



universität
wien

DIPLOMARBEIT / DIPLOMA THESIS

Titel der Diplomarbeit / Title of the Diploma Thesis

Elfriede Jelinek und der „scharfe jüdische Witz“

Über das Zerlachen des kapitalistischen Unsinns in dem
Theatertext *Die Kontrakte des Kaufmanns. Eine
Wirtschaftskomödie*

verfasst von / submitted by

Bastian Zwölfer BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 190 333 313

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Lehramtsstudium UF Deutsch UF Geschichte,
Sozialkunde, Polit. Bildg.

Betreut von / Supervisor:

ao. Univ.-Prof. Mag. Dr. Pia Janke

Come you masters of war

[...]

Like Judas of old
You lie and deceive
A world war can be won
You want me to believe
But I see through your eyes
And I see through your brain
Like I see through the water
That runs down my drain

[...]

How much do I know
To talk out of turn
You might say that I'm young
You might say I'm unlearned
But there's one thing I know
Though I'm younger than you
Even Jesus would never
Forgive what you do

Let me ask you one question
Is your money that good
Will it buy you forgiveness
Do you think that it could
I think you will find
When your death takes its toll
All the money you made
Will never buy back your soul

And I hope that you die
And your death'll come soon
I will follow your casket
In the pale afternoon
And I'll watch while you're lowered
Down to your deathbed
And I'll stand o'er your grave
'Til I'm sure that you're dead.

Bob Dylan, *Masters of War*¹

¹ Dylan, Bob: *Texte und Zeichnungen*, Deutsch von Carl Weissner. Frankfurter am Main: Zweitausendeins 1984, S. 106–109.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	4
I.I. Paul Feyerabend: „lieber lebe ich dahin wie eine Eintagsfliege“	8
I.I.I. Wider den Methodenzwang	9
I.I.II. Anything goes	11
I.II. Zusammenfassung und Kommentierung	12
1. Der jüdische Humor	16
1.1. Am Anfang war der Witz	18
1.2. Was ist „jüdischer Humor“?	19
1.3. Die Religiosität des (jüdischen) Humors	21
1.4. Erich Fromms „Theologie des Diesseits“	23
1.4.1. Haben und Sein	24
1.4.2. Was es heißt, zu lieben	25
1.4.3. Der „religiöse“ Philosoph Karl Marx	26
1.5. Die humoristische Haltung als existentialistische Weltbetrachtung	29
1.5.1. Der religiöse Humor Franz Kafkas	31
1.5.2. <i>Die Verwandlung</i> im Lichte des religiösen, „gelben“ Humors	31
2. Die „Biomacht“ und der „ökonomische Mensch“	34
2.1. Michel Foucault – „Wissen“ und „Macht“	35
2.1.1. Über das „Wissen“.....	36
2.1.2. Über die „Macht“ als „Bündel von Beziehungen“.....	37
2.1.3. Die Geschichte der Biopolitik ab dem 18. Jahrhundert	39
2.2. Der „ökonomische Mensch“.....	42
3. Die gelegten Worte. Überlegungen zu den Interviews	49
3.1. Sprachkritik und der „scharfe jüdische Witz“.....	50
3.2. „Auschwitz“ und Gerechtigkeit	53
3.3. Die Position der Komik	55
4. <i>Die Kontrakte des Kaufmanns</i> – eine Polemik gegen den Kapitalismus	59
4.1. Über den „Spuk des Kapitals“	59
4.2. Der biopolitische Kontext der <i>Kontrakte des Kaufmanns</i>	60
4.3. Elfriede Jelineks jüdische Komik	64
4.3.1. Der jelineksche „Tonfall“.....	66
4.3.2. Die humoristische Weltbetrachtung	73
4.3.2.1. Elfriede Jelineks „atheistisch-religiöse“ Haltung	77
4.3.2.2. Europa im Würgegriff der „ökonomischen Menschen“.....	78
4.3.2.3. Der Haben-Glaube der Kleinanleger	82
4.3.3. Das Lachen der Engel der Gerechtigkeit	84
4.3.3.1. Engel ohne Haltung	85
4.3.3.2. Der erste Engel der Gerechtigkeit	87
4.3.3.3. Der zweite Engel der Gerechtigkeit	88
4.3.3.4. Das Engel-Kollektiv	90
II. Abschließende Bemerkungen – Ist die humoristische Weltbetrachtung (post-)modern?	92
Literaturverzeichnis	97
Abstract	104
Lebenslauf	105

I. Einleitung

Zwei neureiche Börsenspekulanten unterhalten sich: „Sieh mal: Das ist meine neue Uhr: Ein ganz exklusives Modell! Die habe ich im vergangenen Monat in Monte Carlo für 5000 Dollar gekauft!“

Darauf der andere:

„Das ist doch gar nichts. Für genau die gleiche Uhr habe ich vor zwei Wochen in Paris sogar 7000 Dollar bezahlt!“²

In dieser Arbeit geht es um den „scharfen jüdischen Witz“ und den „jüdischen Tonfall“ dieses Witzes in den literarischen „Textflächen“³ von Elfriede Jelinek, welcher anhand des Theaterstücks *Die Kontrakte des Kaufmanns* gezeigt werden soll.⁴ Da es zu diesem Thema noch keine umfangreiche Forschung gibt,⁵ soll primär von einigen Interviews ausgegangen und mithilfe der Aussagen der Autorin diesem Witz nachgeforscht werden. Die Interviews selbst werden dabei als eine eigene literarische Gattung angesehen; als eine spezifische Form der jelinekschen Textflächen.⁶ Es wurde bewusst keine Rücksicht auf das Erscheinungsjahr der Interviews gelegt, um zu zeigen, dass der jüdische Witz sowie ihr „übersteigerter Moralismus“ eine konstante Bedeutung zu haben scheinen.

Da sich Jelinek in diesen Interviews oft auf den „jüdischen Witz“ beruft, soll dieser also den Schwerpunkt der Arbeit einnehmen und dann in der *Wirtschaftskomödie* gezeigt und erklärt werden. Neben den öfteren Hinweisen auf diesen Witz, fällt aber in den Interviews noch Jelineks ausgeprägter Sinn für Gerechtigkeit auf, der hier als die Kehrseite ihrer „scharfen“, „kastrierenden“ Komik angesehen wird. Die Grundüberlegung in diesem Zusammenhang war, dass Jelineks Hass auf die gelebte „Pseudo-Humanität“ (in Österreich) ein enormer Anspruch, eine Sehnsucht nach „wahrer“ Gerechtigkeit innewohnt, die als das Fundament ihrer „atheistisch-religiösen“ Haltung angesehen werden kann. Dies ist auch der Grund, weswegen Jelinek die Alltagsmythen des

2 Wüst, Hans Werner: „... wenn wir nur alle gesund sind!“. *Jüdische Witze*. Stuttgart: Reclam 2012, S. 29.

3 Zu diesem Begriff siehe: Elfriede Jelinek: *Textflächen*, von: <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016) sowie: *Wann ist ein Text Theatertext? Über Flächen, Rhizome und die Grenzen wissenschaftlicher Beschreibungskategorien*, Gespräch zw. Evelyn Deutsch-Schreiner und Alexandra Millner. In: Janke, Pia/Kovacs, Teresa (Hrsg.): *Postdramatik. Reflexion und Revision*. Wien: Praesens 2015, S. 77–86.

4 An dieser Stelle danke ich Konstanze Fliedl für ihre sprachsensiblen Anmerkungen im Diplomat_innen-Seminar. Allgemein vom „jüdischen Humor“ bei Jelinek zu sprechen käme der Sache nicht gerecht.

5 Zu den überschaubaren Ausnahmen siehe bspw.: Berthold, Susanne: „Wo kommt das ganze Nichts auf einmal her?“. *Kapitalismus und Theater: Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*. Mag. Arbeit. Wien 2011, S. 53–66; Banoun, Bernhard: *Komik und Komödie in einigen Stücken Elfriede Jelineks*. In: Schmidt-Dengler, Wendelin/Sonnleitner, Johann/Zeyringer, Klaus (Hrsg.): *Komik in der österreichischen Literatur*. Berlin: Schmidt 1996, S. 285–299; Finney, Gail: *Komödie und Obszönität: Der sexuelle Witz bei Jelinek und Freud*. In: *The German Quarterly*, Vol. 70, No. 1, 1997, S. 27–38; Pizer, John: *Modern vs. Postmodern Satire: Karl Kraus and Elfriede Jelinek*. In: *Monatshefte*, Vol. 86, No. 4, 1994, S. 500–513; Costa, Béatrice: *Elfriede Jelinek und das französische Vaudeville*. Tübingen: Narr 2014. Stauß, Barbara: *Schauriges Lachen. Komische Schreibweisen bei Christa Reinig, Irmgard Morgner und Elfriede Jelinek*. Sulzbach/Taunus: Helmer 2009.

6 Siehe dazu: Janke, Pia (Hrsg.): *Jelinek-Handbuch*, unter Mitarbeit von Christian Schenkermayr und Agnes Zenker. Stuttgart: Metzler 2013, S. 345f. bzw.: Genette, Gérard: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014, S. 343–346.

Kapitalismus „kastriert“ beziehungsweise „zerlacht“. Getragen wird die ganze Arbeit von den Gedanken Paul Feyerabends, der mit seiner „pluralistischen Methodologie“ eine gute Herangehensweise für die Auseinandersetzung mit dem Thema bietet. Des Weiteren wird mit den Überlegungen von Erich Fromm und Michel Foucault gearbeitet.

Auf Paul Feyerabend und seine Rolle in dieser Arbeit wird gleich ausführlicher eingegangen. Daher soll zunächst die Funktion der beiden anderen Theoretiker, Fromm und Foucault, erläutert werden.

Michel Foucaults *Geschichte der Gouvernementalität* und seine Charakterisierung des „ökonomischen Menschen“ wird bei der Auseinandersetzung mit der *Wirtschaftskomödie* helfen. Das bedeutet, dass seine Überlegungen zur Rolle der politischen Ökonomie in der heutigen Gesellschaft hier als Rahmen beziehungsweise Fundament des Theaterstücks (an-)genommen werden. Liest man sich in die Debatten Rund um das kapitalistische System, die Finanzkrise(n) etc. ein, so wird man regelrecht erschlagen von Meinungen, Verbesserungsvorschlägen und Analysen. Es entsteht rasch der Eindruck, dass jede (wissenschaftliche) Disziplin eine andere Definition des Kapitalismus und insofern auch andere Lösungsvorschläge hat.⁷ Daher sollen die Überlegungen Foucaults dargestellt und dann von dem Kulturwissenschaftler Joseph Vogl ergänzt werden.⁸ Damit wird eine philosophische Theorie dargelegt, die zu den *Kontrakte[n] des Kaufmanns* einerseits sehr gut passt, weil darin der politischen Ökonomie eine entscheidende Rolle zukommt, andererseits aber der Autorin widerspricht, da Foucaults Denken eher von Friedrich Nietzsche, als von Karl Marx getragen ist.⁹ Des Weiteren zeigt Foucaults Auseinandersetzung mit der politischen Ökonomie, dass der Kapitalismus tatsächlich „auf der ganzen Linie gesiegt“¹⁰ hat. Sein Konzept der „Biomacht“ bietet insofern eine hervorragende Basis, um sich mit dem Witz bei Jelinek auseinanderzusetzen: Denn geht man davon aus, dass es nichts außerhalb der „(Bio-)Macht“ gibt, so bleibt einem – als „übersteigerte Moralistin“ und „idealistiche Vulgärmarxistin“ – fast nichts anderes übrig als Galgenhumor. Daher passen Foucaults Überlegungen zu der Kapitalismuskritik von Elfriede Jelinek – wie die Autorin vielleicht witzeln würde – wie die Faust aufs Auge. (Selbstverständlich könnte die *Geschichte der Gouvernementalität* auch weggelassen und gleich der

7 Siehe dazu exemplarisch: Schirrmacher, Frank/Strobl, Thomas (Hrsg.): *Die Zukunft des Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp 2010.

8 Da auf Vogl in der Arbeit nicht näher eingegangen werden wird, siehe zum tieferen Verständnis seiner Auseinandersetzung mit Foucault sowie seiner Herangehensweise: Vogl, Joseph: *Einleitung*. In: Vogl, Joseph (Hrsg.): *Poetologie des Wissens um 1800*. München: Fink 1999, S. 7–16; und: Vogl, Joseph: *Geschichte, Wissen, Ökonomie*. In: Neumann, Gerhard (Hrsg.): *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*. Stuttgart/ Weimar: Metzler 1997, S. 462–480.

9 Zum Verhältnis von Foucault zu Marx und Nietzsche siehe bspw.: Kracht, Klaus Große: „Ich selbst bin mit Marx vollkommen fertig“ – oder: *Warum Foucault Nietzsche liest*. In: Hübinger, Gangolf/Przyłębski, Andrzej (Hrsg.): *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich*. Frankfurt am Main: Lang 2007, S. 95–108.

10 Müller, André: „Sie sind ja wirklich eine verdammte Krähe!“. *Letzte Gespräche und Begegnungen*. München: Langen-Müller 2011, S. 135.

„ökonomische Mensch“ im Zusammenhang mit den *Kontrakte[n]* besprochen werden. Aber damit würde auf so wesentliche Begriffe wie „Liberalismus“, „Vitalpolitik“ oder „Humankapital“ nur verwiesen werden können. Und dies wäre für die Auseinandersetzung mit der Jelinekschen Komik kontraproduktiv: Erst wenn – so die hier vertretene Annahme – die ganze Tiefenwirkung der foucaultschen „Biomacht“ mitbedacht wird, versteht man auch, wie sehr der Kapitalismus „auf der ganzen Linie gesiegt“ hat und wie tief schwarz der Humor in Jelineks Literatur ist – ja, sein muss.) Mit Erich Fromm wird der Gerechtigkeitssinn der Autorin erläutert werden und damit ein Bogen zu ihrem „scharfen jüdischen Witz“ gespannt. Dieser wird dann jenem von Franz Kafka gegenübergestellt werden. Der Hintergedanke dabei war folgender: Wenn es darum gehen soll, Jelineks *Wirtschaftskomödie* einer Untersuchung über den jüdischen Witz zu unterziehen, dann eignet sich Fromm deshalb so gut für dieses Unterfangen, weil dem Humor selbst eine „messianische Kraft“ innewohnt. Und in diesem Zusammenhang soll die „vulgärmarxistische“ Lebenseinstellung der Autorin als eine „atheistisch-religiöse“ Haltung im Sinne Fromms interpretiert werden. Auf diese Art wird – ganz im Sinne Feyerabends – eine untypische Herangehensweise an Jelinek geboten, die nun kurz erläutert werden soll:

Jelineks Hass auf die Religion ist offenkundig und lässt sich an vielen Stellen gut belegen.¹¹ Daher verwundert es nicht, dass sie auf Roland Barthes zurückgreift.¹² Es wäre zwar schlicht falsch, Barthes auf den „-ismus“ des Marxismus zu reduzieren,¹³ jedoch kann seine Kritik an der bürgerlichen Gesellschaft Frankreichs – unter anderem – als ein Indiz für eine aufklärerische, vielleicht sogar „vulgärmarxistische“ Haltung angenommen werden. Denn Barthes *Mythen des Alltags* richten sich gegen das „Selbstverständliche“, gegen den entfremdeten „gesunden Menschenverstand“, also gegen jenen „Menschenverstand“, durch den die Vertauschung von Geschichte und Natur ideologisch verstellt und missbraucht wird.¹⁴

In dem eben angeführten Text *Lieber Herr DDr. Holl!* findet sich eine sehr interessante Formulierung, die Jelineks Hass auf die Religion nicht nur belegt, sondern gleichzeitig auch relativiert. Sie berichtet darin, dass sie „sechs Jahre lang in einer Klosterschule (Notre Dame de Sion)“ war und dort im „frühkindlichen Alter den Kapitalismus kennen und hassen gelernt“ habe: „Denn die frommen Schwestern haben nur diejenigen geliebt, die reiche Eltern hatten und viel

11 Siehe dazu bspw.: Jelinek, Elfriede: *Lieber Herr DDr. Holl!*. In: Adolf Holl (Hrsg.): *Taufschein Katholisch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 25f.

12 Auf Roland Barthes selbst und seine Dekonstruktion der *Mythen des Alltags* soll hier nur verwiesen, dieser aber nicht eingehender besprochen werden, da dies im Zusammenhang mit der Autorin schon ausreichend getan wurde. Die Annahme, dass Barthes für Jelineks schriftstellerische Tätigkeit das ist, was die Philosophie Immanuel Kants für Friedrich Schiller oder die Schriften Karl Marx für Berthold Brecht waren, lässt sich aus dem Essay *Die endlose Unschuldigkeit* der Autorin argumentieren.

13 Siehe dazu: Ette, Ottmar: *LebensZeichen. Roland Barthes zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011, S. 17; 57f.

14 Siehe dazu das Vorwort von Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010, S. 11.

spenden konnten. Der Grundstein für meine marxistische Lebenseinstellung ist da gelegt worden.“¹⁵ Die Frage liegt also nahe, was Jelinek an „*der Religion*“ wirklich so hasst: den religiösen oder spirituellen Wunsch nach einer besseren Welt – hier im Sinne Erich Fromms verstanden – oder die pseudo-religiöse Institution der katholischen Kirche? Daher wäre mein Vorschlag, diesen Hass auf das „geschwätzige Verschweigen“, die Verharmlosung und die gelebte „Pseudo-Humanität“ mit ihrem „scharfen jüdischen Witz“ in Verbindung zu bringen und ihren „idealistischen prächristlichen Vulgärmarxismus“ mit Erich Fromm zu interpretieren. Denn mit Fromm gedacht können diese Naturalisierungen der Geschichte, gegen die sich Barthes wendet, als eine Pseudoreligion und seine Analyse der Alltagsmythen als Kampf gegen eine „falsche Spiritualität“ verstanden werden. Und vor diesem Hintergrund sollen dann die *Kontrakte des Kaufmanns* gelesen werden. Dieses Unterfangen kann aber – so die Annahme – nur vollständig verstanden werden, wenn die „atheistisch-religiöse“ Haltung der Autorin mitbedacht wird.

Bevor nun ein kurzer Abriss der Gedanken Feyerabends gegeben wird, soll abschließend noch erklärt werden, warum die Arbeit (ausgerechnet) von seiner „Philosophie“ – wenn man seine Überlegungen überhaupt so nennen kann – getragen ist. Vorrangig passiert dies aus drei Gründen: Zum einen deshalb, weil Paul Feyerabends Philosophie sich kaum mit Jelineks Textflächen verbinden lässt. Dieses Missverhältnis ist aber ganz im Sinne Feyerabends, denn diese Inkongruenz bietet eine gute Basis, um zu vergleichen; der Kontrast zwischen Feyerabend und Jelinek ist so groß, dass er eben darum eine gute Arbeitsgrundlage für Feyerabends „pluralistische Methodologie“ bildet. Es geht also, in anderen Worten, darum, Jelinek eine Theorie gegenüberzustellen, die mit ihren literarischen Texten wenig zu tun hat, um auf diese Weise ihre Positionen deutlicher hervorzuheben. Zum anderen ist dies eben primär eine Arbeit über Komik und Feyerabends Theorie selbst ist ein hervorragendes Beispiel für den jüdischen Witz und eine „existenzialistische, humoristische Haltung“. Feyerabend war tatsächlich ein postmoderner Denker, bei dem jegliche Metaphysik wegfiel, der keine Theorie mehr ernst nehmen konnte (– und schon gar nicht seine eigene), der an nichts mehr glauben konnte und der deshalb scheinbar auch nur mit und dank Galgenhumor überlebte. Und drittens ist seine Art der Kritik des Rationalismus durchaus eine sprachkritische. Dabei ist es nicht verwunderlich, dass Feyerabends Sympathie weniger den Philosophen, als vielmehr den Dichtern galt, insbesondere Johann Nestroy und Karl Kraus.¹⁶

15 Jelinek: *Lieber Herr DDr. Holl!*, S. 25.

16 Siehe dazu: Feyerabend, Paul: *Zeitverschwendung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013 [1997], S. 194f.

I.I. Paul Feyerabend: „lieber lebe ich dahin wie eine Eintagsfliege“¹⁷

Kurt Tocholsky auf die Frage, was nach seiner Meinung die Wissenschaft der Nationalökonomie leiste:
,Wenn die Leute kein Geld mehr haben, fragen sie nach den Gründen. Dafür gibt es dann viele Erklärungen. Die feinsten sind die wissenschaftlichen.“¹⁸

Um den absurden Kosmos Paul Feyerabends einzuführen, soll zunächst das Gespräch paraphrasiert werden, welches Rüdiger Safranski mit ihm 1993 in Rom führte.¹⁹

In der ersten Einstellung sitzen die beiden auf einem Balkon, im Hintergrund die Kuppel des Petersdomes. Safranski beginnt das Interview mit der Frage, was ihm der Petersdom, diese „monumentale Anwesenheit des abendländischen Geistes“, bedeute. Feyerabends Antwort: „Ja, eigentlich keine große.“ Er betrachtet es schlicht als ein „schönes Bauwerk“. Eine „Einheit des Abendlandes“, die dieses Gebäude angeblich symbolisieren soll, ist für Feyerabend nur „so eine Rederei“; dort saßen (und sitzen) letztlich nur die „Großkopferten“, also die Intellektuellen und Machtherren der Kirche, von denen der Bauer am Land kaum etwas spürte. Es gab (und gibt) keine Einheit, die ein solches Gebäude symbolisieren soll; diese war (und ist) nur eine Konstruktion der Machthaber, um Kriege zu führen. Nach diesem Einstieg gehen die beiden gleich zur Sache, indem Safranski Feyerabend bittet, den berühmten Satz Immanuel Kants, Aufklärung sei der Ausgang aus der selbst verschuldeten Unmündigkeit, zu kommentieren. Auch mit diesem „großen“ Satz kann Feyerabend wenig anfangen: „In gewisser Hinsicht sind wir alle fortwährend unmündig“ und er geht so weit zu sagen, dass Unmündigkeit „in gewisser Hinsicht das Schicksal der Menschen“ ist. Was Menschen heutzutage demnach bräuchten ist Hilfe und nicht Aufklärung. Denn was gibt es bei der Aufklärung für einen verzweifelten Menschen? – oder genauer: „Was nützen mir die Elementarteilchen, wenn ich mich aufhängen will vor Verzweiflung?!“

Das heißt aber nicht, dass Feyerabend gegen das Erbe der Aufklärung des 18. Jahrhunderts wäre. Er spricht sich für eine andere Aufklärung aus, die er in dem Interview die „konkrete Aufklärung“ nennt und in Opposition zu dem „Aufklärungsfeldzug“ eines Immanuel Kant steht. „Konkrete Aufklärung“ meint schlicht die Hilfe eines Freundes, der einem die Augen öffnet; der einem beispielsweise sagt, dass die Frau einen betrügt oder dass der Vater „doch ein ziemliches Arschloch“ ist. Wichtig dabei ist aber, dass es ein Mensch ist, der einen kennt – „Man muss Menschen *kennen*, um ihnen einen Rat geben zu können.“ Ein_e Philosoph_in oder ein_e Wissenschaftler_in, die Ratschläge an die Menschen abstrakt über den Fernsehschirm gibt, gegen

17 Feyerabend, Paul: *Briefe an einen Freund*, hrsg. v. Hans Peter Duerr. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995, S. 115.

18 Wüst: „... wenn wir nur alle gesund sind!“, S. 238.

19 Sofern nicht anders angegeben stammen alle Zitate in diesem Unterpunkt aus: Paul Feyerabend im Gespräch mit Rüdiger Safranski: *Lieber Himmel – Was ist ein Mensch?*. Hamburg: Studio Hamburg Fernseh Allianz GmbH 1993. Zu finden auf: <https://www.youtube.com/watch?v=sElmkIb1nmU> (05.11.2016)

die sich die Zuhörer_innen nicht wehren können, verfehlt nach Feyerabend genau seine/ihre Aufgabe. Es gibt keine allgemeinen Lebensweisheiten. Es gibt nicht *die* Wahrheit, sondern Entwürfe, Konstruktionen und es erscheint Feyerabend oft, dass die Menschen, die (in Fernsehinterviews) von *der* Wahrheit sprechen letztlich nur ihre Privatphilosophie meinen.

In diesem Zusammenhang findet sich ein sehr treffender (und witziger) Kommentar von Feyerabend in dem Briefwechsel mit Hans Peter Duerr, indem er sich über Intellektuelle aufregt, die meinen, dass „wir über Kant nicht hinweggehen“ könnten:

,WIR‘ – wer ist das? Sicher nicht meine Tante Emma, die geht jeden Tag einfach über Kant hinweg und es schadet ihr gar nicht, nein, ganz im Gegenteil, es bewahrt sie vor vielen unnötzen Sorgen und Gehirnverrenkungen. Das scheint mir auf fast alle intellektuellen Bemühungen zuzutreffen, AM und *Traumzeit* [also sein Eigenes, wie auch das Buch von Hans Peter Duerr, Anm. BZ] eingeschlossen. So, frage ich mich – wofür ist die Sache gut? Masturbationsmaterial für Intellektuelle – sonst nichts – und Staunen für den Rest der Menschen, die übrigens von einer soap opera viel mehr haben, als von ‚der Erkenntnis‘, außer sie wird vorgetragen in interessanten Geschichten, oder Fernsehfilmen, aber da sind wir wieder im Bereich der schönen Märchen und NICHT der Wahrheit.²⁰

Daher ist Feyerabend – um jetzt wieder zu dem Gespräch mit Safranski zurückzukommen – auch nicht (mehr) gegen die Religionen: Ein „vernünftig gehandhabter Glauben“ kann für manchen Menschen viel besser sein als „Aufklärung“. Dieser kann Menschen Sicherheit durch das ganze Leben geben. Demnach kann ein Dorfpfarrer, der die Menschen seiner Gemeinde kennt, diesen viel besser helfen, als die „Großkopferten“ im Petersdom mir ihren allgemeinen Aussagen.

I.I.I. Wider den Methodenzwang

Nun soll Feyerabends Denken noch etwas genauer betrachtet werden. Die Grundthese seines Buches *Wider den Methodenzwang* ist, dass ein „Anarchismus“ der Wissenschaft und der Philosophie gut täte. Die Basis des Buches ist der grundlegende Zweifel, „daß die naiven und biederer Regeln, von denen sich viele Philosophen und auch viele Wissenschaftler leiten lassen, ein solches ‚Labyrinth von Wechselwirkungen‘ auflösen können.“²¹ Mit diesem „Labyrinth“ meint er die komplizierte, undurchsichtige und absurde Welt, in welcher der (post-)moderne Mensch lebt und die vor allem durch Zufälle, unvorhergesehene Vorkommnisse und Zwischenfälle beeinflusst ist – und nicht von Regeln, „die im vorhinein und ohne Rücksicht auf die ständig wechselnden geschichtlichen Verhältnisse aufgestellt worden sind.“²² Die Wissenschaften und die Erkenntnis, die mit deren Methoden gewonnen wurden und werden, seien nämlich nicht „besser“ als jene

20 Feyerabend: *Briefe an einen Freund*, S. 188. Was Feyerabend hier macht ist eine typische Strategie des Witzes: Er nimmt die Aussage der Fernseh-Intellektuellen wörtlich – „WIR‘ – wer ist das?“ – und hebt sie dann aus ihrem Kontext; er kontrastiert Immanuel Kant mit seiner Tante Emma. Diese absurde Gegenüberstellung lässt einen dann schmunzeln. Und genauso zeugt es von komischer Selbstdistanz, „intellektuelle Bemühungen“ als „Masturbationsmaterial für Intellektuelle“ zu bezeichnen, da Feyerabend letztlich selbst ein Intellektueller war.

21 Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013 [1976], S. 14.

22 Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, S. 15.

archaischer Kulturen, die im europäischen Kulturkreis gerne als „barbarisch“ bezeichnet werden. Die wissenschaftlichen Erkenntnisse sind lediglich näher an der Macht: „Die Mythen, die Religionen, die Prozeduren verschwanden nicht, weil die Wissenschaften besser waren, sondern weil die Weißen die entschiedeneren Eroberer waren, weil sie die Träger alternativer Kulturen materiell unterdrückten.“²³ Daraus folgt, dass der (post-)moderne Mensch die Welt, die er durch wissenschaftliche und philosophische Methoden besser zu verstehen glaubt, genauso gut „kennt“ wie ein Mönch des Mittelalters.

Die Lieblingsbeispiele Feyerabends dafür sind etwa der im vierten Kapitel von *Wider den Methodenzwang* dargestellte Vergleich zwischen dem „rückständigen“ Aristoteles und der „Kopernikanischen Revolution“²⁴ oder das siebzehnte Kapitel, indem er die Inkommensurabilität der Wahrnehmung bespricht.²⁵ Daneben gibt es aber auch alltagsnähere Beispiele, die sein Denken veranschaulichen: Die Erfindung der Atombombe beispielsweise war eben kein Produkt der „Unvernunft“, sondern der „genau berechnenden strategischen Vernunft der wissenschaftlichen Ratgeber kriegsführender Nationen.“²⁶ Ein anderes Beispiel sind Regentänze: „Stillschweigend wird vorausgesetzt, daß Regentänze etc. keinen Erfolg haben – aber wer hat diese Sache untersucht? Soweit ich sehe, gibt es keine einzige physikalische Theorie, die den Erfolg von Regentänzen verbietet, es gibt keine Experimente für oder gegen den Erfolg von Regentänzen.“²⁷

Die Konsequenzen, die sich aus einem dogmatischen Glauben an die wissenschaftlichen „Errungenschaften“ für die Bevölkerung ergeben, sind im Zusammenhang mit der Atombombe bekannt. Auch das folgende Zitat zeigt den „menschenfeindlichen“ Gehalt des „rationalistischen“ Denkens:

Als Daniel Koshland, der Herausgeber des Magazins *Science* gefragt wurde, ob die Millionen, die in Forschung dieser Art investiert werden, nicht besser ausgegeben werden sollten, um Obdachlosen zu helfen, antwortete er: ‚Was sich diese Leute‘, das heißt, die Leute, die diese Frage stellten, ‚nicht klarmachen, ist, daß die Obdachlosen Benachteiligte sind.‘ Damit meine er, daß mit ihrer DNA etwas nicht in Ordnung sei, daß die Erforschung des menschlichen Genoms, wenn sie zu Ende geführt sei, die Sache möglicherweise richten könnte. Wann? Gewiß nicht jetzt. Sicher nicht morgen. Heute und morgen und in den kommenden Jahrzehnten sollten wir unser Geld besser für die Erforschung des menschlichen Genoms ausgeben. In der Zwischenzeit sterben vielleicht Hunderte oder Tausende von Obdachlosen.²⁸

Dieser Wissenschaftler erinnert hier an die Pferde, die mit Scheuklappen vor einem Fiaker gespannt sind und nur die Bahnen abtraben, die ihnen der Kutscher, also ihre rationalistische Schablone, vorgibt. Er behauptet für die Menschheit zu arbeiten und denkt an den konkreten Menschen vorbei.

23 Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, S. 202.

24 Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, S. 61–70.

25 Ebd., S. 295–375.

26 Ebd., S. 19.

27 Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, S. 129.

28 Feyerabend, Paul: *Widerstreit und Harmonie. Trentiner Vorlesungen*, hrsg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen 1998, S. 65.

I.I.II. Anything goes

Daher plädiert Feyerabend für einen „anarchistischeren“ Zugang. Ein westlich-sozialisierter Mensch findet den Gedanken wahrscheinlich eher belustigend, sich einen Bauern des 21. Jahrhunderts vorzustellen, der in Zeiten einer Hitzewelle einen Regentanz praktiziert (– und dieser belustigende Effekt war von Feyerabend auch sicherlich tendiert!) Aber im Grunde wäre das nicht so absurd, wie es sich liest, weil die „Methoden“ die heutzutage benutzt werden in letzter Konsequenz genauso unsicher oder gewinnbringend sind wie Regentänze. Dass vergessene und für überholt befundene Praktiken sehr wohl wiederbelebt werden können und wurden, zeigt Feyerabend an der „Entwicklung der traditionellen Medizin in China“: „Kräutermedizin, Akupunktur, Moxibustion und die zugrundeliegende Philosophie war ein Gegenstand von Scherzen. Das dauerte bis ungefähr 1954. Dann sah die kommunistische Partei ein, daß man Wissenschaftler und Ärzte nicht ohne Aufsicht lassen kann“²⁹ und die traditionellen Formen der Medizin wurden an Universitäten und Spitäler wieder eingeführt. An diesem Beispiel zeigt sich auch sehr deutlich, was Feyerabend unter seinem Leitspruch „Anything goes“ meint. Dieses ist kein Prinzip oder eine Art „Anti-Methode“, sondern „eine etwas *scherzhafte* [Hervorgehoben von mir, BZ] Darstellung der Situation des Rationalisten: er will allgemeine Prinzipien haben, muß sie aber angesichts des von mir gebotenen Materials mehr und mehr allen Inhalts entleeren. „Anything goes“ ist alles, was übrigbleibt.“³⁰

In diesem Zusammenhang lässt sich die Verbindung zwischen den erkenntnistheoretischen und gesellschaftspolitischen Forderungen Feyerabends deutlich zeigen. Sein zentrales Credo: „Wenn man also die Freiheit ausweiten, ein erfülltes und befriedigendes Leben führen will, wenn man zusätzlich noch die Geheimnisse der Natur und des Menschen aufdecken möchte, dann muß man alle umfassenden Maßstäbe und alle starren Traditionen verwerfen.“³¹ Demnach formuliert er in *Erkenntnis für freie Menschen* drei „Argumente“, die seine Positionen einer demokratischen³² Gesellschaft (sehr vage) zusammenfassen. Erstens: „Die Menschen haben das Recht, so zu leben, wie es ihnen paßt, auch wenn ihr Leben anderen Menschen dumm, bestialisch, obszön, gottlos erscheint.“³³ Ausnahmslos *alle* Formen des Lebens sollten legitim sein und die Art und Weise, wie ein Mensch leben will, geht auch den Staat nichts an. Er will in einer Gesellschaft leben, „in der alle

29 Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, S. 203.

30 Ebd., S. 101. Siehe dazu: Feyerabend, Paul: *Naturphilosophie*, hrsg. und mit einem Vorwort von Helmut Heit und Eric Oberheim. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

31 Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, S. 17f.

32 Zur Demokratisierung siehe: Feyerabend: *Wissenschaft als Kunst*, S. 11f.: „Demokratisierung heißt, daß die Verbindung zwischen Theorien und Menschen nicht auf dem Umweg über weitere Theorien stattfindet, in denen Menschen nur als theoretische Entitäten, das heißt als Karikaturen, auftreten, sondern daß Menschen direkt auf die Theorie einwirken, indem sie den Ausbau und die Anwendungen der Theorien durch ihr Votum oder durch einen demokratischen Konsensus bestimmen.“

33 Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, S. 17; sowie das Kapitel *Elemente des Relativismus* in Ebd., S. 68–78.

Traditionen gleiche Rechte und gleichen Zugang zu Zentren der Macht haben. ALLE – und unter ihnen sind der Rationalismus, die Wissenschaft, die humanitäre Einstellung, der Kannibalismus (der Schockwirkung wegen hineingenommen) etc. etc. nur einige Traditionen.“³⁴ Die zweite Grundannahme ist, dass „eine Gesellschaft, die viele Traditionen enthält, dem Bürger bessere Mittel zur Beurteilung dieser Traditionen zu Verfügung stellt als eine Gesellschaft mit einer einzigen Grundideologie.“³⁵ Je *kontrastreicher* also eine Gesellschaft ist, desto wertvoller ist sie. Und drittens: „Wissenschaftliche Standpunkte, Ideen, Prozeduren sind nicht nur unvollständig – sie vernachlässigen wichtige Phänomene –, sie machen nicht nur Fehler auf Gebieten, die vom Zentrum ihrer Zuständigkeit weit entfernt sind; sie sind oft auf dem Holzweg in genau diesem Zentrum.“³⁶ Daher: „*Bürgerinitiativen statt Philosophie!*“³⁷

Theoretische Modelle sollen nicht über den Einzelmenschen gestülpt, sondern mit ihm besprochen werden, weil Theorien eben keine „direkte[n] Abbilder einer wirklichen Welt“ sind, sondern „*Fiktionen*, und nur ein *tiefer Glaube*, eine *starke Religiosität* kann sie für brauchbare Repräsentanten der wirklichen Welt halten: die Kreativität des Wissenschaftlers ist eng verbunden mit seiner religiösen Haltung.“³⁸ Eine demokratische Gesellschaft ist demnach nicht eine, die von „*Denkbeamten und Begriffsverwaltern*“³⁹ beherrscht wird, sondern eine, die „in der Achtung von dem Einzelmenschen, seinen Wünschen, seinen Gefühlen und seiner *subjektiven Welt*“⁴⁰ einen echten Liberalismus möglich macht.

I.II. Zusammenfassung und Kommentierung

Feyerabend lehnt also jene Formen von „Vernunft“ gänzlich ab, die Menschen dazu benutzen andere zu unterdrücken: „Esst vom Baum der Vernunft! – Ihr werdet einen verdorbenen Magen bekommen“, denn *die Vernunft* als „universelles Organ“ ist eher ein „Gerüst“, dem Menschen unterworfen werden, als ein Ausweg aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit.⁴¹ Dazu gehört auch das Bohren der Wissenschaft – was man mit Foucault „Wille zum Wissen“ nennen kann. Vernünftiger wäre es, mit gesundem Menschenverstand an die Probleme des Alltags heranzugehen. Und dort ist nicht viel Platz für eine universelle Vernunft: Es gibt viele Umstände, in denen es besser und auch menschlicher ist zu lügen und wo ein Prinzip oder eine vermeintlich objektive

34 Feyerabend: *Briefe an einen Freund*, S. 53.

35 Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, S. 19.

36 Ebd., S. 20.

37 Ebd., S. 23.

38 Feyerabend: *Wissenschaft als Kunst*, S. 112.

39 Feyerabend: *Erkenntnis für freie Menschen*, S. 157.

40 Feyerabend: *Wissenschaft als Kunst*, S. 13.

41 Zitate entnommen aus: Paul Feyerabend im Gespräch mit Rüdiger Safranski: *Lieber Himmel – Was ist ein Mensch?*.

Richtweise Menschlichkeit verhindern würde.

Die „Eintagsfliege“ Paul Feyerabend kann insofern als ein Denker des gesunden Menschenverstandes bezeichnet werden. Ihm geht es im Wesentlichen darum, die hegemoniale Macht der Wissenschaften aufzuzeigen und für jene Denkmöglichkeiten mehr Raum einzufordern, die durch eine wissenschaftliche Überpräsenz verdrängt wurden und werden: Auch eine Religion oder ein Mythos sollten als alternative Erkenntniswege angesehen werden und gleichwertig neben den Wissenschaften stehen. Eine Gesellschaft, sofern sie den Anspruch erhebt, als eine „demokratische“ bezeichnet zu werden, sollte ausnahmslos *jede* Tradition achten. Das heißt nicht, dass Feyerabend Wissenschaft und Universitäten abschaffen möchte, sondern er plädiert dafür, dass sich Wissenschaftler (wie Daniel Koshland) ihrer Grenzen deutlich werden: Es muss eine Struktur eingerichtet werden, in der Wissenschaftler nicht über die Bevölkerung herrschen, sondern ihr dienen. Und „konkrete Aufklärung“ könnte einem dabei helfen, diese Grenzen zu erkennen.

Wie lassen sich nun diese eher erkenntnistheoretischen und gesellschaftspolitischen Überlegungen Feyerabends auf die Literaturwissenschaft übertragen? Wie helfen einem diese Gedanken bei der Herangehensweise an Literatur? Und vor allem: Wie kann (ausgerechnet) Feyerabend dabei helfen, eine tiefere Erkenntnis über den jüdischen Witz in der Textfläche *Die Kontrakte des Kaufmanns* zu bekommen?

Feyerabends Vorschlag für das wissenschaftliche Arbeiten ist einfach und hilfreich: Erkenntnis sei vor allem durch den Kontrast zu gewinnen:

Auch erkennt man einige der wichtigsten formalen Eigenschaften einer Theorie nicht durch Analyse, sondern durch Kontrast. Ein Wissenschaftler, der den empirischen Gehalt seiner Ideen möglichst groß machen und sie möglichst klar verstehen möchte, muß daher andere Ideen einführen; das heißt, er muß eine *pluralistische Methodologie* verwenden. Er muß Ideen mit anderen Ideen vergleichen, nicht mit der ‚Erfahrung‘, und er muß versuchen, die Auffassungen, die im Wettbewerb unterlegen sind, zu verbessern und nicht fallenzulassen.⁴²

Erkenntnis ergibt sich also nicht aus einem treuen, dogmatischen Reproduzieren des Zeitgeistes, sondern durch eine möglichst breite Lektüre aus den unterschiedlichsten Bereichen:

Erkenntnis in diesem Sinne ist keine Abfolge in sich widerspruchsfreier Theorien, die gegen einen Idealtheorie konvergieren; sie ist keine allmähliche Annäherung an eine ‚Wahrheit‘. Sie ist ein stets anwachsendes *Meer miteinander unverträglicher (und vielleicht sogar inkommensurabler) Alternativen*; jede einzelne Theorie, jedes Märchen, jeder Mythos, der dazugehört, zwingt die anderen zu deutlicherer Entfaltung unseres Bewußtseins bei. Nichts wird jemals endgültig entschieden, keine Auffassung kann je aus einer umfassenden Darstellung weggelassen werden.⁴³

Es geht hier also dezidiert nicht um Willkür, die postmodernen Denkern fälschlicherweise oft

42 Feyerabend: *Wider dem Methodenzwang*, S. 34.

43 Ebd. Siehe in diesen Zusammenhang auch: Ginzburg, Carlo: *Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud liebt Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*. In: Ginzburg, Carlo: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach 1983, S. 61–96.

vorgeworfen wird; die „pluralistische Methodologie“ ist nur keine Methode im traditionellen Sinn. Feyerabend will lediglich mehrere unterschiedliche Methoden, Theorien (also Fiktionen) und Denkweisen neben- und gegeneinander stellen, um so, durch möglichst harte Kontraste, die Grenzen, Stärken und Schwächen der Gedankengänge sichtbarer zu machen. Und diese „pluralistische Methodologie“ wird hier herangezogen, um dieses „stets anwachsende Meer miteinander unverträglicher (und vielleicht sogar inkommensurabler) Alternativen“ der Jelinek-Forschung zu ergänzen. Der erste Schritt ist damit getan, dass generell ein detaillierterer Blick auf die Beziehung des jüdische Witzes mit einem ihrer Texte geworfen wird. Weiters, indem Jelineks Witz mit Erich Fromm und seiner „Theologie des Diesseits“ erklärt wird, was eine eher untypische Herangehensweise an die Autorin zu sein scheint. Und drittens, dass ein Vergleich von Jelineks Literatur mit dem „religiösen Humor“ von Franz Kafka angestellt wird.

