ So, erneut pointierter, die Journalfassung (HKG 1.2, S. 109).

⁸⁵ Zur Chrematistik als »Praxis des Erwerbs von Tauschgütern« im Gegensatz zur Hausverwaltungskunst (*oikonomiké*) siehe Sitta von Reden: *Chrematistike*. In: *Der Neue Pauly*. Hg. von Hubert Cancik u.a. Online-Version: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e233430 (Zugriff 22.10.2017).

⁸⁶ Zur Hausverwaltungskunst siehe Otto Brunner: *Das »Ganze Haus« und die alteurop. »Ökonomik«*. In: Ders.: *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*. 2., verm. Aufl., Göttingen 1968, S. 103–127.

vermeintlich unfruchtbaren Tales kultiviert und mit der geliebten Tochter dort nun endlich der »Anfang« jenes »Heiles« zu verwirklichen steht, »das nie gekommen war« (259). Doch die hausväterliche Idylle ist zwangsläufig auf den sandigen Grund des Kapitals gebaut, dessen *invisible hand* die Ereigniskette durch den interkontinentalen Handelsraum lenkt: Weil Abdias als Jude in Böhmen nicht selbst Grund erwerben und bauen darf, tritt ein Handelsfreund nominell als Eigentümer und Verpächter auf, den Abdias durch eine Gegenforderung gleichen Wertes bindet. Das Vermögen dazu führt der Migrant in sorgfältiger materieller Zurichtung immer bei sich: Es sind »englische[] Papiere«, zur Vermeidung von Geräuschen mit Magnesia eingerieben und in einem »wasserdichten Wachsseidentäschchen« (302f.) in die Flecken seines Kaftans eingenäht – ein Säckel des (Mis-)Fortunatus,⁸⁷ der die Kontingenzen des Lebens steuern soll. Der Nennwert dieser Banknoten ist der entscheidende Wechsel auf Dithas Zukunft: Als Abdias das Neugeborene in der Nacht der fatalen Brandschatzung zum ersten Mal sieht, steht er einen Augenblick »wie [...] von einem furchtbaren Schläge geschüttelt [...] da« und überlegt, »das Kind in die Spieße der Soldaten [zu] schleudern« (258). Er beruhigt sich erst, als er das allerheimste seiner Geldverstecke unberührt findet: ein im Mauerwerk verborgenes Kupferkästchen, in dem, »in Seide und Wolle eingewickelt« (287), jene englischen Papiere liegen. Im Mauerwerk neben dem Ursprung des Lebens also – zeitgleich verblutet unbemerkt am blanken Boden Deborahs von Lappen bedeckter Schoß – verspricht der monetäre Code eine Proliferation, ohne welche die nackte Kreatur nichts wert ist.

Über die englischen Banknoten ist das Schicksal des Abdias unweigerlich an einen »Epochenwechsel im ökonomischen Zeichengebrauch« gebunden, den Joseph Vogl herausgestellt hat:⁸⁸ Seit 1797 müssen englische Banknoten nicht mehr in Münzgeld eingewechselt werden, eine beständige Deckung des umlaufenden Papiergelds ist nicht garantiert. Diese »Papiere« – in Österreich

⁸⁷ Vgl. den ersten deutschen Prosaroman *Fortunatus. Von Fortunato und seinem Seckel auch Wunschhüllein* von 1509, der bereits eine ökonomische Lenkung kontingenter Ereignisketten vorführt. Siehe hierzu Joseph Vogl: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*. 3. Aufl., Zürich/Berlin 2008, S. 177f.