Um zusammenzufassen: In dieser Arbeit wird also die Annahme vertreten, dass die „pluralistische Methodologie“ nicht nur die „wichtigsten formalen Eigenschaften einer Theorie“ zu erkennen vermag, sondern, dass sie auch für die Herausarbeitung der Eigenschaften eines literarischen Textes hilfreich ist. Der „scharfe jüdische Witz“ und die „übersteigerte Moralität“ werden dabei als zwei Seiten der selben Medaille angesehen – ähnlich der saussureschen Vorstellung eines Zeichens – und im Zusammenhang mit einer „vulgärmarxistischen“, „atheistisch-religiösen“ Haltung interpretiert.

Auf drei Aspekte soll abschließend noch hingewiesen werden: Zunächst, dass eine detaillierte Gegenüberstellung der einzelnen Theorien aus Platzmangel beiseite gelassen wird. Dieses Unterfangen würde eine weitere Arbeit ausfüllen. In aller Kürze sei aber das hier dargelegte „Theoriegeflimmer“ erwähnt: Die *Kontrakte* von Jelinek werden mit den Gedanken Fromms sowie (implizit) mit jenen Roland Barthes, Max Horkheimers und Theodor W. Adornos in Verbindung gebracht, also mit – im weitesten Sinne – marxistischen Denkern. Diese, die *Kontrakte* umkreisenden, marxistischen Schwerpunkte werden dann stellenweise mit Foucault und Feyerabend in Beziehung gesetzt, die einen besonders harten Kontrast zu den „vulgärmarxistischen“ *Kontrakte[n]* bilden. Daneben wird die „pluralistische Methodologie“ noch im Zusammenhang mit Franz Kafka verwendet, da auf die Interpretation Felix Weltschs eingegangen wird.

Zweitens soll angemerkt werden, dass diese Diplomarbeit als eine „Collage von Wissensarten“ anzusehen ist, so, wie auch Feyerabend *Wider dem Methodenzwang* nicht als Buch, sondern als Collage verstand.⁴⁴ Unterschiedlichste, sich teilweise stark voneinander unterscheidende Theorien werden herangezogen, um das Phänomen des „scharfen jüdischen Witzes“ bei Jelinek zu klären. Diese Wissensgebiete werden zunächst hintereinander aufgelistet, um sie dann im vierten Abschnitt miteinander in Beziehung zu setzen. Diese Collage-Technik ermöglicht auch einen

44 Siehe: Feyerabend: *Zeitverschwendungen*, S. 189.

unkonventionelleren Umgang mit Theorien oder Begriffen, der nun noch an zwei Beispielen kurz erläutert werden soll: Definitionen werden beispielsweise lediglich herangezogen, um die Begriffe „Humor“, „Komik“ etc. genauer voneinander zu unterscheiden; sie werden also bewusst unreflektiert übernommen und als „Schablonen“ verwendet, mit denen die Feinheiten der Begriffe besser voneinander getrennt werden können. Ähnlich wird auch mit Foucault verfahren: Sein Konzept der „Biomacht“ dient dem Verständnis der *Kontrakte* und soll insofern primär ein Gefühl dafür vermitteln, warum die Kritik Jelineks so „scharf“ ist. Diese unreflektierte Übernahme von Begriffen sowie direkte Verwendung eines Konzepts ist mit Feyerabend durchaus legitim, weil seine Art mit Wissenschaften umzugehen generell nonchalant ist. (Feyerabend verwendet beispielsweise in den *Trentiner Vorlesungen* den Begriff „Theorie“ „absichtlich [...] sehr nachlässig“ und meint damit lediglich „jede Art von allgemeiner Darstellung.“⁴⁵) Der Grund dafür scheint in seiner tiefen Liebe zu den mythischen Welten des antiken Griechenlands zu liegen:⁴⁶ Man könnte – gar nicht so überspitzt – behaupten, dass Feyerabend letztlich allen „rationalistischen“ Philosophien seit Parmenides wenig Zuneigung schenkt, da man zu Homer sowieso nicht mehr zurückkommen kann. (Das würde auch seine teilweise respektlose Haltung ihnen gegenüber erklären.) Und in dieser Art von wissenschaftlicher Collage sind die einzelnen Theorien, Definitionen etc. zunächst schlicht als „Denkbilder“ zu verstehen, die unberührt und unabhängig voneinander existieren dürfen.

Und drittens soll noch angemerkt werden, dass hier vor allem der realpolitische Gehalt der *Kontrakte* im Vordergrund steht. Auch wenn in der Diplomarbeit viel mit Theorien gearbeitet wird – um mir das Erarbeiten des Theatertextes leichter zu machen –, soll nicht vergessen werden, dass Jelinek mit ihrer Literatur die Leserinnen und Leser auf deren „falsches Bewusstsein“ aufmerksam machen und sie auf die Gefahren des modernen Kapitalismus hinweisen möchte. Insofern sei auf Evelyne Polt-Heinzl verwiesen, die meint, dass die *Kontrakte* „die gesellschaftliche Rede über den Crash“ sezieren und „die sozialen Grenzmarken zwischen oben und unten in unser Bild von Welt gewaltsam, im Sinne von der Sprache und dem vorherrschenden Denken Gewalt antuend, wieder hinein“ schreibt: „Jelinek verschränkt die Position der Verlierer mit den Diskursen der Gewinner. Das ist ein Korrektiv zu den kulturwissenschaftlichen Debatten über das Problem des virtuellen Geldes: denn es werden reale Gewinne damit erzielt, und es sind auch reale Verluste bei den Kleinanlegern.“⁴⁷

45 Feyerabend: *Widerstreit und Harmonie*, S. 131

46 Siehe dazu insbesondere die Kapitel *Das Aggregatuniversum Homers* sowie *Übergang zur expliziten begrifflichen Erfassung der Natur* in Feyerabends *Naturphilosophie*, S. 107–156; 156–194.

47 *Wirtschafts- und Finanzkrise in Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns. Evelyne Polt-Heinzl und Joseph Vogl im Gespräch*. In: Janke, Pia (Hrsg.): *Jelinek[Jahr]Buch*, Elfriede Jelinek-Forschungszentrum 2011, unter Mitarbeit von Peter Clar, Teresa Kovacs, Christian Schenckmayer. Wien: Praesens 2011, S. 322.

1. Der jüdische Humor

1938 in New York. Zwei aus Deutschland emigrierte Juden unterhalten sich:
,Warum bist du so traurig? Hast du vielleicht noch Familienangehörige in Deutschland?‘
,Nein, nein, das ist es ja: Ich hab sie schon alle hier.⁴⁸

Um ein paar Missverständnisse gleich vorweg auszuschließen: Das Begriffspaar „jüdischer Witz“ wird hier als Arbeitsbegriff verwendet. Die jüdische Kultur ist, und darin besteht kein Zweifel, einzigartig auf dieser Welt⁴⁹ und insofern ist es auch legitim, ihr eine eigene Art von Humor zuzuschreiben. Es geht hier nicht darum, eine „semitische Charaktereigenschaft“ oder dergleichen darzustellen.⁵⁰ Weitere Missverständnisse könnten bezüglich der hier verwendeten Begrifflichkeiten auftreten, weshalb vorweg der „Humor“ beziehungsweise „schwarze Humor“ sowie „Komik“, „Witz“ und das „Lachen“ erläutert werden sollen. Denn spätestens bei der Auseinandersetzung mit den Interviews werden diese Definitionen der Begriffe dann hilfreich sein, da in diesen keine klare Trennung der Begriffe zu erkennen ist.

Das erste „Denkbild“, welches in der „Wissenscollage“ vorgestellt werden soll, basiert auf dem Literaturlexikon des Metzler-Verlags, in welchem die Grenzen zwischen „Humor“, „schwarzem Humor“ und „Komik“ für die hiesige Zwecke nicht ausreichend stark gezogen werden:

Ganz allgemein kann „Humor“ als eine „psychologische Disposition, nämlich die Fähigkeit, im Augenblick menschlicher Beschränktheit zu lachen“ angesehen werden, welche zu einem „ästhetischen Prinzip lit. Werke“ wurde. Seit dem 18. Jahrhundert akzentuiert sich Humor in diesem Zusammenhang als der „liebenswerte, heitere, optimistische Witz.“⁵¹ Humor will also, anders ausgedrückt, dass die Menschen lachen und diese nicht aus- oder verlachen. Damit verbunden ist ein Form des Humors, der im Zusammenhang mit Elfriede Jelinek einen wesentlich größeren Stellenwert einnimmt, nämlich der „schwarze Humor“. Dieser ist eine „Gattung des Komischen, die existentielle Bedrohung wie Tod, Krankheit, Unfall, Unglück und Verbrechen oder das Böse zum Gegenstand hat“ und nach André Breton „als Resultat ersparten Gefühlsaufwands (S. Freud) oder

48 Wüst, „... wenn wir nur alle gesund sind!“, S. 128.

49 Eine kurz Einführung dazu gibt: Stemmerger, Günter: *Jüdische Religion*. München: C. H. Beck 2009.

50 Zur Unterscheidung eines jüdischen und einer antisemitischen Witzes siehe Pareigis, Christina: „Der Beredsamkeit der Sieger den Hals umdrehen“. *Jüdischer Humor als Strategie zum Überleben*. In: Schmieder, Falko (Hrsg.): *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*. München: Fink 2011, S. 104: „Der jüdische Witz benutzt die Stereotype dazu, um sie zu sprengen – ihm eignet damit zugleich eine gewisse Unschärfe bezüglich der Kritik: Das Lachen bewirkt die Auflösung der Unverletzbarkeit der festen Identität und wirkt daher an der Schwelle der Identität und Nicht-Identität. Die Kritiker stellen dabei eine Ebene der Wirklichkeit in Frage, ohne eine andere anzubieten, die die ersetzt. [...] Antisemitische Witze dagegen schreiben ausschließlich anderen gewaltsam Identität zu und sind eine Methode, die Stereotypen im Umlauf zu halten, die den Juden ein für alle mal auf ein Bild hin festlegen. Die sattsam bekannten, mit Klischees arbeitende Karikatur ist ein sprachlicher Totschlag, der das Gegenteil der Primärfunktion des Humors ist.“

51 Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moennighoff, Burkhard (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*, 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007, S. 332.

als heitere Gelassenheit gegenüber der unvollkommenen Welt“ angesehe wird.⁵² Der „schwarze Humor“ ist also eine spezifische Form des „Humors“ und steht diesem nicht entgegen. Der Begriff der „Komik“ wiederum ist „seit dem 18. Jh. unter dem Namen des ‚Lächerlichen‘ Gegenstand der Satire“, wobei das Lachen der Komik nicht „mit aggressivem Verlachen“ identisch ist: „Während das Lachen das komisch Abweichende tendenziell versöhnlich und humorvoll integriert [...] und damit auch subversive Qualitäten entfalten kann, verhängt das Verlachen moralisch relevanter Fehler eine die Ordnung stabilisierende pragmatische Sanktion.“⁵³ Aber obwohl die „Komik“ nicht verlacht, ist sie nach Metzler trotzdem Teil einer „kritisches[e], angreifende[n] Lit., deren Spektrum vom spielerisch-witzigen bis zum aggressiv-pathetischen Register reicht“,⁵⁴ also der Satire. (Und in diesem Verständnis der Satire ist es auch nicht verwunderlich, dass das Lexikon Jelineks „radikale Sprach- und Gesellschaftskritik“ in dieser Begriffserklärung erwähnt.⁵⁵)

Diese begriffliche Differenzierung ist zwar teilweise hilfreich, aber letztlich nicht ausreichend. Denn da der „scharfe jüdische Witz“ Elfriede Jelineks hier im Zusammenhang mit ihrem „übersteigerten Moralismus“ und „Vulgärmarxismus“ verstanden wird und die *Kontrakte des Kaufmanns* im Spannungsfeld der Theorien Feyerabends, Fromms und Foucaults interpretiert werden, geht die angeführte Definition der „Komik“ nicht weit genug. Das Argument, das im Folgenden weiter ausgearbeitet werden wird, lautet, dass der „scharfe jüdische Witz“ Jelineks ein Witz des „schwarzen Humors“ ist, der aber nicht aus einer „heiteren Gelassenheit“ resultiert, sondern aus einer zutiefs ablehnenden Haltung gegenüber der „unvollkommenen Welt.“ Insofern ist Jelineks Satire sehrwohl ein „Kind der Komik“, wobei Jelineks Komik aber „kastrierend“ ist, das heißt, dass ihr Lachen vielmehr ein „aggressives Verlachen“ ist. Das Missverhältnis zwischen dem Begriff der „Komik“ in Metzlers Literaturlexikon und der hier vertretenen Auffassung resultiert vielleicht daher, dass die „Komik“ im Lexikon mit Gotthold Ephraim Lessings Defintion aus der *Hamburgerische[n] Dramaturgie* erklärt wird.⁵⁶ Aber so wie die Gattung der „Komödie“ eine lange Entwicklung hinter sich hat,⁵⁷ so hat sich auch die Komik verändert. Und wenn die Komödie „nach dem Zweiten Weltkrieg verstärkt dem Theater des Absurden (z.B. im Falle von E. Canetti handlungsarmen ‚akustischen Masken‘ in seiner ‚K. Der Eitelkeit‘ [...])“⁵⁸ annähert, so ist auch die (jüdische) Komik von Elfriede Jelinek wesentlich schärfer als jene Lessings. Der jüdische Witz Jelineks wird daher nicht als eine „Kleinform des jüdischen Humors“⁵⁹ verstanden, sondern eher als

52 Siehe: Burdorf/Fasbender/Moennighoff (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur*, S. 695.

53 Ebd., S. 389.

54 Ebd., S. 678.

55 Siehe: Ebd., S. 679.

56 Ebd., S. 389.

57 Siehe dazu: Ebd., S. 392–394.

58 Ebd., S. 394.

59 Patka, Marcus G.: *Wege des Lachens. Jüdischer Witz und Humor aus Wien*. Weitra: Bibliothek der Provinz 2010, S.

eine Kleinform jüdischer Komik, die sich gegen eine ganz spezifische Form der Unterdrückung richtet.

Da es in dieser Arbeit primär um den „scharfen jüdischen Witz“ der *Kontrakte* geht, soll dieser Begriff auch noch kurz besprochen werden: Der „Witz“ kann ganz allgemein als „eine sehr kurze Geschichte mit überraschendem Schluß (der Pointe)“⁶⁰ umschrieben werden. Folgende „phänomenologische“ Betrachtung des Witzes soll diese Charakterisierung noch ergänzen: „Ein Witz ist zunächst eine spezifische und bedeutungsvolle Praxis, die das Publikum und der Erzähler des Witzes als solche erkennt.“⁶¹ Es gibt also einen „stillschweigenden Gesellschaftsvertrag“. Der Witz funktioniert nicht, wenn man sich nicht innerhalb der gleichen „sozialen Welt“ befindet, indem alle Zuhörer_innen über den gleichen „impliziten Hintergrund“ verfügen. Insofern braucht es einen „stillschweigenden Konsens oder ein implizites, gemeinsames Verständnis“ davon, was witzig ist. Das hängt auch zusammen mit der Inkongruenz, die nur dann als inkongruent erkannt werden kann, wenn sie dem Kontext widerspricht. Der Witz ist also wie ein Spiel, „das die Spieler nur dann erfolgreich spielen, wenn sie die Regeln verstehen und ihnen folgen.“⁶² Dazu braucht es weiters die Zustimmung der Zuhörer_innen, eine gewisse Spannung und abschließend eine Pointe.

Und wenn der Witz ein guter war, dann lachen die Zuhörer_innen. Das – sehr komplexe Phänomen – Lachen ist aber weit mehr als nur eine „körperliche Reaktion“,⁶³ sondern wird in dieser Diplomarbeit vielmehr als „ein wesentliches Instrument der Aufklärung“ verstanden:

Wer einmal über eine Ideologie, ein Dogma oder ein scheinbar weltbewegendes Problem herhaft gelacht hat, der wird diesen gegenüber keinen heiligen Schauer mehr empfinden. Daher fürchten religiöse und weltliche Diktaturen das Lachen, denn die Angst vor dem Lachen ist tatsächlich jene vor dem kritischen Denken. Wer am gründlichsten töten will, der lacht seinen Feind aus.⁶⁴

1.1. Am Anfang war der Witz

Zunächst eine interessante Deutung der *Genesis*: Christina Paregis interpretiert in ihrem Artikel – unter anderem – die „hebräische Geschlechterfolge“ als einen „Urwitz“:⁶⁵ Abraham und Sara waren lange kinderlos und bekommen eines Tages von Gott die Botschaft vermittelt, dass sie, im hohen Alter, noch einen Sohn bekommen werden. „Da fiel Abraham auf sein Gesicht nieder und lachte. Er dachte: Können einem Hundertjährigen noch Kinder geboren werden, und kann Sara als Neunzigjährige noch gebären? [...] Gott entgegnete: Nein, deine Frau Sara wird dir einen Sohn

19.

60 Berger, Peter L.: *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*. Berlin/New York: De Gruyter 1998, S. 105. Zum Witz siehe auch: Burdorf/Fasbender/Moennighoff (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur*, S. 832f.

61 Critchley, Simon: *Über Humor*. Wien: Turia + Kant 2004, S. 12.

62 Critchley: *Über Humor*, S. 13.

63 Siehe: Ebd., S. 17.

64 Patka: *Wege des Lachens*, S. 18.

65 Paregis: „Der Beredsamkeit der Sieger den Hals umdrehen“, S. 94.

gebären, und du sollst ihn Isaak nennen“⁶⁶ – was auf hebräisch Jitzchak „der, der lachen wird“⁶⁷ heißt. Und auch Sara lacht, als sie die Botschaft Gottes vernahm, „still in sich hinein und dachte: Ich bin doch schon alt und verbraucht und soll noch das Glück der Liebe erfahren? Auch ist mein Herr doch schon ein alter Mann!“⁶⁸

Diese absurde Vorstellung, im hohen Alter noch ein Kind zu bekommen, lässt die beiden also (selbst) über die Worte Gottes lachen. Anhand dieser Stelle aus der Bibel wurde zwar eine originelle mythisch-etymologische Interpretation darüber gegeben, wie tief der Humor in der jüdischen Kultur verwurzelt ist, aber was genau ist der jüdische Humor nun?

1.2. Was ist „jüdischer Humor“?

In Marleen Stoessels Buch hat der jüdische Humor eine besondere Position inne, „weil in diesem Humor, entstanden aus jahrhundertelanger Ghettoisierung und Unterdrückung der eigenen Kulturwelt, aber auch erprobt und entwickelt in talmudischer Exegese, sich die Wesenszüge des Humors [...] am klarsten ausgeprägt haben und offenbart werden.“⁶⁹ Dazu zählen: „List, Geistesgegenwart [...], eine wache Skepsis, die Fähigkeit zu Selbstdistanz und Selbstironie, kulminierend oft im *understatement*, in der, wenn man so will, umgekehrten Übertreibung.“⁷⁰ Für Stroessel ist der jüdische Humor also *der* Humor schlechthin.

Peter Berger kommt auf ähnliche Ergebnisse. Seiner Meinung nach lasse sich – mit „größter Vorsicht“ – auf drei „gewisse Züge des Judentums als religiöser Tradition verweisen.“ Dieser „eigentümliche komische Stil“ hängt erstens damit zusammen, dass Juden „in der westlichen Zivilisation [...] jahrhundertelang eine marginale Gruppe“ waren. Dies führte „per se sehr wahrscheinlich zu einer gewissen scharfsinnigen Perspektive auf die Gesellschaft.“⁷¹ Sie waren Fremde, quasi dazugehörige Außenseiter, die durch die Geschichte pilgerten und in ihr irgendwie überleben mussten: „Die Juden mußten in dieser ambivalenten Situation überleben, und viel jüdischer Witz dient dieser Überlebenskunst. Das hat eine speziell jüdische Version des ‚Galgenhumors‘ oder ‚schwarzen Humors‘ hervorgebracht.“⁷² Zweitens zeugt dieser Humor von der

66 Zenger, Erich (Hrsg.): *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005, S. 40; bzw.: Gen 17,17.19.

67 Zitiert nach: Pareigis: „Der Beredsamkeit der Sieger den Hals umdrehen“, S. 95.

68 Zenger: *Stuttgarter Altes Testament*, S. 41; bzw.: Gen 18,12.

69 Stoessel, Marleen: *Lob des Lachens. Eine Schelmengeschichte des Humors*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 2015, S. 24f.

70 Stoessel: *Lob des Lachens*, S. 158.

71 Berger: *Erlösendes Lachen*, S. 107.

72 Ebd., S. 108. Sowie: Pareigis: „Der Beredsamkeit der Sieger den Hals umdrehen“, S. 107: „Das Gros der Witze jüdischer Provenienz kann als Antwort auf die durch Jahrhunderte hindurch und nahezu überall erfahrbare jüdische Armut, soziale Unterdrückung und den antisemitischen Terror gelesen werden.“; oder: Klatzmann, Joseph: *Jüdischer Witz und Humor*. München: C. H. Beck 2011, S. 7f: Die Juden haben „in allen Ländern, in die sie zerstreut wurden, eine einzigartige, keiner anderen kulturreligiösen Gruppe vergleichbare Geschichte durchlebt.“ Und Humor konnte dabei „eine Form von Widerstand gegen die kleinen täglichen Verfolgungen oder gegen das

„typisch[e] intellektuelle[n] Tradition des Judentums“, die sich insbesondere in der talmudischen Epoche entwickelte. Und drittens „eine dem Jüdischen eigene Auffassung der Beziehung zwischen Gott und den Menschen. Mehr als die Angehörigen irgendeines anderen religiösen Glaubens haben die Juden sich mit Gott gestritten.“⁷³ – was ihn zu einem widerspenstigen Humor macht.⁷⁴

Auch zu Beginn des Buches von Joseph Klatzmann wird die Frage nach einer Definition des „jüdischen Humors“ gestellt. Seine Antwort: „Um zweifelsfrei dem jüdischen Humor anzugehören, muss ein Witz also speziell die Probleme der Juden ansprechen und von Juden erdacht worden sein“ – wobei er sofort anfügt, dass „es durchaus vorkommen kann, dass Witze, die nicht dem jüdischen Humor angehören, in ihrer Sicht der Welt etwas Jüdisches haben.“⁷⁵ Demnach muss jüdischer Humor noch mehr sein.

Ausgehend von diesen Überlegungen soll das Wesen des „jüdischen Humors“ aus dem „Tonfall“ heraus verstanden werden:⁷⁶ In Bergers *Zwischenspiel: Gedanken zum jüdischen Humor* meint er, dass es nicht unbedingt die Themen sind, die den jüdischen Humor ausmachen – da Essen, Familie, Geschäft, Armut und Reichtum etc. auch in anderen Kulturreisen vorkommen. Es ist eher eine „bestimmten Sensibilität“, eine „Perspektive“, ein „Tonfall“:

Die spezifische Qualität des jüdischen Humors liegt also weder in seinen Themen noch in der Ausdrucksform. Vielmehr ist die in einer bestimmten Sensibilität zu suchen, einer Perspektive, einem Tonfall. [...] Und es handelt sich um einen scharfen schneidenden Ton. Er ist stark intellektuell, was an urbane Gewitztheit erinnert. Es hat auch eine surreale Dimension, bei der man versucht ist, an einen religiösen Ursprung zu denken.⁷⁷

Um zusammenzufassen: Der jüdische Humor ist also ein religiös-widerspenstiger, intellektueller Humor und zugleich eine List gegen das Elend des täglichen Lebens. Dieses Elend resultiert aber – so könnte man das Dargestellte interpretieren – aus zwei sehr unterschiedlichen Unterdrückungskonstellationen: Zunächst ist er schlicht in der religiösen Tradition des Judentums verwurzelt. Er wird dazu eingesetzt, sich mit den strengen, dogmatischen Regeln des orthodoxen Judentums zu arrangieren. Insofern ist er eine List, um das Leben unter der strengen Hand Gottes besser zu meistern. Und weil das ganze Leben eines toratreuen Juden von Religion durchdrungen ist, ist es auch ein Humor, der die Selbstdistanz und Selbstironie braucht. Dabei ist er aber *versöhnlich*, weil es nicht darum geht, die Gebote Gottes zu verletzen, sondern sie so umzuinterpretieren, dass sie

Elend der Ghettos bilden.“

73 Ebd., S. 111.

74 Zu ähnlichen Schlüssen kommt auch Stoessel: *Lob des Lachens*, S. 159: „Der jüdische Humor [...] erklärt sich wesentlich aus der religiösen Tradition, der Bedeutung des (mosaischen) *Gesetzes* und seiner Auslegungs-, ‚Raffinesse‘, der auf christlicher Seite nur die jesuitische Kasuistik entspricht. Zu vermuten ist auch, daß mit dem Monotheismus, der Gewalt und Herrschaft des einzigen Gottes über die Menschen, die heidnisch-polytheistische Heiterkeit, die noch der Göttervater Zeus erklingen läßt, sich in tiefere Seelenregionen vergraben hat, von wo sie dann, buchstäblich *subversiv*, mit anderem Impetus und neuer düsterer Färbung ihren Befreiungsweg antritt – wie gegenüber aller eindimensionalen Herrschaft und Macht.“

75 Klatzmann: *Jüdischer Witz und Humor*, S. 8.

76 Siehe dazu auch: Patka: *Wege des Lachens*, S. 44.

77 Berger: *Erlösendes Lachen*, S. 106.

nicht allzu sehr schmerzen. Daher ist er auch sehr intellektuell. Ein Beispiel hierfür wäre:

Ein Rabbi betritt eine nicht koscherer Metzgerei, zeigt auf die Verkaufsvitrine und sagt: „Geben Sie mir bitte vier Schreiben von diesem Fisch.“

„Das ist aber Schinken“, antwortet der Metzger.

Darauf der Rabbi, sehr ungedhalten: „Habe ich Sie etwa nach dem *Namen* des Fisches gefragt?“⁷⁸

Wüst berichtet weiters davon, dass es ein eigenes „Institut für Wissenschaft und Halacha“ gibt, in dem die Mitarbeiter_innen, „alles seriöse Naturwissenschaftler, vor allem damit beschäftigt sind, Gott ‚hinters Licht‘ zu führen“, um orthodoxen Juden „durch Ironie und Witz ein wenig Freiraum zu verschaffen“ gegenüber den strengen Ge- und Verboten: „Sie entwickeln beispielsweise Aufzüge, Klimaanlagen und Telefone, die ein gläubiger Jude auch am Sabbat benutzen darf. Dazu gehören auch Kühlschränke, bei denen sich an Samstagen die Innenbeleuchtung nicht einschaltet, schließlich darf am Sabbat kein Licht ‚angezündet‘ werden.“⁷⁹

Eine ganz andere Art der Unterdrückung ist jene, die den Juden beispielsweise durch die Nationalsozialisten widerfuhr. Hier ist der Witz dann – ganz im Sinne Elfriede Jelineks – „scharf“.

Was damit gemeint ist, zeigt der folgende:

Eine Geschichte aus einem deutschen Konzentrationslager – welches ist unwichtig, eines war wie das andere. Ein SS-Obersturmführer – wer ist unwichtig, einer war wie der andere – war wieder einmal sehr lustig, und wenn so ein Obersturmführer sehr lustig war, war das für die KZ-Insassen sehr traurig. Und so ließ sich der Obersturmführer einen kleinen unscheinbaren Juden kommen und sagte zu ihm: „Hör jetzt einmal genau zu, Kleiner: Eines meiner beiden Augen ist ein Glasauge, und es ist sicherlich das beste Glasauge, das man in Deutschland bekommen kann. Wenn du errätst, welches meiner Augen aus Glas ist, dann lass ich dich frei!“ Der Jude sieht den Mann kurz an, dann sagt er: „Das linke ist das Glasauge.“ Der Obersturmführer, sichtlich überrascht: „Kolossal! Aber woran hast du das denn so schnell erkannt?“ „Nu, es sieht so *menschlich* aus.“⁸⁰

Zunächst kann also festgehalten werden, dass der jüdische Humor einer der Außenseiter ist, der sich durch eine Intellektualität und Widerspenstigkeit auszeichnet. Nun soll noch der Aspekt der Religiosität des jüdischen Humors genauer betrachtet werden.

1.3. Die Religiosität des (jüdischen) Humors

Peter Berger meint, dass der „Tonfall“ des jüdischen Humors „an einen religiösen Ursprung“ denken lässt. Dieser Gedanke ist sicher richtig, verweist aber nicht genug auf die tiefe Verwurzelung der Religion im Judentum. Günther Stemberger beginnt in einer Einführung in die jüdische Religion damit, dass es in der hebräischen Sprache „gar kein Wort für Religion gibt“, da im traditionellen Judentum das „ganze Leben“ Religion ist: „Das Aufwachsen in einem jüdischen Haus ist ebenso Religionsunterricht, Einübung in das Judentum, wie auch schon das Lernen des hebräischen Alphabets Einführung in die Sprache der Bibel und damit der Verständigung Gottes mit

78 Wüst: „... wenn wir nur alle gesund sind!“, S. 195.

79 Ebd., S. 151.

80 Ebd., S. 282f.

seinem Volk. [...] Im jüdischen Leben ist nichts profan; alles ist religiös.“⁸¹ Und dieses religiöse Leben steht, bei Buben ab dem dreizehnten, bei Mädchen ab dem zwölften Lebensjahr, unter der Tora, dem Gesetz.⁸² (Wüst meint, dass es „613 Gebote und Verbote“ sind, „die das Leben der gläubigen Juden bestimmen. Außerdem gibt es 1560 Tätigkeiten, die die Tora für den Sabbat verbietet.“⁸³)

„Doch alle Gesetze sind nur an der Oberfläche genau, bei der Umsetzung kommt es unweigerlich zu Interpretationen und Disputen, im Fall des *Talmud* zu zehntausenden Kommentaren. Somit ist das talmudische Denken der Schlüssel zum tieferen Verständnis des jüdischen Witzes.“⁸⁴ Und in diesem Zusammenhang hat das Lachen eine große Bedeutung, da es „eine wesentliche Rolle im Schöpfungsplan“ einnimmt:

„Der Talmud will ein gottgefälliges Leben und ist streng und absolutistisch in seinen Forderungen; er will aber Leben, lebendiges Leben, keine Abtötung der Natur, er will diese nur in Schranken halten. Er steht bejahend zum irdischen Leben und verschiebt die Seligkeit nicht ins Jenseits. [...] Diese Humanisierung des Gesetzes ist das Hauptthema der jüdischen Gesetzesinterpretation jedenfalls das vieler individueller Schulen. [...] Die humoristische Übertreibung jener Humanisierungsversuche ist das Prinzip des jüdischen Witzes.“⁸⁵

Und für Juden des 21. Jahrhunderts soll der Humor als ein „Ersatz“ für die Religion in einer säkularisierten Welt dienen – man denke hier etwa an Woody Allen: „Der Humor mag früher für viele gläubige Juden eine säkulare Ebene in ihrem Leben gewesen sein, heute könnte man sogar davon sprechen, dass er einen Ersatz für die Religion darstellt beziehungsweise die einzige Verbindung mit den Traditionen der Väter darstellt.“⁸⁶

Gleichzeitig ist der jüdische Humor aber nicht nur kulturgeschichtlich untrennbar mit der religiösen Tradition des Judentums verbunden, sondern auch dem Humor selbst wohnt eine „messianische Kraft“ inne. Für diese Aspekt ist zunächst wichtig anzumerken, dass der Witz eine enorme Sprengkraft hat: „Witze reißen Löcher in unsere geläufigen Vorhersagen über die empirische Welt.“ Sie schaffen eine „Disjunktion zwischen Erwartungen und Realität“, die dazu führt, dass die Kausalketten unserer Lebenswelt „zerbrochen sind, ihre Sozialpraktiken auf den Kopf gestellt werden.“ Der gesunde Menschenverstand wird schlicht „in Fetzen zurückgelassen.“⁸⁷ Der Witz ist daher auch eine „Form der *Befreiung* oder *Erhebung*\“: er lässt „das Vertraute als unvertraut

81 Stemberger: *Jüdische Religion*, S. 7.

82 Über die Beziehung zwischen Gott und den Menschen siehe: Ebd., S. 7–10; 54–69.

83 Wüst: „... wenn wir nur alle gesund sind!\“, S. 151.

84 Patka, Marcus G./Stalzer, Alfred: *Alle Meschugge? Jüdischer Witz und Humor. Ein unerschöpfliches Thema als Gegenstand einer Ausstellung*. In: Patka, Marcus G./Stalzer, Alfred (Hrsg.): *Alle Meschugge? Jüdischer Witz und Humor*. Wien: Amalthea 2013, S. 22.

85 Zitiert nach: Patka/Stalzer: *Alle Meschugge? Jüdischer Witz und Humor*, S. 22.

86 Ebd., S. 23. Siehe dazu auch Stroessel: *Lob des Lachens*, S. 166: „Kafka, Benjamin – auch Woody Allen ..., sie alle waren oder sind Juden, denen die religiöse Tradition brüchig geworden ist. Skepsis, Ungewissheit sowie die Listen des Möglichen und des Entrinnens kennzeichnen derart die Haltung des jüdischen Schriftstellers aus Prag, der seines Glaubens verlustig ging und doch ebenso weiß, daß aller Glaube sich immer zugleich vom Zweifel nährt.“

87 Critchley: *Über Humor*, S. 9f.

erkennen, er macht das Gewöhnliche außergewöhnlich, das Reale surreal, und wir lachen in einem physiologischen Kreischen vergänglichen Entzückens, wie ein Kleinkind, das Guck-guck spielt.“⁸⁸ Und wenn der (jüdische) Witz die subversive Kraft hat, den Status quo aufzulockern, dann besitzt das ihm folgende Lachen in diesem Zusammenhang eine „erlösende oder messianische Kraft“, die aber nicht auf eine Flucht vor der Welt ausgerichtet ist, sondern in der Welt bleibt. Er führt als Beispiel Jesus von Nazareth an und behauptet, dass dieser „eine verkehrte Welt“ liefere, „die unsere weltlichen Werte auf den Kopf stellt“: „Aus der Perspektive des Weltklugen scheint Christus ein Verrückter zu sein. Dort, wo die Welt Geld, Macht und Erfolg bewundert, stellt die christliche Gleichgültigkeit diesen Werten gegenüber die säkulare Welt auf den Kopf.“⁸⁹ Die „Welt des Lachens“ ist somit „der Welt des Gebets viel näher als beide der alltäglichen, säkularen Arbeitswelt, denn beide sind Welten, in der wir alle gleich sind; in der ersten als individuelle Mitglieder unserer Gattung, in der zweiten als einzigartige Personen.“⁹⁰ Der Humor ist demnach ein innerweltliches Phänomen mit messianischer Kraft; er ist „nicht theologisch, sondern anthropologisch“ und zeigt „uns die Narrheit der Welt.“ Damit „rettet der Humor uns nicht vor dieser Welt, indem er unsere Aufmerksamkeit anderswohin lenkt, [...], sondern er ruft uns dazu auf, der Narrheit der Welt ins Gesicht zu blicken und die Situation, in der wir uns befinden, zu verändern.“⁹¹

Der jüdische Humor ist also zum einen untrennbar mit dem talmudischen Denken verbunden und hat zum anderen eine „messianische Kraft“, die durch eine (etwas paradoxe) innerweltliche Abkehr von den Werten der Welt charakterisiert ist. Und insbesondere diese „messianische Kraft“ ist es, die für die Literatur Elfriede Jelineks wichtig ist und die man problemlos mit einer „Theologie des Diesseits“ von Erich Fromm in Beziehung setzen kann.

1.4. Erich Fromms „Theologie des Diesseits“

In Moskau während der Stalin-Herrschaft.
 Ein ziviler KGB-Agent fragt einen Passanten: „Wie
 beurteilen Sie denn die politische Lage?“
 Der Passant: „Nu, ich denke ...“
 Der Agent: „Danke, das genügt – Sie sind verhaftet!“⁹²

Erich Fromm war schon zu Lebzeiten ein Randgänger gewesen und das nicht nur innerhalb des Kreises der *Kritischen Theorie*. Das erklärt sich wohl daraus, dass die vier Säulen seines Denkens sehr unterschiedliche, teilweise sehr widersprüchliche Richtungen miteinander verbinden (– was sein Denken an sich schon mal zu einem guten Beispiel für eine „pluralistische Methodologie“ im

88 Ebd., S. 19.

89 Ebd., S. 27.

90 Zitiert nach: Ebd., S. 27f.

91 Ebd., S. 28f.

92 Wüst: „... wenn wir nur alle gesund sind!“, S. 289.

Sinne Feyerabends macht.) Fromms Philosophie ist eine Symbiose aus den Propheten des Alten Testaments, Karl Marx, Johann Jakob Bachofen und Sigmund Freud.⁹³ In dieser Arbeit soll nur das Verhältnis der Propheten und der Philosophie Karl Marx herausgearbeitet werden. Diese Gemeinsamkeiten werden nun im Zusammenhang mit dem wesentlichsten Prinzip Fromms, dem Dualismus Haben und Sein, dargestellt.

Im Kontext dieser Diplomarbeit gehört Fromm nicht nur deshalb in das Kapitel des „jüdischen Humors“, weil seine Denken tief mit der jüdischen Kultur verwurzelt ist – und diese eine Kult des Humors ist –, sondern und vor allem, weil seine „atheistisch-religiöse“ „Theologie des Diesseits“ mit der Kritik Jelineks in dieser Arbeit eng in Verbindung steht. Zwar spricht Fromm nicht explizit über den jüdischen Witz, aber da Jelinek hier als „atheistisch-religiöse“ „Vulgärmarxistin“ verstanden wird, um ihre witzige Sprachkritik zu erklären, gehört Fromm in den Kontext der jüdischen Komik: Jelinek will die unmündigen Menschen bewusst zum Lachen bringen, damit sie ihre Entfremdung erkennt und sich der Existenzweise des Seins zuwendet.

1.4.1. Haben und Sein

Mit einem Leben im Haben und einem im Sein sind zwei verschiedene Lebensweisen, zwei Haltungen gemeint, die unterschiedlicher nicht sein könnten. Auch das Gespräch zwischen Fromm und Schultz beginnt mit der Unterscheidung dieser beiden Daseinsformen und sie nehmen das Gespräch, das sie führen wollen, als Beispiel, um zu erläutern, was damit gemeint ist:

Fromm und Schultz bedauern, dass es so etwas wie eine Unterhaltung kaum noch gibt. Der Wegfall einer Unterhaltungskultur, eines (wirklichen) Gesprächs empfindet Fromm als „ein Symptom eines Defektes unserer Kultur.“⁹⁴ Denn man arbeitet nicht nur noch, um Geld zu verdienen, man spricht auch nur noch mit Menschen – beispielsweise in Form eines Interviews –, um einen Zweck aus dem Gespräch zu erhalten, also, anders formuliert, um für sich Kapital aus dem Gespräch zu schlagen: Die Diskussionen, die an Universitäten und im Fernsehen stattfinden, entsprechen oft einer „Art des modernen Gladiatorenkampfes. Man geht aufeinander los, und jeder versucht, den anderen kleinzukriegen. Oder sie unterhalten sich, um zu zeigen, wie gescheit oder wie überlegen sie sind.“⁹⁵ Diese Art der menschlichen Kommunikation entspricht dem frommschen „Habentypus“, der im wesentlichen auf Besitz und Konsum ausgerichtet ist.

Demgegenüber steht die Existenzweise des Seins, die sich eben auch in der Art und Weise, wie man eine Unterhaltung führt, ausdrückt:

93 Siehe dazu: Fromm, Erich: *Im Namen des Lebens. Ein Portrait im Gespräch mit Hans Jürgen Schultz* (1974b). In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Rainer Funk, Bd. 11. Stuttgart DVA 1999, S. 619–623; bzw. S. 616–624. Und auf den Seiten 615f. findet sich ein kurze (traditionelle) Biographie.

94 Fromm: *Im Namen des Lebens*, S. 609.

95 Ebd., S. 610.

Eine wirkliche Unterhaltung ist weder eine Bekehrung noch ein Streit; sie ist ein Austausch. Es kommt gar nicht darauf an, wer Recht hat; es kommt noch nicht einmal darauf an, ob das, was man sagt, außerordentlich belangvoll ist. Es kommt einzig darauf an, daß es echt ist. Um dies mit einem ganz kleinen Beispiel zu verdeutlichen: Nehmen wir an, zwei Berufskollegen von mir, also zwei Psychoanalytiker, gehen nach Hause, und der eine sagt zum anderen: ‚Ich bin ziemlich müde.‘ Der andere sagt daraufhin: ‚Ich auch.‘ Das klingt recht banal, aber das muß es nicht sein. Denn wenn zwei dasselbe getan haben, wissen sie auch, welche Müdigkeit jeder hat und meint. So machen sie sich eine echte menschliche Mitteilung: ‚Wir sind beide müde, und wir wissen voneinander, wie müde wir sind.‘ Darin ist viel mehr Unterhaltung, als wenn zwei Intellektuelle anfangen, in großen Worten über die letzte Theorie zu diskutieren. Denn diese halten beide nur Monologe, berühren sich aber in Wirklichkeit gar nicht.⁹⁶

Mit diesem Zitat dürfte zunächst einmal klar sein, warum dieses Gespräch den Titel *Im Namen des Lebens* bekommen hat. Aber darüber hinaus wurde anhand dieser Gegenüberstellung von einer Diskussion als „Gladiatorenkampf“ und einer „wirklichen Unterhaltung“ das Prinzip von Haben und Sein veranschaulicht, mit dem hier weitergedacht werden kann. Denn was es für ein Leben im Sein braucht und was in der kapitalistischen Gesellschaft des Westens schon völlig ausgestorben zu sein scheint, ist das, was Fromm die „Liebe“ nennt.

1.4.2. Was es heißt, zu lieben

Um Missverständnissen vorzubeugen: Fromm versteht Worte als „Gefäße, die wir mit Erlebnissen füllen, doch diese quellen über das Gefäß hinaus. Worte weisen auf erleben hin, sie sind nicht mit diesen identisch.“⁹⁷ Das Wort „Liebe“ ist auch nur ein solches Gefäß, das auf den „Akt des Liebens“ lediglich verweist. Dieser „Akt“ meint aber nicht irgendwelche sentimentalnen Herzengießungen oder (widerlich) kitschige Pseudo-Romantik, wie sie einem heutzutage in jedem zweiten (Hollywood-)Film widerfährt. Ganz im Gegenteil: Die Fähigkeit wieder lieben zu lernen, ist für Fromm der einzige Ausweg aus einer kranken Gesellschaft (– wohl nicht umsonst schreibt er von der *Kunst des Liebens* und hat diese Kunst in einem eigenen Buch thematisiert). Der „Akt des Liebens“ steht für all das, was ein Leben im Sein ausmacht. Ein Mensch, der wirklich lieben kann, der sich trotz all der Widerstände, die das kapitalistische System ihm stellt, wieder gelernt hat zu lieben, der lebt im Sein:

Die Wahrheit ist, daß es kein solches Ding wie ‚Liebe‘ gibt. ‚Liebe‘ ist eine Abstraktion; [...] In Wirklichkeit gibt es nur den *Akt des Liebens*. Lieben ist ein produktives Tätigsein, es impliziert, für jemanden (oder etwas) zu sorgen, ihn zu kennen, auf ihn einzugehen, ihn zu bestätigen, sich an ihm zu erfreuen – sei es ein Mensch, ein Baum, ein Bild, eine Idee. Es bedeutet, ihn (sie, es) zum Leben zu erwecken, seine (ihre) Lebendigkeit zu steigern. Es ist ein Prozeß, der einen erneuert und wachsen lässt.⁹⁸

Und ein früherer, glühender Verfechter dieses Aktes war Karl Marx.