⁸⁸ Joseph Vogl: 1797 – die Bank von England. In: Barkhoff/Böhme/Riou (Hg.): *Netzwerke*, S. 37–52, hier S. 40; Ders.: *Kalkül und Leidenschaft*, S. 270. Auf die »englischen Papiere« des Abdias ist die Stifter-Forschung bislang nicht eingegangen. Der Erzähler der Journalfassung streitet auch ausdrücklich die Relevanz der ökonomisch-rechtlichen Zusammenhänge um den Kaufbrief ab, indem er behauptet, »dies hat mit dem Gange der Erzählung nichts gemein« (HKG 1.2, S. 137).

seit 1810 doppelsinnig auch »Scheingeld« genannt⁸⁹ – sind Zwitter zwischen Zahlungsmittel und Schuldschein, die das Erbringen der Leistung im guten Glauben an die Erfüllung unendlich hinausschieben und ökonomische Schuld entpersonalisiert kursieren lassen. Damit ist eine neue Stufe jener epochalen Entkoppelung der ökonomischen Zeichen von den materiellen Dingen erreicht, die Stifter im Sinne der neuen Geldtheorie Adam Müllers in dem Metropolentableau *Wien und die Wiener* von 1844 hinsichtlich der zweifelhaften Rolle des Münzhauses in der Topographie der Stadt diagnostiziert:

[E]s ist ein seltsam Haus; man macht darinnen ein Ding, das an sich [...] von gar keinem Gebrauche ist – aber durch Convention schlummert in dem Dinge der Inbegriff aller andern, und es wird täglich [...] heiß erstrebt von Millionen Händen, und täglich weggeworfen von Millionen Händen: das Geld, [...] ein hohler unbedeutender Vertreter der wahren Güter, um sie [...] nicht allorts mitführen zu dürfen – dann sachte wachsend in mählicher Bedeutung, unsäglichen Nutzen gewährend, Dinge und Völker mischend in steigendem Verkehr, der feinste Nervengeist der Volksverbindungen – endlich ein Dämon [...] statt Bild der Dinge selbst Ding werdend, ja *einzig* Ding, das all die andern verschlang – ein blendend Gespenst, dem wir, als wäre es Glück nachjagen [...]. (HKG 9.1, S. XII)⁹⁰

Wie hier der Handelsgeist als elektrische Nervenmaterie im sozialen Weltkörper auftritt, so wird das seiner Signifikantenrolle entwachsene Schein-Signifikat Geld in *Abdias* gezielt mit der Elektrizität als jener universalen Lebenskraft eingeführt, die in gleichmäßiger Verteilung lebensförderlich, im Übermaß tödlich wirkt. Wie der Elektromagnetismus das »Liebesband« der physischen Welt bildet und noch eine das Körperliche transzendierende Liebesverbindung der Geschlechter kreiert, so ist das Geld Bindemittel der sozialen: bei Stifter »der feinste Nervengeist der Volksverbindungen«, zeitgleich und in derselben electrophysiologischen Metaphorik bei Marx die wahre »g[alvan]ochemische Kraft«⁹¹ des sozialen Zusammenhalts.

In *Abdias* setzt Stifter Elektrizität und Geld strategisch ein, um beider lebens- und ordnungsgefährdendes Überschusspotential gezielt für ein physiokratisches Kreislaufmodell arbeiten zu lassen: Wie der Zinseszins aus

⁸⁹ Vogl: Kalkül und Leidenschaft, S. 317.

⁹⁰ Der Auszug macht *in nuce* nachvollziehbar, dass Stifters Begriff des Dings im kalkulierten Oszillieren zwischen Konkretum und Abstraktum letztlich zu einer Chiffre wird, die alles und nichts (Genaueres mehr) bedeutet und damit exakt dem proteushaften Charakter des Geldes entspricht.