96 Ebd.

97 Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München: DTV 2011 [1979], S. 110.

98 Fromm: *Haben oder Sein*, S. 63.

1.4.3. Der „religiöse“ Philosoph Karl Marx

Eines von Fromms wichtigsten Anliegen war es, die Philosophie des „wirklichen Marx“ gegen seine Anhänger und Propagandisten, gegen die „rechte oder linke Verzerrung“, zu verteidigen – was er mit dem Buch *Das Menschenbild bei Marx* tat. So gab – und gibt es wohl noch – tatsächlich Menschen, die den marxschen Materialismus so auslegen, als wäre es sein Anliegen gewesen, finanziellen Gewinn, Bequemlichkeit sowie größtmöglichen Profit anzustreben. Was auf individueller, privater Ebene nur als lächerlich bezeichnet werden kann, wurde aber auf der gesellschaftspolitischen gefährlich: Die Sowjetunion, die faktisch „ein System eines konservativen Staatskapitalismus und nicht die Verwirklichung des Marxschen Sozialismus“ darstellte und auch China, das „durch die Mittel, die es anwendet, jene Befreiung des Individuums, die ja gerade das Ziel des Sozialismus ist“ negiert, sind gute Beispiele für den Betrug an Marx; beide benutzten „die Anziehungskraft des marxistischen Denkens, um sich selbst den Völkern Asiens und Afrikas zu empfehlen.“⁹⁹

Fromm setzt hier vor allem beim jungen Marx an, seinen Frühschriften sowie den *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, deren Gedanken sich allerdings durch sein ganzes Lebenswerk ziehen.¹⁰⁰ In seinen Frühschriften zeige sich Marx als der radikale Humanist, der zu oft überlesen wurde. Selbstverständlich spielt in diesem Zusammenhang die politische Ökonomie eine wichtige Rolle, jedoch seien „die ökonomischen Veränderungen nur Mittel zu einem Zweck“ gewesen: „Es ging Marx entscheidend um die Befreiung des Menschen im Sinne des Humanismus.“¹⁰¹ Der Gedanke, der wohl viel zur Missbilligung Fromms Denken in der klassischen Linken beigetragen hat, ist, dass Marx ein „atheistisch-religiöser“ Denker¹⁰² war; dass das Denken von Marx „im Grunde ein religiöses Denken“ ist:

„Religiös‘ meine ich hier nicht im Sinne eines Glaubens an Gott. In diesem Sinn ist der Buddhismus auch nicht religiös, denn der Buddhismus hat keinen Gott. Aber ‚religiös‘ im Sinne einer Haltung, in der alles darauf ankommt, daß der Mensch seinen Narzißmus, seinen Egoismus, seine innere Abgeschlossenheit transzendiert und sich öffnet, daß er – wie Meister Eckhart sagen würde – sich ganz leer macht, um ganz voll zu werden, um ganz aufnehmen zu können, um ganz zu sein. Das ist bei Marx, in anderen Worten, die entscheidende

99 Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx*. In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Rainer Funk, Bd. 5. Stuttgart DVA 1999, S. 338. Siehe dazu auch: Riegel, Klaus-Georg: *Der Marxismus-Leninismus als ‚politische Religion‘*. In: Besier, Gerhard/Lübbecke, Hermann (Hrsg.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 15–48. Und dass diese Anziehungskraft auch auf Intellektuelle wirkte zeigt: Ryklin, Michail: *Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution*. Frankfurt am Main/Leipzig: VDWR 2008.

100 Zur Verwendung der Frühschriften siehe: Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp: 1988, S. 81–222. Und zur Kontinuität des „jungen“ im „alten“ Marx siehe: Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*, S. 356 und S. 372f. sowie: Landshut, Siegfried: *Einleitung*. In: Marx, Karl: *Die Frühschriften*, hrsg. v. Siegfried Landshut. Stuttgart: Kröner 1971, S. X.

101 Fromm: *Im Namen des Lebens*, S. 620. Siehe dazu auch die Anmerkung Foucaults: „Der Marxismus ist ein Humanismus gewesen“, aus: Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?*. In: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 47.

102 Fromm, Erich: *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität (1972n)*. In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Rainer Funk, Bd. 6. Stuttgart: DVA 1999, S. 293.

Grundlage.“¹⁰³

In seinem Artikel *Konsumreligion* wird dieser Gedanke anhand einer genauen Lektüre der Einleitung der Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* deutlich. Marx schreibt darin:

Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes.

Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusion bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligschein die Religion ist. Die Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt, nicht damit der Mensch die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche. Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege.¹⁰⁴

Die meisten Marxisten behalten von dieser Passage nichts außer dem Slogan, dass die Religion das „Opium des Volkes“ sei. Im Sinne Fromms muss diese Stelle aber folgend interpretiert werden: Das Missverständnis des „Opiums“ resultiert grundsätzlich daraus, dass Marx hier nicht genug auf den janusköpfigen Charakter des Wortes „Religion“ verweist. Denn „Religion“ ist sowohl „Ausdruck“ als auch „Protestation gegen das wirkliche Elend“: Sie ist einerseits „Ausdruck des wirklichen Elends“, weil sich die „bedrängte Kreatur“ von der „herzlosen Welt“ abwendet und sich in die Religion flüchtet. Und sie ist andererseits und gleichzeitig „Protestation gegen das wirkliche Elend“, weil damit die „herzlose Welt“ abgelehnt wird (– ähnlich der Gleichgültigkeit Jesus gegenüber den weltlichen Werten!¹⁰⁵) Aufgehoben soll demnach nur jene Religion werden, die das „illusorische Glück des Volkes“ aufrecht erhält und eben nicht dabei hilft „die echten spirituellen Bedürfnisse des Menschen“¹⁰⁶ zu erfüllen. Marx kritisiert hier also nicht, dass Menschen sich in die Religion flüchten und sich so von der Welt abwenden, sondern vielmehr jene Form von „Religion“, die die Menschen, dem Opium gleich, betäubt. Eine wahre, wirkliche Religion hat sehr wohl einen Protestationscharakter inne, aber nur dann, wenn sie „die imaginären Blumen an der Kette zerpfückt.“

Dieser humanistische Grundgedanke zeigt sich auch im letzten Satz des Zitats: „Die Kritik der Religion enttäuscht den Menschen, damit er denke, handle, seine Wirklichkeit gestalte wie ein

103 Fromm: *Im Namen des Lebens*, S. 620f.

104 Zitiert nach: Fromm, Erich: *Konsumreligion. Theologie des Diesseits*. In: *Neues Forum*, Nr. 301/302. Wien 1979, S. 12.

105 Und sogar im *Kommunistischen Manifest* findet sich ein, von Marx selbst gezogene, Parallele seiner Vorstellung des Sozialismus zum Christentum. Auch im *Manifest* betont er, dass die reale Praxis des Christentums nicht weit genug geht, um ein echter Sozialismus zu sein. Siehe: Marx, Karl: *Manifest der kommunistischen Partei*. In: Marx, Karl: *Die Frühschriften*, S. 550: „Nichts leichter, als dem christlichen Asketismus einen sozialistischen Anstrich zu geben. Hat das Christentum nicht auch gegen das Privateigentum, gegen die Ehe, gegen den Staat gecifert? Hat es nicht die Wohltätigkeit und den Bettel, das Zölibat und die Fleischesertötung, das Zellenleben und die Kirche an ihrer Stelle gepredigt?“ Aber und leider: „Der christliche Sozialismus ist nur das Weihwasser, womit der Pfaffe den Ärger des Aristokraten einsegnet.“

106 Fromm: *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität*, S. 293.

enttäuschter, zu Verstand gekommener Mensch, damit er sich um sich selbst und damit um seine wirkliche Sonne bewege.“ In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, sich das Wort „enttäuscht“ näher anzusehen: Fromm merkte dazu an, dass „enttäuscht“ seinem „ursprünglichen Wortlaut nach etwas positives bedeutet: ‚enttäuscht‘ heißt, nicht mehr getäuscht werden zu können, sich von seinen Täuschungen befreit und sie hinter sich gelassen zu haben.“¹⁰⁷ – ein enttäuschter Mensch ist ein „zu Verstand gekommener Mensch.“ Die „Kritik der Religion“ meint also auch hier jene Form von Religion, die auf die spirituellen Bedürfnisse der Menschen eingeht und den Menschen aus seinem fremdverschuldeten Opiumrausch befreit.

Marx war also nicht gegen Religion an sich, sondern gegen ihre missbräuchliche Verwendung; sie ist nur dann das „Opium des Volkes“, wenn sie „die echten spirituellen Bedürfnisse des Menschen nur illusorisch zu erfüllen“ vermag. Daher ist „die Kritik der Ökonomie und Politik“ auch „die Voraussetzung für die Humanisierung des Menschen, für seine Rückkehr zu sich selbst. [...] Die Harmonie des Menschen mit der Natur, mit seinen Mitmenschen und mit sich selbst ist das letzte Ziel des marxistischen Sozialismus.“¹⁰⁸ Marx spricht demnach auch nicht von Gott, „sondern von den Götzen und dem entfremdeten, den Götzen dienenden Menschen. Dem ist noch hinzuzufügen, daß [...] die marxistische Vision des Sozialismus in ihren wesentlichen Zügen den Ideen der Propheten von der ‚Messianischen Zeit‘ in säkularer Sprache Ausdruck gibt.“¹⁰⁹ Oder anders: Marx klagt die Religion deshalb an, „weil sie entfremdet ist und nicht die wahren Bedürfnisse des Menschen befriedigt“, weshalb er „ein[en] Kampf gegen den Götzen, genannt Gott“ führt. Und dieser „Atheismus von Marx ist die fortschrittlichste Form einer rationalen Mystik. Marx steht Meister Eckhart oder dem Zen-Buddhismus näher als die meisten anderen Kämpfer für Gott und Religion, die ihn der ‚Gottlosigkeit‘ anklag(t)en.“¹¹⁰

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Fromm letztlich ein religiöses Prinzip säkularisiert: Jeder Mensch hat spirituelle Bedürfnisse, die Fromm die „wahren Bedürfnisse des Menschen“ nennt und diese können nicht durch Konsum und Anhäufung von Besitz befriedigt werden, sondern – in letzter Konsequenz – nur im „Akt des Liebens“. Eine „Theologie des Diesseits“, wie es im Untertitel des Artikels *Konsumreligion* heißt, meint genau diese Säkularisierung: Auch ein Mensch, der nicht an Gott glaubt, der, im strengen Sinne, kein „religiöser“ Mensch ist, hat spirituelle Bedürfnisse. Menschen sind eben keine biologischen Maschinen, sondern Wesen mit Ängsten, Zweifeln, Sehnsüchten, Hoffnungen. Und diese tiefen, „wahren“ Bedürfnisse können nicht durch Luxusgüter oder dergleichen befriedigt werden, die

107 Fromm: *Konsumreligion*, S. 13.

108 Fromm: *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität*, S. 293.

109 Ebd., S. 294.

110 Fromm: *Das Menschenbild bei Marx*, S. 380.

einem als „schön“ verkauft werden – genauso, wie ein religiöser Mensch seine Aufgaben nicht damit erfüllt, dass er Kirchensteuern zahlt. Religion ist also deshalb ein „Opium des Volkes“, weil sich selbst die Kirchen an Götzen festklammern; sie geben nur vor, die wirklichen religiösen Werte zu vermitteln, sind aber genauso Teil der kapitalistischen Lebensweise des Habens. Insofern ist das Leben im Sein auch ein „spirituelles“ wie das Verlangen nach Gerechtigkeit.

1.5. Die humoristische Haltung als existentialistische Weltbetrachtung¹¹¹

Auch wenn Weltsch in seinem Buch über *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas* allgemein über „Humor“ schreibt, so meint er doch den hier skizzierten, jüdischen Humor. Entsprechend dem bereits Ausgeführten ist Humor für ihn wesentlich „mehr als lediglich eine Form der dichterischen Darstellung. Er ist eine Form der Weltbetrachtung überhaupt. Die Humor-Beziehung zum Geschehen hat einen ganz bestimmten sittlichen Rang; [...] Humor ist ein existentielles Phänomen.“¹¹²

Der Mensch ist mit dem Bewusstsein seiner Situation ausgestattet – beziehungsweise gestraft – und diese zumeist beängstigenden Bewusstseinsinhalte müssen verarbeitet werden, beispielsweise indem man etwas tut, ein (Kunst-)Werk schafft. „Dieses Tun besteht nun immer darin, daß wir in dem Gegebenen eine Einheit suchen [...] Wir suchen Einheit, immer Einheit, weil dies das Wesen des Geistes ist.“¹¹³ Das Suchen nach einer Einheit, in einer undurchsichtigen, unüberschaubaren Welt, ist zugleich eine Suche nach Sinn. Und ein Bewusstseinsinhalt hat dann einen Sinn,

wenn er ein konstruktiver Teil einer umfassenden Einheit ist; „konstruktiv“ heißt, daß er nicht nur ein Teil dieser weiteren Einheit ist, sondern diese Einheit zusammen mit anderen konstituiert, so daß also diese Einheit erst durch ihn (aber nicht nur durch ihn) zu einer Einheit wird; [...] Eine Tat hat Sinn, wenn es eine umfassende Einheit gibt, für welche diese Tat eine konstruktive Voraussetzung ist. Und die Welt hat Sinn, wenn ich glaube, daß das mir erkennbare Weltgeschehen konstruktiver Teil einer umfassendsten Einheit ist.¹¹⁴

Diese Suche nach dem Sinn ist aber in einer (post-)modernen Welt letztlich eine vergebliche. Und deshalb ist der Humor wichtig, da er diese aussichtslose Situation, also den Moment der bewussten Erkenntnis, zu überlisten weiß; er schafft einen Sinn in einer „bestimmten Sinnlosigkeit“:

Er deckt falsche Einheiten auf und gibt nun plötzlich oder ruckweise Einblick in die Entstehungsgeschichte des nun sinnlosen Seins. Er zerreißt die falsche Einheit durch Herausstellung eines eklatanten Widerspruchs; ja, er arrangiert geradezu Situationen, in denen dieser Widerspruch besonders kraß hervortritt, bei denen uns der Einblick in den Unsinn des Sinns und damit in den Sinn des Unsinns plötzlich oder in überraschenden Stößen offenbart wird.“¹¹⁵

111 Hierzu sei angemerkt, dass auch die Verwendung dieses Werkes der „pluralistischen Methodologie“ Feyerabends entspricht, da das Buch von Weltsch bereits dem wissenschaftlichen Wettbewerb unterlegen ist und zumindest nach Michel Dentan als „überholt“ angesehen werden muss. Siehe dazu: Dentan, Michel: *Der Humor im Werk von Franz Kafka*. Wien: Literatur-Verlag 2012, S. 137–157.

112 Weltsch, Felix: *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas*. Berlin/Grunewald: Herbig 1957, S. 86.

113 Siehe dazu: Weltsch: *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas*, S. 86.

114 Ebd., S. 87.

115 Ebd., S. 88.

Eine humorvolle Betrachtung der Welt ist demnach nicht nur ein „Einblick“ in diese, sondern ermöglicht einen „Durchblick“ sowie „Überblick“ – „je größer die Distanz, desto größer die Übersicht, desto umfassender die höhere Einheit, desto tiefer der Sinn oder mindestens desto einleuchtender der Einblick in die Entstehung des Unsinns. Die größere Entfernung also ist es, die die Verwirrung entwirrt.“ Ja, die Distanz ist „das eigentliche der Humorleistung: Das paradoxe Geschehen selber schafft die Distanz, es schnellt den Betrachter gleichsam in die Höhe, aus der erst die Lösung der paradoxalen Situation möglich ist.“¹¹⁶

Ganz allgemein lässt sich demnach feststellen, dass der Humor eine „Erweiterung des Horizonts“ ist. Durch seine Übertreibung hebt er die bestehenden Gegensätze hervor, „schärft sie, treibt sie gegeneinander, lässt sie aufeinanderplatzen, bringt sie zur Explosion – aber die Absicht ist, hinter die Gegensätze zu schauen, die Entstehungsgeschichte der Gegensätze sichtbar zu machen.“ Es kommt darauf an, „die Sinnlinien zu durchschauen und lächelnd die Verwirrungen so zu entwirren.“¹¹⁷ Das bedeutet aber gleichzeitig noch nicht, dass der Humor, indem er den Unsinne aufdeckt, damit einen Sinn erzeugt. Der (post-)moderne Mensch lebt nach wie vor in einer Welt ohne Einheit, aber ein guter Witz ermöglicht eine „Aufklärung des Unsinns“ und zeigt damit indirekt „einen Weg zum Sinn“ auf: „den weiteren Umblick“, ermöglicht durch die „Erweiterung der Übersicht“, „Erhöhung des Aussichtspunktes“ sowie „Distanzierung des Beobachters.“¹¹⁸ Somit lebt man, als aufgeklärter Mensch, in einem „Sinn des Unsinns, gleichsam einen negativen Sinn.“ Dieser unsinnige Sinn „zeigt nur, daß die vorgegebene Einheit in Wirklichkeit keine Einheit war, und er zeigt, wie es zu dieser scheinbaren Einheit gekommen ist“¹¹⁹ – er betreibt also, in einem momentan geläufigeren Wort, Dekonstruktion: die falschen Einheiten dieser sinnlosen Welt werden beim Lachen sichtbar gemacht.

In diesem Zusammenhang „bessert“ der Humor den Menschen: „Er macht ihn objektiv und versöhnlich. Er ist ein Antibiotikum gegen den Haß. Der Humor zersetzt die egoistischen Zieleinheiten des menschlichen Lebens, die ihrerseits das Leben der Gemeinschaft zersetzen.“¹²⁰ (In der *Verwandlung* wäre damit der „phantasielose[n] Egoismus des Familienlebens“ gemeint.) Und das treffendste Beispiel für diese Art von Humor ist die Literatur Franz Kafkas:

116 Ebd., S. 89.

117 Ebd., S. 92

118 Ebd., S. 93.

119 Ebd., S. 92.

120 Ebd., S. 94. Zur heilsamen Wirkung des Humors in einem Konzentrationslager siehe das Kapitel *Lagerhumor* in: Frankl, Viktor: ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München DTV 1992, S. 74–77.

1.5.1. Der religiöse Humor von Franz Kafka

Felix Weltsch bezieht sich im Zusammenhang mit dem „religiösen Humor“ von Franz Kafka auf die „jüdische Deutung“ seiner Werke, womit jene Bedeutung des Judentums in Kafkas Leben gemeint ist, die Karl Grözinger herausarbeitete.

In Grözingers Buch *Kafka und die Kabbala* wird die Verbindung von Kafka zu der mythischen Tradition des Judentums sowie zum osteuropäischen Chassidismus dargestellt. Zwar geht er nicht davon aus, dass Kafka ein strenggläubiger Jude war, der die Thora eingehend studierte. Trotzdem konstatiert er ein „erstaunlich hohes Maß an jüdischem Wissen“, welches sich Kafka durch Gespräche mit Freunden, der Familie, Beobachtungen des jüdischen Lebens in Prag und auch in den Synagogen angeeignet und welches sich in seinen Romanen, Erzählungen, Tagebucheinträgen und Aphorismen niederschlug. So entstand „ein Wissen, das man eine popularisierte Kabbala und von ihr beeinflusstes jüdisches Brauchtum nennen mag.“¹²¹ Und von dieser Grundlage aus machte Kafka etwas, „was vor ihm schon viele jüdische Denker und Schriftsteller taten, er hat sein Judentum mit dem Denken der Moderne verbunden und so eine neue Gestalt eines Judentums – seines Judentums – geschaffen.“¹²²

In Bezug auf die „religiöse Thematik“ in seinem Werk geht Weltsch nun von dem „Urfaktum des Menschen“ aus, seinem Bewusstsein: „Diese Beziehung zu dem Unbekannten, Unendlichen mit ihrer Wirkung auf Gefühl und Wille ist es, was man im weitesten Sinn religiöse Beziehung oder [...] die existenzielle Situation zu nennen pflegt.“ Insofern sei das zentrale Thema Kafkas der moderne Mensch „in dieser existentiellen Position“,¹²³ was Themen wie das „Streben, des Vollkommenen teilhaftig zu werden“, die Niederlage, die „unendliche Entfernung zwischen dem Menschen und dem Absoluten, das Gefühl der Unsicherheit und Verlassenheit sowie die Rolle der Frau miteinschließt.¹²⁴ Der Humor Kafkas ist in diesem Zusammenhang „nicht Humor im Sinne von witziger Lustigkeit und leichter Unterhaltung“, sondern „ein ernster Humor und deshalb gerade kann er in Kafkas Schaffen mit Religion verknüpft werden.“¹²⁵

1.5.2. Die Verwandlung im Licht des religiösen, „gelben“ Humors

Ausgehend von dem bis jetzt Geschriebenen sollen nun zwei kurze Stellen aus der *Verwandlung* analysiert werden. Schon der Titel dieses Werkes steht programmatisch für eine typische List des jüdischen Humors, die verwendet wird, um einerseits dem existenziellen Problem der Nicht-

121 Grözinger, Karl Erich: *Kafka und die Kabbala. Das jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*, 5. aktual. u. erw. Aufl. Frankfurt am Main: Campus 2014, S. 16.

122 Grözinger: *Kafka und die Kabbala*, S. 17.

123 Weltsch: *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas*, S. 51.

124 Siehe dazu: Ebd., S. 52–55.

125 Ebd., S. 79.

Identität, andererseits der gewaltsame Zuschreibung von Identität, der Unterordnung von Heterogenität unter ein bestimmtes Bild zu entgehen: Kafkas Vater bezeichnete dessen Freund Jitzchak Löwy einmal als „Ungeziefer“, was der Autor dann folgendermaßen verarbeitete: „Der Erzähler setzt die in der Rede des Vaters uneigentliche Bedeutung von ‚Ungeziefer‘ als eigentliche und nicht-metaphorische und entwendet so die Wanze der metaphorischen Rede, um sie sogleich wieder in Gestalt der Erzählung dem Vater entgegenzuhalten.“¹²⁶ Man kann dem Wort des Vaters also nicht entgehen, aber man kann seine eigenen Worte gegen ihn verwenden; man kann die Perspektive wechseln und sich so zum Souverän erheben.

Dass diese konkrete Auflehnung gegen den Vater, wie Kafka sie hier betreibt, ihre Wurzeln in der Auseinandersetzung mit dem metaphysischen Gott-Vater hat, überrascht nicht: Der Witz als List wird ja angewandt, um unter den strengen Vorschriften der religiösen Gesetze leben zu können: „Die altbiblische *Gleichnis-Rede* [...] folgt daraus, sie bildet bereits eine der wichtigsten ‚Einbruchstellen‘ für den Humor. [...] Das Sprechen in Gleichnissen, Parabeln, in Paradoxa und Analogien überhaupt [...] ist die erste biblisch-humoristische ‚List‘“,¹²⁷ die sich verständlicherweise auch in den Anfängen des frühen Christentum noch findet: Beispielsweise die Aussage des Juden Jesus, dass eher ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als dass ein Reicher ins Himmelreich kommen kann, lässt auf eine Verwandtschaft mit der jüdischen Tradition schließen: „Dieser Satz [...] zeugt von einem gewissen Humor, denn die Vorstellung vom Kamel und dem Nadelöhr, die Absurdität der Relationen, die unmögliche Möglichkeit der vollkommenen Inkongruenzen, hat etwas durchaus Komisches“¹²⁸ – wie, wenn man einem hundertjährigen Mann und einer neunzigjährigen Frau sagen würde, sie bekämen noch ein Kind.

Nun zum Text selbst. Zunächst jene Stelle, in der das „ungeheure Ungeziefer“ Gregor Samsa über seinen verhassten Chef nachdenkt:

Das sollte ich bei meinem Chef versuchen; ich würde auf der Stelle hinausfliegen. Wer weiß übrigens, ob das nicht sehr gut für mich wäre. Wenn ich mich nicht wegen meiner Eltern zurückhielte, ich hätte längst gekündigt, ich wäre vor den Chef hingetreten und hätte ihm meine Meinung von Grunde des Herzens aus gesagt. Vom Pult hätte er fallen müssen! Es ist auch eine sonderbare Art, sich auf ein Pult zu setzen und von der Höhe herab mit dem Angestellten zu reden, der überdies wegen der Schwerhörigkeit des Chefs ganz nahe herantreten muß. Nun, die Hoffnung ist noch nicht gänzlich aufgegeben; habe ich einmal das Geld beisammen [...]“¹²⁹

Hier zieht Kafka die Autorität ins Lächerliche, indem er auf die Schwerhörigkeit Samsas Chefs aufmerksam macht. Zwar kann man davon ausgehen, dass sich der Chef auf ein Pult stellt, um so die Machtposition gegenüber seinen Angestellten zu vergrößern. Aber durch den Hinweis auf die

126 Paregis: „Der Beredsamkeit der Sieger den Hals umdrehen“, S. 105. Ein ähnliches Verfahren wendet Paul Feyerabend an, wenn er Kant seine Tante Emma gegenüberstellt.

127 Stoessel: *Lob des Lachens*, S. 160.

128 Ebd., S. 160f.

129 Kafka, Franz: *Die Verwandlung*. In: *Das Franz Kafka Buch*, zusammengestellt von Knut Beck. Frankfurt am Main: Fischer 1983, S. 270.

Schwerhörigkeit beziehungsweise die Anmerkung, dass die Angestellten „ganz nahe“ an den Chef herantreten müssen, wird deutlich, auf welch unsicherem Fundament die Macht des Chefs ruht. Damit ist zwar, auf der anderen Seite, die Macht des Chefs nicht gebrochen und die Hierarchie bleibt aufrecht, aber, und das ist ganz wichtig, „die Hoffnung ist noch nicht gänzlich aufgegeben“, dass Samsa ihm einmal seine Meinung vom „Grunde des Herzens aus“ sagen kann.

Um diesen Aspekt noch zu verdeutlichen, ein anderes Beispiel aus der *Verwandlung*, beim Versuch Samsas aus dem Bett aufzustehen:

es ging so langsam; und als er schließlich, fast wild geworden, mit gesammelter Kraft, ohne Rücksicht sich vorwärtsstieß, hatte er die Richtung falsch gewählt, schlug an den unteren Bettpfosten heftig an, und der brennende Schmerz, den er empfand, belehrte ihn, daß gerade der untere Teil seines Körpers augenblicklich vielleicht der empfindlichste war.¹³⁰

An sich wird in dieser Szene ein erbärmliches Bild gezeigt, denn was ist armseliger anzusehen als ein verzweifelter Käfer auf dem Rücken? Trotzdem darf man an dieser Stelle nicht überlesen, dass es Samsa versucht; er ist strittig! Der Schmerz, den Samsa empfindet, „belehrt“, aber „peinigt“ ihn nicht. Und die trockene Art, mit der Kafka die Situation schildert, verleiht der Sachen einen komischen „Tonfall.“ Der Umstand, dass Samsa dabei einen armseligen Eindruck macht, kann mit der Stellung des Menschen in der (post-)modernen Welt, der sich seiner Situation bewusst ist, verglichen werden. (Und auch andere Helden Kafkas sind widerspenstig: Auch K. geht im Romanfragment *Das Schloß* „nicht den Weg der Gnade. Er sucht den Weg des offenen Gegenüberstehens. Er sagt es ausdrücklich: ‚Ich will keine Gnadengeschenke vom Schloß, sondern mein Recht.‘“¹³¹)

In diesem Zusammenhang lässt sich der religiöse Humor Kafkas als ein „humour jaune“ nach Jean Collignon bezeichnen. Dieser nennt den Humor Kafkas nicht einen „schwarzen“, wie André Breton, sondern nach einer französischen Redensart einen „gelben“, was vor allem den positiven Aspekt verdeutlichen soll:

This is no longer ‚black humor‘ as Breton tried to illustrate in his *Anthologie de l'humour noir*, but to coin a term suggested by the French phrase ‚rire jaune,‘ a sort of ‚humour jaune.‘ Black Humor might be reserved for those who are either cynical or desperate; ‚yellow humor‘ remaining the last chance of those on the verge of despair, but not yet altogether immersed in it.¹³²

Es ließe sich noch viel über den Humor bei Kafka sagen, doch für die hiesigen Zwecke ist der Ausführung Genüge getan. In diesem Abschnitt wurde ein Überblick über die Charakteristik des jüdischen Humors gegeben und insbesondere dessen „messianische Kraft“ mit der Philosophie Erich Fromms und der *Verwandlung* Franz Kafkas in Beziehung gesetzt. Nun soll auf den zweiten theoretischen Strang eingegangen werden: Michel Foucaults Analyse der „Biomacht“.

130 Kafka: *Die Verwandlung*, S. 273.

131 Weltsch: *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas*, S. 64.

132 Collignon, Jean: *Kafka's Humor*. In: *Yale French Studies*, No. 16, Foray Through Existentialism 1955, S. 62.

2. Die „Biomacht“ und der „ökonomische Mensch“

In Warschau im Jahre 1944 während der blutigen Niederschlagung des Ghetto-Aufstandes. Ein Jude liegt schwerverletzt mit einem Lungen-Steckschuss auf der Straße.

Ein SS-Sturmführer fragt den Sterbenden: ‚Na, Kleiner, hast du etwa Schmerzen?‘

Der schwerverletzte Jude, mit letzter Kraft: ‚Nur wenn ich lache.‘¹³³

Nach diesem Einstieg in den jüdischen Humor soll nun der Rahmen des Theaterstücks abgesteckt werden: die politische Ökonomie. Da es unzählige Erklärungen des Kapitalismus, der Wirtschaftskrise und des Finanz- und Bankgeschäfts gibt, sollen dazu die Überlegungen Michel Foucaults und seine *Geschichte der Gouvernementalität* näher betrachtet werden. Es soll hier nicht der Kapitalismus an sich oder der Verlauf der Finanzkrise besprochen und nachgezeichnet werden – das würde viel zu weit führen und ist auch gar nicht möglich.¹³⁴ Jede Interpretation des Kapitalismus ist immer getragen von einer bestimmten Ideologie oder Weltanschauung, weshalb hier eine Theorie herangezogen wird, die für die Auseinandersetzung mit Jelineks Witz konstruktiv verwendet werden kann und zugleich einen Kontrast zu dem marxistischen Denken Erich Fromms bildet.

Falls aber trotzdem der Eindruck entstehen sollte, dass diese ausführlicheren Darlegungen zu Foucault und der *Gouvernementalität* nur peripher etwas mit Jelineks Theatertext zu tun hat – und lediglich dazu dienen, die Seitenanzahl zu erhöhen –, so soll dieser noch kurz entkräftet werden. Dafür soll an die Aussagen Polt-Heinzls (zurück-)erinnert werden, die in der *Einleitung* erwähnt wurden: Die *Kontrakte* „sezieren die gesellschaftliche Rede über den Crash und schreiben die sozialen Grenzmarken zwischen oben und unten in unser Bild von Welt gewaltsam, im Sinne von der Sprache und dem vorherrschenden Denken Gewalt antuend, wieder hinein.“ Bei all den abstrakten Überlegungen zu Jelineks Textflächen haben diese selbst also einen schlichten, realpolitischen, aufklärerischen Anspruch; es geht um reale Gewinner und Verlierer. Insofern kann man „die Textflächenstruktur prinzipiell als dramaturgisches Mittel interpretieren, das auf außerkünstlerische, gesellschaftliche Entwicklungen reagiert, etwa auf die verschwimmenden

133 Wüst: ‚... wenn wir nur alle gesund sind!‘, S. 285.

134 Einen sehr guten Überblick über die antiken Anfänge der Volkswirtschaftslehre bei Aristoteles und Platon, bis zur heutigen, neoliberalen Zeit gibt Ziegler, Bernd: *Geschichte des ökonomischen Denkens. Paradigmenwechsel in der Volkswirtschaftslehre*. Wien/München: Oldenbourg 2008. Daneben soll auch auf das Buch: Herzog, Lisa/Honneth, Axel: *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp 2012 verwiesen werden, insbesondere auf die beiden Einleitungen: Herzog, Lisa: *Einleitung: Die Verteidigung des Marktes vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, S. 13–27; und Honneth, Axel: *Einleitung: Die Kritik des Marktes vom 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, S. 155–173, in welchen die kurzen Essays und Textausschnitte des Sammelbandes eingearbeitet sind. Im Zusammenhang mit den *Kontrakten* selbst siehe: Berthold, ‚Wo kommt das ganze Nichts auf einmal her?‘; sowie Seisenbacher, Priska: *Neue Götter, alte Patriarchen. Die Griechenlandkrise als Ausgangspunkt einer Kapitalismuskritik bei Jelinek und Streeruwitz*. Mag. Phil. Wien 2015.

Grenzen in allen Lebensbereichen.“ Dazu zählen „Natur und Künstlichkeit, Kunst und Kommerz, Schein und Sein, Körper und Prothese, Realität und Virtualität, Geld und Fäke, privat und öffentlich.“ Und des Weiteren reagiert die jelineksche Literatur auch auf „die Informationsüberflutung durch das Internet“ und „auf die mediale Verfasstheit unserer Gesellschaft.“¹³⁵

In diesem Zusammenhang ist es noch wichtig, etwas zur Verwendung des Chors in den *Kontrakte[n]* zu vermerken: Auch wenn dieser ein „gemeinsames, nicht-individuelles Sprechen“ und somit ein „kollektives Denken“ repräsentiert,¹³⁶ sollte dabei nicht vergessen werden, dass der Chor immer noch aus einer Masse von Einzelnen besteht, der sie repräsentiert. Diese einzelnen Figuren werden hier als „ökonomische Menschen“ im Sinne Michel Foucaults beziehungsweise Joseph Vogls angesehen, welche regelrecht klischeehafte Produkte der „Biomacht“ sind. Insofern kann gesagt werden, dass Jelinek in den *Kontrakte[n]* mit dem Chor arbeitet, weil sie damit diesen beschränkten, interessengeleiteten Menschentypus mit seinem schwachen Ich vorführen möchte. Denn Jelinek „seziert“ ja eben deshalb „die gesellschaftliche Rede über den Crash“, um dem „vorherrschenden Denken“ mit dessen eigener Sprache Paroli zu bieten und dem Leser, der Leserin die völlig absurde – und daher witzig-komische – Logik des entfremdeten Denkens vorzuführen. Und auch wenn Foucault selbst wohl die Hoffnung aufgegeben hat, dass es noch sinnvoll ist zwischen einem „entfremdeten“ und einem „wirklichen“ Bewusstsein zu unterscheiden, so eignet sich seine Analyse des „ökonomischen Menschen“ und dessen Rolle in der „Biomacht“ trotzdem sehr gut für die Charakterisierung des „entfremdeten“ Menschen.

Ausgehend von diesen Überlegungen soll daher zunächst ein längerer Exkurs zu Foucaults Denken gegeben werden, um zu versuchen, Foucault in seiner ganzen Tragweite darzustellen. Dabei wird die Aussage Jelineks, dass der Kapitalismus „auf der ganzen Linie gesiegt“ hat, bestätigt werden. Dann wird der Menschentypus des „ökonomischen Menschen“ besprochen, wozu auch einzelne Werke von Joseph Vogl herangezogen werden. Dieser hat sich lange und ausführlich mit der *Geschichte der Gouvernementalität* beschäftigt und darüber hinaus das Denken Foucaults für die Literaturwissenschaft fruchtbar gemacht, das heißt, die Rolle der Literatur als spezifische Form des Wissens in der Biomacht untersucht.

2.1. Michel Foucault – „Wissen“ und „Macht“

Würde versucht werden, das Nachdenken Michel Foucaults auf einen Wesenszug zu charakterisieren, so wäre dieser wohl das Verhältnis von „Wissen“ und „Macht“, welches seine

135 *Wirtschafts- und Finanzkrise in Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*, S. 322. Siehe dazu auch: Polt-Heinzl, Evelyn: *Warum sie immer noch provoziert*. In: *Die Furche*, 20.10.2016, Nr. 42, S. 17.

136 Berthold: „Wo kommt das ganze Nichts auf einmal her?“, S. 33–52; hier: S. 33.

Werke seit Beginn seiner Forschungsarbeit durchzieht.¹³⁷ Ging es um 1950 noch hauptsächlich darum, die Art und Weise zu erforschen, wie Wissenschaft als Ideologie Politik macht – also wie ein Souverän Macht über seine Untergebenen ausübt –, so beschäftigte er sich etwa ab seinem Buch *Überwachen und Strafen* (1975) mit einer weitaus differenzierteren Vorstellung von „Macht“. Diese führte ihn in weiterer Folge zu einer Analyse der Gesellschaft, die versucht, globale Machtbeziehungen zu analysieren. Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass „Macht“ und „Wissen“ nicht getrennt, gewissermaßen als zwei Pole angesehen werden dürfen, sondern als ineinander verflochten: Das „Wissen“ muss in ein System von Zwängen und Regeln eingebunden sein, um als „Wissen“ wirksam zu sein – der Mönch und Naturforscher Georg Mendel wurde im biologischen Diskurs des 19. Jahrhunderts eben darum nicht wahrgenommen, weil er Methoden verwendete und von Gegenständen sprach, die dem Diskurs seiner Epoche nicht entsprachen¹³⁸ –, und umgekehrt funktionieren die Machtmechanismen auch nur dann, wenn sie in Prozeduren und Mittel-Zweck-Beziehungen eingebunden sind. Foucault geht es demnach darum, „einen Nexus von Macht-Wissen zu charakterisieren, mit dem sich die Akzeptabilität eines Systems – sei es das System der Geisteskrankheit, der Strafjustiz, der Delinquenz, der Sexualität usw. – erfassen lässt.“¹³⁹

2.1.1. Über das „Wissen“

Grundsätzlich hat „Wissen“ nichts mit den Wissenschaften zu tun. Foucault begreift es eher als etwas Vorwissenschaftliches oder „Vorbegriffliches“, das heißt, es kann Teil der Wissenschaft werden, muss es aber nicht zwangsläufig. Wissen wird insofern charakterisiert als eine „Menge von einer diskursiven Praxis regelmäßig gebildeten und für die Konstitution einer Wissenschaft unerlässlichen Elementen, obwohl sie nicht notwendig dazu bestimmt sind, sie zu veranlassen.“¹⁴⁰ Nach dieser Auffassung kann Wissen also in Überlegungen, Bereichen, institutionellen Verordnungen, in politischen Entscheidungen oder auch in Fiktionen wie der Literatur gefunden werden. „Es gibt Wissensgebiete, die von den Wissenschaften unabhängig sind (die weder deren historischer Entwurf noch ihre gelebte Kehrseite sind), aber es gibt kein Wissen ohne definierte diskursive Praxis; und jede diskursive Praxis kann durch das Wissen bestimmt werden, das sie formiert.“¹⁴¹ Ist dieses Wissen einmal durch eine (wissenschaftliche) Institution, in eine Form

137 Siehe dazu: Foucault, Michel: *Wahrheit und Macht*. In: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve 1978, S. 21 sowie: Foucault, Michel: *Wahnsinn, eine Frage der Macht*. In: Foucault, Michel, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band II 1970–1975, hrsg. v. Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 811f.

138 Siehe dazu: Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann*. Frankfurt am Main: Fischer 2012 [1972], S. 24f.

139 Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*. Berlin: Merve 1992 [1990], S. 33.

140 Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982 [1969], S. 259.

141 Ebd.

gepresst und auf einen Begriff gebracht worden, kann auf dieses zurückgegriffen und analysiert werden. Foucault nennt daher die Biologie, die politische Ökonomie sowie Psychiatrie, Medizin etc. die „empirischen Formen des Wissens.“¹⁴²

2.1.2. Über die „Macht“ als „Bündel von Beziehungen“

Zum Begriff der „Macht“ ist grundsätzlich zu sagen, dass es *die Macht* bei Foucault (in seinen späteren Werken) nicht gibt. Er verstand darunter eher „Beziehungen, um ein mehr oder weniger organisiertes, mehr oder weniger pyramidalisiertes, mehr oder weniger koordiniertes Bündel von Beziehungen.“¹⁴³ Oder anders formuliert:

Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kraftverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kraftverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketten – oder die Verschiebungen und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren; und schließlich die Strategien, in denen sie zur Wirkung gelangen und deren große Linie und institutionelle Kristallisierungen sich in den Staatsapparaten, in der Gesetzgebung und in den gesellschaftlichen Hegemonien verkörpern.¹⁴⁴

Das Buch *Der Wille zum Wissen* – welches als „Programm-Buch“ seiner (leider) unvollendeten, großangelegten Studie *Sexualität und Wahrheit* gelten kann – markierte insofern einen neuen Abschnitt in Foucaults Denken (– einen noch größeren als *Überwachen und Strafen*.) Die „Macht“ ist nun immer lokal sowie instabil und allgegenwärtig; sie ist der Name für eine „komplexe strategische Situation in einer Gesellschaft“, in der eine Fülle von vielfältigen Kräfteverhältnissen herrscht, die von unzähligen Punkten aus in einer Beziehung zueinander stehen und in der Diskurse in einem ungleichen und beweglichen Spiel miteinander verkehren:

Der „Repressionshypothese“¹⁴⁵ – also der Vorstellung, dass ein Souverän die Bevölkerung eines Staates beispielsweise durch Gesetze und Verbote unterdrückt – misstrauend, stellte er sich die Frage, was wäre „[w]enn die wesentliche Funktion der Macht nicht darin bestünde, Nein zu sagen, zu untersagen und zu zentrieren, sondern darin, in einer endlosen Spirale den Zwang, die Lust und die Wahrheit aneinanderzubinden?“¹⁴⁶ Insofern konstatierte er, dass im Abendland ein „gebieterischer Wille zum Wissen“ vorherrsche, der hemmungs- und vor allem rücksichtslos darum bemüht war – und ist –, die „Wahrheit“ des Sexes zu ergründen und zur Schau zu stellen: „Ich würde das Abendland als hartnäckig bemüht sehen, die Wahrheit des Sexes ans Licht zu zerren. [...]

142 Foucault: *Wahrheit und Macht*, S. 25.

143 Foucault, Michel: *Ein Spiel um die Psychoanalyse. Gespräch mit Angehörigen des Département de Psychoanalyse der Universität Paris/Vincennes*. In: Foucault: *Dispositive der Macht*, S. 126.

144 Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983 [1976], S. 93.