⁹¹ Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte [1844]. Kommentar von Michael Quante. Frankfurt a.M. 2009, S. 184; der Verweis auf Galvani ist in früheren Ausgaben als unleserlich ausgelassen worden.

seinen Schuldforderungen, so zeugt sich in und um Ditha als der Allegorie des Überschusses selbst die bioelektrische Aura des Vaters fort; diese wiederum wird durch jenen »Afterschein [...] fabeligen Goldesschimmers« überblendet, den die windige *fama* seines Reichtums dem einst engelsgleich schönen, jetzt pockennarbigen Abdias »um Haupt und Glieder« legt.⁹² Der dergestalt selbst noch metonymisch Affizierte, dessen Potenz im Abglanz besteht, bietet seinen Stammesgenossen für ihr geplündertes Gut Ersatz durch Überschreibung personalisierter Schuldscheine und erwirbt mit ungedecktem Papiergeld Grund und Boden in einem für unfruchtbar geltenden böhmischen Tal – die Gewinne aus dem Handelsgeschäft werden in die wertschöpfenden Kreisläufe der Natur investiert. Ironischerweise baut diese Landwirtschaft bis zur Umstellung der Papierproduktion auf Holz mit dem Flachs einen zweifachen Rohstoff für die Dinge und die Zeichen der neuen Geldwirtschaft an. Wenn, nach dem Tod des Abdias, die Nachkommen des Handelsfreundes das Landgut übernehmen, können dort neue böhmische Lebensläufe ihren unreinen Beginn nehmen.⁹³

Ditha selbst erliegt einem Übermaß der sie inspirierenden Elektrizität und geht, in dem Moment, da sich ihre Prophezeiung des eigenen Todes erfüllt, als tote Flachsblume in die Gewebe der Welt und des Textes ein.⁹⁴ Ihre Flachsrede markiert den Fluchtpunkt der Erzählung, an dem das Geschehen

⁹² HKG 1.2, S. 116f. Dass »[k]ostbar, flimmernd« Gold »häßlich schön« mache, zitiert auch Marx aus Shakespeares *Timon von Athen*. Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte, S. 182.

⁹³ Zum Phantasma des reinen Anfangs bei Stifter siehe Cornelia Zumbusch: »rein und anfangsfähig«: Stifters Reinigungsarbeiter (*Narrenburg* und *Die Mappe meines Urgroßvaters*). In: Ghanbari/Hahn (Hg.): Reinigungsarbeit, S. 53–64.

⁹⁴ Zu relativieren ist Martha B. Helfers These, *Abdias* verfolge im Kontext zeitgenössischer politischer Debatten in Österreich einen gegen die Assimilation gerichteten, »natural antisemitism« (Martha B. Helfer: Natural Anti-Semitism – Stifters *Abdias*. In: DVjs 78/2 [2004], S. 261–286). In einer Erzählung, die antijudaistische Stereotype vor- und in irreduzibel problematischer Weise mitführt, betrifft Stifters generelle Naturalisierungstendenz eine Jüdin, deren Position darum aber so singular nicht ist. Vielmehr teilt Ditha ihre Naturhaftigkeit, naturpoetische Begabung und Nichteignung für zivilisatorische Zurichtung mit weiteren exotischen Mädchengestalten Stifters, dem »braunen Mädchen« aus *Kazensilber* und Juliana aus *Der Waldbrunnen*. In einer Binnengeschichte aus *Die Mappe meines Urgroßvaters* wiederum veranlasst der plötzliche Unfalltod einer jungen Mutter den Witwer, sich eine neue Heimat zu suchen und dort eine Landwirtschaft einzurichten, um im Dienste künftiger Generationen weite Landstriche zu kultivieren. Im Unterschied zu Ditha überlebt hier die kleine Tochter der Verunglückten, während die jüdische Linie des Abdias sich nicht fortpflanzt – eine tragische Option, die Stifters genealogische Konfigurationen um Kinderlosigkeit, Adoption und Vererbung aber durchaus auch vorsehen (*Der Waldgänger*, *Der Nachsommer*).