145 Siehe dazu: Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 21–53.

146 Foucault, Michel: *Das Abendland und die Wahrheit des Sexes*. In: Foucault: *Dispositive der Macht*, S. 98.

Wir leben in einer Gesellschaft des sprechenden Sexes.“¹⁴⁷ Dabei interessiert Foucault sich dafür, dass die Sexualität als der „privilegierte Ort angesehen worden ist, an dem sich unsere tiefe ‚Wahrheit‘ ausspricht oder ablesen lässt? Denn das ist das Wesentliche: seit dem Christentum hat das Abendland unaufhörlich wiederholt: „Um zu wissen, wer du bist, mußt du wissen, was mit deinem Sex los ist.“¹⁴⁸ Und ab 1800 wurde dieser Wille noch vorangetrieben; es kam zu einem regelrechten „Ausleuchten der Sexualität“: die Sexualität wurde „in den Mittelpunkt der Existenz“ versetzt; sie wurde zu etwas gemacht, „was man prüfen, überwachen, gestehen und in Diskurs verwandeln mußte.“¹⁴⁹ Daher will Foucault eine Geschichte der Sexualität schreiben, in der die Macht, die um die Sexualität kreist, verstanden wird als eine „Anreizungs-Macht“ oder „Wissens-Macht; man muß versuchen, das Regime von Zwang, Lust und Diskurs freizulegen, das jenen komplexen Bereich der Sexualität nicht versperrt, sondern begründet.“¹⁵⁰ Und insofern begreift er den Sex als „das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens“: „Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energie. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkung mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen.“¹⁵¹

In diesem Zusammenhang spricht er zum ersten Mal von der „Bio-Macht“ oder der „Biopolitik“: Unter diesem Begriff versteht Foucault, ganz allgemein, „die Weise, in der man seit dem 18. Jahrhundert versuchte, die Probleme zu rationalisieren, die der Regierungspraxis durch die Phänomene gestellt wurden, die eine Gesamtheit von als Population konstituierten Lebewesen charakterisieren: Gesundheit, Hygiene, Geburtenziffer, Lebensdauer, Rassen ...“¹⁵² Das bedeutet Folgendes:

Foucaults Überlegungen gehen – unter anderem – von seiner Beschäftigung mit den Privilegien aus, die dem Souverän (eines Staates) zustehen.¹⁵³ Darin konstatierte er, dass in der klassischen Theorie der Souveränität „das Recht über Leben und Tod“¹⁵⁴ eines der Hauptelemente des Regierens war. Dieses war im wesentlichen ein „Recht des Schwertes“: der Untertan war im Grunde weder lebendig noch tot, sondern stand diesen Zuständen neutral gegenüber, bis der Souverän ein Urteil darüber fällte. Dieses Hauptelement der klassischen Souveränität änderte sich ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert und wurde durch ein anderes, neues Recht ergänzt, in dem sich die Macht

147 Ebd., S. 99

148 Foucault, Michel: *Nein zum König Sex*. In: Foucault: *Dispositive der Macht*, S. 176.

149 Ebd., S. 177.

150 Foucault: *Das Abendland und die Wahrheit des Sexes*, S. 103.

151 Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 140.

152 Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006 [2004], S. 435.

153 Siehe dazu: Foucault: *Der Wille zum Wissen*, S. 129–153.

154 Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung zum 17. März 1976*. In: Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hrsg.): *Biopolitik. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 89.

umkehrte: „die Macht, leben zu ‚machen‘ und sterben zu ‚lassen‘“.¹⁵⁵ Foucault konstatiert eine Machttechnologie, die eine andere Oberflächenstruktur besaß: „Diese neue Technik der nicht-disziplinären Macht lässt sich auf das Leben der Menschen anwenden; sie befaßt sich [...] nicht mit dem Körper-Menschen, sondern dem lebendigen Menschen, dem Menschen als Lebewesen, [...] dem Gattungs-Menschen.“¹⁵⁶ Und das bezeichnet Foucault „als ‚Biopolitik‘ der menschlichen Gattung“: „Es handelt sich um eine Gesamtheit von Prozessen wie das Verhältnis von Geburt- und Sterberaten, den Geburtenzuwachs, die Fruchtbarkeit einer Bevölkerung usw.“¹⁵⁷, die eng mit den politischen und ökonomischen Problemen der Zeit zusammenhängen.

Es geht also, anders gesagt, um eine Durchregulierung und -organisation des gesamten Lebens der Menschen in den unterschiedlichsten Bereichen:

Zwischen jedem Punkt eines gesellschaftlichen Körpers, zwischen einem Mann und einer Frau, in einer Familie, zwischen einem Lehrer und seinem Schüler, zwischen dem der weiß und dem der nicht weiß verlaufen Machtbeziehungen, die nicht die schlichte und einfach Projektion der großen souveränen Macht auf die Individuen sind; sie sind eher der bewegliche konkrete Boden, in dem die Macht sich verankert hat, die Bedingungen der Möglichkeit, damit sie funktionieren kann. Die Familie ist [...] nicht der simple Reflex, die Verlängerung der Staatsmacht; sie ist nicht der Repräsentant des Staats bei den Kindern, ebensowenig wie das Männliche der Repräsentant des Staates bei der Frau ist. Damit der Staat funktioniert, muss es vom Mann zur Frau oder vom Erwachsenen zum Kind sehr spezifische Herrschaftsverhältnisse geben, die ihre eigene Konfiguration und ihre relative Autonomie haben.¹⁵⁸

Dies ist gemeint, wenn Foucault von einer Macht spricht, der es darum geht „leben zu machen“: Biopolitik richtet sich an das Leben selbst. Sie ist „eine Technologie, die die einer Bevölkerung eigenen Masseneffekte zusammenfaßt und die Serie der Zufallsereignisse, die in einer lebendigen Masse auftauchen können, zu kontrollieren sucht; eine Technologie die, [...] auf die Sicherheit des Ganzen vor seinen inneren Gefahren“¹⁵⁹ abzielt. Wahrscheinlichkeiten sollen kontrolliert und deren Wirkungen kompensiert werden, um so ein (globales) Gleichgewicht herzustellen.

2.1.3. Die Geschichte der Biopolitik ab dem 18. Jahrhundert

Ab der Mitte des 18. Jahrhunderts trat also ein folgenschwerer Wandel ein, der das zentrale Thema der *Geburt der Biopolitik* ist und die Welt bis ins 20. und 21. Jahrhundert bestimmt. Dieser Wandel „besteht in der Einrichtung eines Prinzips zur Begrenzung der Regierungskunst, das diese nicht mehr äußerlich sein soll, wie es das Recht im 17. Jahrhundert war, [sondern] das ihr wesentlich sein soll. Eine interne Regulierung der gouvernementalen Vernunft.“¹⁶⁰ Und das zentrale Mittel, diese „innere Regulierung“ zu ermöglichen, ist nach Foucault die politische Ökonomie:

155 Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 90.

156 Ebd., S. 91.

157 Ebd., S. 92.

158 Foucault, Michel: *Die Machtverhältnisse durchziehen das Körperinnere*. In: Foucault: *Dispositive der Macht*, S. 110.

159 Foucault: *In Verteidigung der Gesellschaft*, S. 98.

160 Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 25.

Kurz, über den Umweg der politischen Ökonomie gehen in die Regierungskunst gleichzeitig erstens die Möglichkeit der Selbstbegrenzung ein, d.h., daß das Regierungshandeln sich selbst in Abhängigkeit von der Natur seiner eigenen Handlungen und seiner Gegenstände begrenzt [und zweitens die Frage nach der Wahrheit]. Die Möglichkeit der Begrenzung und die Frage nach der Wahrheit, diese beiden Dinge werden in die gouvernementale Vernunft über den Umweg der politischen Ökonomie eingeführt.¹⁶¹

Der Leitfaden der *Geburt der Biopolitik* ist demnach der „Liberalismus“ beziehungsweise das Regieren im Zusammenhang mit dem „Liberalismus.“ Dieser Begriff meint hier weder eine Theorie noch eine Ideologie, sondern „eine Praxis, das heißt als eine auf Ziele hin orientierte und sich durch kontinuierliche Reflexion regulierende ‚Weise des Tuns‘“. Der Liberalismus ist also als Prinzip und Methode der Rationalisierung der Regierungsausübung zu analysieren“ wobei wesentlich ist, dass diese Form der Rationalisierung den „internen Regeln maximaler Ökonomie“¹⁶² gehorchen:

Das liberale Denken geht [...] von der Gesellschaft aus, die sich in einem komplexen Exterioritäts- und Interioritätsverhältnis zum Staat befindet. Sie ist es, die es als Bedingung und Endzweck zugleich möglich macht, nicht mehr die Frage zu stellen: Wie kann man am meisten und zu den geringsten Kosten regieren? Sondern vielmehr die Frage: Warum muß man regieren?¹⁶³

Daher kann der „Liberalismus“ auch als „eine Form der kritischen Reflexion über die Regierungspraxis“¹⁶⁴ verstanden werden; ein kritisches Reflektieren darüber, wie die Menschen als Bevölkerung regiert werden können (– sodass eine Polizei gar nicht mehr notwendig ist.) Es geht darum, die Vorschriften zu verinnerlichen, sie in Fleisch und Blut übergehen zu lassen, sie einzuverleiben.

Ganz allgemein lässt sich also konstatieren, dass sich ab dem 18. Jahrhundert eine neue Form des Politik-machens etabliert hat, die Foucault als „*Gesellschaftspolitik*“ bezeichnet. Diese bewegt sich entlang von zwei großen Achsen: Erstens „die Gestaltung der Gesellschaft nach dem Modell des Unternehmens“ und zweitens „die Neubeschreibung der Institution des Rechts und der Rechtsregeln, die in einer geregelten Gesellschaft auf der Grundlage und entsprechend der Wettbewerbswirtschaft des Marktes notwendig sind: vereinfacht gesagt, das Problem des Rechts.“¹⁶⁵ Die Regierung soll weder die Wirkung des Marktes beeinflussen noch die zerstörerischen Wirkungen desselben auf die Gesellschaft korrigieren. Sie soll vielmehr eine „Regierung der Gesellschaft“ sein: „Sie soll auf die Gesellschaft selbst einwirken, auf ihre Struktur und Zusammensetzung. Im Grunde soll sie [...] diese Gesellschaft beeinflussen, damit die Wettbewerbsmechanismen in jedem Augenblick und an jedem Punkt des sozialen Dickichts die Rolle eines regulierenden Faktors spielen können.“¹⁶⁶

In diesem Zusammenhang übernimmt Foucault einen Begriff von Alexander Rüstow, der die

161 Ebd., S. 35.

162 Ebd., S. 436.

163 Ebd., S. 437.

164 Ebd., S. 441.

165 Ebd., S. 226.

166 Ebd., S. 206f.

Dimension dieser marktwirtschaftlichen Ausrichtung einer Gesellschaft besonders betont: die „Vitalpolitik“. Bei dieser „Politik des Lebens“ geht es darum,

ein soziales Gebilde herauszustellen, in dem die Basiseinheiten eben die Form eines Unternehmens haben, denn was ist das Privateigentum anders als ein Unternehmen? Was ist ein einzelnes Haus anderes als ein Unternehmen? [...] Mit anderen Worten, es geht darum, die Unternehmensformen, die gerade nicht in Form entweder von Großunternehmen im nationalen und internationalen Maßstab oder von Großunternehmen vom Typ des Staates konzentriert sein sollen, zu verallgemeinern, indem man sie so weit wie möglich verbreitet und vervielfacht. Es ist diese Vervielfachung der Unternehmensform innerhalb des Gesellschaftskörpers, die, glaube ich, den Einsatz der neoliberalen Politik darstellt. Es geht darum, aus dem Markt, dem Wettbewerb und folglich dem Unternehmen etwas zu machen, das man die informierende Kraft der Gesellschaft nennen könnte.¹⁶⁷

Ein weiterer wichtiger Begriff, der in diesem Zusammenhang erwähnt werden muss, ist jener des „Humankapitals.“ Humankapital besteht aus „angeborenen und aus erworbenen Elementen“, wobei Foucault an dieser Stelle auf die „angeborenen Elemente“ näher eingeht und die Diskurse der Genetik genauer bespicht: Foucault verweist darauf, dass für neoliberaler Theoretiker die Bildung des Humankapitals nur insofern relevant ist, „als dieses Kapital sich durch die Verwendung knapper Ressourcen bildet, und zwar knapper Ressourcen, für deren Verwendung es alternative Zwecke gibt.“¹⁶⁸ Demnach kann man beispielsweise für das Individuum Wahrscheinlichkeiten angeben, in welchem Alter sie welche Krankheit bekommen werden. Anders formuliert zeigt diese, ganz vernünftig scheinende Entwicklung, aber problematische Konsequenzen: „Mit anderen Worten, einer der gegenwärtigen Reize der Anwendung der Genetik auf die menschliche Bevölkerung besteht darin, die Personen erkennen zu können, die ein Risiko tragen, und die Art von Risiko zu bestimmen, das die Personen während ihres ganzen Lebens aufweisen.“¹⁶⁹

Besonders deutlich wird die Problematik dieses genetischen Denkens im Zusammenhang mit den Nachgeborenen. Das, was gerne „natürlich“ genannt wird – denn was ist „natürlicher“ als Kinder auf die Welt zu bringen – wird letztlich in eine Kosten-Nutzen-Kalkulation eingerechnet: „Im Klartext würde das bedeuten, daß, wenn ich unter der Voraussetzung meiner eigenen genetischen Ausstattung einen Nachkommen haben will, dessen genetische Ausstattung mindestens so gut wie meine eigene sein soll oder möglichst noch besser.“¹⁷⁰ Das wiederum bedeutet, dass man eine/n geeignete/n Partner_in finden muss. Das ganze menschliche Leben, und auch das der Zukünftigen, wird in Hinblick auf die genetische Ausstattung hin bewertet; Menschen werden nicht mehr nur geboren, sie sind vielmehr in einen „Mechanismus der Produktion“ eingebettet. Und die Produktion von Kindern hängt mit einer ganzen Reihe von wirtschaftlichen und sozialen Problematiken zusammen:

167 Ebd., S. 210f.

168 Ebd., S. 316.

169 Ebd., S. 317.

170 Ebd.

Wenn Sie ein Kind haben wollen, dessen Humankapital nur im Sinne angeborener und vererbter Elemente hoch ist, dann müssen Sie eine Investition machen, d.h. Sie müssen genügend gearbeitet haben, ein ausreichend hohes Einkommen haben, einen sozialen Status haben, der Ihnen erlaubt, als Gatte oder Koproduzenten dieses vernünftigen Humankapitals jemanden zu nehmen, dessen eigenes Kapital bedeutend ist.¹⁷¹

Durch die Vorstellungen neoliberalen Denkens und dieses Diskurses wird also der (noch ungeborene) Menschen vereinnahmt, durchgeplant, vermarktet. Durch diese Sichtweise wird das ganze Leben eines Menschen nach Kosten-Nutzen-Prinzipien eingeteilt: angefangen bei der Zeit, die eine Mutter mit ihrem Kind verbringt, hin zu der „Qualität der Pflege, die sie ihm angedeihen läßt, die Liebe, die sie ihm gibt, die Wachsamkeit, mit der sie seine Entwicklung, seine Erziehung, seine nicht nur schulischen, sondern auch körperlichen Fortschritte verfolgt, die Art und Weise, wie sie es nicht nur ernährt, sondern die Ernährung und Ernährungsbeziehung stilisiert“¹⁷² etc. etc. Und das Kind zeigt dann, wenn es erwachsen geworden ist, ob diese elterlichen Investitionen Früchte tragen – oder nicht. Die Mutter erfährt daraus einen „psychischen Ertrag. Er besteht in der Befriedigung, die die Mutter daraus zieht, daß sie das Kind pflegt und daß sie sieht, daß die Pflege tatsächlich erfolgreich war.“ Die Beziehung einer Mutter zu ihrem Kind kann demnach „in Begriffen der Investition, der Kapitalkosten, des Gewinns aus dem investierten Kapital, des wirtschaftlichen und psychologischen Nutzens“¹⁷³ analysiert werden.

2.2. Der „ökonomische Mensch“

Ein Kunde fragt seinen Börsenmakler: „Was soll ich tun:
Kaufen oder verkaufen?“
Der Makler: „Ganz klar: Kaufen Sie!“
Der Kunde: „Eigentlich dachte ich aber daran zu
verkaufen.“
Darauf der Makler: „Verkaufen? Nu, verkaufen ist auch
nicht schlecht.“¹⁷⁴

Der Foucaultianer Joseph Vogl hat in seinem Essay *Das Gespenst des Kapitals* „[v]ersucht zu verstehen, wie die moderne Finanzökonomie eine Welt zu verstehen versucht, die durch sie selbst hervorgebracht wurde.“ Dabei ist das Titel gebende Begriffspaar als eine „Chiffre für jene Kräfte“ zu verstehen, „von denen unsere Gegenwart ihre Gesetze empfängt.“¹⁷⁵ Vogl hat dabei ein religiöses Prinzip der modernen Finanzökonomie herausgearbeitet, welchem er den Namen „Oikodizee“ gegeben hat. Dieser Begriff geht wiederum zurück auf Leibnitz, in dessen Konzept der „Theodizee“ Gott der „vollkommenste und erfreulichste Gegenstand“, die „ganze Ordnung“ und die „höchste

171 Ebd., S. 317f.

172 Ebd., S. 337.

173 Ebd.

174 Wüst: „... wenn wir nur alle gesund sind!“, S. 203f.

175 Vogl, Joseph: *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich: Diophanes 2012, S. 8.

Vernunft“ darstellt.¹⁷⁶ Dieses vollkommene Wesen hat die beste aller möglichen Welten geschaffen und gleichzeitig darauf geachtet, dass „seine Vollkommenheit auch gewahrt bleibt“, dass es sich selbst nicht „kopiert. Das heißt, dass er [also Gott, Anm. BZ] zwar die beste aller Welten schuf, aber keine, die so vollkommen ist wie er selbst.“¹⁷⁷ Insofern ist alles, was in dieser Welt passiert, eine Art Wille Gottes, der nicht auf Ihn selbst zurückfällt. Bernard Mandeville hat dann diesen Kerngedanken der „Theodizee“ in seiner *Bienenfabel* übernommen und damit die Oikodizee begründet, die dann von Adam Smiths Konzept der „unsichtbaren Hand“ weitergetragen wurde und das ökonomische Denken bis heute bestimmt.

Der „ökonomische Mensch“ ist nun das Ergebnis der Oikodizee und insofern ein Produkt sowie Stabilisator der neuen Regierungskunst. In der klassischen Vorstellung war der „ökonomische Mensch“ der „tauschende Mensch, der Partner, einer der beiden Partner im Tauschprozess.“ Durch die Veränderungen um 1800 etabliert sich im Liberalismus „ebenfalls eine Theorie des *Homo oeconomicus*, aber der *Homo oeconomicus* erscheint hier überhaupt nicht als Tauschpartner. Der *Homo oeconomicus* ist ein Unternehmer seiner selbst.“¹⁷⁸ Die Antriebskraft dieses Unternehmer-Menschen ist das Interesse, welches seinen wesentliche Kern ausmacht und mit der gubernementalen Vernunft eng zusammen hängt: Diese gubernementale Vernunft „ist eine Vernunft, die aufgrund des Interesses funktioniert. [...] Die Regierung, [...] die sich diese gubernementalen Vernunft zu eigen macht, ist etwas, das mit Interessen umgeht. [...] Die Interessen sind im Grunde dasselbe, wodurch die Regierung Gewalt über alle diese Dinge ausüben kann.“¹⁷⁹ Und der „*Homo oeconomicus*“ ist „der Mensch, der seinem Interesse gehorcht“; er ist der Mensch, „den man nicht anrühren soll. Man lässt den *Homo oeconomicus* handeln. Er ist das Subjekt oder das Objekt des Laissez-faire. Er ist jedenfalls der Partner einer Regierung, deren Regeln das Laissez-faire ist.“¹⁸⁰ Und eben weil er nur seinem Interesse folgt, ist er auf so eminent Weise regierbar: „Von einem unberührbaren Partner des Laissez-faire ausgehend, erscheint der *Homo oeconomicus* nun als das Korrelat einer Gouvernementalität, die auf die Umgebung Einfluß nehmen und systematisch die Variablen dieser Umgebung verändern wird.“¹⁸¹

In diesem Zusammenhang ist das Prinzip der „unsichtbaren Hand“ von Adam Smith von entscheidender Bedeutung, das „jene Art von merkwürdiger Mechanik“ ist, „die den *Homo*

176 Zitiert nach: Lücke, Bärbel: *Ökonomische Gewalt und Oikodizee. Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns. Eine Wirtschaftskomödie (mit einem rhizomatischen Exkurs zu Marlowes Der Jude von Malta, Shakespeares Der Kaufmann von Venedig und César Airas Roman Gespenster)*, von: www.vermessungsseiten.de/luecke/jelinek3.pdf (10.03.2015), S. 13f.

177 Lücke: *Ökonomische Gewalt und Oikodizee*, S. 14.

178 Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 314.

179 Ebd., S. 73.

180 Ebd., S. 371.

181 Ebd., S. 372.

oeconomicus als individuelles Interessensubjekt innerhalb einer Gesamtheit funktionieren lässt, die ihm entgeht und die dennoch die Rationalität seiner egoistischen Entscheidungen begründet.“¹⁸² Diese sei demnach, „wie der Gott von [dem französischen Philosophen und Ordensmann Nicolas, Anm. BZ] Malebranche, dessen erkennbare Ausdehnung nicht von Linien, Flächen und Körpern bevölkert wird, sondern von Händlern, Märkten, Schiffen, Frachten, großen Verkehrswegen usw.“ Die „unsichtbare Hand“ ist also gewissermaßen „ein Postulat der völligen Transparenz der ökonomischen Welt“ und erzeugt eine Grundhaltung, die nach folgendem Muster strukturiert ist: „Gott sei Dank kümmern sich die Leute nur um ihre Interessen, Gott sei Dank sind die Händler vollkommene Egoisten und diejenigen unter ihnen selten, die sich um das allgemeine Wohl sorgen“.¹⁸³

Das soeben Dargestellte wird in Joseph Vogls Artikel noch spezifiziert. Die biopolitische Komponente der „unsichtbaren Hand“ wird erst so richtig klar, wenn mitbedacht wird, dass Adam Smith zunächst Moralphilosoph war und sich mit der Frage nach dem „wirklichen Menschen“ beschäftigte. Smiths Ansicht nach ist der Mensch weniger als ein soziales, sondern eher als ein „dysfunktionales“ Wesen zu verstehen. Und aus diesem Verständnis entwuchs im 17. Jahrhundert dann eine politische Anthropologie: „Der ‚wirkliche‘ Mensch, wie er seit der Aufklärung ins Auge gefasst wird, befindet sich jedenfalls in einem ‚verdorbenen Zustand‘ [...] er ist ein ‚von mannigfältigen schlimmen Begierden erfülltes Geschöpf‘.“¹⁸⁴ Daraus folgt, dass der Mensch des 17. Jahrhunderts zwar ausschließlich von seinen „schlimmen Begierden“ auf einer rein dysfunktionalen Ebene getrieben wird, aber „gerade deshalb eine gesellschaftliche Ordnung überhaupt ermöglicht, eine Ordnung, die vielleicht besser als alle anderen funktioniert. Das meint die berühmte Formel ‚private vices – public benefits‘, private Laster – öffentliches Wohl.“¹⁸⁵ Nach Bernard Mandeville – der in seiner *Bienenfabel* eine Art Kosmos der Begierden entwirft¹⁸⁶ – heißt das, dass beispielsweise der Geiz des einen die Verschwendungssehnsucht des anderen ausgleicht; beides

182 Ebd., S. 382. Siehe dazu: Smith, Adam: *Der Wohlstand der Nationen (Auszüge)*. In: Herzog/Honneth: *Der Wert des Marktes*, S. 62f.

183 Ebd., S. 383.

184 Vogl, Joseph: *Poetik des ökonomischen Menschen*. In: *Zeitschrift für Germanistik*, 17, 2007, S. 552. (Eine veränderte Fassung des Autors mit dem Titel *Epoche des ökonomischen Menschen* findet sich in Hempel, Dirk/Künzel, Christine (Hrsg.): *Denn wovon lebt der Mensch? Literatur und Wirtschaft*. Frankfurt am Main: Lang 2009, S. 19–36. Hierzu sei aber angemerkt, dass sich die Inhalte der beiden Artikel nicht wesentlich unterscheiden.) Siehe dazu weiters das Kapitel *Idylle des Markts I* in Vogl: *Das Gespenst des Kapitals*, 31–52; und zum aktuellen Forschungsstand über das Verhältnis von Literatur und Ökonomie: Balint, Juditha: *Einleitung I. Was ist literarische Ökonomik? Wesensbestimmung und Entwicklung einer Methode*. In: Balint, Juditha/Zilles, Sebastian (Hrsg.): *Literarische Ökonomik*. Paderborn: Fink 2014, S. 9–16. Und für exemplarische Beispiele zu diesem Menschentypus siehe die Interviews in: *Strukturierte Verantwortungslosigkeit. Berichte aus der Bankenwelt*, unter der Leitung von Claudia Honegger, Sighard Neckel und Chantal Magnin, Berlin: Suhrkamp 2010.

185 Ebd.

186 Siehe: Mandeville, Bernard de: *Die Bienenfabel, oder: Private Laster, öffentliche Vorteile (Auszug)*. In: Herzog/Honneth: *Der Wert des Marktes*, S. 28–40.

zusammen trägt letztlich zum Wohle aller bei.

Die Moral von der Geschichte ist also, dass es gut ist, asozial zu sein, weil es sich letztlich für das Gemeinwohl aller Menschen rentiert. Zusammenfassend lässt sich also Folgendes feststellen:

Der Mensch, der sich im 17. und 18. Jahrhundert formiert, kennt keinen Sündenfall, er ist weder gut noch böse, weder sündig noch rein, weder teuflisch noch engelhaft, sondern funktional und dysfunktional zugleich. Er ist dysfunktional, weil er sich nur widerstrebend in der Gesellschaft fügt; und er ist funktional, weil sich gerade aus diesem Widerstreben der gesetzmäßige und berechenbare Zusammenhang aller mit allen ergibt. Das ist *das* Gesetz der Gesellschaft, das diese besser als alle anderen moralischen oder juristischen Gesetze regiert.¹⁸⁷

Die Konsequenzen, die sich daraus ergeben, sind vielfältig: Zunächst zeichnet sich der interessengeleitete Mensch durch eine falsche Sicherheit aus. Diese resultiert daraus, „weil er selbst eigentlich blind und beschränkt bleibt und keinerlei Übersicht anstrebt“: „Er sieht ganz konsequent von der Restwelt ab und unterstellt bestenfalls, dass alle anderen mit ihm diese Beschränktheit teilen und Leidenschaften in Interessen, Interessen in Vorteile verwandeln.“¹⁸⁸ Er ist also, anders formuliert, weniger durch rationales, als vielmehr durch passionelles Verhalten gekennzeichnet. Daraus folgt, dass sich der „ökonomische Mensch“ – zweitens – durch seine „Beschränktheit“ auszeichnet: „Er ist zuverlässig durch Beschränktheit, sozial durch mangelnde Sozialität. Vor allem aber regiert er sich selbst und Andere am besten, wenn man ihn nicht regiert. Nichts – und das wird ein späteres Leitmotiv des Liberalismus sein – ist schädlicher als eine Regierung, die das Gute will“¹⁸⁹, denn der „ökonomische Mensch“ ist – wie Mephistopheles in Goethes *Faust* – Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft. Drittens zeichnet sich dieser Menschentyp noch durch einen „produktiven Mangel“ aus, der spätestens gegen Ende des 18. Jahrhunderts entdeckt wurde; er funktioniert nur, indem er im – auch nach Jelinek falschen – Bewusstsein lebt, dass ihm etwas fehlt. Und darüber hinaus ist er viertens „ein Staatsfeind im besonderen Sinn“ und besitzt fünftens einen besonderen, innerweltlichen Lebenslauf.

Der „ökonomische Mensch“ zeichnet sich also durch ein faustisches Begehrnis aus; zwar hat er viel, doch möchte er *alles* besitzen. Seine weitere Entwicklung zeichnet Vogl wie folgt nach: Neben vielem anderen kann man vor allem ab dem 19. Jahrhundert erkennen, wie sehr „die Gesetzmäßigkeiten des Marktes die Maßverhältnisse des Menschenverkehrs“¹⁹⁰ bestimmen. Zu dieser Zeit kommt es zu einem folgenschweren Wandel: Das ökonomische Wissen wird gewissermaßen zur Basis anderer Wissensformen. Dies zeigt sich dann ganz besonders im 20. Jahrhundert:

Und für die verschiedenen Liberalismen des 20. Jahrhunderts und insbesondere für das, was man seit Mitte des 20. Jahrhunderts Neoliberalismus nennt, sind der Markt und seine Gesetze nicht mehr bloß ein Teilsystem der Gesellschaft, das neben anderen – etwa der Politik, dem Recht, der Kunst usw. – operiert. Ihr Programm

187 Vogl: *Poetik des ökonomischen Menschen*, S. 554.

188 Ebd., S. 554f. Siehe dazu auch das „Prinzip der Unsichtbarkeit“, in: Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 384.

189 Ebd., S. 555.

190 Ebd., S. 557.

besteht vielmehr darin, Marktgesetze auf nicht-marktförmige Bereiche auszudehnen; und die folgen damit der Idee, dass nur durch diese Ausweitung sich eine optimale Regierbarkeit moderner Gesellschaften garantieren lässt.¹⁹¹

Kurz: Diese „Ausweitung“ führte also zu einer vollständigen Kontrolle, einer Infiltration des gesamten Lebens der Menschen. Und damit verbunden war eine zweifache Wandlung des „ökonomischen Menschen“: Er wurde zuerst „de-anthropolisiert“, also „aus seiner anthropologischen Fassung – die ihn im 18. und 19. Jahrhundert bestimmte – herausgetrieben“ und anschließend zu einer „bloßen Abstraktion“; er fungierte dann als „eine Art theoretische Sonde“, „heuristische Figur“ oder „Rollen-Konstrukt.“ Damit trat – andererseits und zweitens – der „unökonomische Restmensch, der ‚ganze Mensch‘ als neuer Produktivfaktor auf den Plan. [...] Von der Ökonomie wird eine Art ‚Vitalpolitik‘ verlangt, die die Individuen ganzheitlich, von morgens bis abends, als Familienwesen und Zeugungsanstalten, als liebende undträumende, gesunde und kranke in Rechnung stellt.“ Es geht also um die – oben bereits ausgeführte – „Totalerfassung des menschlichen Materials.“¹⁹² Das Leben der Menschen wird von da an nach der „any time / any place economy“ strukturiert; der Mensch wird zu einem „Arbeitsnomaden“ mit „Patchwork-Identitäten“, mit einem stets wandelbaren flüssigen Ich, womit auch bestimmte – momentan allseits geläufige – Schlagwörter verbunden sind wie „lebenslanges Lernen“ oder „Flexibilität“.

In diesem Zusammenhang benötigt der „ökonomische Mensch“ des 20. und 21. Jahrhunderts die Fiktion, um sich in seiner Welt zurechtzufinden. Und an diesem Punkt hat die Literatur eine ganz entscheidende Rolle. Vogl spricht von einer „Konjunktur von Fantasy“, die das weiche Subjekt der neoliberalen Ökonomie braucht, um ihren Lebensweg vorzulegen: Der ökonomische Mensch (ver-)sucht nicht mehr, seinen Platz in dieser Welt zu finden, sondern bedient sich bestimmter Muster oder (Alltags-)Mythen, die ihm seine „esoterische Mission“ auf dieser Welt vorgibt. Das schließt gruppendifnamische Selbsterfahrungen für Bankleute genauso ein wie „archaische Typen“, die als Lebensvorlage dienen können: „ein Krieger oder Ritter etwa, der von Abenteuer zu Abenteuer loszieht; oder ein Schamane, der Wundertätiges bewirkt; ein Heiland, der immer in größter Not interveniert; ein Zauberer, der stets weisen Rat bereit hält usw.“ Die Ich-Schwäche wird also kompensiert „durch die Verwandlung des alten *self-made-man* in ein neues *man-made-self*. [...] Die Gesetze von Fantasy haben die Ausstattung des Subjekts und seiner diversen Rollen übernommen.“¹⁹³

191 Ebd., S. 558.

192 Ebd., S. 558f.

193 Ebd., S. 560. So wie Robins Crusoe also der klassische Prototyp des „ökonomischen Menschen“ ist, so ist Eric Packer aus Don De Lillos Roman *Cosmopolis* der Prototyp dieses Menschentypus des 21. Jahrhunderts; siehe dazu: Vogl, Das Gespenst des Kapitals, 10–13; bzw. die Verfilmung von *Cosmopolis* David Cronenbergs (2012). Weiters wäre hier auch noch auf den Film *The Wolf of Wall Street* von Martin Scorsese (2013) zu verweisen.

Um zusammenzufassen: In diesem Abschnitt wurde versucht, ein Gefühl dafür zu vermitteln, was „Wissen“ und „Macht“ ist und wie diese beiden als ein komplexes Bündel von Beziehungen zusammenhängen. Des weiteren wurde gezeigt, wie Foucault diese Überlegungen in einem Konzept der Biomacht ausarbeitete, welche sich in seiner späteren Vorlesung zur *Geschichte der Gouvernementalität* zeigen. Damit wurde klar, wie extrem komplex dieses Bündel von Beziehungen gedacht werden muss: Die Biomacht ist allumfassend, sie beherrscht den Menschen, indem sie durch ihn hindurch regiert. Zusammenfassend lässt sich demnach konstatieren, dass es nach Michel Foucaults Vorstellungen der Biomacht keinen Ort außerhalb derselben gibt, dass auch die Literatur darin ihre besondere Position inne hat¹⁹⁴ und dass der Kapitalismus tatsächlich „auf der ganzen Linie gesiegt“ hat (– Vogl: „Inzwischen gibt es kaum einen Bereich, der nicht marktförmig organisiert wird.“¹⁹⁵). Dieses komplexe, unübersichtliches Bündel von Machtbeziehungen, dem nichts und niemand entrinnen kann, hat sich ab dem 18. Jahrhundert etabliert, wächst und gedeiht bis heute. Die politische Ökonomie hat dabei die „Werte“ vorgegeben, nach denen die Menschen erzogen wurden. So ist der „ökonomische Mensch“ ein „Unternehmer seines Selbst“ geworden und insofern Sklave seines Interesses, der diesem rücksichtslos folgt. Die allumfassende Übermacht des kapitalistischen Denkens hat dazu geführt, dass der „ökonomischen Mensch“ neue Charakterzüge herausbildete, die, verglichen mit dem humanistischen, aufklärerischen Ideal eines Menschen, sehr zu wünschen übrig lassen. Auch diesem Gedankengebäude liegt ein „religiöses“ Prinzip zugrunde, eben jenes der Oikodizee. Dieses hat aber nichts mit den „religiösen“ oder „atheistisch-religiösen“ Forderungen eines Karl Marx (nach Erich Fromm) zu tun: Die Oikodizee kann als eine *Religion des Habens* verstanden werden, eine „Ethik der Konsummaximierung“ und steht insofern im krassen Widerspruch zu einem radikalen Humanismus eines Karl Marx.

Ein gutes Beispiel, um die absurde Situation Jelineks in der Biomacht zu verdeutlichen, ist ihre Stellung als Autorin in derselben: Denn spätestens mit der Verleihung des Literaturnobelpreises 2004 wurde „Jelinek“ zu einer Marke genau jener Kulturindustrie, die sie so verabscheut – und damit Teil der Biomacht. Seitdem sie am Burgtheater – eines der bedeutendsten Staatstheater im deutschsprachigen Raum – gespielt wird und ihr der Nobelpreis verliehen wurde, kann sie wohl noch so sehr auf Österreich und die faschistische Sprache schelten, sie ist Teil der bürgerlichen Welt geworden, ja, wurde vollständig von dieser vereinnahmt. Und diese Vereinnahmung relativiert zumindest die Wirkung ihrer Literatur (– nicht aber den aufklärerischen Anspruch ihrer Methode.) Insofern gehört ein Roman von Elfriede Jelinek heute in jede „gut sortierte Privatbibliothek“ eines

194 Siehe dazu: Foucault, Michel: *Wahnsinn, Literatur, Gesellschaft*. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Band II 1970–1975, hrsg. v. Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 129–156.

195 *Wirtschafts- und Finanzkrise in Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*, S. 324.

(klein-)bürgerlichen Haushalts. Nicht um den Roman zu lesen, sondern als Teil eines „bildungsbürgerlichen“ Kanons. Ihre emanzipatorischen Werke wurden also von den „ökonomischen Menschen“ in ihr System integriert.

Insofern ist es also naheliegend, dass in den *Kontrakte[n] des Kaufmanns* diese (post-)moderne Ausprägung eines „ökonomischen Menschen“ zerlacht wird. Und im Folgenden wird deutlich werden, warum Elfriede Jelinek dafür auf den „scharfen jüdischen Witz“ zurückgreift: Angesichts der Übermacht der kapitalistisch-bürgerlichen Biomacht bleibt einer „übersteigerten Moralistin“ und „idealistischen Vulgarmarxistin“ wohl schlicht nichts anderes übrig, als zu lachen – auch wenn das Lachen schmerzt.

3. Die gelegten Worte. Überlegungen zu den Interviews

David fragt seinen Vater:

,Tate, was versteht man eigentlich unter ›Ethik‹?‘

,Nu, das kann ich dir leicht erklären. Stell dir vor: Gestern hat ein Kunde sein Wechselgeld auf der Ladentheke liegen gelassen, und jetzt weiß ich nicht, was ich machen soll: Kann ich es behalten, oder muss ich es mit meinem Kompagnon teilen?‘¹⁹⁶

Interviews haben ganz allgemein den Ruf etwas über eine Person auszusagen, das heißt, dass sie authentisch seien. Sie werden gelesen, um beispielsweise die persönliche Meinung eines Menschen zu einem bestimmten Thema zu erfahren oder um Einblick in seine Autobiographie zu bekommen. Es herrscht eine stillschweigende Übereinkunft, dass das, was abgedruckt wurde, das ist, was der Interviewte nicht nur sagte, sondern auch meinte; ihnen wird also ein Wahrheitsgehalt zugesprochen, den sie aber höchstwahrscheinlich nur in den seltensten Fällen haben.

Die Interviews von und mit Elfriede Jelinek sind auf jeden Fall mit Vorsicht zu lesen. In ihren Aussagen verdichten sich einige Themen, die auch in ihrer Literatur immer wieder entdeckt wurden: ein zerstörtes weibliches Ich, eine furchtbare Kindheit, eine starke feministische Grundhaltung, kapitalismuskritische Standpunkte, häufig eine Verbindung von Macht mit einem – die Menschen quälenden – Gott. Aber diese Einfachheit, mit der Parallelen zwischen ihren literarischen Texten und ihren autobiographischen Aussagen gezogen werden können, macht misstrauisch. Und in einem Interview, das André Müller mit der Autorin führte, findet sich eine Stelle, die einen ganz besonders an der Authentizität ihrer Interviews zweifeln lässt:

Wie reagieren Sie, wenn ein Mann sagt, er finde Sie liebenswert?

Man freut sich natürlich. Aber man weiß im Grunde, daß es nicht stimmt.

Sie würden ihm auf keinen Fall glauben?

Nein. Denn ich arbeite seit zwanzig Jahren mit Worten und weiß, daß sie alle gelegt sind. Wenn mir jemand so etwas sagt, beruhigt es mich kurz, so als hätte ich Valium eingenommen. Falls es der erotischen Situation nützlich ist, wird es mich meine Wertlosigkeit ein zeitlang vergessen machen.

Eben sagten Sie noch, daß Sie asketisch leben.

Jetzt sag ich gar nichts mehr.

Haben Sie das Gefühl, daß ich Sie zu Sätzen verleite, die Sie nicht sagen wollen?

Ich komme mir vor wie auf einem Eislaufplatz. Ich schlittere ununterbrochen.

In früheren Interviews haben Sie sich über Privates sehr offen geäußert.

Ja, aber das waren Äußerungen, aus denen man trotzdem über mich nichts erfuhr. Was ich sonst sage, sind Stilisierungen. Ich ziehe mir Kleider an in Ermangelung eines eigenen Lebens. Ich trage die Sätze vor mir her wie Plakate, hinter denen ich mich verstecken kann. Aber das geht nicht mit Ihnen. Sie durchbrechen die Deckung.¹⁹⁷

Die Vermutung liegt also nahe, dass die Autorin ihre Aussagen – zumindest teilweise – genauso „legt“ wie ihrer Texte. Jelinek scheint in ihren Interviews gewissermaßen ihre eigene auktoriale Erzählerin zu sein. Diese Annahme korrespondiert auch gut mit einer Aussage aus einem der späteren Interviews: „Alle die glauben, sie wüßten etwas über mich, wissen nichts, auch André

196 Wüst: ,... wenn wir nur alle gesund sind!‘, S. 215.

197 Müller, André: ... über die Fragen hinaus. Gespräche mit Schriftstellern. München: DTV 1997, S. 19f.

Müller nicht.“¹⁹⁸ beziehungsweise: „Ich hasse es, über meine Bücher zu sprechen. Ich bin darauf gekommenen, daß alles, was ich darüber gesagt habe, falsch ist.“¹⁹⁹ In diesem Zusammenhang ist ein Gedanke von Roland Barthes sehr interessant, der sich auch schon mit der Gattung „Interview“ auseinandergesetzte:

Auf die Frage: „Was bedeutet ein Interview für Sie?“ antwortete er: „Das Interview ist eine Gepflogenheit, deren Analyse und Beurteilung recht verwickelt ist. Ganz allgemein sind mir Interviews ziemlich lästig, und eine Zeitlang wollte ich darauf verzichten. [...] Und dann habe ich begriffen, daß es sich dabei um eine übertriebene Haltung handelte: Das Interview gehört, locker gesagt, zu einem gesellschaftlichen Spiel, dem man sich nicht entziehen kann oder, ernster gesagt, zu einer intellektuellen Arbeitsgemeinschaft zwischen den Schriftstellern auf der einen und den Medien auf der anderen Seite. [...]“²⁰⁰

Hier sollte also davon ausgegangen werden, dass die Interviews keinen direkten Zugang zu der Gedankenwelt der Autorin geben. Daher werden diese als eine eigene literarische Gattung angesehen. Die Frage, wo Elfriede Jelinek in ihren Interviews anfängt und wo sie aufhört beziehungsweise inwieweit ihre Interviews als Textflächen gelten können und umgekehrt, kann nicht beantwortet werden. An die Autorin, den Menschen hinter den (egal in welcher Form) veröffentlichten Texten, kann nicht herangekommen werden. Das bedeutet aber nicht, dass nicht sehr wohl auf diese Gattung zurückgegriffen werden kann und einzelne Aussagen als „wahr“ angenommen werden können. Kurz: Für diese Arbeit wird angenommen, dass ihre Interviews – manchmal mehr, manchmal weniger – „gelegte Worte“ sowie gleichzeitig Teil des „gesellschaftlichen Spiels“ eines Schriftstellers mit der Öffentlichkeit sind und insofern als eine eigene literarische Gattung zu gelten haben.