entlang metonymischer Entfaltungen der Kontiguitäten zwischen Mensch, Tier und Pflanze die abundante Blumenmetaphorik des Textes eingeholt hat: Sowohl die vermeintlich verhängnisvolle Verkettung der Dinge als auch die Verweisungsketten der Sprach- und der Wertzeichen werden hier sistiert und gegenständlich-konkret. In dem reinen Weiß des Linnens, für das mit der Blume auch die traditionell durch diese bezeichnete Figur der Rede, die Metapher, stirbt, scheint die phantasmatische Einfachheit, Schlichtheit und Reinheit der wirklichen Dinge erreicht, in der Stifters Prosa sich aufzuheben sucht.⁹⁵

V. Arbeit an der Sprache

Nach Latour hat die »Arbeit der Reinigung« die der »Übersetzung oder Vermittlung« erst »ermöglicht«.⁹⁶ Stifters Erzählung zeichnet dagegen in minutiöser Beschreibung der Natur und Gesellschaft kontaminierenden Akteur-Netzwerke all jene Übersetzungen nach, die umgekehrt zur Etablierung und Stabilisierung dieses Grenzregimes allererst nötig sind: Undefinierte Aktanten wie Bakterien und Viren, flottierende Medien wie der Elektromagnetismus, Laborhybriden wie die Fleischbrühe und haltlose Zeichen wie das Papiergeld machen in ihrer Verkettung den umherziehenden nordafrikanisch-jüdischen Händler mit dem rechtlosen Status eines Dings zum Familienvater, Witwer und, nach Auswanderung und Heilung Dithas, zum Bauern im Böhmerwald. Hybride Mittler also bahnen einen kontinuierlichen Weg durch das Natur-Kultur-Gewebe, verwandeln Kontingenzen in Notwendigkeiten und führen den Corso zu einem Zielpunkt, der gemäß der programmatischen Vorrede die Gesetzmäßigkeit der Natur für die vorindustrielle Wirtschaft und das einzelne Menschenleben einlöst. Das unge-

⁹⁵ Jochen Hörisch legt *Abdias* auf diesen vermeintlich schlichten Endpunkt fest, wenn er im Sinne der Vorrede konstatiert, »[p]ostromantisches, realistisches Erzählen« wolle »nicht länger [...] über die Abgründigkeit des Grundes oder über die Unvermeidbarkeit von Metaphorik grübeln, sondern einfach und schlicht erzählen« und müsse dabei »das romantische Projekt der Transzendentalpoesie nicht etwa widerlegen, sondern einfach unterbieten« (Jochen Hörisch: *Kopf oder Zahl. Die Poesie des Geldes*. Frankfurt a.M. 1996, S. 300). Tatsächlich unternimmt die Erzählung das Wagstück, das romantische Projekt mit dessen eigenen Mitteln zu überwinden: ökonomisch durch den heiklen Werthandel um Kaufbrief und Gegenforderung, poetologisch, indem ausgerechnet der ihre Rede bewahrheitende Blitzschlag die Romantikerin in den ökologischen Kreislauf der natürlichen Dinge und den Text in das konkrete Gewebe zurückholt.

⁹⁶ Latour: *Wir sind nie modern gewesen*, S. 21.

deckte Scheingeld, das Unding Geld überhaupt, das die transkontinentalen Handels- und Lebenswege erst eröffnet, ist am Ende in die Wertstoffe von Grund und Boden überführt – das Wort ›Gewebe‹, eingelassen in das Netzwerk des Textes, oszilliert weiter zwischen den Sphären von Sein und Sinn, Ding und Metapher. Denn kurz nachdem Stifters vorgeblicher Realismus die romantische Metapher der blauen Blume ins Konkrete zurückgeholt und die Wörter und die Dinge voneinander geschieden hat, kommt es dem Blitz zu, die Rede unmittelbar zu bewahrheiten und die Wörter und die Dinge wieder in eins fallen zu lassen.⁹⁷ Dithas Rede von diesem »Gewebe« als der »Wohnung des Menschen« wird zur selbsterfüllenden Prophezeiung und zur Wahrsagung über die Sprache als Behausung des Menschen.

Mit dieser epistemologischen Reflexion auf die unhintergehbare Sprachlichkeit unseres Wissens von den Dingen geht Stifters Erzählung den entscheidenden Schritt über die materialistische Perspektive hinaus und markiert zugleich die Grenzen eines Realismus, der die eigenen Erkenntnisbedingungen und Darstellungsmittel nicht hinterfragt: Das »Risiko« des soziologischen Berichts besteht für Latour in der Selbstverpflichtung auf Vollständigkeit, »Genauigkeit und Wahrhaftigkeit«,⁹⁸ nicht in dem damit erhobenen Anspruch auf Realität und Objektivität. Punktuell verweist Latour zwar durchaus auf die Metaphorizität von Schlüsselkonzepten wie ›Gewebe‹ und ›Netzwerk‹,⁹⁹ auf die ihm willkommene Mehrdeutigkeit des englischen Begriffs *account*¹⁰⁰ oder auf den Bindestrich zwischen ›Akteur‹ und ›Netzwerk‹ als Signum einer unlöslichen Wechselbeziehung.¹⁰¹ Dass im Netzwerk der soziologischen Wirklichkeitsaufzeichnung die Sprache an sich als alles entscheidende Mittlerin operiert, thematisiert er nicht.¹⁰²

Stifters Text hingegen reflektiert konsequent auf das eigene Medium und arbeitet gezielt an der Reinigung auch seiner semiotischen Hybriden: Die

⁹⁷ Siehe die hier maßgebliche sprachtheoretische Analyse Eva Geulens: Worthörig wider Willen. Darstellungsproblematik und Sprachreflexion in der Prosa Adalbert Stifters. München 1992, S. 79.

⁹⁸ Latour: Eine neue Soziologie, S. 219.

⁹⁹ Siehe Anm. 34.

¹⁰⁰ Vgl. Latour: Eine neue Soziologie, S. 219, dort Anm. 8.

¹⁰¹ Ebd., S. 229 u. 236.

¹⁰² Latour qualifiziert zwar »den Text selbst als Mittler« und bekennt sich zudem prinzipiell zu einer »Aufmerksamkeit für Text *qua* Text«, die er gegenüber der angloamerikanischen Wissenschaftskultur zu einer »kontinentale[n] Leidenschaft« erklärt (ebd., S. 216 u. 213, dort Anm. 1). Dass er dennoch nicht die Medialität der Sprache selbst reflektiert, lässt seine an die Semiotik angelehnten Überlegungen zur soziologischen Textpraxis als inkonsequent erscheinen.

Strukturmetapher der Blumenkette und das Bild von der menschlichen Vernunft als der »schönste[n] dieser Blumen« (238) werden metonymisch konkretisiert, wenn die als »redende Blume« (330) apostrophierte Ditha vernünftig vom Herstellungsprozess der Pflanzenfaser spricht. Mit dem Blitzschlag kippt die Vergegenständlichung der Metapher in die Idealvorstellung unmittelbarer sprachlicher Wirklichkeitswirksamkeit, und gerade diese kalkulierte Übersteigerung des sprachlichen Anspruchs auf Realität führt die Erzählung zu ihrem pragmatischen Ziel, zur Naturalisierung der Mittler: Ditha, die blauäugige, flachsblonde Nordafrikanerin, die die Auswanderung motiviert hat, wird neben ihrem Flachs beerdigt; von ihrem als Händler weitgereisten Vater, der der böhmischen Landwirtschaft den Boden bereitet hat, zeugen nach seinem Tod nur noch die Steine.¹⁰³