3.1. Sprachkritik und der „scharfe jüdische Witz“

Ob das Schreiben nun die einzige Möglichkeit ist, Elfriede Jelineks misshandelte Seele soweit zu beruhigen, dass sie niemanden selbst umbringt²⁰¹ oder ob der Motor ihres Schreibens der Hass ist, womit sie Rache an all den zufriedenen Menschen nehmen kann²⁰² sei also dahingestellt. Zentral scheint bei ihren Textflächen vor allem der „jüdische Witz“ zu sein, auf den sie immer wieder zu sprechen kommt. In einem Interview, das sie André Müller 2004 gab, wurde dieser im Zusammenhang mit einer Kritik von Iris Radisch erwähnt, die lieber etwas „über die ‚flüchtig, vielsagende Welt‘“ vor Jelineks Tür lesen möchte:

Ja, weil sie nicht begreift, dass man das Leben auch mitbekommt, wenn man zu Hause bleibt. Ich finde das so zum Kotzen, wenn man sagt, meine Literatur sei nicht welthaltig, da seien keine Inhalte, keine Figuren. Denn die Literatur ist doch, spätestens seit Joyce und Beckett, viel weiter. Ich habe ja nichts dagegen, wenn einer Geschichten erzählt. Ich les ja selbst gern Krimis. Aber daneben kann es doch anderes geben. Man will heute

198 Winter, Riki: *Gespräch mit Elfriede Jelinek*. In: Bartsch, Kurt/Höfler, Günther A. (Hrsg.): *Dossier 2. Elfriede Jelinek*. Graz: Droschl 1991, S. 11.

199 Müller: ... über die Fragen hinaus, S. 10.

200 Zitiert nach: Genette: *Paratexte*, S. 344f.

201 Müller: „Sie sind ja wirklich eine verdammte Krähe!“, S. 124f.

202 Ebd., S. 126.

wieder realistische, saftige Erzählungen haben. Jemand, der wie ich mit der Sprache arbeitet und die privaten Dinge wie ein Arzt auf ihre Symptomatik abflimmt, um auf witzige Art die sozialen Klischees zu entlarven, den lässt man nicht gelten. Der wird vernichtet.

Weil man den Humor nicht versteht.

Im Ausland versteht man den. Meine Lebenstragödie ist, dass man in Deutschland die Juden ausgerottet hat und es dieses jüdische Biotop, diesen Witz, den ich von meinem Vater habe, hier nicht mehr gibt. Was ich so ironisch hinsage, wird hier todernst genommen. Für Ironie haben die Deutschen keinen Sinn. Auch Frau Radisch nicht.²⁰³

In diesem Zitat werden gleich mehrere wichtige Informationen preisgegeben, wobei die wichtigsten für diese Arbeit sind, dass sie – erstens – „mit der Sprache arbeitet“ und „auf witzige Art die sozialen Klischees zu entlarven“ versucht. Und zweitens hier auf die jüdische Tradition verweist, die hinter dem Witz steckt und Teil ihrer Selbstidentifikation ist.

Verglichen mit der Literatur von Thomas Bernhard, die in Deutschland wesentlich breiter rezipiert wird, sei ihre Literatur viel sprachexperimenteller als die seine:

Ich würde sagen, ich mache diese Sprache, ich stelle sie her. Was ich schreibe, ist ja keine normale Sprache, das ist eben eine Art Kunstsprache, auch in der Montagetechnik, mit der ich zuweilen arbeite. Es ist eigentlich eine Sprachkomposition. Damit es weitergeht, kommt von irgendwoher ein Satz, den ich brauchen kann, und dann reißt mich dieser Satz wieder voran, und schon geht es wieder weiter. Die Sprache ist wie ein Hund, sage ich oft, weil ich immer Hunde gehabt habe, ein Hund, der einen an der Leine hinter sich herzerrt, und man kann nur mitrennen.²⁰⁴

Ihre Literatur steht im Zusammenhang mit einer Tradition, auf die sie in einem anderen Interview einging, welches sie der FAZ 2004 gab. Darin bezeichnet sie sich selbst als „Provinzautorin“, da die Art und Weise mit Sprache umzugehen oft nicht verstanden wird und kaum zu übersetzen ist: „Ich stehe in der Traditionslinie der Wiener Gruppe. Vom frühen Wittgenstein über Karl Kraus bis zur Wiener Gruppe ist das eine sehr sprachzentrierte Literatur, die eigentlich weniger mit Inhalten arbeitet als mit der Lautlichkeit, mit dem Klang von Sprache.“²⁰⁵ Ähnliches sagte sie auch schon in einem früheren Interview: „Ich schreibe mit einer besonderen Methode, verwende Permutationen, Alliterationen, Lautübertragungen, Metathesen und Vertauschungen, damit die Sprache selbst anfängt zu sprechen. Die Sprache ist die Hauptakteurin meiner Texte.“²⁰⁶

Bei dieser speziellen Verwendung von Sprache kommen zwei Kulturen, der „scharfe jüdische Witz“ und das „ausladende, barocke Über-die-Ufer-Treten der Sprache“, zusammen:

Ich kann ja sozusagen nichts auslassen. Es gibt keine Leerstellen. Alles wird sofort mit Sprache ausgefüllt. Als könnte man das Geschriebene beschwören, indem man unaufhörlich spricht. Aber gleichzeitig erstickt das Gesagte über seinen Gegenstand, und dadurch entsteht etwas wie eine Differenz, und dahinein wird eben der Sarkasmus gestopft. Irgendwie findet das in Deutschland kein Echo; die Leute lachen einfach kaum jemals

203 Ebd., S. 129f.

204 Gropp, Rose-Maria/Jelinek, Elfriede/Spiegel, Hubert: *Ich renne mit dem Kopf gegen die Wand und verschwinde*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.11.2004, Nr. 261, S. 35.

205 Ebd. Ihre Verbindung zu der Wiener Gruppe deutet Jelinek auch im Interview mit André Müller, im Zusammenhang mit ihrem Roman *Lust*, an: Nachdem sie dieser auf das „besonders vielfältige Vokabular“ für das „männliche Geschlechtsteil“ angesprochen hatte, meinte sie: „Klingt ja wie Ossi Wiener.“, in: Müller: ...über die Fragen hinaus, S. 10.

206 Jelinek, Elfriede/Venkute, Jolita: *Lust: Elfriede Jelinek im Zentrum des Ruhms?*, von: <http://www.hagalil.com/archiv/98/12/jellinek.htm> (05.11.2016).

über meine Sachen. Und dann stand in einer Rezension vor vielen Jahren einmal: Vielleicht haben wir diese Autorin ja immer falsch gelesen, vielleicht ist das ja komisch gemeint. Da habe ich wirklich gedacht, das fasse ich einfach nicht.²⁰⁷

Der hier angesprochene Sarkasmus wird in einem anderen Interview noch etwas spezifiziert. Ihre Texte seien mehr als Satire: „Satire ist zu wenig, es ist die ‚musische Ironie zum Sarkasmus vorangetrieben‘, wie der Franz Schuh einmal über meine Texte gesagt hat.“²⁰⁸ Auch diese Definition ist sicher nicht falsch, aber in Hinblick auf die kapitalismuskritischen *Kontrakte* nicht ausreichend. Denn in Jelineks Textfläche wird zweifellos der „uneigentliche Ausdruck des Gemeinten durch sein Gegenteil“ dargestellt und somit „die Erschließbarkeit der ‚eigentlichen‘ Bedeutung des Gesagten (im Unterschied zu Lüge und Betrug), ohne dessen Negaton explizit zu machen“ verdeutlicht.²⁰⁹ Aber die *Kontrakte* werden hier vielmehr von als „Polemik“ verstanden, also eine „direkte, aggressive Form der Auseinandersetzung.“²¹⁰

Wesentlich in ihrem literarischen Schaffen ist zweifellos die Sprachkritik: „Das, was ich kritisiere, ist immer die Sprache [...] ich kritisiere eine Sprache, die in ihrer Pervertierung die faschistische Kulturindustrie und eine nicht erfolgte Entnazifizierung in diesem Unterhaltungsindustriebereich ermöglicht hat.“²¹¹ Und das tut sie eben auf eine „witzige Art“, weshalb sich vor allem zu Karl Kraus eine große Nähe zeigt:

Karl Kraus hat Dramolette geschrieben, die im Caféhaus spielen, wo man sich totlacht, aber die Leute haben das decodieren und goutieren können. Kraus hat den kulturellen Dung vorgefunden, wo das dann aufgegangen ist. Und das würde ich brauchen. Ich schreibe eigentlich aus dieser Tradition heraus und habe das Gefühl, ich schreibe ins Leere hinein.²¹²

Und wie Kraus damals den „kulturellen Dung“ verarbeitete und wegschaffte, so ist heute Jelinek die „Liebesmüllabfuhr“:

Das Schöne behalten Sie lieber für sich.

So ist es. Meine Kreativität kommt aus dem Negativen. Ich kann nichts positives beschreiben. Aber natürlich hatte ich auch große Leidenschaften in meinem Leben.

Glücksmomente?

Natürlich! Ich bin ja kein Unmensch. Ich bin ein sehr warmherziger und liebesfähiger Menschen, aber darüber schreibe ich nicht. Ich schreibe über das Zerstörerische, aber das kann ich nur, weil ich auch das andere kenne. Die Leute sülzen über ihre romantischen Erlebnisse, wenn die Sonne untergeht auf Mallorca. Aber wer macht die Drecksarbeit? Ich muss die Drecksarbeit machen. Ich räume den Gefühlsdreck weg. Das ist meine Aufgabe. Ich bin in der Literatur die Trümmerfrau, die Frau mit dem Mülleimer. Ich bin die Liebesmüllabfuhr.²¹³

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass dem „scharfen jüdischen Witz“ und der „musische[n] Ironie“, die „zum Sarkasmus vorangetrieben“ wird in Jelineks Sprachkritik auf jeden

207 Gropp/Jelinek/Spiegel: *Ich renne mit dem Kopf gegen die Wand und verschwinde*.

208 Winter: *Gespräch mit Elfriede Jelinek*, S. 10.

209 Burdorf/Fasbender/Moennighoff (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur*, S. 360.

210 Ebd., S. 596.

211 Winter: *Gespräch mit Elfriede Jelinek*, S. 13.

212 Gropp/Jelinek/Spiegel: *Ich renne mit dem Kopf gegen die Wand und verschwinde*. Siehe dazu auch: Lunzer, Heinz: *Karl Kraus. Der Moralist mit der Feder*. In: Parka/Stalzer (Hrsg.): *Alle Meschugge?*, S. 327f.

213 Müller: „Sie sind ja wirklich eine verdammte Krähe!“, S. 125f.

Fall eine großen Bedeutung zukommt.

3.2. „Auschwitz“ und Gerechtigkeit

Der zweite Aspekt, der in ihren Interviews auffällt, ist ihr Gerechtigkeitssinn. Dieser ist untrennbar mit alldem verbunden, was heute unter dem Topos „Auschwitz“ summiert wird – und es finden sich nur wenige Interviews mit der Autorin, in der dieser nicht vorkommt beziehungsweise spürbar ist. Die Shoah markiert in ihrem Denken einen derartigen Einschnitt, dass sie darauf insistiert, dass es nach dem Fall Hitlers einen Neuanfang hätte geben müssen:

Im Grunde ist es schon eine unerträgliche Kränkung, daß Leute einfach normal weitergelebt haben, nach allem, was passiert ist. Mir ist bewußt, daß diesem übersteigerten Moralismus nichts gerecht werden kann. Und mir ist bewußt, daß ich da besessen bin und auch ungerecht. Aber deshalb mache ich ja auch Kunst. Wenn ich Ausgewogenheit und Gerechtigkeit vermitteln wollte, wäre ich vielleicht Anwältin oder Ärztin oder Lehrerin. Ich bin im Grund ständig tobsüchtig über die Verharmlosung.²¹⁴

Dieser „übersteigerte Moralismus“, dieser Hass auf „die Verharmlosung“ ist es letztlich, gegen den Jelinek anschreibt – auch schon in *Stecken, Stab und Stangl*:

Da gibt es zum Beispiel die eine Szene, die sich auf eine Kronen-Zeitungs-Kolumne bezieht, in der darüber lamentiert wird, daß eine Frau die einen alten Mann betreut, nicht vorgelassen wird an der Fleischtheke, und das nennt sich dann ‚Menschlich gesehen‘. Und im Namen dieses ‚Menschlich gesehen‘ wird eine bodenlose Unmenschlichkeit verdeckt. Der gleiche, der sich darüber mokiert, daß man diese Heimhilfe nicht vorläßt, der wird sich dann darüber mokieren, daß ein Jugoslawe auf die Straße spuckt oder daß da schon wieder drei Schwarzarbeiter sich in ihren Löhnen gegenseitig unterbieten oder daß die tschechischen Arbeiter noch von den bosnischen unterboten werden und die Österreicher deshalb arbeitslos sind.²¹⁵

Dieser Typ Mensch, der hier beschrieben wird, muss als „entfremdet“ angesehen werden; sein Denken und Handeln ist geleitet von seinem „gesunden Volksempfinden.“²¹⁶ Zu einem solchen Typus gehörte aber nicht nur der sogenannte „kleine Mann“ oder die „kleine Frau“ von der Straße, sondern beispielsweise auch „große“ Kulturschaffende wie Paula Wessely, die von Jelinek für ihr Mitwirken in dem Film *Heimkehr* aufs schärfste kritisierte wurde:

Nicht gezwungen und ohne Not ist das durch nichts zu rechtfertigen. Man darf nicht vergessen, daß Paula Wessely der höchstbezahlte weibliche Star der Nazizeit war. Das Argument einer ‚unpolitischen Frau‘, wie man sie im günstigsten Fall nennen könnte, kann ich nicht akzeptieren. Denn wenn sie in ‚Heimkehr‘ sagt, ‚Wir kaufen nichts bei Juden‘, hätte sie als erwachsener Mensch wissen müssen, was sie da sagt.²¹⁷

Spätestens mit dem Adjektiv „erwachsener“ sollte der aufklärerische Gehalt ihrer Gesellschaftskritik klar geworden sein. Nochmal besonders stark wird dieser dadurch untermauert, wenn sie sich bei der Erklärung von *Totenauberg* auf Immanuel Kant bezieht:

Totenauberg ist auch eine Abrechnung mit dem Versuch, ein Ich, ein Selbst zu sein, so wie mit der Amoralität dieser Philosophen des Faschismus, und ein letztes verzweifeltes und auch gleichzeitig resignierendes Plädoyer für ein moralisches Handeln im Sinne Kants. Nicht jeder einzelne soll versuchen, ein Selbst zu sein, sondern

214 Jelinek, Elfriede: *Ich bin im Grunde die ganze Zeit tobsüchtig über die Verharmlosung*, von: <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

215 Ebd.

216 Ebd.

217 Jelinek, Elfriede: *Paula Wessely*, von <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

jeder einzelne enthält die ganze Menschheit, für die er auch handeln soll, also ein politisches, verantwortungsvolles Handeln. Der Faschismus war das Gegenteil davon, nämlich die Herrschaft einiger weniger über alle anderen, die Herrschaft der Herrenmenschen.²¹⁸

Auch wenn das Wort nicht fällt, so zeigt sich hier und im weiteren Interview, eine scharfe Kritik am neoliberalen, kapitalistischen System, das nach einer „Ethik des laissez-faire“ ausgerichtet ist und genau dieses moralische Handeln im Sinne Kants verunmöglicht. Und in diesem System ist selbst die Freiheit mörderisch: „Freiheit – wenn sie nicht moralisch unterfüttert wird – hat die allerschrecklichsten Auswirkungen. Unfreiheit aber genauso. [...] Die Freiheit ist im Grunde das Schrecklichste, wenn man plötzlich in sie geworfen ist, ohne vorbereitet zu sein.“²¹⁹ Und diese unmoralische Freiheit ist jene des neoliberalen Kapitalismus, der die, wie Karl Marx es nannte, „abstrakte Genusssucht“ der Bourgeoisie legitimiert: „Mit dem Sieg des Kapitalismus haben diejenigen gewonnen, die sich nie für etwas anderes als ihr eigenes Wohl – Fressen, Saufen, Vögeln – interessiert haben.“²²⁰ Oder um es nach dem geflügelten Wort von Berthold Brecht zu sagen: Wo Jelinek darüber tobsüchtig ist, dass zuerst das Fressen und dann erst die Moral kommt, da sind es die Kapitalisten, die aus dem Fressen eine Moral machen.

Jelineks aufklärerische Haltung hat also – trotz allem Anschein nach – weniger Immanuel Kant zur Grundlage, sondern vielmehr Karl Marx. Sie selbst drückte es – in ihrer ironischen Art – einmal so aus, dass sie einen „idealistischen prächristlichen Vulgärmarxismus“²²¹ praktiziere. Daher macht sie sich auch nicht über Menschen „um dessentwegen, was sie sind“ lustig, sondern „um ihres falschen Bewusstseins wegen.“²²² Sehr deutlich zeigt sich diese Verbindung von Moralität, politischem Engagement und Kapitalismuskritik in einem Interview mit Sabine Perthold aus dem Jahre 1994, in welchem sie sich über das Stück *Raststätte oder sie machens alle* unterhalten. Jelinek verweist darauf, dass es in diesem Stück nicht nur um „Sexualität im weitesten Sinn“ geht, sondern „um Konsumption von Lust, um Körperkonsum, um den Genuß ohne Reue. Als Moralistin bin ich der Meinung, daß angesichts des Zustands der Welt ein uneingeschränkter Genuß ohne Reue nicht mehr möglich sein darf.“²²³

Nach dieser ersten Auseinandersetzung mit den Interviews und mit Rückblick auf die oben

218 Winter: *Gespräch mit Elfriede Jelinek*, S. 18.

219 Sprache sehen. *Elfriede Jelinek im Gespräch mit Sabine Perthold* (1994). In: Kaplan, Stefanie (Hrsg.): *Die Frau hat keinen Ort*. Elfriede Jelineks feministische Bezüge, unter Mitarbeit von Anna Götsch und Susanne Teutsch. Wien: Praesens 2012, S. 153. Und über das Verhältnis von „Freiheit“ und „Liberalismus“ bei Foucault, aus das hier leider nicht angemessen eingegangen werden kann, siehe bspw. die dritte Vorlesung in Foucault: *Die Geburt der Biopolitik*, S. 81–111.

220 Sprache sehen. *Elfriede Jelinek im Gespräch mit Sabine Perthold* (1994), S. 153.

221 Jelinek/Venkute: Lust: *Elfriede Jelinek im Zentrum des Ruhms?* Siehe dazu auch: Müller: ... über die Fragen hinaus, S. 20–23.

222 Winter: *Gespräch mit Elfriede Jelinek*, S. 13.

223 Sprache sehen. *Elfriede Jelinek im Gespräch mit Sabine Perthold* (1994), S. 153.

Ausgeführte Philosophie Erich Fromms erscheint nun die Formulierung des „idealistischen prächristlichen Vulgärmarxismus“ wie eine pointierte, ironische Versinnbildlichung seiner Philosophie. Und auch Jelineks Selbstbezeichnung als „Liebesmüllabfuhr“ bekommt im Zusammenhang mit Fromms „Akt des Liebens“ ein ganz neues Gewicht. Es fällt daher nicht schwer, Jelineks „übersteigerter Moralismus“ als eine „atheistisch-religiöse Spiritualität“ zu verstehen; als die Spiritualität eines (post-)modernen Menschen, der in einer Welt ohne Gott, ohne göttliche Gerechtigkeit leben muss, in der sich die Täter nicht einmal im Jenseits für ihre Taten rechtfertigen müssen.

3.3. Die Position der Komik

Nun soll noch eine Aussage aus einem Interview herangezogen werden, in welcher Jelinek einerseits über die Funktion ihrer „kastrierenden“ Komik, andererseits über die Position, von der aus sie die entfremdeten Menschen zerlacht, Auskunft gibt:

Aber welche Funktion hat die Komik eigentlich für Ihr Werk?

Wenn man die Komik versteht, weiß man, daß es das Schlimmste ist, wenn man sich über etwas lustig macht. Das ist kastrierend. Und so werden ja auch die Komikerinnen in den Hollywood-Filmen immer eingesetzt, die sind kastrierend. Häßlich, grotesk und kastrierend. Eine Ausnahme ist vielleicht gerade mal eine Katharine Hepburn, eine schöne Frau, aber in *Leoparden küßt man nicht* tut sie in den ganzen Filmen auch nichts anderes, als hinter dem Mann herzurennen.

Bis der Dinosaurier zum Schluss zusammenfällt.

Ja, aber das Patriarchat ist deshalb auch noch nicht zusammengefallen. Es ist ja nicht die Demütigung durch den Mann, sondern es ist die Demütigung darüber, daß man sich in diesen Wertmaßstab, in diese Beurteilung nicht einschreiben kann, daß man sozusagen aus diesem Beurteilungsraster herausfällt, weil es nicht die eigenen Maßstäbe sind, die überhaupt je gültig werden können.

Aber bei Katharine Hepburn sieht man doch sehr deutlich, daß sie immer hinter das Erreichte zurückfällt: Sie verstellt sich, weil sie Angst hat, daß der Mann Angst vor ihr haben könnte. Die hat er auch, schreckliche Angst, weil sie ihn überfordert, wie sie zu schnell ist, zu intelligent, zu witzig, zu vital für ihn ist.

Und dann wird er selber zur Frau. Es gibt doch diese Szene, wo Cary Grant dieses Negligé mit Schwanenflaum anzieht, weil gerade nichts anderes da ist. Das ist ja ein Rollentausch, ein ganz raffinierter, weil dann kurz die Frauenrolle der Lächerlichkeit preisgegeben wird. Es gibt einfach nichts Lächerlicheres als Männer im Ballettröckchen. Aber sich als Mann zur Frau zu machen ist einerseits wahnsinnig komisch, andererseits ist es die Verachtung durch den Mächtigen, der jederzeit auch anders könnte, aus seiner Rolle heraustreten könnte, die die Komik erzeugt.²²⁴

Jelinek zeigt sich hier als radikale Feministin. Ihr Standpunkt wird beispielsweise im Interview *Überschreitungen* weiter ausgeführt. Auch dort meint sie, dass Spott „immer kastrierend“ wirkt: „Spott und Ironie sind objektivierende Kunstmittel, die ein Ich-Bewußtsein voraussetzen, das von sich absehen kann [also Distanz!, Anm. BZ]. Spott und intellektuelle Arbeit einer Frau sind im patriarchalen System Überschreitungen.“ Und: „wenn ich, eine Frau, spreche, dann spreche ich eben nicht als eine, die Ich sagen darf, sondern ich spreche sozusagen, als Mitglied einer immer noch unterdrückten Kaste, für alle anderen Frauen mit. Das Ich ist also ein vereinzeltes wie ein kollektives Ich.“²²⁵ Unterdrückt wird diese Kaste vom einem patriarchalen System, welches den

224 Gropp/Jelinek/Spiegel: *Ich renne mit dem Kopf gegen die Wand und verschwinde.*

225 Jelinek, Elfriede: *Überschreitungen*, von <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

hegemonialen Herrschaftsanspruch in der Gesellschaft hat.²²⁶ Und in diesem System habe Jelinek, als Frau, keinen Anspruch darauf Kultur zu machen.

Sigmund Freud beispielsweise meinte über „die Frauen“, dass diese in einem „Gegensatz zur Kulturströmung“ stehen und eher einen „verzögernden und zurückhaltenden Einfluß“ auf die Kultur haben:

Die Frauen vertreten die Interessen der Familie und des Sexuallebens; die Kulturarbeit ist immer mehr Sache der Männer geworden, stellt ihnen immer schwierigere Aufgaben, nötigt sie zu Triebsublimierung, denen die Frauen wenig gewachsen sind. Da der Mensch nicht über unbegrenzte Quantitäten psychischer Energie verfügt, muß er seine Aufgaben durch zweckmäßige Verteilung der Libido erledigen. Was er für kulturelle Zwecke verbraucht, entzieht er großteils den Frauen und dem Sexualleben: das beständige Zusammensein mit Männern, seine Abhängigkeit von den Beziehungen zu ihnen entfremdet ihn sogar seinen Aufgaben als Ehemann und Vater. So sieht sich die Frau durch die Ansprüche der Kultur in den Hintergrund gedrängt und tritt zu ihr in ein feindliches Verhältnis.²²⁷

Man muss kein Feminist sein um zu sehen, dass Freud in seiner psychosozialen Ökonomie Frauen in der Gesellschaft einen Platz *hinter* dem Mann zuschreibt.²²⁸ In der hier skizzierten kulturellen Struktur ist kein Platz für eine Frau, die aus ihrer Kaste heraustreten will; die Ökonomie des seelischen Apparats des Mannes braucht die Frau an seiner Seite, um in der Welt zu überleben: Odysseus braucht also seine Penelope zuhause. Aber wehe Penelope kommt auf die Idee, selbst in See zu stechen. Dementsprechend sieht Jelinek ihre Arbeit als Kunstschaaffende auch als eine „Überschreitung“:

Das weibliche Sprechen ist, will man es psychoanalytisch ausdrücken, eine phallische Anmaßung, etwas, das für sie eben nicht vorgesehen ist. Weder in der Freudschen Kulturtheorie (Freud begründet ja die von ihm als gegeben angenommene Tatsache, daß die Frau, außer Flechten und Weben [...] keine großen Kulturleistungen erbracht habe, damit, daß sie nicht, wie der Mann, sublimieren müsse, kein annähernd starkes Über-Ich ausbilden könne), noch in der öffentlichen Meinung, der veröffentlichten Meinung, wird der Frau ein Sprechen zugestanden, das über das Sprechen-Lehren des Kindes (man sagt ja ‚die Mutter-Sprache‘!) hinausgeht in den Raum des Symbolischen. Trotzdem: Begeht eine Frau einmal diese Überschreitung, muß sie wiederum ein weibliches Ich herauskehren, will sie auf dem Markt der Körper konkurrieren, um einem Mann zu gefallen. Sie muß sich also immer nach dem Anderen richten, während der Mann stets, im Sprechen wie auch sexuell, er selber bleiben kann und darf.²²⁹

Jelinek wäre, um im Bilde zu bleiben, diese Penelope, die selber in See sticht. Sie macht als Frau Kultur, auch wenn ihr ein Sprechen in dieser patriarchalen Kultur nicht zugestanden wird. Die Tragödie dabei ist nur, dass eine Frau, auch wenn sie diese Überschreitung wagen sollte, wieder nur auf ihren Körper reduziert wird und eben nicht auf ihre Arbeit. Das bittere Fazit: Eine Frau kann

226 Siehe in diesem Zusammenhang Erich Fromms Kritik an der Freudschen Vorstellung von Frauen sowie die unterdrückte Position der Frau im Patriarchat, in: Fromm: *Haben oder Sein*, S. 233–236; oder auch die Aufzeichnung *Mensch und Tier*, in: Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer 1998, S. 264f.

227 Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, Einleitung von Alfred Lorenzer und Bernhard Görlich. Frankfurt am Main: Fischer 2015, S. 68.

228 Trotzdem muss hier angemerkt werden, dass Freud schreibt, dass die Kulturarbeit „immer mehr Sache der Männer geworden [Hervorgehoben von mir, BZ]“ ist, dass er also eine prozessbedingte und strukturelle Behinderung der Frauen am Kulturbereich konstatiert und nicht eine natürliche. Gleichzeitig scheint Freud aber auch keinen Veränderungsbedarf an dieser gewordenen Tatsache zu sehen.

229 Jelinek: *Überschreitungen*.

dem Frausein in einer patriarchalen Welt nicht entgehen.

In der zitierten Stelle des Interviews zeigt sich nun dieser radikale Feminismus Jelineks, von dem aus sie – wahrscheinlich in barthesscher Manie – ein „Simulacrum“ des Films *Leoparden küsst man nicht* entwirft.²³⁰ David Huxley (Cary Grant) bittet, aus dem Badezimmer schauend, um seine Kleidung, die Susan Vance (Katharine Hepburn) der Dienstbotin übergab, um diese in die Reinigung zu bringen – was David dazu zwingt, länger bei ihr zu bleiben. Aus Mangel an Alternativen zieht er sich „dieses Negligé mit Schwanenflaum“ an, tritt vor die Tür und sucht sein Gewandt. Die Komik ist aber nicht „kastrierend“ für den Mann, der sich durch dieses „Ballettröckchen“ lächerlich macht, sondern für die (Rolle der) Frau, weil in dieser Szene eine patriarchale Machtposition versinnbildlicht wird: Nichts ist so lächerlich, als ein Mann der Frauenkleidung trägt. Er erniedrigt sich gewissermaßen zur Frau und zeigt damit seinen Machtanspruch, weil er aus seiner Rolle als Mann – welche zugleich „Wertmaßstab“ und „Beurteilungsraster“ ist – heraustreten kann. Und genau dieses Heraustreten bleibt einer Frau verwehrt. Diese Szene ist also kastrierend lustig, weil sich hinter diesem Bild – ein Mann im Ballettröckchen – die „Verachtung durch den Mächtigen“, also das Patriarchat zeigt: Ein Mann kann ohne weiters in ein Ballettröckchen schlüpfen. Aber umgekehrt ist das – zumindest nach Jelinek – nicht möglich.

Was will Jelinek also mit ihrer „musischen Ironie“, die „zum Sarkasmus vorangetrieben“ wurde kastrieren? Über wen macht sie sich lustig, wenn sie „mit der Sprache arbeitet“ und „auf witzige Art die sozialen Klischees zu entlarven“ versucht?

Jelineks Feinde sind die entfremdeten Menschen, jene, die „sich nie für etwas anderes als ihr eigenes Wohl – Fressen, Saufen, Vögeln – interessiert haben“ – also den „ökonomischen Menschen“. Gleichzeitig zerlacht sie diesen Menschentyp aber nicht „um dessentwegen, was sie sind“, sondern, „um ihres falschen Bewusstseins wegen.“ Demnach würde Jelinek sowohl Cary Grant zerlachen, der in seinem Auftritt im Negligé ein Sinnbild des Patriarchats darstellt, aber auch Katharine Hepburn, weil sie in dem Film „auch nichts anderes“ macht, „als hinter dem Mann herzurennen.“ Entfremdet sind also beide, allerdings auf ganz unterschiedliche Art und Weise – genauso wie die Kleinanleger, die Greise und die Engel der Gerechtigkeit in den *Kontrakten[n]*.

Wie genau, also mit welcher sprachlichen Spielerei, sich Jelinek über die beiden Schauspieler lustig machen würde, soll hier nicht untersucht werden. Ihre Methode wird anhand der *Kontrakte* zur Genüge gezeigt werden. Relativ sicher scheint, dass sie dies vorzugsweise mit Kalauern

230 Siehe dazu: Barthes, Roland: *Die strukturalistische Tätigkeit*. In: *Texte zu Literaturtheorie der Gegenwart*, hrsg. u. komm. v. Dorothee Kimmich, Rolf G. Renner, Bernd Stiegler. Stuttgart: Reclam 2008, S. 214–222.

verwirklicht – „Ich liebe Kalauer. Dagegen können Sie nichts machen, das sage ich Ihnen gleich, da müssen Sie bei mir durch! Denn durch Kalauer verliert man rapide an Wirkung, und das wird von mir schließlich angestrebt.“²³¹

Mit dem hier dargestellten Material sind die zwei Aspekte – erstens die Bedeutung des jüdischen Witzes für Jelineks Textflächen und zweitens der aufklärerischer Anspruch der mit diesem zusammenhängt – genannt, womit ein Fundament gelegt wurde, auf dem nun über die Literatur Jelineks weiter nachgedacht werden kann. Die Kernthese wird dabei sein, dass ihre Polemik deshalb so hart ist, weil ihr moralischer Anspruch unerbittlich ist – „Wir haben nicht mehr die Stunde Null, sondern schon das Jahr 1. Alles ist schon abgewickelt, die genießende Klasse hält Einzug. Es gibt keinen Konflikt mehr.“²³²

231 Jelinek, Elfriede: *Der Wort, das Fleisch verkleidet*, von: <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

232 Sprache sehen. Elfriede Jelinek im Gespräch mit Sabine Perthold (1994), S. 154.

4. Die Kontrakte des Kaufmanns – eine Polemik gegen den Kapitalismus

An einem Montag in einem Konzentrationslager. Ein Jude auf dem Weg zu seiner Hinrichtung:
,Nu, die Woche fängt ja schon gut an.²³³

Nun kann (endlich) das hier dargelegte Material auf die *Kontrakte des Kaufmanns* angewandt werden. Wichtig ist zunächst lediglich, sich die Aussagen der Interviews zu vergegenwärtigen und Jelinek als eine „vulgärmarxistische“, „übersteigerte Moralistin“ zu denken, die ihr literarisches Schaffen in den Dienst einer aufklärerischen Sache stellt. (Denn aus der Perspektive einer „vulgärmarxistischen“ Moralistin ist der entfremdete, „ökonomische Mensch“ – diese schwache, lächerliche Kreatur – tatsächlich sehr komisch anzusehen. Und einzig das Wissen darum, dass es genau dieser Menschentyp ist, der – nach Foucault – den Dynamo der Welt am Laufen hält, lässt einem das Lachen im Hals stecken bleiben.) Für die weitere Auseinandersetzung soll auf das bereits vorgelegte Material zurückgegriffen werden. Alle Gedanken und Positionen der hier erwähnten Autor_innen, die im Folgenden nicht mit einer Fußnote versehen sind, wurden bereits in den vorherigen Abschnitten zitiert. Zunächst soll (wieder) mit Joseph Vogl weitergedacht und anhand seiner Auseinandersetzung mit den *Kontrakte[n]* eine erste Deutung des Theaterstücks dargelegt werden. Weiters soll der Kontext ihrer Kapitalismuskritik dargestellt und abschließend der jelineksche Tonfall sowie ihre „atheistisch-religiöse Haltung“ besprochen werden.

4.1. Über den „Spuk des Kapitals“

Nach Joseph Vogl weisen die *Kontrakte* – ganz im Sinne des im zweiten Abschnitts dargelegten Materials – eine „Dramatik der unsichtbaren Hand“ auf; was Jelinek in diesem Stück mache, sei, einen „Wortschwall gegen Kapitalschwall aufzubringen, das heißt, einen Text zu schreiben, der eine ähnliche Zirkulationsbewegung, einen ähnlichen Schwindel erzeugt wie die Bewegung der gegenwärtigen Kapitalströme.“²³⁴ Der Text führe, so Vogl weiter, dabei vor, „dass das Heiligtum der Ökonomen, Adam Smiths Metapher der ‚unsichtbaren Hand‘, die besagt, das alles funktioniert, wenn man auf den Markt vertraut, Spuk schlechthin ist.“ – es geht also letztlich um „den Spuk des Kapitals.“²³⁵ Im Gespräch mit Eveline Polt-Heinzl präzisiert er diesen „Spuk“ noch weiter:

Mit ihren Wortkaskaden will Jelinek den Verdacht nähren, dass das bürgerliche Geschäft, das Bankengeschäft, das Finanzgeschäft von dem Glauben lebt, es gäbe einen fairen Wettbewerb, es gäbe faire Mitspieler, es sei Vernunft am Werk. Alle diese Annahmen stimmen nicht. Das Geschäft ist unvernünftig, die Wettbewerbe sind nicht fair, und Vorteile werden auf brutale Weise ausgenutzt.²³⁶

233 Wüst: ,... wenn wir nur alle gesund sind!', S. 306.

234 *Kunst und Finanzwelt – Ein Widerspruch? Gespräch mit Konrad Paul Liessmann, Gerald Matt, Rudolf Scholten und Joseph Vogl, moderiert von Norbert Meyer*. In: Janke, Pia (Hrsg.): *Jelinek[Jahr]Buch*, Elfriede Jelinek-Forschungszentrum 2011, unter Mitarbeit von Peter Clar, Teresa Kovacs, Christian Schenkermayr. Wien: Praesens 2011, S. 281.

235 *Kunst und Finanzwelt – Ein Widerspruch?*, S. 281.

236 *Wirtschafts- und Finanzkrise in Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*, S. 317.

In diesem Zusammenhang werden die „ökonomischen Entwertungsformeln“ bei Jelinek zu „sprachlichen Entwertungsformeln“, was auf der semantischen Ebene „häufig mit dem Gegenteil der Bedeutungen der Finanzsprache“ ausgedrückt wird:

Ein Beispiel: Das Wort ‚Zertifikat‘ kommt aus dem Lateinischen, von ‚certus‘, und bedeutet ‚sicher‘. Der Begriff wird aber für die größten Ungewissheiten und Unsicherheiten verwendet. Dasselbe gilt beispielsweise für den amerikanische Ausdruck ‚securitization‘, der im Deutschen mit ‚Kreditverbriefung‘ übersetzt wird und demnach für eine Versicherung steht. Bei Jelinek ist er hingegen zum Inbegriff der Unsicherheit geworden. Eine wesentliche Strategie des Stücks besteht also darin, permanent das Gegenteil dessen, was semantisch mit einem Ausdruck der Finanzsprache gemeint ist, vorzuführen. Indem man das Gegenteil eines Wortes auf die Bühne bringt, wird es gewissermaßen ‚zernichtet‘. Insofern ist das Sprachspiel dieses Dramas eine sprachliche Zernichtungsmaschine für das finanziökonomische Vokabular.²³⁷

Hier wurde eine klassische gesellschaftskritische Interpretation von Jelineks *Kontrakte[n]* vorgeführt. Was Joseph Vogl aber unerwähnt lässt, ist, dass Jelinek den „Spuk des Kapitals“ eben auf „witzige Art“ entlarvt, dass diese Umkehrung der Bedeutungen sehr wohl eine komische Komponente aufweist.

4.2. Der biopolitische Kontext der *Kontrakte des Kaufmanns*

Als erster Einstieg in die Analyse der *Kontrakte* soll nun der biopolitische Kontext der jelinekschen Kapitalismuskritik beleuchtet werden, wobei zunächst die repressive Formen der Macht beleuchtet werden. Denn wie bei Marx, so ist auch bei Foucault die „Natur des Menschen“ keine natürliche, sondern eine gemachte: der Mensch wird zum homo oeconomicus erzogen. Nach Foucault hat sich dieses umfassende Erziehungsprogramm seit dem 18. Jahrhundert in die Bevölkerung Europas eingefleischt und Jelinek weist in ihrem Theatertext auf ein paar Machtmechanismen hin, die den Menschen in der neoliberalen Klammer halten. Das bedeutet, dass Jelinek, auch wenn sie als Polemikerin in ihren literarischen Werken radikal ungerecht ist und niemanden aus der Verantwortung nimmt, sehr wohl von den biopolitischen Mechanismen weiß, die die Menschen unmündig gemacht haben und sie in diesem Zustand halten.²³⁸

Zunächst noch eine kurze Rekapitulation der Biomacht: Will man die im zweiten Abschnitt ausgeführten Überlegungen Michel Foucaults versinnbildlichen, so ließe sich dafür am besten das Frontispiz des *Leviathan* von Thomas Hobbes heranziehen. In diesem wird die traditionelle Vorstellung der Herrschaft, eben „das Recht über Leben und Tod“, dargestellt. Foucault geht es hingegen darum, „dem König den Kopf abschlagen.“²³⁹ Das heißt, man konzentriert sich nicht mehr

237 Ebd., S. 320.

238 Insofern kann an dieser Stelle Stoessel widersprochen werden: Denn auch wenn sich der jüdische Humor mit der hegemonialen Etablierung des Monotheismus, also „der Gewalt und Herrschaft des einen einzigen Gottes über die Menschen, [...] in tiefere Seelenregionen vergraben hat,“ von denen aus er „buchstäblich *subversiv*, mit anderem Impetus und neuer düstererer Färbung“ nach außen tritt, so richtet sich der jüdische Humor nicht ausschließlich gegen diese „eindimensionale“ Form der Herrschaft, sondern auch gegen eine komplexe Vorstellung von „Biomacht.“ Vgl. dazu: Stoessel: *Lob des Lachens*, S. 159.

239 Foucault: *Wahrheit und Macht*, S. 38.

nur auf den Souverän, sondern auf die biopolitischen Machtbeziehungen, die diesen hobbesschen „Volkskörper“ zusammenhalten, um die Bevölkerung zu regieren. Und der Staat ist in diesem Zusammenhang „eine Kodifizierung vielfältiger Machtbeziehungen“, womit sich auch die Betrachtung von Krieg und Frieden verändert: „Der Friede wäre dann eine Form des Krieges und der Staat eine Art ihn zu führen.“²⁴⁰

Die Medien wären beispielsweise eine Möglichkeit, den Frieden des modernen Staates zu führen. In diesem Zusammenhang ist vor allem das Fernsehen zu nennen, dem die Kleinanleger blind vertrauen²⁴¹ – „Auch Zertifikate sind nicht unsere Freunde, wie wir bislang geglaubt, als das zertrümmerte Sparschwein uns im Fernsehn erschien.“²⁴² – und die Werbung: „auch das können Sie bei uns bekommen, das Geflügel verleiht Ihnen Flügel, nein, der Bulle nicht, [...] und die Reste von Ihnen kommen in unsere Bank, und dort werden Sie geholfen, dort werden Sie verwurstet“ (KdK, S. 257) beziehungsweise: „Dann können Sie immer noch mit unserem Catering prahlen und unseren Produkten, welche naturrein sind, naturrein unsere Marmelade, unsere Säfte, jawohl, alle!, verprassen, ja, natürlich!, verprassen Sie unsere Marmeladen und Säfte“ (KdK, S. 294) oder: „und die Inhaltsstoffe sind vollständig offen gelegt, die können Sie sich jetzt aufs Brot schmieren, von uns aus, die Reinheit des Inhalts, dafür garantieren wir mit unserem Namen, bei unserer Ehre“ (KdK, S. 295).

Hier wird die Verlogenheit des Fernsehens und insbesondere der Werbung aufgezeigt: Die Werbeslogans werden dem Chor der Greise in der „typischen Art ihre kalauernden Mäander“²⁴³ in die Münder gelegt, die die Lüge weitergeben. Was daneben aber noch über das Fernsehen und die Werbung transportiert wird, sind bestimmte Werte, die untrennbar mit einer kapitalistischen Gesellschaft verbunden sind und in einem „vulgärmarxistischen“ Menschen nur Übelkeit erzeugen können. In diesem Zusammenhang muss Jelineks Hass auf Sportler erwähnt werden, der sich in diesem Stück (wieder einmal) zeigt: „bei uns hat es [Ihr Kapital, Anm. BZ] ja Gesellschaft, bei Ihnen wäre es allein, bei uns aber Unterhaltung, Spiel, Spaß, Sport an Bord“ (KdK, S. 252). Die Formel „Spiel, Spaß, Sport“ wird dabei immer wieder aufgegriffen (s. bspw.: KdK, S. 262; 269) und versinnbildlicht die Verbindung von Geld und Sport. – „Sie sind, anstatt auf dieser Plattform, danebengetreten und haben jetzt keine Aussicht mehr, irgendwo muß es sich ja ausruhen, das Geld, es drängt sich ja sonst wie Sie für die EM- oder WM-Endspielkarten, es drängt vor dem Stadion, es drängt sich vor den Fernseher, es drängt sich am Stand.“ (KdK, S. 266f.)

240 Ebd., S. 40.

241 Vgl. Erich Fromm über die „Television“ in: Fromm: *Im Namen des Lebens*, S. 612f.

242 Jelinek, Elfriede: *Die Kontrakte des Kaufmanns. Eine Wirtschaftskomödie*. In: Jelinek, Elfriede: *Die Kontrakte des Kaufmanns, Rechnitz (Der Würgeengel), Über Tiere. Drei Theaterstücke*. Hamburg: Rowohlt 2009, S. 217. Im Folgenden direkt im Text abgekürzt mit KdK.