Als ein dem Erzähler vorbehaltener Kunstgriff operiert der Blitz, der dieses Ende herbeiführt, auf zwei Ebenen: In der diegetischen Welt nimmt die Elementargewalt das Geschehen in die Sphäre des Natürlichen zurück und bewahrheitet damit die Eingangshypothese von der rein physikalischen Gesetzmäßigkeit allen Geschehens – um freilich zugleich die eingangs vorweggenommene Sinnfrage nach einem »letzten Grund aller Dinge« (239) offen und virulent zu halten. In poetologischer Hinsicht aber behauptet sich in diesem finalen erzählerischen Coup die (schon im Namen des Protagonisten aufgerufene) prophetische Rede als äußerste Möglichkeit sprachlicher Wirklichkeitskonstitution, insofern die unmittelbare kompositorische Folge von Rede und Blitzschlag ein Verhältnis von Ursache und Wirkung suggeriert. Das eingangs verworfene *Fatum* (nach lat. *fari*, »sprechen«) kehrt hier wortwörtlich wieder: als Ausspruch, der an das schöpfergöttliche Wort als den ersten Grund der Dinge gemahnt.¹⁰⁴

¹⁰³ An »das weiße Haus«, das Abdias nach nordafrikanischer Bauart in Böhmen errichtet, gewöhnen sich »die seltenen Vorübergehenden [...] als an ein Ding, das einmal so sei«, um es letztlich anzusehen »wie die Steine, die hie und da aus dem Grase hervorstanden, oder wie die Gegenstände, die zufällig an dem Wege lagen.« (303) Für die unkundigen Besucher wird dieser Ort am Ende genauso »aus der Geschichte verloren[]« (239) sein wie die Römerstadt in der Wüste.

¹⁰⁴ Kurt Mautz, der die Lebensgeschichte des Abdias als exotisch eingekleidete Parabel auf die »Deformierung der menschlichen Natur« in der frühkapitalistischen Gesellschaft liest, sieht in dem zweiten Blitzschlag gleichnishaft das »Naturgesetz« dieser Gesellschaft sich vollstrecken, die zwangsläufig den Tod der Poesie fordere (Mautz: Das antagonistische Naturbild, S. 47 u. 50). Wenn Mautz damit auch zu Recht auf die ideologische Funktion der Konzepte »Natur« und »Naturgesetz« nicht nur im gesellschaftlichen Diskurs, sondern auch in der erzählerischen Komposition hinweist, so verkennt er, dass die Koinzidenz von

In dem prophetischen Ideal wahrsagender Rede reflektiert die Erzählung auf eine unspektakuläre Grundbedingung des Literarischen, die zugleich das irreduzible Skandalon eines jeden Materialismus und Realismus darstellt: die vorgängige Sprachlichkeit der menschlichen Welt. Schon bevor Dithas selbstpropheteischer Tod das menschliche zuletzt auf das schöpfergöttliche Wort zurückbezieht, wird dieses anthropologische Faktum an der Blindgeborenen markant, die nach ihrer Heilung und im Widerspruch zu ihrer synästhetischen »Denk- und Redeweise« (330) neue, kategoriale Begriffe für die sichtbare Welt erlernen soll.¹⁰⁵ In der Doppelbödigkeit von Diegese und Sprachreflexion führt Stifters Erzählung somit vor, was von Latour auch unter dem dezidierten Fokus auf die soziologische Schreibpraxis nicht systematisch problematisiert wird: Die doppelsinnige moderne (Verun-)Reinigungsarbeit ist auch und gerade eine Arbeit an dem unhintergehbaren Mittel und Mittler Sprache.

Dithas Todeswort und Blitztod durchaus subversiv die Macht des gesprochenen Wortes als mythischen Ursprung der Poesie aufleben lässt.

¹⁰⁵ Laut Journalfassung lehrt Abdias die noch blinde Tochter »Worte sagen [...], deren Begriff sie nicht hat[]«, worauf sie »wunderliche Worte« sagt, die er nicht versteht, da diese »aus ihrer innern Welt« stammen, die »sich nach und nach aufbaut[]« (HKG 1.2, S. 141). Nach der Heilung lehrt er sie »Worte sagen, die den Dingen entsprechen« (ebd., S. 147).