243 *Wirtschafts- und Finanzkrise in Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*, S. 321.

Des Weiteren soll noch auf den Verlust von und dem Wunsch nach Sicherheit verwiesen werden, der mit der biopolitischen Friedensführung einhergeht. Die Kleinanleger kaufen ja die Zertifikate, um sich gegen „das Nichts“ zu schützen und der Chor der Greise verkauft ihnen sicher scheinende Zertifikate, die aber nicht sicher sind:

daß es sich für uns [Kleinanleger, Anm. BZ] nicht ausgezahlt hat,forderungsbesicherte Wertpapiere zu kaufen, welche uns eine freie Mitarbeiterin der Fundpromotor-Investment AG zum Kauf anbot, der Dame wurde die Aufnahme eines Kredits für den schönen, festen, wie Brombeerrankenwurzeln im Boden festhaltenden Kauf von Zertifikaten, welche zusätzlich Sicherheiten bieten, ausdrücklich empfohlen, ja: angedient!, doch nun haben die Sicherheiten ausgedient, sie haben zu nichts gedient, man kann ja gar nicht genug Sicherheiten haben, nicht wahr, aber man hat sie gar nicht (KdK, S. 221)

Das Bild – oder der Alltagsmythos – der „schönen, festen, wie Brombeerrankenwurzeln im Boden festhaltenden“ Zertifikaten entpuppt sich als Lüge. Die versprochene Sicherheit war nur Maske. Dieser Sicherheitsverlust zeigt sich in den *Kontrakte[n]* beispielsweise auch in der Auflösung von Sinnsprüchen, wie jener aus Goethes *Faust*: „was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen“.²⁴⁴ Sinnsprüche dieser Art scheinen den entfremdeten Kleinanlegern bis dato eine gewisse Sicherheit gegeben zu haben, doch das ungerechte Banken- und Finanzgeschäft hat diese völlig vernichtet – sowie am Feld die Ernte vertrocknet, während noch an althergebrachte Bauernweisheit geglaubt wird. In einer kapitalistischen Welt, in der Menschen leben, die lediglich nach der Existenzweise des Habens ausgerichtet sind, wird man um genau diese Sicherheit betrogen:

Ein Haus kann gar nichts, außer Reparaturen kosten, die Sie Erhaltungskosten kosten, die Sie kostbare Lebenszeit kosten, was sich nicht lohnt, Ihr Leben ist ja nichts wert, Ihr Leben lohnt sich ja das Leben gar nicht!, das geht sich doch nie aus!, jedoch 15% Garantie per anus, per rectus, per verrecktus, das bieten wir und garantieren wir, na, ganz ist sich das nicht ausgegangen, macht nichts, uns macht das nichts, Ihnen vielleicht schon, also Sie waren vom Glück gesegnet durch den Vater einst, und jetzt sind sie durch das Glück gesichert und gesegnet, das unsere Bank bedeutet, allerdings natürlich nur für uns [...] was Sie von Ihrem Vater ererbt, um es zu bewahren, das haben jetzt wir, das haben jetzt wir, das behalten wir auch, die wir gegen unsere Schätze hoch gepriesen sind. (KdK, S. 236f.)

Kurz: Der goethesche Satz wird ad absurdum geführt, denn was du ererbt von deinen Vätern hast, wird dir weggenommen und gehört jetzt der Bank. Diese hat den Kleinanlegern mit den Zertifikaten insofern nicht nur die Sicherheit, die die Zertifikate versprochen haben, sondern auch die Lebensbasis geraubt. Und neben dem Aufzeigen der Gehaltlosigkeit der althergebrachten Sinnsprüchen, werden bei Jelinek auch (klein-)bürgerliche Träume durch ihr Sprachspiel zerlacht, indem sie beispielsweise aus „Einfamilienhaus“ „Einsamlienhaus“ macht: Die Kleinanleger können sich auf nichts mehr verlassen, „denn ihr Geld haben wir [Greise, Anm. BZ] ja schon, das Geld von Ihnen, Sie Kleinanleger, Sie, die vielleicht vom Glück gesegnet waren durch den Vater einst, der Ihnen vererbt ein Einsamlienhaus, ich meine ein Einfamilienhaus in den Vorbergen“.

244 Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Eine Tragödie*. In: *Münchner Ausgabe, Sämtliche Werke 6.1, Weimarer Klassik 1798–1806*, hrsg. v. Victor Lange. München: btb 2006, S. 553.

(KdK, S. 234f.)

Abschließend wären in diesem biopolitischen Zusammenhang noch die verwendeten Tautologien zu nennen, die von einem „falschen Bewusstsein“ zeugen.²⁴⁵ „unsere Bank ist unsere Bank, ein Mensch ist ein Mensch, nicht wahr?, eine Marke ist eine Marke, [...] eine Immobilie ist eine Immobilie ist eine Immobilie, nicht wahr?“ (KdK, S. 264), wobei hier das „nicht wahr?“ entscheidend ist – ist unsere Bank wirklich *unsere* Bank?

Um zusammenzufassen: Selbstverständlich sind diese hier dargestellten repressiven Formen der Biomacht nicht ausreichend, um die ganze Tragweite derselben zu veranschaulichen. Aber sie gehören trotzdem untrennbar zur Biopolitik dazu. Will man versuchen, die ganze Problematik der Biomacht im Zusammenhang mit Jelinek zu umreißen, so könnte man dies vielleicht folgendermaßen:

Vor der Wende zur Biopolitik um 1800 schien die Welt noch einfacher gewesen zu sein. Es gab einen Herren und viele Knechte, gegen den man sich auflehnen konnte. Mit Foucaults Konzept wird alles komplizierter und undurchsichtiger. Es gibt keine mündigen aufgeklärten Menschen, sondern nur „Humankapital“. Es gibt keine echte Demokratie, sondern einen biopolitischen „Liberalismus“. Es gibt keine Staatsstruktur, die eine Leben im Sein ermöglichen könnte, sondern eine „Vitalpolitik“. Und der realpolitische aufklärerischen Anspruch der „Vulgärmarxistin“ steht insofern einem nebulösen Macht-System gegenüber, das älter ist als die Autorin selbst (– und in das letztlich auch sie einsozialisiert wurde.) Auch einzelne Theorien helfen in dieser postmodernen Welt nicht mehr bei der Erkenntnisfindung. Selbst die Gedanken eines Karl Marx nicht, denn nach Foucault sich nicht nur die Kapitalisten Teil der Biomacht, sondern auch das Proletariat. Die Biomacht durchdringt jeden Menschen der Gesellschaft und das seit der sogenannten „Aufklärung“. (Insofern sieht man hier auch eine guten Kontrast zur Philosophie Erich Fromms: Ein „Akt des Liebens“ ist in der foucaultschen Biomacht nicht nur extrem schwer, sondern unmöglich.)

In diesem Kontext wird auch das Problem der „Freiheit“ verständlicher, über das Jelinek mit Sabine Berthold spricht (siehe oben): Jelinek meint ja, dass „Freiheit“, sofern sie nicht „moralisch unterfüttert“ wird, die „allerschrecklichsten Auswirkungen“ hat, dass Freiheit „im Grunde das Schrecklichste“ ist, „wenn man plötzlich in sie geworfen ist, ohne vorbereitet zu sein.“ Aber welche Vorbereitung soll es in diesem „Liberalismus“ Foucaults, indem es um die „Rationalisierung der Regierungsausübung“ geht, geben? Kann man sich überhaupt auf so etwas vorbereiten?

Diese aussichtslose Situation zeigt sich – so könnte man weiter interpretieren – auch am literarischen Stil der Autorin: Ließe sich vor 1800 noch klare Aussage über die moderne Welt

245 Siehe dazu: Barthes: *Mythen des Alltags*, S. 308.

treffen, so ist dies in einer biopolitischen nicht mehr möglich. Darum lässt Jelinek nicht mehr Protagonist_innen sprechen, sondern die (ökonomischen, faschistische, patriarchale) Sprache spricht vielmehr *durch* die Protagonist_inn_en hindurch. Da nicht mehr von einem (mündigen) Subjekt, einem reifen erwachsenen Ich ausgegangen werden kann, lässt Jelinek die Sprache selbst sprechen; das Ich geht in dem Meer der biopolitischen Sprache unter. Diese Interpretation erklärt auch, warum die Figuren Jelineks nur noch in Chören sprechen: Schon die Tatsache, dass ein Chor eingesetzt wird, zeigt, dass es in dieser biopolitischen Welt keine wirkliche individuelle Denken und schon gar keinen mündigen Bürger geben *kann*, dass also nur noch ein kollektives Sprechen möglich ist. Geschichten erzählen ist innerhalb der Biomacht für die „übersteigerte Moralistin“ nicht möglich. Das Ich, das der/die Schriftsteller_in bräuchte, um einen Geschichte zu erzählen, gibt es in der Biomacht nicht. Und wenn jemand behaupten sollte, ein Ich zu haben, dann ist es letztlich nur Selbstbetrug. Darum nimmt Jelinek das Sprachmaterial und komponiert es zu diesen Wortkaskaden.

Fazit: Auch wenn es in dem foucaultschen Konzept von Herrschaft keinen konkreten Herrscher gibt, so gibt es doch die Auswirkungen der Macht auf die Menschen. Und diese Auswirkungen sind es, die Menschen langsam in einen „ökonomischen Menschen“ verwandelten. Die Biomacht ist wiederum getragen von der politischen Ökonomie eines kapitalistischen Denkens, dass den „ökonomischen Menschen“ eine Leben im Sein unmöglich macht. Und eben weil es dieses gar nicht geben kann, ist es umso wichtiger, dass man die entfremdeten Menschen zum Lachen und damit zur Selbsterkenntnis bringt. Jelinek kämpft also schreibend gegen die Biomacht, wissend, dass sie nur verlieren kann. Gibt es einen besseren Nährboden für Galgenhumor?

4.3. Elfriede Jelineks jüdische Komik

Um Jelineks kastrierende Komik einzuleiten, sollen zunächst noch ein paar Gedanken zu ihrer Selbstidentifikation zum Judentum angeführt werden. Gail Finney meint etwa, dass sie „[a]ls Halb-Jüdin (ihr Vater war Jude), die in Wien aufwuchs und dort jetzt noch lebt“ auf die „reiche Tradition wienerisch-jüdischen Humors“ zurückblicken „darf.“²⁴⁶ Das mag schon sein, aber so einfach kann einem Autor, einer Autorin eine Tradition auch nicht untergeschoben werden, wie die Analyse Grözingers das anhand von Kafka gezeigt hat. (Dass man Jelineks „jüdische Komik“ gleichzeitig auch nicht als eine „popularisierte Kabbala“ ansehen kann, soll im Folgenden deutlich gemacht werden.) Vielleicht ist es daher hilfreicher, diese Verbindung zum Judentum eher auf einer abstrakteren Ebene zu sehen, was wiederum an den bereits erläuterten Aspekt des „Tonfalls“ anruhrt: Nach Critchley ist ein (weiteres) Charakteristikum des Humors, dass er immer „lokal“,

²⁴⁶ Finney: *Komödie und Obszönität. Der sexuelle Witz bei Jelinek und Freud*, S. 28.

„höchst kontextspezifisch“ und nur „sehr schwer zu übersetzen“ ist: „Der Humor ist eine Form des kulturellen Insiderwissens.“²⁴⁷ Man zeige damit einen gewissen „Mut zum Provinzialismus“: „Der Humor bringt uns zu einem spezifischen Ort zurück, zu einem spezifischen *Ethos*, das häufig mit einem besonderen Volk identifiziert wird, welches eine gemeinsame Menge von Bräuchen und Kennzeichen besitzt.“²⁴⁸

Im Bezug auf den jüdischen Humor ist hier zunächst anzumerken, dass dieses Charakteristikum nur teilweise stimmt: Zwar ist es korrekt, dass dieser über ein „kulturelles Insiderwissens“ verfügt, jedoch ist hier, wenn überhaupt, ein metaphysischer „Ort“ gemeint. (Denn was soll „Ort“ für eine Kultur heißen, die, wie die jüdische, in der Diaspora lebt(e) und erst seit kurzem ein festes Territorium besitzt?) Der „Mut zum Provinzialismus“ scheint aber gerade bei Elfriede Jelinek ausgeprägt zu sein, was auch erklärt, warum sie sich selbst als „Provinzautorin“ bezeichnet. Und wenn sie darüber hinaus – erstens – immer wieder auf den „scharfen jüdischen Witz“ in ihrer Literatur verweist, sich zweitens immer wieder in die Tradition eins Karl Kraus oder Elias Canetti stellt und drittens nicht müde wird, die Verbrechen der Nationalsozialisten zu thematisieren und eine Sprache zu kritisieren, „die in ihrer Pervertierung die faschistische Kulturindustrie und eine nicht erfolgte Entnazifizierung in diesem Unterhaltungsindustriebereich ermöglicht hat“, dann kann wohl von so einem „spezifischen Ethos“ gesprochen werden.

Nun aber zum jüdischen Witz selbst: Wie anhand von Critchleys *Über Humor* gezeigt wurde, haben Witze die Kraft „Löcher in unsere geläufigen Vorhersagen über die empirische Welt“ zu reißen; sie schaffen eine „Disjunktion zwischen Erwartungen und Realität.“ Im Zusammenhang mit Jelineks aufklärerischen Unterfangen ließe sich demnach konstatieren, dass sie ihre Leser_innen zum Lachen angeregt will, weil dieses nämlich, wie Walter Benjamin meint, einen ausgezeichneten „Start“ für das Denken gibt.²⁴⁹ Demnach könnte man weiters meinen, dass Jelinek mit ihrer witzigen Sprachkritik Löcher reißen will und dass sie deshalb mit Sprachspielen arbeitet, weil diese, wie auch der Witz, „mit der Form“ und den „akzeptierten Praktiken einer bestimmten Gesellschaft“ spielen.

247 Critchley: *Über Humor*, S. 82.

248 Ebd., S. 89.

249 Siehe dazu: Benjamin, Walter: *Der Autor als Produzent*. In: Benjamin, Walter: *Der Autor als Produzent. Aufsätze zur Literatur*, hrsg. v. Sven Kramer. Stuttgart: Reclam 2012, S. 247: „Nur ganz nebenbei sei angemerkt, daß es fürs Denken gar keinen besseren Start gibt als das Lachen. Und insbesondere bietet die Erschütterung des Zwerchfells dem Gedanken gewöhnlich bessere Chancen dar als die der Seele.“ Eine ähnliche Bedeutung spricht auch Michel Foucault dem Lachen zu. Wie er im *Vorwort* seiner *Ordnung der Dinge* schreibt, hat die Entstehung dieses Buches mit einem Text von Jorge Luis Borges zu tun, bei dem er lachen musste: „Dem Lachen, das bei seiner Lektüre alle Vertrautheit unseres Denkens aufrüttelt, des Denkens unserer Zeit und unseres Raumes, das alle geordneten Oberflächen und alle Plätze erschüttert, die für uns die zahlenmäßige Zunahme der Lebewesen klug erscheinen lassen und unsere tausendjährige Handhabung des *Gleichen* und des *Anderen* (*du Même et de l'Autre*) schwanken läßt und in Unruhe versetzte.“, in: Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015 [1966], S. 17.

Des Weiteren finden sich in Critchleys Buch drei Konzepte zur Funktion des Humors, dessen dritte Theorie, die „Inkongruenztheorie“, besonders gut zu Jelinek passt: Nach dieser ist der Humor eine „Wahrnehmung des Unvereinbaren“: „Der Humor wird durch die Erfahrung einer empfundenen Unvereinbarkeit erzeugt – zwischen dem, was wir wissen oder erwarten, und dem, was dann im Witz, Gag, Scherz oder in der Übertreibung stattfindet.“²⁵⁰ Bei den *Kontrakte[n]* ist damit die Unvereinbarkeit einer marxistischen Lebenseinstellung und einer kapitalistischen Marktwirtschaft gemeint. (Ob dabei auch die anderen beiden Theorien, die „Überlegenheits“- und „Entlastungstheorie“, eine Rolle spielen kann und soll hier nicht beantwortet werden, da der Autorin zum einen nichts unterstellt und sie zum andern keiner psychoanalytischen Interpretation unterzogen werden soll.)

Das bis jetzt Ausgeführte ist nicht falsch, aber auch noch nicht ganz richtig. Denn wenn man davon ausgeht, dass Jelinek mit ihren witzigen Sprachkritik den Leser_innen „das Vertraute als unvertraut“, „das Gewöhnliche außergewöhnlich“, das „Reale surreal“ zu erkennen geben will, dann muss zugleich mitbedacht werden, dass Jelinek diese kapitalistische Welt regelrecht *verachtet!* Ganz im Gegensatz zu Jesus von Nazareth, welcher der Welt der Wirtschaft und ihren Werten die „christliche Gleichgültigkeit“ gegenüberstellt, *hasst* die „übersteigerte Moralistin“ und „Vulgärmarxistin“ Jelinek diese Welt und deren Werte; sie will mit den *Kontrakte[n]* nicht nur Löcher in die empirische, also kapitalistische Welt reißen, sie will diese Welt „kastrieren“. Und daher ist auch das spezifisch „messianische“ in der jelinekschen Komik keine Gleichgültigkeit, sondern eher der Wunsch nach einer „Genese der Dummheit.“²⁵¹

Das führt wiederum weiter zu der entscheidenden Frage, was das spezifisch „Jüdische“ an ihrem Humor ist? Hier lässt sich wieder auf Critchley verweisen, der festhielt, dass Menschen nicht immer aus Lust, sondern auch aus „Unheimlichkeit“ lachen – „Wir lachen häufig deshalb, weil wir durch dasjenige beunruhigt werden, worüber wir lachen, weil es uns irgendwie Angst bereitet.“²⁵² Und der jüdische Humor ist, wie Klatzmann es so treffend formuliert, „oft ,lachen, um nicht weinen zu müssen“.²⁵³ Und diese Charakterisierung leitet nun zum „Tonfall“ über:

4.3.1. Der Jelineksche „Tonfall“

Peter Berger hat, wie oben gezeigt, das wesentliche Charakteristikum des jüdischen Humors in seiner „bestimmten Sensibilität“ gefunden, womit er diesen weniger aus der jüdischen Tradition

250 Zitiert nach: Critchley: *Über Humor*, S. 12.

251 Siehe dazu: Adorno/Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*, S. 274f. Wenn weiters das Wort „Dummheit“ verwendet wird, dann ist das immer im Kontext des Denken von Horkheimer und Adorno zu verstehen, also als „Wundmal“ und nicht als Beleidigung.

252 Critchley: *Über Humor*, S. 70f.

253 Klatzmann: *Jüdischer Witz und Humor*, S. 10.

selbst, als eher aus seiner „Perspektive“, seinem „scharfen schneidenden“ „Tonfall“ heraus erklärte. Dieser Gedanke passt sehr gut zu Jelinek – vor allem, wenn man ihn im Kontext der zwei Unterdrückungskonstellationen betrachtet, die nun kurz wiederholt werden sollen: Die messianische Kraft des jüdischen Humors richtet sich gegen zwei sehr unterschiedliche Formen der Unterdrückung. Die eine Variante kann man die „sanfte“ oder versöhnliche nennen, da es hier im Wesentlichen darum geht, die dogmatischen Gesetze Gottes zu überlisten. Dabei ist dieser Witz sehr wohl strittig und widerspenstig, aber er muss insofern „sanft“ sein, als man Gott ja nicht kränken möchte. Am Ende hat man ihn überlistet, aber man lebt weiter unter seiner schützenden Hand – und ist nicht aus der jüdischen Gemeinschaft ausgetreten beziehungsweise wurde, um es im Kontext der *Verwandlung* Kafkas zu erläutern, nicht von seinem Chef gefeuert. Die andere Variante ist jene, welche die „scharfen“ Komik genannt werden kann und die sich beispielsweise in den Witzen gegen die Nationalsozialisten zeigt. Diese Komik ist mehr als nur strittig: sie ist „kastrierend“ und will den Gegner vernichten. Und diese scharfe Atmosphäre ist es auch, die hier den „Tonfall“ der jelinekschen Komik erklären soll. Wie bereits mit Josef Vogl gezeigt, will Jelinek in den *Kontrakte[n]* den „Spuk des Kapitals“ aufzeigen und versucht mit ihren „Wortkaskaden“ den Glauben an ein faires und vernünftiges Bank- und Finanzgeschäft zu „zernichten.“ Demnach wird der Menschentypus des „ökonomischen Menschen“ vorgeführt, also die Kleinanleger sowie der Chor der Greise und die Engel der Gerechtigkeit. Der wesentliche Unterschied zwischen den dreien ist, dass sie über unterschiedliche Formen von Wissen verfügen und insofern in der Biomacht verschieden gute Positionen inne haben.

Zunächst zu den Kleinanlegern: Hier zeigt sich die Komik von Jelinek noch in einer zwiespältigen Art und Weise. Denn diese werden zwar zum einen „ihres falschen Bewusstseins wegen“ zerlacht, aber zum anderen zeigt sich auch eine gewisse Nachsicht für diese entfremdeten Menschen: „Müßig lehnen wir Unmündigen, die kein Stimmrecht haben, uns ins Geschirr, müssen wir halt noch zwanzig Jahre arbeiten, denn unsere Pension ist jetzt weg, ist jetzt hin, ist dahin.“ (KdK, S. 217) Hier legt Jelinek den Kleinanlegern selbst Galgenhumor in den Mund, denn auch sie müssen irgendwie mit ihrer fremdverschuldeten Unmündigkeit überleben. (Insofern zeigt sich an dieser Stelle sehr deutlich, dass Witze nicht nur Löcher reißen, sondern auch dabei helfen können den Status quo zu ertragen!) Trotzdem überwiegt letztlich doch die beißende Kritik an den Unmündigen, da Jelinek die Bestialität der Kleinanleger zeigt: „ach, wären wir es bloß nicht gewesen!, wären es bloß andere als wir gewesen!“ (KdK, S. 226)²⁵⁴ In der harten Polemik gegen die Kleinanleger zeigt

254 Siehe dazu: Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872. Köln: Anaconda 2009, S. 263: „Bei jeder Aktienschwundelei weiß jeder, daß das Unwetter einmal einschlagen muß, aber jeder hofft, daß es das Haupt seines Nächsten trifft, nachdem er selbst den Goldregen aufgefangen und in Sicherheit gebracht hat. Nach uns die Sintflut! ist der Wahlspruch jedes Kapitalisten und jeder Kapitalistennation.“

sie also deren „Dummheit“ und die Folgen, die sich daraus ergeben: „Kleinanlegern, die nicht einmal in ihr eigenes Bad finden würden, hätten sie keinen Wegweiser in der Wohnung, aus der sie bald weggewiesen werden, denn sie haben Papiere dieser Gesellschaft gekauft.“ (KdK, S. 209); oder: „Wir finden ja nicht einmal den Markt, und der Markt meidet uns deswegen finden wir ihn ja nicht, obwohl er auf jeder Eintrittskarte eingezeichnet ist, doch wir haben so eine Karte nicht, wir taumeln orientierungslos und ohne Anteilnahme und ohne Einkaufstasche und ohne Warenkorb herum.“ (KdK, S. 232)

Dem Chor der Greise ist Jelinek hingegen in keinster Weise nachsichtig. Diese sollen schlicht vernichtet werden. Um dies zu veranschaulichen, soll wieder auf Critchley verwiesen werden. Dieser meint, dass Menschen, wenn sie über die sie unterdrückende Macht lachen, ihre Kontingenzen bloßlegen – „wir erkennen, dass das scheinbar Fixierte und Unterdrückende tatsächlich nur des Kaisers neue Kleider sind, und gerade ein Ding solcher Art sollte verspottet und verlacht werden.“²⁵⁵ Witzigerweise findet sich dieses Sinnbild des Kaisers-neue-Kleider auch in den *Kontrakte[n]*. Bei Critchley sind diese eine Metapher dafür, dass man mit dem Humor den Schein entlarven kann, um zu einem Sein zurückzufinden, da die „neuen Kleider“ bekanntlich nicht wirklich sind. Bei Jelinek hingegen ist der Schein stärker als das Sein, oder genauer: *der Schein bestimmt das Sein* und der Witz wird dafür verwendet, diese Übermacht des Scheins anhand der Sprache der Entfremdeten lächerlich zu machen. Sie lässt den Chor der Greise daher folgendes sagen:

wir haben auch die Kompetenzen, egal welche, wir haben mehr Kompetenzen als Sie, wir haben sogar mehr Kompetenzen als der Staat, der uns nichts anhaben kann, und wir müssen nicht unbedingt was anhaben, wir müssen uns nichts abbrechen, wir müssen uns keinen Zacken aus der Krone brechen, der Kaiser war ja auch nackt, obwohl alle seine Kleider gesehen haben, nicht wahr, Sie haben unsere mündelunsicheren Zertifikate gekauft, aber verkauft haben wie sie als mündelsicher, das ist doch klar, das versteht sich von selbst, Sie brauchen ja eine Sicherheit, das ist klar bis auf den Grund, den wir jederzeit nennen können, den Grund, warum wir Ihnen Unsicherheit als Sicherheit verkaufen, nicht wahr, des Kaisers neue Kleider verkaufen, die zwar jeder sieht, die jedoch gar nicht da sind, aber die Kompetenz dafür haben Sie von uns bekommen, Sie als Staat haben von uns die Kompetenz bekommen, uns zu komplettieren, äh, hinauszukomplimentieren, äh, nein, uns zu komponieren, äh, zu kontrollieren, genau, das wollte ich sagen! Zu kontrollieren! (KdK, S. 287f.)

Die Greise sind näher an der Macht als die Kleinanleger; sie haben „mehr Kompetenzen“ als diese, sogar „mehr Kompetenzen als der Staat, der uns nichts anhaben kann“. Nach Critchley kann nun der Humor zeigen, dass die neuen Kleider des Kaisers nur eine Einbildung sind und das Subjekt kann sich dann darüber freuen den Schwindel erkannt zu haben (– wie Samsa in der *Verwandlung* über den schwerhörigen Chef.)

255 Critchley: *Über Humor*, S. 20f. Siehe dazu auch bei Stoessel: *Lob des Lachens*, S. 179 über die politische Dimension des Lachens: „In allem, was sich eitel, pathetisch oder scheinheilig bläht, entdeckt der humorvolle, weil respektlose Widerspenstige, wie das Kind des Kaisers Nacktheit, erkennt er in den Masken und Gewändern des Diktatorischen die fadenscheinigen Stellen, durch die er, und seien sie nur ohubreit, den alten Schelm mit allem Spott und Witz durchschlüpfen lässt und das gefüge ins Wanken bringt.“

Da es sich bei Jelinek um Komik und nicht um Humor handelt, hat der Witz – als eine Kleinform jüdischer Komik – eine ganz andere Funktion. Bei ihr gibt es nur Unmündige und *jedem* wird die eigene Unmündigkeit an den Kopf geworfen. Daher macht sie sich sowohl über die Betrachter der neuen Kleider lustig, also die Kleinanleger, als auch über die Greise, also den „Schneider“, der dem Kaiser die „neuen Kleider“ angedreht hat. Mit anderen Worten: Jelinek vernichtet hier zum einen jene Verblendeten, die glauben, die neuen Kleider zu sehen – „der Kaiser war ja auch nackt, obwohl alle seine Kleider gesehen haben, nicht wahr, Sie haben unsere mündelunsicheren Zertifikate gekauft“. Und sie zerlacht zum anderen die Greise, die die Unmündigkeit der Kleinanleger schamlos ausnützen, die mit der Hilflosigkeit der Kleinanleger spielen und mit ihrer Hoffnung auf Sicherheit – „aber verkauft haben wir sie als mündelsicher, das ist doch klar, das versteht sich von selbst“. Betrug ist im Finanz- und Bankengeschäft also ein Selbstverständnis.

Jetzt wurde ein weiterer Einblick in die jelineksche Komik gegeben. Wie lässt sich aber dieser „Tonfall“ noch genauer beschreiben?

Er fußt grundsätzlich auf der Annahme, dass der Schein das Sein bestimmt; dass die Welt bevölkert ist von entfremdeten, unmündigen, biopolitisch-zerstörten Menschen. Der „scharfe jüdische Witz“ wird daher so eingesetzt, dass die Entfremdeten mit ihrer eigenen „Dummheit“ konfrontiert werden und diese gegen sie selbst gerichtet wird; oder in den Worten Polt-Heinzels: die *Kontrakte*, „sezieren die gesellschaftliche Rede über den Crash.“ Das *Reden-über* wird also „kastriert“. Insofern braucht Jelinek auch keine Pointe, wie das bei einem klassischen, jüdischen Witz üblich ist. *Sie transformiert vielmehr den „Tonfall“ des „scharfen jüdischen Witzes“ in ihre Literatur.* Das erzeugt diesen Galgenhumor, bei dem einen das Lachen aber im Hals stecken bleibt, weil man weiß, dass der „ökonomische Mensch“ diese Welt regiert.

Dieser „Tonfall“ lässt sich auch an dem letzten Zitat aus den *Kontrakte[n]* zeigen; beispielsweise daran, dass Jelinek den Greisen deren eigene Sprache *ungefiltert* in den Mund legt – „wir haben auch die Kompetenzen, egal welche, wir haben mehr Kompetenzen als Sie, wir haben sogar mehr Kompetenzen als der Staat.“ Man liest das und stellt sich die Frage, was sich diese Greise einbilden, woher diese distanzlose Überheblichkeit kommt? Oder weiter: „Sie haben unsere mündelunsicheren Zertifikate gekauft, aber verkauft haben wir sie als mündelsicher, das ist doch klar, das versteht sich von selbst“. Woher kommt diese Selbstsicherheit, dieses Selbstbewusstsein, mit dem diese „Idioten“ davon sprechen, dass sie das Leben anderer Menschen zerstören? (– ähnlich dem jüdischen Witz über den ratlosen Börsenmakler.) Und daneben geben sie auch keine Antworten; ihre Rede ist ein permanentes, letztlich feiges Rausreden: „Sie brauchen ja eine Sicherheit, das ist klar bis auf den Grund, den wir jederzeit nennen können, den Grund, warum wir Ihnen Unsicherheit als Sicherheit verkaufen, nicht wahr, des Kaisers neue Kleider verkaufen“ etc. etc.

Hier ist es also die zur Schau gestellte Absurdität der kapitalistischen Logik, die einen sch(m)erhaften Witz und somit eine dekonstruierende Wirkung erzielt: Jelinek stellt die Dummheit des beschränkten, entfremdeten Menschen in all seiner Lächerlichkeit dar, genauer: sie entlarvt die gesellschaftlich konforme Rede des „ökonomischen Menschen“, indem sie dessen selbstverständliche Denkgewohnheiten plakativ vorführt.²⁵⁶

An dieser Stelle müssen zwei Aspekte (wieder) vergegenwärtigt werden. Zum einen Jelineks „übersteigerte Moralität“: Denn gemessen an einem humanistischen Idealbild des Menschen sind der Chor der Greise und die Kleinanlege eher den Tieren gleich. (Und wer so „dumm“ ist, der verdient es gewissermaßen zerlacht zu werden.²⁵⁷) Denn es finden sich sehr wohl Gedanken, die den Humor an der prekären Unterscheidung zwischen Mensch und Tier fixieren und ihn damit zu einer „anthropologischen Konstante“ machen: er ist „ein zentrales Element in der Unterscheidung des Menschen vom Tier; er ist die Folge von Kultur und in der Tat von Zivilisation, wie Ciceros lateinisches Wort für Humor – *urbanitas* – nahelegt.“²⁵⁸ Auch aus einer etymologischen Sicht zeigt sich im Wort „Humor“ nichts weniger als „die Wurzeln des Menschlichen“ selbst. Das bedeutet, dass „der *homo sapiens et ridens* [...] darin seine Abkunft aus Staub und Erde (= *humus*)“ offenbart, „zu der er bibelgemäß auch wieder werden soll [...]. Und wer Zweifel [...] an der in ihm bezeichneten Sache samt ihren erdhafsten Wurzeln hat, der sei daran erinnert, daß *Humus* in

256 Insofern lässt sich hier eine Nähe sowie eine Erweiterung zu der *Poetik* Aristoteles konstatieren – auch wenn sich die Autorin selbst lieber dem brechtschen Theater zuordnet. In der *Poetik* heißt es über die Komödie: „Die Komödie ist, wie wir sagten, Nachahmung von schlechten Menschen, aber nicht im Hinblick auf jede Art von Schlechtigkeit, sondern nur insofern, als das Lächerliche am Häßlichen teilhat. Das Lächerliche ist nämlich ein mit Häßlichkeit verbundener Fehler, der indes keinen Schmerz und kein Verderbe verursacht, wie ja auch die lächerliche Maske häßlich und verzerrt ist, jedoch ohne den Ausdruck von Schmerz.“, aus: Aristoteles: *Poetik. Griechisch/Deutsch*, übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 2014, S. 17. Der Unterschied zwischen Aristoteles und Jelineks Vorstellung von der Komödie ist nun, dass das Lächerliche bei Jelinek sehr wohl Verderben verursacht. Formuliert man den aristotelischen Satz auf die *Wirtschaftskomödie* um, so könnte dieser lauten: „Das Lächerliche ist nämlich ein mit Häßlichkeit verbundener Fehler, der Verderben verursacht und dem deshalb Schmerz zugefügt werden muss.“

257 In diesem Zusammenhang soll an die Reaktion von Hannah Arendt erinnert werden, als sie die Protokolle Adolf Eichmanns las: Im Gespräch mit Günter Gaus wird sie von diesem – wenig überraschend – auch auf ihr Buch *Eichmann in Jerusalem* angesprochen und auf die Reaktionen die dieses Buch auslöste. Gaus meint dazu, dass „sich einige der Vorwürfe, die man Ihnen gemacht hat, auf den Ton, in dem manche Passagen geschrieben sind“ gründen. Arendts Antwort: „Sehen Sie, es gibt Leute, die nehmen mir eine Sache übel, und das kann ich gewissermaßen verstehen: Nämlich, daß ich da noch lachen kann. Aber ich war wirklich der Meinung, daß der Eichmann ein Hanswurst ist, und ich sage Ihnen: Ich habe seine Polizeiverhöre, 3600 Seiten, gelesen und sehr genau gelesen, und ich weiß nicht, wie oft ich gelacht habe; aber laut! Diese Reaktion nehmen mir die Leute übel! Dagegen kann ich nichts machen. Ich weiß aber eines: Ich würde wahrscheinlich noch drei Minuten vor meinem sichern Tod lachen. Und das, sagen Sie, sei der Ton. Der Ton ist weitgehend ironisch, natürlich. Und das ist vollkommen wahr. Der Ton ist in diesem Fall wirklich der Mensch.“, aus: Arendt, Hannah: (28. Oktober 1964), *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*. In: Gaus, Günter: *Was bleibt, sind Fragen. Die klassischen Interviews*, hrsg. v. Hans-Dieter Schütt. Berlin: Ullstein 2005, S. 328; bzw.: das Kapitel *Fachmann in der Judenfrage* in Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper 2013, S. 110–133. – Es gibt wohl kaum ein besseres Beispiel für das (jüdische) „Zerlachen“ (der nationalsozialistischen Feinde) als dieses.

258 Critchley: *Über Humor*, S. 40. Eine Ausnahme findet sich allerdings bei Elias Canetti, der menschliches Lachen mit dem der Hyänen gegenüberstellt: Siehe: Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt am Main: Fischer 2014, S. 262f.

arabisch-orientalischen Kulturen, den jüdischen Speisezettel eingeschlossen, eine schwere Speise aus *Kichererbsenbrei* bezeichnet.“²⁵⁹ Das bedeutet gleichzeitig, dass der Humor auch „die Grenzen des Menschlichen“ aufzeigt, da er „die Erforschung des Bruchs zwischen Natur und Kultur“ betreibt. Angesichts dessen erzeugt daher „die Reduktion des Menschlichen auf das Tierische oder die Erhöhung des Tierischen zum Menschlichen“²⁶⁰ Gelächter.

Und zweitens soll an dieser Stelle auch wieder an die Charakterisierung des „ökonomischen Menschen“ nach Michel Foucault und Joseph Vogl erinnert werden. Denn was Jelinek hier macht ist genau diesen Menschentyp sprechen zu lassen und sie damit gleichzeitig humoristisch zu sezieren: Der „ökonomische Mensch“ ist ein sicherer, beschränkter Mensch, der von einer „abstrakten Genusssucht“ getrieben seinem eigenen Interesse – also „Fressen, Saufen, Vögeln“ – folgt. Und die Kleinanleger wie der Chor der Greise und letztlich auch die Engel der Gerechtigkeit besteht aus genau diesem Typus.

Diese Bestandsaufnahme lässt sich weiterhin gut belegen, denn der scharfe schneidende Tonfall, Jelineks Hass auf die selbstsicher-arrogante Dummheit des „ökonomischen Menschen“, wird beispielsweise auch durch die Wort- und Sprachspielereien erzeugt: „Ihr Leben ist ja nichts wert, Ihr Leben lohnt sich ja das Leben gar nicht!, das geht sich doch nie aus!, jedoch 15% Garantie per anus, per rectus, per verrecktus, das bieten wir und garantieren wir“ (KdK, S. 236) Was für ein hervorragendes Beispiel für eine neoliberalen Denkweise: Das Leben der Kleinanleger hat keinen Wert, weil es die Greise in Geld aufwiegen. Ja, es ist sogar so wenig wert, dass es gar keinen Sinn hat es überhaupt zu Ende zu leben. Aber dank der freundlichen Hilfe der Greise bekommt man 15% auf sein (möglichst schnelles) Ableben. Mit der kalauerischen Wortspielerei von „anus – rectus – verrecktus“ zeigt Jelinek also, wie sehr das Leben der Kleinanleger wortwörtlich im „anus“ ist. Dazu kommt diese (widerliche) Naivität sowie der komplette Mangel an Mitgefühl, der wohl ein Produkt der Beschränktheit des „ökonomischen Menschen“ ist und von Jelinek im folgenden Zitat durch die Übertreibung deutlich dargestellt wird:

aber ihr Kapital lebt doch noch!, was beklagen Sie sich?, es lebt auf einer schönen Insel, ja freut Sie das denn nicht, daß es lebt?, leben wird, während Sie sterben, lebt Ihr Kapital, und es lebt bei uns, und es lebt gern bei uns, bei uns hat es ja Gesellschaft, bei Ihnen wäre es allein, bei uns aber Unterhaltung, Spiel, Spaß, Sport an

259 Stoessel: *Lob des Lachens*, S. 14f.

260 Critchley: *Über Humor*, S. 42. Im Zusammenhang mit der *Verwandlung* Kafkas muss allerdings von einer anderen „Reduktion des Menschlichen auf das Tierische“ gesprochen werden. Samsa ist nämlich nicht komisch anzusehen, weil sich hier ein Mensch in ein Tier verwandelt hat, sondern, diese Verwandlung steht sinnbildlich für die Situation des (post-)modernen Menschen. Und auch bei Jelinek ist es eine andere Reduktion, da sie die Dummheit des entfremdeten Menschen, der sich wie ein Tier verhält, zerlacht: Die Kleinanleger, der Chor der Greise und die Engel der Gerechtigkeit sind wie Käfer die am Rücken liegen und mit ihren kleinen Beinchen hilflos in der Luft strampeln. Was die Sache aber so lustig macht, ist, dass sich diese entfremdeten Menschen – ganz im Gegensatz zu Samsa – ihrer Situation nicht bewusst sind, dass sie, um im Bilde zu bleiben, glauben, sie würden mit den Beinchen selbstständig auf dem Boden stehen. Das macht die Aussagen, die sie tätigen und die Jelinek ihnen vorhält, so witzig: Der beschränkte, interessengeleitete Mensch spricht frei und offenbart damit seine Dummheit; eine Dummheit zum totlachen.

Diese Naivität zeigt sich beispielsweise in dem Teilabschnitt „ja freut Sie das denn nicht, daß es lebt?, leben wird“. Die Rede ist hier eine List, mit der die Täter ihren Opfern in Wirklichkeit etwa folgendes sagen wollen: Seid nicht so undankbar! Regt euch nicht auf! Was freut ihr euch denn nicht, dass wir euch umbringen?! Beziehungsweise: Wie könnt ihr nur ein menschenwürdiges Leben verlangen, wo ihr doch nichts wert seid! Wisst ihr denn nicht, dass der Wert des Menschen an seinem Bankkonto gemessen wird?

In letzter Konsequenz ist es also die reine Menschenverachtung, die – vor allem – aus diesen entfremdeten Chor spricht. Sie nehmen den Kleinanlegern nicht nur das Leben weg, sondern vernichten sie vollkommen, indem sie ihnen auch nach deren systematische Ermordung alles wegnehmen: Die Kleinanleger sind tot, deren Geld ist jetzt „auf einer schönen Insel“ mit den Greisen. Eine ähnliche Verachtung des Mitmenschen zeigt sich auch in folgendem Wortkaskaden-Ausschnitt: „Sie sind ja auch nicht Ihr Name, nicht wahr, Sie heißen zwar so, aber Sie sind viel mehr als Ihr Name!, Sie sind ein Mensch, ein ganzer Mensch, das ist das Höchste, was es gibt, wir sind nur eine Bank, nicht wahr?, wir heißen halt so, damit wir Ihnen Halt geben können in schweren Zeiten“ (KdK, S. 248) Wichtig zu sehen ist, dass Jelinek den Greisen Sätze in den Mund legt, wie „Sie sind ein Mensch, ein ganzer Mensch, das ist das Höchste, was es gibt.“ Damit wird der Pseudo-Humanismus aufgezeigt, hinter dem sich die Greise selbst verstecken: indem sie den Wert des Menschen beschwören und sich selbst, die Bank, hinter diesem kleinmachen – „wir sind nur eine Bank, nicht wahr?“ – treiben die Greise ihr teuflisches Spiel mit dem sie die Kleinanleger täuschen. Und dieses wird auch durch das Sprachspiel von „halt“ und „Halt geben“ verdeutlicht: Mit diesem „halt so“ wird eine Gleichgültigkeit ausgedrückt, die zum einen dazu dient, die „Charaktermaske“ der Greise aufrecht zu erhalten, weil damit eine Unterwürfigkeit vorgetäuscht wird. Und zum anderen dient diese Gleichgültigkeit auch als Verkaufsstrategie, quasi: Machen Sie sich keine Gedanken. Wir heißen halt so. Mehr ist nicht dahinter. Demnach *sollte* es nicht so sein, dass die Greise „halt so“ heißen, wie eine Bank, „damit wir Ihnen Halt geben können in schweren Zeiten“. Sondern die Greise sollten „Halt geben können in schweren Zeiten“ und „halt so“ heißen wie eine Bank.

Zum Abschluss dieser ersten Einführung in die jelineksche Komik und deren „Tonfall“ bleibt nun wohl noch einmal die Frage zu stellen, was daran lustig sein soll? Nun, lustig ist es deshalb, weil Jelinek den „ökonomischen Menschen“ in seiner plakativen Art zeigt. Das Lachen bleibt einem dabei zwar im Hals stecken, aber die jüdische Komik ist dennoch spürbar. Denn die vollständige Vernichtung der Kleinanleger lässt den Leser, die Leserin wohl kaum laut lachen, aber jüdische

Komik und Humor erzeugt eben ein Lachen, um nicht weinen zu müssen: Die Kleinanleger kaufen aus ihrer Unmündigkeit heraus den Verbrechern die Zertifikate ab und kaufen sich damit ihren eigenen Untergang. Und am Ende bleibt ihnen nichts mehr. Selbst das Geld, das sie überleben könnte, gehört jetzt den Greisen. Und eben weil diese ganze Situation der Kleinanleger so absurd und aussichtslos ist, kann die „Vulgärmarxistin“ nicht anders, als lachen, weil sie sonst über die ganze Grausamkeit der Welt nur noch weinen müsste. Die Greise, die „genießende Klasse“, die von ihrem Interesse und einer „abstrakten Genusssucht“ getrieben sind, fressen die Kleinanleger regelrecht auf und reiben sich ihre immer fetter werdenden Bäuche. Und es gibt nichts, was man dagegen tun könnte. Die ganze Situation ist also so absurd, dass einem Menschen, der sich dieser aussichtslosen Situation bewusst geworden ist, nur noch lachen kann, um angesichts dieser Ohnmacht nicht völlig zu verzweifeln. Und das ist der jelineksche Witz, der Kern ihres „Tonfalls“: Der Tod ist bei Jelinek ein Meister des Finanzkapitalismus und die unmündigen Menschen schaufeln ein Grab in den Lüften, denn da liegt man nicht eng. Dabei ist nur wichtig, folgende zwei unterschiedlichen Komponenten des „Tonfalls“ nicht zu verwechseln: Zum einen das Lachen der „vulgärmarxistischen“ Autorin über die ganze absurde Situation. Und zum anderen das Zerlachen der Feinde, welches als Resultat des Durchschauen des Situation verstanden werden kann und gleichzeitig als Waffe gegen die Entfremdeten eingesetzt wird – vergleichbar mit jenem von Hannah Arendt über Adolf Eichmann. Dieser zweite Aspekt soll im Folgenden verdeutlicht werden:

4.3.2. Die humoristische Weltbetrachtung

Nun soll das bis jetzt Ausgeführte mit der *Verwandlung* Kafkas kontrastiert werden. Felix Weltsch zeigt im Zusammenhang mit diesem, dass der jüdische Humor sehr viel mehr als nur Unterhaltung ist; es ist eine Form, die Welt auf ernsthafte Art und Weise zu betrachten. Diese „Form der Weltbetrachtung“ schließt ein Bewusstsein ein, über das ein Mensch nur dann verfügt, wenn er sich seiner Position und Situation in der Welt bewusst geworden ist, also die „falsche Einheit“ und „eklatanten Widersprüche“ seiner Lebenswelt durchschaut hat. Dabei hilft die humoristische Betrachtung, weil sie gegenüber dieser absurden Welt nicht nur Überblick und Durchblick in, sondern auch eine Distanz zu dieser Welt herstellt. So können die Sinnlinien durchschaut und die Verwirrungen entwirrt werden. Betrachtet man seine absurde Lebenswelt aus dieser humoristischen Brille, so folgt eine „Aufklärung des Unsinns“, die wiederum einen indirekten Weg zu einem Lebenssinn, zu einem „negativen“ oder „unsinnigen“ Sinn ermöglicht. Denn indem der Mensch sich darüber klar wird, dass die Welt eben keine Einheit hat und den ganzen Unsinne durchschaut, entsteht ein neuer Sinn, weil so die scheinbare Einheit erkannt wurde. Und diese Einsicht schafft, in weiterer Folge, auch eine Distanz zu sich selbst, was „heilsam“ ist. Die Literatur Kafkas legt dafür,

so Weltsch, Zeugnis ab.

Bei Elfriede Jelinek verhält sich die Sache ganz anders als bei Kafka. Bis zu dem „negativen Sinn“ kann man Weltsch in Bezug auf Jelinek noch folgen: Ihre humoristische Haltung, die sich in ihren Textflächen zeigt, ist eine ernsthafte, sie ist sich ihrer Situation bewusst und betreibt auf witzige Art eine „Aufklärung des Unsinns“. Nur resultiert daraus kein indirekter Lebenssinn wie bei Kafka. Folgt man den Aussagen aus den „Interview-Textflächen“, dann wird auch bald klar, warum bei ihr dieser „religiöse“ Humor unmöglich ist: Als radikale Moralistin *kann* sie den Status quo nicht akzeptieren. Daher gibt es bei Jelinek auch keine Heilung; Hass und Feindschaft verlieren in ihren literarischen Texten nicht ihren bitteren Ernst.

Vergleicht man die *Verwandlung* nun mit den *Kontrakte[n] des Kaufmanns* so fällt dieser Unterschied schnell auf: Es wurde gezeigt, dass Kafka dahingehend interpretiert werden kann, dass er die Aussage seines Vaters gegen seinen Freund in der *Verwandlung* umdrehte, um so die metaphorische Beleidigung des Vaters diesem selbst auf nicht-metaphorische Art entgegenzuhalten. Diese Auflehnung ist tief in die jüdischen Tradition verwurzelt, die strengen Gesetze der Tora zu überlisten. Diese Überlistung ist aber eine versöhnliche, da man sich ja von (Gott-)Vater *nicht abwenden will*, sondern seine strengen Gesetze uminterpretieren will, sodass man weiter *unter den Gesetzen* leben kann; die Hierarchie selbst wird also nicht angegriffen. Dieser Mechanismus zeigt sich auch sehr deutlich bei der Karikierung des Chefs in der *Verwandlung*: Samsa macht den Chef lächerlich, indem er auf seine „sonderbare Art“ hinweist, „sich auf ein Pult zu setzen und von der Höhe herab mit dem Angestellten zu reden“, obwohl diese dann „wegen der Schwerhörigkeit des Chefs ganz nahe herantreten“ müssen. Die Hierarchie wird hier also karikiert, aber zugleich aufrecht erhalten. Um es noch anhand der Metapher des-Kaisers-neue-Kleider darzustellen: Indem sich Samsa über seinen schwerhörigen Chef am Rednerpult lustig macht, zeigt er, dass die neuen Kleider das Kaisers gar nicht da sind, dass diese nur seine Einbildung sind. Der Chef ist demnach leichter zu ertragen, weil man eine Distanz zu ihm gewinnt. Insofern wird der Angestellte Samsa auch als eine Art „Held“ gezeigt, nämlich als eine zwar armselige Kreatur, der aber mit Intellekt und (Selbst-)Distanzierung sein Leben – mehr schlecht als recht – meistern kann: Denn auch wenn das Aufstehen aus dem Bett mit „brennendem Schmerz“ verbunden ist, so ist dieser Schmerz doch eine „Belehrung“, „daß gerade der untere Teil seines Körpers augenblicklich vielleicht der empfindlichste war.“ Hier lacht der Käfer also über sich selbst und erzeugt damit eine heilsame Distanz zu sich selbst. Das ungerechte, schwere Leben wird für einen Moment in einen schwerelosen Zustand versetzt. Samsa sieht von seiner erbärmlichen Situation ab, lacht über sich, legt also gewissermaßen einen kurze Pause ein, um dann, gleich Sisyphus, mit neuer Kraft den Stein noch ein kleines Stückchen weiter den Berg hinaufzurollen – bis dieser wieder zurückrollt.

Bei der „übersteigerten Moralistin“ Jelinek ist dieses Verfahren nicht möglich. Sie will nicht unter der Hierarchie eines kapitalistischen Systems leben und sie will sich auch nicht mit diesem arrangieren. *Sie lehnt dieses System ab* und zeigt in ihren Textflächen zugleich, dass man sich mit dem System auch nicht arrangieren kann: „bei Gott, es gibt keine Kontrolle, Gott IST die Kontrolle, er ist die Kontrolle seiner selbst, Gott kontrolliert sich selbst, und das bedeutet, daß niemand ihn kontrollieren kann, er ist die oberste Instanz auf einem steinigen Instanzweg nach untern, denn Gott liebt die Armen am meisten.“ (KdK, S. 254) Niemand kann Gott(-Vater), den Haben-Gott der Oikodizee, kontrollieren, „er ist die oberste Instanz auf einem steinigen Instanzweg nach unten, denn“ – und jetzt kommt der beißende Sarkasmus – „Gott liebt die Armen am meisten.“ Aufgrund ihrer Unmündigkeit können die Kleinanleger den Schein nicht durchschauen; der Schein bestimmt ihr Sein und sie jubeln dem Kaiser für seinen neunen Kleider zu.

Diese Beziehung zwischen Mensch und Gott zeigt sich auch im Kleinen: bei Kafka zwischen dem Chef und den Angestellten, bei Jelinek zwischen dem Chor der Greise und den Kleinanlegern. Die Kleinanleger sind derart unmündig, dass sie „nicht einmal in ihr eigenes Bad finden würden, hätten sie keinen Wegweiser in der Wohnung, aus der sie bald weggewiesen werden, denn sie haben Papiere dieser Gesellschaft gekauft“ und werden von den Greisen schamlos ausgenutzt und verspottet:

Der Börsenkurs ist gefallen, weh, weh, weh! Uns ist das zwar egal, aber vielleicht unseren Kunden nicht, was sagen wir ihnen nur? Wir sagen ihnen: Aber die Substanz ist unverändert vorhanden. Sie war zwar nie vorhanden, sie ist nicht vorhanden, aber sie ist nie verändert vorhanden gewesen, sie ist unveränderlich nie vorhanden gewesen. (KdK, S. 232)

In den *Kontrakte[n]* wird also eine ganz andere Situation geschildert als in der *Verwandlung*: Bei Jelinek kann man sich nicht gegen Gott auflehnen, weil dieser übermäßig ist; die totale biopolitische Kontrolle, aus deren umfassenden Machtbeziehungen sich kein Mensch befreien kann. Wo Samsa noch den Schein vom Sein unterscheiden und insofern den Chef karikieren konnte, da können das die Kleinanleger nicht, weil der Schein eben ihr Sein bestimmt; sie „taumeln“ nur noch „orientierungslos und ohne Anteilnahme und ohne Einkaufstasche und ohne Warenkorb herum“. Daher gibt es in Jelineks Theatertext auch keinen Helden im Sinne eines Samsa, sondern nur Verlierer: Kafkas Held ist zwar eine armseliger Mensch, aber mit Selbstdistanz und -ironie kann er den Kopf über Wasser halten. Ja, er ist noch ein Mensch, wenn man davon ausgeht, dass Humor eine „anthropologische Konstante“ ist. Bei Jelinek gibt es keine Menschen mehr. Diese sind in der Biomacht untergegangen: die Kleinanleger, weil sie ein Spielball der kapitalistischen Logik sind und die Greise, weil diese ebenfalls aus der Struktur nicht heraus können. Die Greise haben zwar eine bessere Position innerhalb der Biomacht, sind aber genauso unmündig und haben scheinbar kein Problem damit, ihren Platz in der Biomacht skrupellos zu verteidigen, wie das eben angeführte

Zitat deutlich zeigt: „Der Börsenkurs ist gefallen [...] uns ist das zwar egal“ und darum erzählen wir den Kleinanlegern irgendetwas von einer „unveränderten Substanz“. Aber wie man leicht erkennt ist die Antwort der Greise keine Antwort, sondern nur ein rausreden, eben ein „geschwätziges Verschweigen“, hinter dem sich die Brutalität versteckt.

Und genau an dieser Stelle, an der sich der „Pseudo-Humanismus“ der dummen Täter zeigt, setzt dann die übersteigert-moralische Kritik Jelineks an. Diese „vulgärmarxistische“ Kritik an einem kapitalistischen System verhält sich analog zu der feministischen Kritik an einem patriarchalen System: Im *Simulacrum* zu *Leoparden küssst man nicht* zeigt Jelinek, dass es ein patriarchales System ist, dass es dem Mann ermöglicht Frauenkleidung anzuziehen, also aus dem Wertmaßstab und Beurteilungsrahmen herauszutreten, was Komik erzeugt. In den *Kontrakten[n]* – sowie auch in anderen Texten – ist es nun Elfriede Jelinek, die die Überschreitung wagt, sich also männliche Kleidung anzieht und das kapitalistische System für seine Dummheit zerlacht. Das Zurschaustellen dieser kapitalistischen Dummheit ist insofern eine Waffe: Jelinek nimmt sich das Recht heraus, Kunst zu machen, auch wenn dies in dieser Kultur für eine Frau nicht vorgesehen ist. Daher schlüpft sie in fremde, männliche Kleider und verspottet die männliche Herrschaft mit ihren eigenen Mitteln. Das heißt, sie stellt sich als Frau auf die Position, die in der Kultur nur den Männern vorbehalten ist. Ganz im Sinne einer scharfen Polemik zeigt Jelinek demnach in ihren Textflächen, wie lächerlich es für einen Mann ist Frauenkleider zu tragen, weil in *Leoparden küssst man nicht* insgeheim gezeigt wird, wie unmöglich es für eine Frau ist, männliche Kleidung zu tragen. Und analog dazu wird in den *Kontrakten[n]* das stumpfsinnige Geschwafel der Greise über „unveränderte Substanzen“ karikiert und dadurch kastriert. Der Kapitalismus zeigt in diesem Zusammenhang eindeutig patriarchale Strukturen auf und das Patriarchat kann ohne den kapitalistischen „ökonomischen Menschen“ nicht funktionieren.

Angeisichts dessen kann abschließend festgestellt werden, dass Jelinek zwar die gleiche Methode verwendet wie Franz Kafka, aber ihr „Tonfall“ schlicht ein ganz anderer ist, weil die beiden gegen unterschiedliche Formen der Unterdrückung anschreiben: Der Held Samsa ringt wie Abraham liebevoll mit Gott, während Jelinek gegen eine Sprache anschreibt, „die in ihrer Pervertierung die faschistische Kulturindustrie und eine nicht erfolgte Entnazifizierung in diesem Unterhaltungsindustriebereich ermöglicht hat.“ Wenn man eine radikale Moralistin mit einer „marxistischen[n] Lebenseinstellung“ ist und auch weiß, dass der Kapitalismus „auf der ganzen Linie gesiegt“ hat, dann kann man sich nicht zum „gelben“ Humor eines Kafka durchringen, welcher zwar am Rande der Verzweiflung, aber nicht verzweifelt ist. Ist Kafkas Humor also noch ein versöhnlicher, der darum bemüht ist mit dem Status quo bestmöglich umzugehen, so ist jener von

Jelinek schlichtweg ein *ablehnender*; einen „negativen Sinn“ gibt es bei ihr nicht. Ihre literarische Arbeit ist Polemik, von griech. *polemos*: der Krieg. Jelineks Komik kann demnach als eine „Waffe“ in einem Krieg gegen den Kapitalismus verstanden werden; sie setzt sich mit ihrem „scharfen jüdischen Witz“ zur Wehr, antwortet schreibend den Werten einer Welt, die sie verachtet. Daher stellt sich auch nicht die Frage, ob in den *Kontrakte[n]* Selbstkritik mitschwingt: Wo Kafka in Samsa noch einen Menschen in der Moderne zeigt, der das Sein vom Schein unterscheiden kann, da ist es bei Jelinek unvergleichlich schwieriger geworden, die Welt zu durchschauen. In dieser postmodernen Zeit ist die Biomacht derart allgegenwärtig und undurchsichtig, dass die neuen Kleider des Kaisers tatsächlich als „echt“ erscheinen. Um es nochmal aus dem Kontext des Gespächs mir Sabine Perthold zu sagen: In der *Verwandlung* ist noch die „Stunde Null“: Die Moderne ist noch jung, es kann noch gehofft werden und es macht insofern auch noch Sinn, mit Gott zuringen. Jelineks postmoderner Theatertext ist im „Jahr 1“ situiert: „Alles ist schon abgewickelt, die genießende Klasse hält Einzug. Es gibt keinen Konflikt mehr.“ Die kapitalistische Logik hat gewonnen, die Biopolitik ist etabliert, das Fressen ist zur einzigen Moral geworden. Und eben darum ist Jelinek die „Liebesmüllabfuhr“, weil es Liebe nur als einen „Akt des Liebens“ gibt, dieser in der Biomacht aber unmöglich ist und daher die falsch verstandenen Vorstellungen von Liebe wegräumen muss.

4.3.3. Elfriede Jelineks „atheistisch-religiöse“ Haltung

Im Gespräch zwischen Joseph Vogl und Evelyne Polt-Heinzl wird – wenig überraschend – auch die Rolle der Religion in den *Kontrakte[n]* angesprochen. Wie Polt-Heinzl anmerkt „baut Jelinek in ihre Wirtschaftskomödie zahlreiche Anspielungen auf katholische Formeln und katholische Verhaltensweisen ein und bringt diese in der typischen Art ihre kalauernden Mäander mit dem Religionsersatz Geld in Verbindung.“²⁶¹ Es geht also auch in diesem Stück – unter anderem – wieder um die Beziehung von Religion und Kapitalismus beziehungsweise dem „Kapitalismus als Religion“²⁶²: „In dem Moment, in dem das Geld absolut gesetzt wird und das erste Gebot ‚Du bist der Herr, mein Geld‘ lautet, verändern sich automatisch alle anderen Gebote. [...] Es müsste demnach heißen: Ich begehre meines Nächsten Geld, ich muss stehlen, um die Mechanismen des Systems in Gang zu halten.“²⁶³

Nach Erich Fromm ist nun die „entscheidende Grundlage“ bei Marx das, was er mit „religiös“ oder „atheistisch-religiös“ umschreibt. Dabei geht es eben nicht um einen Glauben an irgendeinen Gott,

261 *Wirtschafts- und Finanzkrise in Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*, S. 321.

262 Siehe dazu: Benjamin, Walter: *Kapitalismus als Religion*. In: Baecker, Dirk (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos 2003, S. 15–18.

263 *Wirtschafts- und Finanzkrise in Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*, S. 321.

sondern eine Haltung, „in der alles darauf ankommt, daß der Mensch seinen Narzißmus, seinen Egoismus, seine innere Abgeschlossenheit transzendierte und sich öffnet, daß er – wie Meister Eckhart sagen würde – sich ganz leer macht, um ganz voll zu werden, um ganz aufnehmen zu können, um ganz zu sein.“ Marx richte sich demnach gegen die „ökonomischen Menschen“, weil sie nicht nach den wahren Gesetzen Gottes oder Jesu leben, sondern gefangen sind in den pseudo-religiösen Vorstellungen der „Oikodizee“, die nach einer Existenzweise des Habens ausgerichtet sind.

Zunächst ein Blick auf die ganze Problematik rund um den Kapitalismus als Religion: Es gibt im Stück eine Achse zwischen dem, was Jelinek „Gott“ nennt und den unterschiedlichen „Namen“ für diesen „Gott“ wie „Europa“ oder die Firma „Herakles“: „mit einem Namen, der von Gott gegeben war, der mich erfreut von Jugend auf, von dem haben wir in der heiligen Taufe diesen Namen erhalten, und den Namen geben wir weiter an diese Firma.“ (KdK, S. 245) Der Name kommt also von Gott und wird an die Firma wie an einen Sohn weitergegeben. „Gott“ steht demnach patriarchal über allem: „Gott IST die Kontrolle“, wobei die „Wortkaskade“ hier noch weitergeht: „uns [also die Greise, Anm. BZ] liebt er nicht, aber das nur nebenbei, uns kann er nämlich nicht kontrollieren, wir kontrollieren uns selbst, wie ER, und das gefällt ihm nicht [...] ER ist, der ER ist, wir sind, was wir sind“ (KdK, S. 254) Der Chor der Greise ist in seiner Souveränität also gleich diesem patriarchalen Oikodizee-Gott. Der Name einer Firma kann dabei als eine Maske des „Nichts“ verstanden werden, die dazu dient den Kleinanlegern nichts zu verkaufen: Die Firmen „die heißen wie wir, aber nicht wir sind“ (KdK, S. 252); „die Firma, Herakles heißt sie, Namen sind Schall und Rauch, aber für uns sind sie Kapital, dieser Name ist unser Kapital“ (KdK, S. 247f.) und später: „Namen sind Schall und Rauch, und der Rauch gehört uns auch.“ (KdK, S. 250)

Die Kleinanleger werden also durch den „guten alten Kaufmannsnamen“ (KdK, S. 242) der Firma geblendet und kaufen dem Chor Papiere ab, die ihnen Sicherheiten versprechen. Diese Sicherheiten können aber nie gewährleistet werden, weil hinter dem „Namen“ und den Zertifikaten „Nichts“ ist – „selbst wenn die Sicherheiten griffen, griffen wir [die Kleinanleger, Anm. BZ] in Scheiße“ (KdK, S. 220).

4.3.3.1. Europa im Würgegriff der „ökonomischen Menschen“

Einer dieser von „Gott“ gegebenen „Namen“, der den Glauben an einen Götzen besonders gut verdeutlicht ist „Europa“ – „Wir [der Chor der Greise, Anm. BZ] können unsere Bestimmung mit einem einzigen Wort beschreiben: Europa“ (KdK, S. 239); „Europa. Geld unser Gott, bei dem wir sind, nur das Geld werden wir dort nicht wiederfinden, obwohl es doch unser Abgott war. Europa haben wir schon gefunden, wir sitzen ja mittendrin, allerdings neuerdings ohne Geld.“ (KdK, S.

240) – dieses ist bekanntlich schon auf der Insel.

Für die folgende Analyse dieses „Europa“ darf nicht vergessen werden, dass es hier der Chor der Greise ist, der von Jelinek zum Sprechen gebracht wird. Insofern hat dieses Europa, von dem die „ökonomischen Menschen“ sprechen, nichts mit dem Friedensprojekt „Europäische Union“ zu tun, das nach dem Zweiten Weltkrieg angelaufen ist, um – unter anderem – einen weiteren großen Krieg innerhalb dieses Kontinents zu unterbinden.²⁶⁴ Was hier passiert ist eine *missbräuchliche* Verwendung des „spirituellen Konzepts“ Europa, welche von der „übersteigerten Vulgärmarxistin“ Jelinek zerlacht wird. Die ganze Problematik, die sich rund um den Namen „Europa“ formiert, ist in folgendem Zitat gut umrissen:

ich sage Ihnen, die wirkliche Demarkationslinie zwischen Europa und Asien ist kein Gebirgszug, kein schöner Zug, kein schlechter Zug, nein, es ist viel mehr. Na, ist das nicht eine gute Idee? Europa als spirituelles Konzept? Das kostet uns gar nichts, das kostet Sie alles! Aber es ist lohnend, in Europa zu investieren, vielleicht kommt es ja einmal zu Ihnen, wenn Sie nicht zu ihm kommen können, weil Sie verhindert sein werden, weil Sie keinen PKW mehr haben werden, weil das Benzin zu teuer geworden sein wird, nein, zu billig, nein zu teuer, [...] das Auto ist zurückgelegt, aber Sie können sich ruhig zurücklehnen, denn ein Stück Europa gehört jetzt Ihnen, wie dieser Anteilschein bezeugt. Wenn Sie aufhören, dieses Konzept Europas in Ihrem Herzen zu tragen, dann wird es sterben. Daher: Sichern Sie sich Ihren Anteil daran! (KdK, S. 241)

Auch hier wird wieder der „scharfe Tonfall“ eingesetzt, der an den Witz über die Ethik erinnert. Die Greise *verkaufen* hier den Kleinanlegern die „wahre“ Idee von Europa als eine Ware. Jelinek kritisiert hier nicht das Friedensprojekt, sondern den Zustand, zu dem Europa geworden ist beziehungsweise geworden wurde. Wie sie in dem Interview mit Perthold anmerkte, kann Freiheit, „wenn sie nicht moralisch unterfüttert wird“, die „allerschrecklichsten Auswirkungen“ haben. Und ein Europa, das auf einer neoliberalen Vorstellung von „Freiheit“ beruht, ist für die „Vulgärmarxistin“ eine solche unmoralische Freiheit, da hier bestenfalls Freihandel gemeint ist. Das, was Europa nach dem Zweiten Weltkrieg hätte werden können und heute sein sollte, wurde und wird durch den „ökonomischen Menschen“ und seine neoliberalen Marktwirtschaftslogik zerstört. Und daher ist das „spirituelle Konzept“ Europa, von dem hier gesprochen wird, kein echtes spirituelles Konzept; Europa ist heute keine Struktur, die den Menschen ermöglicht in Freiheit zu leben, um, wie es Erich Fromm formulieren würde, Zeit zu haben, die „Kunst des Liebens“ zu lernen. Nein: Wie die Religion das „Opium des Volkes“ ist, weil diese die spirituellen Kräfte des Menschen falsch bündelt, so ist auch die kapitalistische Ökonomie und deren „spirituelles Konzept“ nichts anderes als ein solches Opium, das den entfremdeten Menschen weiterhin eine falsche Vorstellung von Freiheit verkauft. Und es ist der Chor der Greise, die ihnen die „Anteilscheine“ verkaufen. Es ist ein kaltes, neoliberales System, das von „ökonomischen Menschen“ kontrolliert wird – und das „kostet uns gar nichts, das kostet Sie alles!“

264 Siehe dazu: Gammelin, Cerstin/Löw, Raimund: *Europas Strippenzieher. Wer in Brüssel wirklich regiert*. Berlin: Econ 2014; im Zusammenhang mit dieser Arbeit insbesondere die Kapitel *Krise – Zoff im Hause Europa*, S. 55–118, und *Vernetzt – Wie in Brüssel Gesetze geschrieben werden*, S. 178–235.

Dass es dem Chor der Greise tatsächlich nicht um das Friedensprojekt Europa geht, sondern um Europa als eine Ware, zeigt auch folgendes Zitat, insbesondere die Aussage: „wir können uns nicht leisten, europäisch zu denken oder Europa in Frage zu stellen, bevor wir nicht den letzten Cent aus Ihnen herausgeholt haben“:

Sie sind selbstverständlich von unseren Wurzeln ausgenommen, aus unseren Wurzeln wächst für Sie nichts, suchen Sie nach Ihren eigenen Wurzeln, wir können uns nicht leisten, europäisch zu denken oder Europa in Frage zu stellen, bevor wir nicht den letzten Cent aus Ihnen herausgeholt haben, denn Sie sind Europa, falls sie das noch nicht gewusst haben: Wir alle sind Europa, Sie aber ganz besonders, da steckt noch viel drin. Daher bieten wir Ihnen auch ein Fairnesspaket an, schauen Sie, was da alles drinnen ist! (KdK, S. 276)

Allein das Wort „Fairnesspaket“ ist – nebenbei bemerkt – vielleicht typisch für das „geschwätzige Verschweigen“, welches der Chor hier betreibt: Wie können ausgerechnet diese Menschen von „Fairness“ sprechen? Und was soll ein „Fairnesspaket“ sein, wenn in einem Finanzkapitalismus die Geschäfte nicht vernünftig sind, der Wettbewerbe unfair verläuft und Vorteile schamlos ausgenutzt werden? Also schon allein im Wort „Fairnesspaket“ zeigt sich der Betrug, die sprachliche Verschleierungstaktik mit denen die Greise Menschen einkaufen wollen, bis man „den letzten Cent aus Ihnen herausgeholt“ hat. Und weiter:

Doch Sie, Sie sind doch Europäer und haben Werte, und Sie haben Wurzeln, folgsame Wurzeln, denen keiner folgen mag, [...] und wenn Sie ein Stück von uns besitzen, werden Sie bald Europa besitzen. Die Türkei ist es nicht, die liefert nur den Kaffee, und oft nicht einmal den richtigen, [...] Wer will nochmal, wer hat noch nicht? Sie sind Europa! Sie müssen es sein! Sie sind das größte Friedensprojekt unserer Zeit, Europa! (KdK, S. 278f)

Der wirkliche Gedanke Europas wird hier also missbraucht: Jelinek legt den Greisen die klassischen Floskeln und Slogans über Europa in den Mund, um so zu zeigen, dass das heutige Europa nicht das ist, was es sein *sollte*; dass es nicht zu dem wurde, als was es gedacht war. Das „spirituelle Konzept“ Europa ist nicht mehr als eine Marketingstrategie, die dazu dienen soll möglichst viele Kleinanleger auszubeuten.

Das Beispiel „Europa“ wurde deshalb ausgewählt, weil Jelinek ihre Kritik hier von der persönlichen Ebene der Kleinanleger auf eine größere, strukturelle Ebene ausweitet; das Große spiegelt sich hier gewissermaßen im Kleinen und umgekehrt. Wie die Kleinanleger die Zertifikate den Greisen abkaufen, so kaufen sie ihnen auch ihr falsches, „spirituelles Konzept“ von Europa ab. Und aus der Perspektive einer „übersteigerten Moralistin“ ist dies ein Verbrechen ganz besonderer Art. Denn auch wenn die Gründung der Europäischen Union von Beginn an von wirtschaftlichen Interessen geleitet war, so standen die kriegerischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhundert ebenfalls eng in diesem Zusammenhang. Nicht umsonst wurde der EU 2012 der Friedensnobelpreis dafür überreicht, dass sie „über sechs Jahrzehnte zur Förderung von Frieden und Versöhnung beigetragen“²⁶⁵ habe. Und auch wenn diese EU aus einem „übersteigerten Moralismus“ heraus

265 APA: *Begründung des Komitees*, von: <http://derstandard.at/1348285863469/Begründung-des-Komitees> (12.12.2016.)

diesen Preis vielleicht (noch) nicht verdient hätte, so sind die Errungenschaften dieser Union, bei aller berechtigter Kritik, nicht zu leugnen.

Der Chor der Greise zerstört nun all diese Errungenschaften beziehungsweise tut *aktiv* nichts dafür, dieses Friedensprojekt weiter zu verbessern.²⁶⁶ Insofern passt diese Interpretation der *Kontrakte* zu dem, was Gamelin und Löw über die Europäische Union konstatierten: „Wir analysieren, wie 28 nationale Egoisten ihre heimischen Interessen auf europäischer Bühne verteidigen und wie sie dabei zu den größten Lobbyisten ihrer Heimatländer werden.“²⁶⁷ Es kann also auch hier durchaus das foucaultsche Interesse als das wesentliche Element eruiert werden, das die Europäische Union im innersten Zusammenhängt.

Und diese Tatsache steht im krassen Widerspruch zu den Anliegen einer „Vulgärmarxistin“. Indem das „spirituelle Konzept“ Europa von den Greisen als eine Ware angeboten wird, zeigt sich in der jelinekschen Kritik der Fetischcharakter der Ware, den Karl Marx im *Kapital* analysierte. Zwar gibt es selbstverständlich einen Unterschied zwischen einem Tisch und einem „spirituellen Konzept“. Aber das Prinzip der Vermarktung – also der oikodizeisch-spirituelle Mehrwert, den eine Ware verspricht – ist das gleiche und auch die realpolitischen Umsetzung des „spirituellen Konzeptes“ sollte – im Sinne Marxens und Fromms – dem des Tisches entsprechen: Ein Tisch ist seinem Wesen nach dazu da, dass man auf ihm beispielsweise essen kann sowie Europa dazu da sein sollte, eine Existenzweise im Sein zu ermöglichen. Daher ist es irrelevant, ob es sich nun um einen Tisch oder um einen „spirituellen Konzept“ handelt: Sobald das Ding zur Ware wird „verwandelt es sich in ein sinnlich übersinnliche Ding“; es zeigt sich, dass die Ware ein „sehr vertracktes Ding ist, voll metaphysischer Spitzfindigkeiten und theologischer Mucken.“²⁶⁸ – aber eben falscher „theologischer Mucken“, weil die Ware in einem kapitalistischen System keine „atheistisch-religiösen“ Mucken hat.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, sich die Rede Albert Schweizers zu vergegenwärtigen, die dieser bei der Entgegennahme seines Friedensnobelpreises hielt und mit der Erich Fromm sein Hauptwerk *Haben oder Sein* einleitet. Darin stellt Schweitzer fest, dass „der Mensch ein Übermensch geworden ist“ nur leider „die übermenschliche Vernünftigkeit, die dem Besitz übermenschlicher Macht entsprechen sollte“²⁶⁹ nicht aufbringt. Daher meinte (der Psychoanalytiker) Fromm, dass „[z]um erstenmal [sic!] in der Geschichte [...] das *physische Überleben der Menschheit von einer radikalen seelischen Veränderung des Menschen*“²⁷⁰ abhängt. Und mit dieser

266 Zur „Aktivität“ und dem Leben im Sein siehe: Fromm: *Haben oder Sein*, S. 112–120.

267 Gammelin/Löw: *Europas Struppenzieher*, S. 10. Und über die Rolle Angela Merkels als „ausgeprägte Machtpolitikerin“ in Europa siehe das Kapitel *Monarchin – Angela Merkel regiert Europa*, S. 148–177.

268 Marx: *Das Kapital*, S. 83.

269 Fromm: *Haben oder Sein*, S. 15.

270 Ebd., S. 23.

„seelischen Veränderung“ meint er selbstverständlich einen „*fundamentale[n] Wandel der menschlichen Grundwerte und Einstellungen*“²⁷¹ vom Haben zum Sein. Und wenn man weiters davon ausgeht, dass Jelinek hier mit Fromm einer Meinung ist, dann kann der „Tonfall“ gar nicht „scharf“ genug sein.

4.3.3.2. Der Haben-Glaube der Kleinanleger

Nun soll noch auf die „eingeborenen Verlierer“, die Kleinanleger, eingegangen werden und ihre fremdverschuldete Dummheit in einem „atheistisch-religiösen“ Kontext erläutert werden. Jelinek zeigt im folgenden Zitat den entfremdeten Menschen anhand eines falsch verstandenen, weil wörtlich genommenen Satzes aus einem religiösen Kontext:

als Gewinner sind wir uns einig, nicht dreieinig, denn drei von uns werden Sie nicht als Gewinner finden, Jesus verliert sich in uns, nicht wahr, ähnlich wie bei der Kommunion, man kriegt eine geschmacklose Oblate aus der Steckdose, nein, nicht aus der Steckdose, zwischen die Kiemen, es bleibt nicht einmal Geschmack, es war nie einer da, aber wir haben damit den ganzen blutenden armen Jesus konsumiert, nicht wahr, nein nicht wahr, es stimmt, es ist nicht wahr, da haben wir geglaubt, auf das richtige Pferd gesetzt zu haben und das Pferd auf den richtigen Pfad, und wo sitzen wir jetzt? (KdK, S. 224)

Aus diesem Zitat lassen sich zwei Aspekte herauslesen: Einerseits eine Schilderung der Denkgewohnheiten des entfremdeten Menschen, andererseits eine Kritik an der Institution der katholischen Kirche, die eine kapitalistische Struktur aufweist. Zunächst zu den entfremdeten Gedankengängen: Zum Verständnis dieses Zitats kann wieder eine Parallele zu dem Pseudo-Christen gezogen werden, der glaubt, er erfülle seine Pflicht lediglich damit, dass er Kirchensteuern zahle. Diese Annahme ist genauso falsch, wie zu glauben, mit einer „geschmacklosen Oblate“ Jesus zu „konsumieren“ (– oder mit dem Kauf von Zertifikaten Sicherheiten zu erhalten.) Vielleicht kann man sich das Szenario in etwa wie folgt vorstellen: Der Satz „Jesus verliert sich in uns“ ist wieder ein Art Sinnspruch, der im Kopf der Kleinanleger hängen geblieben ist; möglicherweise ein Rest des Gottesdienstes aus (klein-)bürgerlichen Kindertagen. Nachdem den Kleinanlegern dann bewusst geworden ist, dass sie betrogen wurden, wird dieser Satz unbewusst herangezogen, um sich ihr „Unheil“ zu erklären, wobei dieses im Bewusstsein der „eingeborenen Verlierer“ selbstverständlich nicht selbstverschuldet war, sondern über sie gekommen ist wie ein alttestamentarischer Heuschreckenschwarm.²⁷² Der (nicht verstandene) Satz „Jesus verliert sich in uns“ taucht im Kopf auf und verschmilzt zu einer eigenartigen Pseudo-Erklärung.

Die Kleinanleger verstehen demnach ihre eigenen Lebensweisheiten nicht. Denn eine echte

271 Ebd., S. 22.

272 Das Bild der Heuschrecken wurde 2005 erstmals von dem SPD-Vorsitzenden Franz Müntefering verwendet um das Verhalten von Finanzinvestoren zu charakterisieren, die ähnlich der alttestamentarischen Plage „ganze Bereiche der deutschen Wirtschaft [...] verwüsten“; siehe dazu Otte, Max: *Stoppt das Euro-Desaster!*. Berlin: Ullstein 2011, S. 21. Darüber hinaus ist es auffallend, dass Ökonomen generell sehr gerne naturalisierende Metaphern verwenden, um das Geschehen auf dem Finanzsektor zu illustrieren. Otte selbst meinte bspw., dass „die Finanzkrise die Weltwirtschaft mit der Wucht eines Tsunamis“ erschütterte; Ebd., S. 9.

Spiritualität kann weder gekauft noch passiv konsumiert werden, sondern ist – im Sinne Erich Fromms – eine aktive Auseinandersetzung mit einem anderen Menschen oder einer Sache. Hier macht sich Jelinek – wie es schon Marx tat – also nicht über die Lehre Jesu lustig, sondern über die Kleinanleger, die diese Lehre mit dem Ritual der katholischen Kirche, also der Institution, gleichsetzen beziehungsweise verwechseln.

Gleichzeitig weiß Jelinek aber, dass das falsche Bewusstein kein angeborenes, sondern ein anerzogenes ist. Und dieses falsche Bewusstsein wurzelt nach Jelinek scheinbar unter anderem in der Institution der katholischen Kirche selbst. Denn wenn – wie sich Jelinek im Brief an Adolf Holl erinnerte – „die frommen Schwestern“ ihrer Kindheit „nur diejenigen geliebt“ haben, „die reiche Eltern hatten und viel spenden konnten“, dann hat dieses sensible Mädchen wahrscheinlich damals schon gespürt, dass die Lehre Jesu nicht zu dem passt, was diese Schwestern ihr *vorlebten*. Der „Grundstein“ ihrer „marxistische[n] Lebenseinstellung“ kommt also aus der Erfahrung heraus, dass die „frommen Schwestern“ – um es in einem Sinnspruch zu sagen – Wasser predigten und Wein tranken; dass sie nicht dem entsprachen, was sie sein sollten; dass sie, in letzter Konsequenz, verlogen waren. Und genau dieser Hass auf die Pseudo-Religiosität zeigt sich auch in diesem Ausschnitt der *Kontrakte*: Genauso wie es nicht ausreicht Kirchensteuern zu zahlen, um ein wirklich gläubiger Mensch zu sein, so reicht es auch nicht aus, eine „geschmacklose Oblate [...] zwischen die Kiemen“ zu bekommen und dann zu glauben, dass man „damit den ganzen blutenden armen Jesus konsumiert“ hat. *Denn die Lehre Jesu kann überhaupt nicht „konsumiert“ werden.* Erich Fromm würde hier einwenden, dass sich Jesus nur dann in uns verliert, wenn wir ihm aktiv auf seinem Weg folgen, ja, *wenn wir uns zuerst in ihm verlieren*. (In *Haben oder Sein* heißt es dazu: „Jesus und Satan erscheinen hier als Repräsentanten zweier entgegengesetzter Prinzipien. Satan ist der Vertreter des materiellen Konsums und der Macht über die Natur und den Menschen. Jesus ist die Verkörperung des Seins und der Idee, daß Nichthaben die Voraussetzung des Seins ist.“²⁷³⁾) Insofern hat die Kommunion im Prinzip nichts mit Jesus und seiner Lehre zu tun, sondern ist ein Ritual der Institution der katholischen Kirche. Und Jelinek kritisiert hier, dass es für diese Institution meistens ausreicht, die Oblate zu essen oder seine Kirchensteuern zu zahlen; sie kritisiert also eine kirchliche Praktik, die ein kapitalistisches Muster aufweist, von dem die Kleinanleger durchzogen sind. „Kapitalistisch“ ist dieses Muster deshalb, weil es in diesem System reicht, mehr zu Haben, als zu Sein, was aber dem Wesen der Religion total widerspricht. Und mit der Verwendung der Sprache – „Kiemen“ statt „Mund“ oder der Gegenüberstellung von „geschmacklos“ und „blutend“ – wird eine Distanz erzeugt, die das Vertraute unvertraut erscheinen lässt und man kann lachen – wenn man kann.

273 Fromm: *Haben oder Sein*, S. 76.

Zusammenfassend lässt sich, mit Rückblick auf Erich Fromm und Michel Foucault, folgendes konstatieren: Jelinek stellt sich mit ihrer witzigen Sprachkritik nicht gegen „Gott“, sondern gegen „den Götzen und dem entfremdeten, den Götzen dienenden Menschen.“ Und genauso, wie der Chor der Greise den Menschen ein „spirituelles Konzept“ von Europa andrehen will, welches nichts mit einem echten Spiritualismus zu tun hat, so wollen die Kleinanleger den Weg des geringsten Widerstandes gehen und sich den „ganzen blutenden armen Jesus“ kaufen. Demnach kann man sagen, dass die Kleinanleger, wie die Greise, „ökonomische Menschen“ und insofern Teil der „Biomacht“ sind. Und auch wenn weder der Chor der Greise noch die Kleinanleger daran Schuld sind, dass sie so sind, wie sie geworden wurden, so nimmt die „übersteigerte Moralistin“ Jelinek diese trotzdem nicht aus ihrer Verantwortung und gibt diesen Menschentyp der Lächerlichkeit preis. Dabei ist es ihr „vulgärmarxistischer“ Blick auf das falsche Selbstbewusstsein und den Pseudo-Humanismus, von dem aus ihre witzige Sprachkritik ausgeht. Diese lässt den Leser, die Leserin wohl nicht schallend lachen, sondern sorgt eher dafür, dass man lacht, um nicht weinen zu müssen. Elfriede Jelinek ist mit ihrer Polemik deshalb die „Liebesmüllabfuhr“, weil sie in ihren Textflächen den Sprachdreck der Menschen wegräumt, die zum „Akt des Liebens“ nicht (mehr) fähig sind und auch nichts dafür tun, daran *aktiv* etwas zu ändern.

4.3.4. Das Lachen der Engel der Gerechtigkeit

Abschließend soll noch ein Blick auf die Engel der Gerechtigkeit geworfen werden. Diese erscheinen – wie auch die Engel der Ungerechtigkeit – im letzten Drittel des Stücks zusammen mit einem Stein. Davor soll aber noch auf zwei Aspekte aufmerksam gemacht werden, die erst in diesem letzten Drittel auftreten und, verglichen mit dem bisherigen Verlauf des Theaterstückes, eher untypisch sind: Bei den Inszenierungsanweisungen für die *Kontrakte* fällt zunächst auf, dass die Autorin an sich überhaupt keine Anweisungen gibt. Nur zu Beginn des Stücks finden sich vage Vorschläge dazu, wie man es realisieren kann, aber nicht zwangsläufig muss. (s. KdK, S. 209f.) Mit dem Auftreten der Engel scheint es der Autorin aber plötzlich wichtig zu sein, in das Geschehen auf der Bühne beziehungsweise dem Leseverfahren einzugreifen. Das zeigt sich – erstens – in dem Verhältnis des ersten Engels der Gerechtigkeit zu dem wandernden Stein und dann – zweitens – nochmal ganz besonders bei dem Auftreten des zweiten Engels. In diesem Zusammenhang ist es wohl auch wichtig anzumerken, dass zuerst einzelne Engel die Bühne betreten, die also für sich selbst und noch nicht in einem Chor sprechen. (Die Engel der Ungerechtigkeit treten hingegen von Anfang an im Chor auf.) Wie Berthold zeigt, steht der Chor für ein „gemeinsames, nicht-individuelles Sprechen“ und repräsentiert somit ein „kollektives Denken“. Bei den einzelnen Engeln kann man demnach eine Entwicklung konstatieren von einem individuellen zu einem kollektiven

Sprechen: Zunächst treten einzelne Engel der Gerechtigkeit auf, bis dann die Konturen wieder verschwimmen und die einzelnen Engel zu einer Masse zerfließen, also in der kollektiven Rede gewissermaßen untergehen – von „Engel der Gerechtigkeit, ich weiß jetzt aber nicht mehr, welcher“ (KdK, S. 317) hin zu „Noch mehr Engel, die bislang nicht aufgetreten sind, oder es tritt jemand ganz anderes auf, mir doch egal.“ (KdK, S. 327)

4.3.4.1. Engel ohne Haltung

Religionsgeschichtlich betrachtet ist ein Engel „ein außerirdisches, menschenähnlich od. tierartig erscheinendes ‚numinoses‘ Geisteswesen“, welches „an sich leibfrei, mit begrenzter Willenskraft, Selbstbewußtsein u. Emotionsfähigkeit ausgestattet“ fähig ist, „aus seiner kosmischen Verborgenheit herauszutreten, um in den raum-zeitl. Aktionsrahmen der Menschen bis hinein in ihr Traumleben wirksam einzugreifen.“²⁷⁴ Engel gehören insofern zu dem „Hofstaat eines Gottes.“²⁷⁵ In den *Kontrakte[n]* scheint es vor allem diese „begrenzte[r] Willenskraft, Selbstbewußtsein u. Emotionsfähigkeit“ zu sein, die Jelinek an den Engeln verspottet. Um diese Überlegung zu verdeutlichen soll nun diese Charakterisierung eines Engels mit dem Konzept der Haltung nach Foucault, Feyerabend und Fromm kontrastiert werden.

Zunächst zu Michel Foucault: Dieser spricht von der „kritischen Haltung“ beziehungsweise dem „Ethos der Moderne“. Er konstatiert zu Beginn seines Textes *Was ist Aufklärung?*, dass die „moderne Philosophie“ jene Philosophie ist, „die versucht, die vor zwei Jahrhunderten so unvorsichtig aufgeworfene Frage zu beantworten“ was mit diesem großen Wort „Aufklärung“ gemeint sein könnte.²⁷⁶ Nach einer Auseinandersetzung mit dem gleichnamigen Aufsatz Immanuel Kants, stellt Foucault für die Moderne folgendes fest:

Auf Kants Kritik zurückblickend frage ich mich, ob wir die Moderne nicht eher als Haltung denn als Abschnitt der Geschichte ansehen sollten. Und mit Haltung meine ich eine Form der Beziehung zur Aktualität; eine freiwillige Wahl verschiedener Menschen; schließlich eine Art des Denkens und Fühlens, auch eine Art des Handelns und Verhaltens, das zu ein und derselben Zeit eine Beziehung der Zugehörigkeit ist und sich als Aufgabe darstellt. Wohl ein bißchen wie das, was die Griechen *Ethos* nannten.²⁷⁷

Und diese „Haltung“ ist eine kritische, die sich gegen die modernen Regierungskünste stellt. Foucault philosophiert in seiner kurzen Rede *Was ist Kritik?* über Ansätze einer solchen „kritischen Haltung“, die er als eine „Tugend“ versteht. Dabei handelt es sich um „eine bestimmte Art zu denken, zu sagen, zu handeln auch, ein bestimmtes Verhältnis zu dem, was existiert, zu dem, was man weiß, zu dem, was man macht, ein Verhältnis zur Gesellschaft, zur Kultur, ein Verhältnis zu

274 Kasper, Walter u.a. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1993, S. 646–655; hier: S. 646.

275 Ebd.

276 Foucault: *Was ist Aufklärung?*, S. 35.

277 Ebd., S. 42.

den anderen auch.“²⁷⁸ Das Ziel dieser Haltung ist es, eine Kunst zu erlernen, „die Kunst nicht dermaßen regiert zu werden.“²⁷⁹ Insofern ist Kritik also „die Kunst der freiwilligen Unknechtschaft, der reflektierten Unfügsamkeit. In dem Spiel, das man die Politik der Wahrheit nennen könnte, hätte die Kritik die Funktion der Entunterwerfung.“²⁸⁰ In diesem Zusammenhang steht auch – unter anderem – das heutige „philosophische Ethos“, welches als „*Grenzhaltung*“ charakterisiert werden kann. Das heißt, dass der aufgeklärte Mensch „an den Grenzen sein“ muss: „Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion.“²⁸¹

Paul Feyerabend hat hier ähnliche Ansätze, nur kommt bei ihm das Wort „Haltung“ nicht vor. Dieses wäre ihm wohl schon zu „großkopfert.“ Als „Anarchist“²⁸² würde er wahrscheinlich eher für Haltungen plädieren, je nach dem, wie es gerade am besten passt. Wie in der Einleitung dargestellt, steht er für eine „konkrete Aufklärung“, womit so Fundamentales gemeint ist wie die Hilfe eines Freundes. Ein mündiger Bürger ist kein Mensch, „der in einer speziellen Ideologie unterwiesen worden ist“ – wozu auch die Überlegungen Foucaults gehören –, „sondern jemand, der gelernt hat, sich eine Meinung zu bilden, und sich dann für das *entschieden* hat, was er für sich das Beste hält.“ Dieser Mensch hat ein „gewisses geistiges Durchstehvermögen“, was bedeutet, dass er sich „bewußt entscheiden“ kann, „welcher Beruf ihm am anziehendsten erscheint, statt daß er einfach einer bestimmten Berufsideologie unterliegt.“ Daher wird er „die wesentlichen Ideologien als *historische Erscheinungen* studieren“, aber nicht nur Wissenschaften, sondern diese „zusammen mit anderen Märchen“, um so „die Bekanntschaft mit den wichtigsten Propagandisten auf allen Gebieten“ zu machen und erst danach eine Entscheidung fällen.²⁸³

Erich Fromm wiederum versteht unter dieser „Haltung“ eine „atheistisch-religiöse“, die – ganz im Gegenteil zu Foucault – fordert, „daß der Mensch seinen Narzißmus, seinen Egoismus, seine innere Abgeschlossenheit transzendent und sich öffnet“, um ganz im Sein zu leben. Sein Wunsch wäre eine „Theologie des Diesseits“ nach Karl Marx (– woran Foucault wohl nicht mehr glauben konnte.)

An dieser Gegenüberstellung wird zum einen nochmal deutlich, dass die drei hier verwendeten Denker sich teilweise wesentlich voneinander unterscheiden. (Insofern legt schon diese kleine Kontrastierung nahe, dass Feyerabends Kritik an den philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnissen seine Berechtigung hat.) Zum anderen verdeutlicht diese Kontrastierung, dass sich ein Engel religionsgeschichtlich eindeutig nicht dadurch auszeichnet, ein mündiges, sondern primär

278 Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 8.

279 Ebd., S. 12.

280 Ebd., S. 15.

281 Foucault: *Was ist Aufklärung?*, S. 48. Man denke in diesem Zusammenhang auch an Jelineks Text *Im Abseits!*

282 Siehe: Feyerabend: *Briefe an einen Freund*, S. 19.

283 Siehe dazu: Feyerabend: *Wider den Methodenzwang*, S. 396.

ein *gehorchendes* Wesen zu sein. Und diese Tatsache wird in den *Kontrakte[n]* abgelehnt und zerlacht:

4.3.4.2. Der erste Engel der Gerechtigkeit

Bei dem ersten Engel der Gerechtigkeit, der zunächst als Individuum auftritt, könnte man noch fast so etwas wie eine eigene Meinung herauslesen – wobei man dann beim genaueren Lesen feststellt, dass diese „Meinung“ auch nur eine angelernte ist. Er sagt: „Die Arbeit ist die Quelle allen Reichtums und aller Kultur, und da nutzbringende Arbeit nur in der Gesellschaft und durch die Gesellschaft möglich ist, gehört der Ertrag der Arbeit unverkürzt, nach gleichem Recht, allen Gesellschaftsgliedern.“ (KdK, S. 300) Hier lässt Jelinek den Engel das *Gothaer Programm* der Sozialistischen Arbeiterpartei Deutschlands aus dem Jahr 1875 zitieren,²⁸⁴ dem aber sofort ein „Das ist alles nicht wahr, ist alles nicht wahr, ist alles nicht wahr, wo ist der Engel der Zufriedenheit, der das wieder richtigstellt?“ (KdK, S. 300f.) folgt. Die Rede des Engels beginnt also mit seinen vorgefertigten, angelernten Sätzen, die er dann selbst, gleich nachdem sie seinen Mund verlassen haben, zerstört. Das „Das ist alles nicht wahr“ wird dabei dreimal wiederholt, also wie ein Gebet aufgesagt. Der Engel, der doch einer der Gerechtigkeit sein sollte, glaubt demnach seiner eigenen Rede nicht mehr; hier beginnt sich das (ohnehin schwache) Geisteswesen, das er einmal war, langsam aufzulösen – „was wollte ich sagen, gebrauchen Sie bitte auch Ihr Hirn, denn ich weiß jetzt nicht weiter, ich hab meins verlegt, das ist unbeweglicher als ein wandernder Fels, echt!“ (KdK, S. 301) (Und über die Funktion des Steins findet sich in Bertholds Diplomarbeit eine interessante Bemerkung: Auch sie geht kurz auf die Komik Jelineks ein und verweist dabei auf ihre „sehr körperbetonte Komik“, die sich beispielsweise „durch Slapstick-artige Elemente und stark übertriebene Aktionen“ zeigt.²⁸⁵ Insofern hat ein „wandernder Stein“, der „auf die Bühne“ kommt, „wie aus einem schlechten Kindertheaterstück herausrollt“ und „im Kreis herum“ „tippelt“ fast etwas von Charlie Chaplin.)

Es ist also anzunehmen, dass der erste Engel der Gerechtigkeit weder eine „kritische Haltung“ im Sinne Foucaults noch ein mündiger Bürger im Sinne eines Feyerabend ist. Besonders problematisch scheint aber zu sein, dass diese Engel der Gerechtigkeit symptomatisch für einen falsch verstandenen Glauben stehen: Wenn Gott die Kontrolle ist und die Engel zu dem Hofstaat dieses Gottes gehören, dann zeigt schon die Charakterisierung dieses einen Engels, dass es bei diesem Gott nicht um den „Akt des Liebens“ geht, sondern nur um blinden Gehorsam. Nach Erich Fromm ist aber eines „der Hauptthemen des Alten Testaments“: „Verlasse, was du hast, befreie dich von allen

284 Siehe: Berthold: „Wo kommt das ganze Nichts auf einmal her?“, S. 45.

285 Ebd., S. 53.

Fesseln, sei!“²⁸⁶ (– wobei dieser „alttestamentarische Protest gegen ein am Haben orientiertes Leben“ im Neuen Testament mit Jesus fortgesetzt wird.²⁸⁷) Wie kann demnach ein wahrer Gott von seinem Hofstaat blinden Gehorsam verlangen? Es ist also hier wieder eine falsche Vorstellung von Gott, die Jelinek vorführt und zerlacht: Denn wie die „hebräischen Propheten [...] die Vision menschlicher Freiheit, der Ungebundenheit durch Besitz“ erneuerten und „gegen die Unterwerfung unter Götzen“ protestierten²⁸⁸, so will auch der wahre Gott ein Leben im Sein und keine gehorsamen Diener der Oikodizee.

4.3.4.3. Der zweite Engel der Gerechtigkeit

Noch verstörender als der erste ist aber der zweite Engel, der sich im Laufe seines Auftritts in die Besinnungslosigkeit lacht.

Der Engel beginnt seine Rede mit einer Definition von Gerechtigkeit: Diese hat ihren Ursprung „unter ungefähr gleich Mächtigen“, was wichtig ist, damit es „kein deutliches Übergewicht“ gibt, sonst würde sich das schädigend auswirken:

Jeder stellt den anderen zufrieden, indem jeder bekommt, was er mehr schätzt als der andere. Man gibt jedem, was er haben will als das nun Seinige, und empfängt dagegen das Gewünschte. Gerechtigkeit ist also Vergeltung und Austausch unter der Voraussetzung einer ungefähr gleichen Machtstellung. Das ist ihr Ursprung. Aber wohin hat sie sich verrannt? (KdK, S. 312)

Jelinek zitiert hier aus dem *Ursprung der Gerechtigkeit* von Friedrich Nietzsches *Menschliches Allzumenschliches I.*²⁸⁹ Aber auch dieser Engel kann seinem angelernten Wissen nicht mehr glauben und muss es als obsolet ansehen; die Definition von Gerechtigkeit taugt, wie Max Horkheimer vielleicht sagen würde, zwar für die Theorie, nicht aber für die widerspruchsvolle Wirklichkeit.²⁹⁰ Der Ursprung seines Denkens hat sich irgendwohin „verrannt“.

Dann passiert etwas Seltsames: Der Engel wendet sich an die Leser_innen beziehungsweise an das Publikum und fängt scheinbar an, diese für deren Überzeugungen auszulachen:

Wollen Sie etwa behaupten, jede gerechte Handlung sei eine unegoistische? ROFL! LOL! Hahaha! Hat man Ihnen etwa eingeredet, alles Hochgeschätzte werde mit Aufopferung angestrebt und erkauft? Und wächst sogar noch, daß der Wert der aufgewandten Mühen und Plagen von jedem einzelnen, der sich abmühen muß, noch zum Wert des geschätzten Dinges hinzugeschlagen wird? (Ebd.)

Und an dieser Stelle kann der Engel dann gar nicht mehr weitersprechen. In der Regieanweisung heißt es: „Er bekommt immer wieder einen Lachkrampf und torkelt ab, stößt im Taumel nur noch Sprachfetzen hervor.“ (Ebd.) Im weiteren Verlauf der Rede stellt sich der Engel dann radikal gegen

286 Fromm: *Haben oder Sein*, S. 66.

287 Siehe: Ebd., S. 72.

288 Ebd., S. 71.

289 Siehe: Nietzsche, Friedrich: *Menschliches Allzumenschliches I*. In: Nietzsche, Friedrich: *Werke in vier Bänden*, Bd. III, hrsg. u. eingel. v. Gerhard Stenzel. Salzburg: Caesar 1983, S. 158.

290 Siehe dazu: Horkheimer, Max: *Begriff der Bildung*. In: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Vorträge und Aufzeichnungen, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1985, S. 409–419.

all jene, die noch an eine Gerechtigkeit glauben:

Erhebt euch doch wider uns mit stolzem Wort! Ich wende dafür gegen dich die schlimme Tat. Schickt Männer in die Talschluchten, Klötze mir vom Eichenstamm (*der Engel weint vor Lachen*) zu fällen, wenn ihr diese dann zur Stadt geschafft (*der Engel schluchtzt*), so häuft am Opferherd, wo wir Sie knusprig braten werden, rings das Holz empor und zündet euren eigenen Herd an, wo ihr brutzeln werdet (KdK, S. 312f.)

Jeder, der sich gegen „uns“ stellt, soll also vernichtet und auf dem „eigenen Herd“ geopfert werden. Und das Holz für den Scheiterhaufen sollen sie sich auch noch selbst heranschaffen – „aber das Holz schleppt ihr vorher noch herbei!“ (KdK, S. 313) –, wie Jesus sein eigenes Kreuz tragen musste. An dieser Stelle zeigt sich dann – wenig überraschend – der menschenverachtende, beißende Spott der Täter, der dem Chor der Greise in den Mund gelegt wird: „Sie wollen doch schön braun werden, oder?“ (Ebd.) Mit dieser Opferung, so könnte man folgern, soll ein Exempel statuiert werden: „heizt schön den Ofen, und wir heizen euch dann ein, damit ihr wißt, daß in diesem Land nicht irgendein Politiker, sondern wir, wir, wir, die Herrscher sind.“ (Ebd.) Und nach diesem Satz bricht der Engel, der während des Sprechens ohnedies „*nur noch hilflos strampelnd auf dem Boden*“ „zuckt“, dann „*vollends zusammen und bleibt zuckend liegen.*“ (Ebd.)

Wie lässt sich dieses selbstvernichtende Lachen nun interpretieren?

Ausgehend davon, dass es ein unmündiger Engel der Gerechtigkeit ist, dem Jelinek diese Worte in den Mund legt, könnte man zunächst einmal annehmen, dass es sich hier um das Lachen eines Verzweifelten handelt: Der Engel erkennt, dass die Welt, wie er sie kannte, kaputt ist und macht sich jetzt über all jene lustig, die noch an etwas glauben können. Er ist ein gebrochener, ein „gefallener“ Engel, der wie ein gekränkter, unreifer Mensch aus seiner Enttäuschung heraus andere auslacht. Gleichzeitig richtet er sich, indem er sich über andere lustig macht, aber auch gegen sich selbst: Er bekommt Lachkrämpfe, die ihn letztlich niederstrecken. Es ist also kein heiteres, erlösendes Lachen, sondern ein schmerhaftes, selbstzerstörerisches. Insofern kann man sagen, dass hier noch ein Prozess im Gange ist, der ein paar Seiten weiter schon zum Stillstand gekommen, eben in das kollektive Denken übergegangen ist. Der Engel lacht nicht aus einer Unheimlichkeit heraus und es ist auch kein Lachen, um nicht weinen zu müssen. Der Engel bekommt Lachkrämpfe, weil er besseren Wissens etwas tut, was gegen seine Überzeugung geht; er weiß es besser, macht sich über andere lustig, „kastriert“ damit aber zugleich sich selbst, weil er seinen eigenen Ansprüchen nicht gerecht wird. Als Indiz dafür könnte beispielsweise die pathetischen Floskeln herangezogen werden, wie „Erhebt euch doch wieder uns mit stolzem Wort!“ etc. etc. Dieser Pathos scheint auch als eine Art Maske zu dienen, mit der der Engel seine Lächerlichkeit zu verbergen hofft. Angesichts dessen wundert es auch nicht, dass der Engel nicht nur vor lachen weint, sondern dann auch zu schluchzen beginnt: Er hört sich selbst reden und die Selbsterkenntnis zersetzt ihn. Jelinek führt hier also überspitzt einen Engel vor, der – ähnlich den „frommen Schwestern“ ihrer Kindheit – aus

ihrem Pseudo-Humanismus heraus anfängt andere zu töten. Die innere Zerrissenheit der Engel zerreißt andere.

4.3.4.4. Das Engel-Kollektiv

Am Ende der *Kontrakte* gibt es dann keine einzelnen Engel mehr, sondern nur noch ein Engel-Kollektiv, die gemeinsam eine Laudatio auf den Neoliberalismus halten:

Wir möchten eine völlig freie Wirtschaft, nicht nur weil die Freiheit garantiert, sondern weil es auch der beste Weg ist, Wohlstand und Prosperität für das ganze Land, für das ganze Europa, für das Land, das so heißt wie wir und es auch ist, zu erzeugen, Prosperität zu erzeugen, und es ist der Wohlstand alleine, der unsere Ressource ist für unser Gedeihen, nein, für Ihr Gedeihen, nein, für unser aller Gedeihen, denn Wohlstand an sich ist gedeihlich, aber nur wenn er gedeiht, wenn er mehr wird, wenn er wächst, nicht wahr?, wahr! (KdK, S. 327f.)

Wie schon beim Chor der Greise stellt die „übersteigerte Moralistin“ Jelinek auch bei den Engeln der Gerechtigkeit die Absurdität zu Schau. Das Denken der Entfremdeten wird gezeigt – „Sie wollen doch schön braun werden, oder?“ – um diese zu „kastrieren“. Die Komik steckt hier also nicht so sehr in jedem Satz, sondern resultiert aus der ganzen Situation heraus: es ist so absurd, dass man nur noch lachen kann – wenn einem das Lachen nicht im Hals stecken bleiben würde. Und indem Jelinek ausgerechnet diesen „Engeln“ den Beinamen „der Gerechtigkeit“ gibt, wird die volle Tragweite der absurden Situation deutlich: Denn was sagt es über einen Gott aus, wenn ausgerechnet solche Engel zum seinem Hofstaat gehören?

Wie Hanna Arendt über Adolf Eichmann lachen konnte, weil er in ihren Augen ein „Hanswurst“ war, so kann Jelinek über die Engel der Gerechtigkeit – diese verlogenen Moralapostel – lachen, weil sie angesichts der neoliberalen Biomacht keine Standfestigkeit, keine Haltung beweisen. Ihr Versagen gipfelt in dem Chor der Engel, der sich ähnlich verhält wie der schwerhörige Chef in Kafkas *Verwandlung*: Genau diese Eigenart, sich trotz Schwerhörigkeit auf ein Pult zu setzen, ist so absurd wie ein Chor von Engeln, der neoliberale Floskeln predigt. Und gemessen an dem Ideal eines mündigen Bürgers sind diese Engel wie auch der Chef in der *Verwandlung* schlicht lächerlich. Daher zeigt sich auch in der Bezeichnung „Engel der Gerechtigkeit“ Jelineks kastrierender Spott.

Um zusammenzufassen: Jelinek zeigt im letzten Drittel der *Kontrakte* also, wie schwach diese sogenannten Engel der Gerechtigkeit sind: Der erste Engel hat keine eigene Meinung, ist kein mündiges Wesen, sondern ein „Denkbeamter“ (Feyerabend) der eine Definition von Arbeit wiederläut, ohne sie scheinbar wirklich verstanden zu haben – weshalb er diese auch leicht verwerfen kann. Der zweite Engel ist um nichts besser, da er seine Weltansicht ebenfalls leicht ablegen kann und dann, aus dieser Enttäuschung heraus, andere Menschen in ihrem eigenen Ofen kochen lässt. Dabei zeigt Jelinek anhand dieses Engels gleichzeitig, wie selbstzerstörerisch die

Selbserkenntnis auch sein kann.

Beide Engel weisen also jene Ich-Schwäche auf, die Foucault und Vogl im „ökonomischen Menschen“ erkannte; sie sind – nach Kant – zu faul und feig, um sich aus ihrer selbstverschuldeten Unmündigkeit zu befreien, weil sie gegen den Druck der „Biomacht“ keine „kritische Haltung“ bewiesen haben. Insofern sind es keine Engel des „wahren“ Gottes, sondern gefallene Engel des Götzens, das heißt des Kapitals (– und als Diener des goldenen Kalbs ist das Wort „Gerechtigkeit“ wieder sarkastisch zu verstehen.) Jelinek will mit der Vorführung dieser Engel zeigen, dass „gerechte“ Handlungen heutzutage *immer* egoistisch sind, alles Hochgeschätzte *ohne* Aufopferung erkauft wird und dass das Ding *nicht* an Wert durch die mühevolle Arbeit gewinnt, die aufgewandt wurde um es zu erzeugen. Jelinek zerlacht diese Engel deshalb, weil nicht einmal diejenigen, die sich offiziell der wahren Gerechtigkeit verschrieben haben, noch gerecht sind. Der Kapitalismus hat „auf der ganzen Linie gesiegt“ und durchdringt irdische wie überirdische Wesen. Es ist also auch hier wieder der Schein wogegen sich ihr Hass richtet. Abschließend lässt sich demnach feststellen, dass diese Engel der Gerechtigkeit tatsächlich jene/s „begrenzte Willenskraft, Selbstbewußtsein und Emotionsfähigkeit“ aufzeigen, die ihnen religionsgeschichtlich zugeschrieben werden. Und dies ist umso problematischer, als es gerade diese Engel sein sollten, die eine wahre Gerechtigkeit – im Sinne Erich Fromms – nicht nur predigen, sondern auch leben sollten. Die Engel sind unmündig und dienen einem „Gott“, der kontrolliert und nicht hilft. Und auch wenn die Unmündigen nicht Schuld an ihrer Dummheit sind, so richten sie damit doch enormen Schaden an; die Dummheit des entfremdeten Menschen und Wesens ist in letzte Konsequenz tödlich. Und gerade „Auschwitz“, gegen deren letzten Reste in der Sprache die Autorin aufbegeht, hat schließlich gezeigt, dass das „Barbarische“ nicht nur in jedem „zivilisierten“ Menschen steckt, sondern dass es vielmehr keine aufgeklärten Menschen, sondern nur – bestenfalls – zivilierte Barbaren gibt. Und diese gibt es scheinbar im Himmel, so auch auf Erden.

II. Abschließende Bemerkungen – ist die humoristische Haltung (post-)modern?

Der jüdische Journalist und Schriftsteller Alfred Polgar konnte während der Nazizeit rechtzeitig ins Ausland emigrieren. Nach dem Krieg kam er gelegentlich nach Wien zurück. Auf die Frage, wie ihm das Nachkriegs-Wien gefalle, antwortete er einmal:
,Ich muss leider ein vernichtendes Urteil abgeben: Wien bleibt Wien.²⁹¹

Nach einer Charakterisierung des jüdischen Humors sowie einer umfangreichen Darstellung Erich Fromms „Theologie des Diesseits“ und Michel Foucaults *Geschichte der Gouvernementalität* wurden einige Aussagen der Autorin aus der Interview-Gattung zur Rolle des jüdischen Witzes und ihrem ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit in ihrer Literatur erläutert. Des Weiteren wurde in diesem Zusammenhang ein Einblick in die existentialistische, humoristische Haltung von Franz Kafka gegeben und durch die Kontrastierung dieses Materials mit den *Kontrakte[n]* – zum einen – gezeigt, dass Jelinek in ihren Textflächen jenen scharfen Witz verwendet, den das Judentum gegen die Unterdrücker von außen, beispielsweise gegen die Nationalsozialisten, einsetzt(e). Zum anderen wurde deutlich, dass dieses kastrierende Zerlachen aus ihrer „übersteigerten“ Moralität heraus resultiert, die man im Sinne Fromms als eine „atheistisch-religiöse“ Haltung bezeichnen kann. Insofern kann Jelinek dahingehend interpretiert werden, dass die *Mythen des Alltags* von Roland Barthes ihr zum einen das Rüstzeug gaben, sich an die Entfremdungsarbeit zu machen und den postfaschistischen „Sprachmüll“ wegzubringen sowie, dass diese dekonstruktivistische Arbeit zum anderen getragen ist von genau dieser „atheistisch-religiösen“ Haltung eines Karl Marx. Und im Zusammenhang mit der „messianischen Kraft“ des Humors kann sogar eruiert werden, dass Jelinek, wenn sie „auf witzige Arte die sozialen Klischees zu entlarven“ versucht, eine Art von Aufklärung betreibt, die jener von Marx sehr entspricht: Die Verwendung der witzigen Sprachkritik ist demnach ihre Methode, um diese Aufklärung zu erreichen. Oder anders: Jelinek betreibt in ihren Textflächen eine Dekonstruktion der „Alltagsmythen“ im Sinne Roland Barthes und benutzt den „scharfen jüdischen Witz“ als Instrument, um den entfremdeten Normalzustand aufzulösen. Sie will ihre Leser_innen „enttäuschen“, damit sie so zu Verstand kommen und Einsicht gewinnen.

Wenn hier also vom „religiösen“ jüdischen Witz die Rede ist, muss folgendes unterschieden werden: Zum einen ist jüdischer Humor selbst religiös, das heißt, dass ihm eine subversive messianische Kraft innewohnt, mit der die „Narrheit der Welt“ (besser) ertragen werden kann. Zum anderen ist dieser Humor nur aus seinem Zusammenhang mit der jüdischen Tradition, der „humoristischen Übertreibung jener Humanisierungsversuche“, zu verstehen, die die Angehörigen einer jüdischen Glaubensgemeinde anwandten, um die strengen Gesetze der Tora zu überlisten. Das

291 Wüst: ,... wenn wir nur alle gesund sind!', S. 310.

ist das eine. Das andere ist, dass, wenn man die subversive Kraft des Humors als eine „messianische“ betrachtet, diese wiederum auf die Art und Weise hin unterschieden werden kann, wie sie sich im Kampf gegen die Unterdrückung ausdrückt: Es gibt hier zum einen die „sanfte“ Art, die aus der widerspenstig, mit Gott ringenden, jüdischen Tradition kommt und sich in der Literatur Franz Kafkas zeigt. Und zum anderen gibt es die „scharfe“ Art, die Juden beispielsweise gegen die Nationalsozialisten einsetzen und die man in den literarischen Texten von Elfriede Jelinek findet. Diese Art ist ein bedingungsloser, unbeugsamer Witz gegen die Täter und insofern nicht mehr als Humor zu bezeichnen, sondern als (kastrierende) Komik.

In diesem Zusammenhang lässt sich feststellen, dass in der *Verwandlung* der klassische, religiöse Humor des Judentums präsent ist und die Komik in den *Kontrakte[n]* als ein „atheistisch-religiöser“ schwarzer Humor bezeichnet werden kann. In ihrer Literatur greift Elfriede Jelinek auf den „scharfen jüdischen Tonfall“ des Witzes zurück, um so das „geschwätzige Verschweigen“ des „ökonomischen Menschen“ zu dekonstruieren. Da der Schein das Sein bestimmt und die Welt von unmündigen Menschen bevölkert ist, will sie den entfremdeten Menschen mit seiner eigenen „Dummheit“ konfrontieren, um ihm so die „Alltagsmythen“ zu zeigen, in die er fremdverschuldet hineingeboren wurde. Die *Kontrakte* sind also, anders formuliert, in einem Spannungsverhältnis angesiedelt: Jelinek weiß, dass kein Mensch etwas dafür kann, in was für eine Welt er oder sie hineingeworfen wurde, dass der Mensch nicht „dumm“ auf die Welt kommt, sondern „dumm“ gemacht beziehungsweise gehalten wurde und wird. Jeder ist das Produkt seiner biopolitischen Sozialisation und einen „wahren“ Kommunismus – also eine Staatsstruktur, die den Menschen dabei hilft im Sein zu leben –, hat es nie gegeben. Gleichzeitig vertritt Jelinek – diese Penelope auf hoher See – in ihrer Literatur aber eine „atheistisch-religiöse“ Haltung und kann insofern nicht anders, als die Greise für ihr Handeln zu verachten. Als „Vulgärmarxistin“ kann sie nicht anders, als den Kapitalismus abzulehnen, weil dieser den „ökonomischen Menschen“ bekräftigt nach seinen nackten Interessen zu handeln und ohne moralischen Gewissensbissen diesem Eigeninteresse zu folgen. Sie *kann* sich also nicht – wie beispielsweise Paul Feyerabend – einfach nur zurücklehnen und der Welt dabei zusehen, wie sie untergeht. Denn auch wenn die Greise nichts für ihre Dummheit können, so sind sie doch dumm geworden und müssen dafür zur Rechenschaft gezogen werden. Denn ihre Dummheit ist mehr als nur lustig anzusehen, sie ist, in letzte Konsequenz, tödlich. Und darum ist auch Jelineks polemische Literatur so hart und unerbittlich: Sie ist eine Antwort auf die Härte und Brutalität des modernen Finanzkapitalismus. Jelinek schlägt sich also auf die Seite der Unterdrückten und Ohnmächtigen. Ihre Polemik ist deshalb *zerlachend*, weil sie den Unterdrückern das zurückgeben will, was sie den Unterdrückten antun (– wissend, dass es irgendwo auch ungerecht ist.)

Daher ist es nun noch erforderlich, zwischen der eigenen Gattung der Interviews und Jelineks literarischen Texten zu unterscheiden. Denn in den Interviews sagt Jelinek sehr wohl, dass ihr Moralismus „übersteigert“ ist – deshalb macht sie „ja auch Kunst“, um dort über die Verharmlosung tobsüchtig sein zu können. Daher könnte man weiter interpretieren, dass Jelinek in ihren Interviews einen sanften Humor im Sinne eines Franz Kafkas aufzeigt, da hier die Selbstdistanz gegeben ist, die in ihren literarischen Texten fehlt. Aussagen wie, dass sie einen „idealistischen prächristlichen Vulgärmarxismus“ praktiziert oder auch, dass sie „das jüdische Zeitungsgen“²⁹² habe, zeugen von dieser intellektuellen Selbstironie und -distanz. Die Interviews wären demnach der Ort, indem Jelinek ihrer eigene „Dummheit“ preisgibt; letztlich ist ja auch sie ein „ökonomischer Mensch.“ In ihren literarischen Arbeiten ist dies aber nicht zu finden, weshalb in ihren Texten eben von dem „scharfen jüdischen Witz“ die Rede sein kann.

Um zusammenzufassen: Der „scharfe jüdische Witz“ Jelineks ist ein Witz des schwarzen Humors, ein „Kind der Komik“ beziehungsweise eine Kleinform jüdischer Komik, die sich gegen die patriarchale Unterdrückung der politischen Ökonomie richtet. Und der „Tonfall“ dieses Witzes ist der sarkastische „Tonfall“ ihrer Textflächen; er ist der Äther, der ihre Literatur umgibt. Dabei darf nicht vergessen werden, dass die „vulgärmarxistische“ Jelinek zum einen über die absurde Situation der kapitalistischen Welt lacht. (Insofern liegt der Gedanke nahe, dass die Komik bei Jelinek als eine Art „Ersatz“ für die Religion dient, wie Patka und Stalzer dies beispielsweise für Woody Allen feststellten.) Und zum anderen ihre Feinde, die „ökonomischen Menschen“, zerlacht, was als Resultat des Durchschauen der Situation sowie als Antwort auf diese verstanden werden kann – vergleichbar mit jenem Lachen von Arendt über Eichmann.

Von dieser Überlegung ausgehend findet sich nun auch ein Berührungs punkt zwischen Jelinek und Paul Feyerabend, der ja selber dem Galgenhumor nicht abgeneigt war: Denn Jelinek wie Feyerabend kämpf(t)en letztlich für „wahre“ Gerechtigkeit und Demokratie und wurden dafür oft völlig missverstanden: Eine Gemeinsamkeit, die sie daher verbindet, ist, dass sie beide fälschlicherweise den Ruf eines „Nestbeschmutzers“, einer „Nestbeschmutzerin“ bekamen. (Daher wäre Jelinek nur zu wünschen, dass sie über diese lächerlichen Unterstellung lachen kann beziehungsweise Feyerabend lachen konnte.) Jelinek wie Feyerabend beschmutzen ihr jeweiliges „Nest“ nicht, sondern zeigen lediglich auf, wie schmutzig dieses tatsächlich ist; sie thematisieren genau jenen gesellschaftlichen, biopolitischen Schmutz, über den so gerne hinweggesehen wird.

Der stärkste Kontrast zwischen den Überlegungen Feyerabends und der Literatur Jelineks zeigt sich

292 Jelinek, Elfriede: *A Portrait*, von: <https://www.youtube.com/watch?v=fxEpHMYtUw> (17:26, 05.11.2016) In dem Portrait, das zu Verleihung des Literaturnobelpreises von ihr gemacht wurde, spricht sie eben davon, dass sie den ganzen Tag viel lese und dass aber „leider“ auch viele Magazine dabei seien. Das „leider“ impliziert, dass sie lieber weniger Boulevard-Zeitschriften lesen würde, weshalb der humoristische Ausdruck des „jüdischen Zeitungsgens“ von einer heilsamen Selbstdistanz zeugt.

hingegen anhand des Begriffs der „Entfremdung“ (– welches das marxistische Wort für „Unmündigkeit“ ist): Für Feyerabend ist Unmündigkeit einfach „das Schicksal der Menschen“ und eine Trennung von einem „wirklichen“ oder „echten“ und einem „falschen“ oder „entfremdeten“ Bewusstsein war Feyerabend wohl zutiefst zuwider. Demgegenüber zerlacht Jelinek die „ökonomischen Menschen“ „um ihres falschen Bewusstseins wegen“ und stellt ihr Können in den Dienst einer aufklärerische Sache im traditionelleren Sinn. Daher soll nicht unerwähnt bleiben, dass Jelinek nach all den Jahren, bis zum heutigen Tag immer noch „tobsüchtig über die Verharmlosung“ zu sein scheint. Und das ist äußerst selten. Die „Eintagsfliege“ Feyerabend scheint in dieser Hinsicht nichts mehr zu spüren. Er will in Ruhe gelassen werden, seine Krimis lesen und hält irgendwelche Vorlesungen, um damit sein Geld zu verdienen.²⁹³ Die „übersteigerte Moralistin“ Jelinek scheint hingegen zu solch einer Abschottung nicht fähig zu sein. Wo Feyerabend dafür plädiert, nur noch Märchen zu erzählen – weil ohnedies irgendwie alles absurd und sinnlos ist²⁹⁴ –, da sammelt Jelinek immer noch den ganzen Sprachmüll der Gesellschaft auf – ähnlich dem Bild, das Walter Benjamin von Siegfried Kracauer zeichnete²⁹⁵ – und kann scheinbar bis heute die Ungerechtigkeit und Absurdität der Welt nicht ruhen lassen. Und allein diese Tatsache, dass Jelinek in ihrer Literatur eine bedingungs- und kompromisslose Verfechterin von wirklicher, „atheistisch-religiöser“ Gerechtigkeit ist, sollte Grund genug sein, sie zu lesen. Daher ist es umso trauriger, dass ihre witzige Sprachkritik oft nicht verstanden wird.²⁹⁶

Abschließend lässt sich nun die Frage stellen, ob diese „atheistisch-religiöse“ Haltung Jelineks – oder auch die existentialistische, humoristischen Haltung, die Weltsch für Kafka konstatiert – nicht generell typisch für den (post-)modernen Menschen ist, der sich seiner Situation bewusst geworden ist.²⁹⁷ Denn was bleibt einem angesichts dieser Welt auch anderes übrig als Galgenhumor? An eine göttliche Gerechtigkeit kann nicht mehr geglaubt werden und die Vorstellung einer Gerechtigkeit auf Erden ist so absurd, dass sie schon fast selbst wie ein Witz erscheint (– so als würde man einem

293 Siehe dazu bspw.: Feyerabend: *Briefe an einen Freund*, S. 70; 79; 84; 107.

294 Siehe: Ebd., S. 24f.: „Ich glaube, mein allerletzter ‚Standpunkt‘, bei dem ich dann auch bleiben werde, wird der Dadaismus sein: *Sinn* hat dieses verrückte Leben *keinen* und *scheinbar* einen konstruieren kann man nur dann, wenn man eine Unmenge neuen Unsinns dem alten Unsinn hinzufügt. Alles was man tun kann, ist Märchen erzählen und sich und andere so vorübergehend unterhalten. [...] Und welches Elend hat doch eine ernstere Auffassung auf diese Welt gebracht! Humanitarian philosophies included! So, mein nächstes Buch [*Erkenntnis für freie Menschen*, Anm.: BZ] ist eine Ode an die Absurdität.“

295 Benjamin, Walter: *Politisierung der Intelligenz. Zu S. Kracauers ‚Die Angestellten.‘*. In: Kracauer, Siegfried: *Die Angestellten. Aus dem neuen Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 122f.

296 Dass dem nicht immer so ist, wurde schon in John Pizers Artikel *Modern vs. Postmodern Satire: Karl Kraus and Elfriede Jelinek* untersucht. In diesem Zusammenhang ist es aber bezeichnend, dass Jelinek in der Ausstellung *Alle Meschugge?* im Jüdischen Museum nicht erwähnt wurde. Polemische Sprachkritik scheint für viele bei Karl Kraus zu enden.

297 Neben der Philosophie Feyerabends siehe dazu bspw.: Foucault über die Rolle des Humors im *Anti-Ödipus* von Gilles Deleuze und Felix Guattari: Foucault, Michel: *Der ‚Anti-Ödipus‘ – Eine Einführung in eine neue Lebenskunst*. In: Foucault: *Dispositive der Macht*, S. 230.

alten Ehepaar sagen, dass die noch Kinder haben werden.) Der „ökonomische Mensch“ greift um sich, kapitalistische „Werte“ zersetzen das Leben der Menschen miteinander zu einem reinen gegeneinander und verunmöglichen den „Akt des Liebens.“ Es wundert daher nicht, dass die Literatur einer Elfriede Jelinek, in der die Wahrheit den Menschen noch zugemutet wird, oft als eine Zumutung empfunden wird.

Wie sicher das hier Besprochene nun tatsächlich ist, können aber letztlich nicht einmal die Interviews aufklären, da diese höchstwahrscheinlich eine spezifische Form ihrer literarischen Schriften sind. Insofern stehe ich, am Ende meiner Diplomarbeit angekommen, nun da, ich armer Tor und bin so klug als wie zuvor. Na ja. Humor braucht der Mensch. Und Humor ist nicht, wenn man *trotzdem*, sondern *mit alldem* noch lachen kann. Denn wirklich sicher scheint in dieser absurden, (post-)modernen Welt nur eines zu sein: „Ein älteres Ehepaar sitzt zu Hause vor dem Fernsehapparat. Sie sehen eine Dokumentationssendung über den Holocaust. Am Ende der Sendung sagt der Mann: ,Unter Hitler wäre das *nicht* passiert!‘“²⁹⁸

298 Wüst: ,... wenn wir nur alle gesund sind!', S. 52.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Jelinek, Elfriede: *Die Kontrakte des Kaufmanns. Eine Wirtschaftskomödie*. In: Jelinek, Elfriede: *Die Kontrakte des Kaufmanns, Rechnitz (Der Würgeengel), Über Tiere. Drei Theaterstücke*. Hamburg: Rowohlt 2009, S. 207–349. (Im Fließtext abgekürzt mit KdK)

Sekundärliteratur

Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer 1998.

Arendt, Hannah: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper 2013.

Arendt, Hannah: (28. Oktober 1964) *Was bleibt? Es bleibt die Muttersprache*. In: Gaus, Günter: *Was bleibt, sind Fragen. Die klassischen Interviews*, hrsg. v. Hans-Dieter Schütt. Berlin: Ullstein 2005, S. 310–361.

Aristoteles: *Poetik. Griechisch/Deutsch*, übersetzt und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 2014.

Bachmaier, Helmut (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Komik*. Stuttgart: Reclam 2013.

Balint, Iuditha: *Einleitung I. Was ist literarische Ökonomik? Wesensbestimmung und Entwicklung einer Methode*. In: Balint, Iuditha/Zilles, Sebastian (Hrsg.): *Literarische Ökonomik*. Paderborn: Fink 2014, S. 9–16.

Banoun, Bernhard: *Komik und Komödie in einigen Stücken Elfriede Jelineks*. In: Schmidt-Dengler, Wendelin/Sonnleitner, Johann/Zeyringer, Klaus (Hrsg.): *Komik in der österreichischen Literatur*. Berlin: Schmidt 1996, S. 285–299.

Barthes, Roland: *Die strukturalistische Tätigkeit*. In: *Texte zu Literaturtheorie der Gegenwart*, hrsg. u. komm. v. Dorothee Kimmich, Rolf G. Renner, Bernd Stiegler. Stuttgart: Reclam 2008, S. 214–222.

Barthes, Roland: *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2010.

Benjamin, Walter: *Der Autor als Produzent*. In: Benjamin, Walter: *Der Autor als Produzent. Aufsätze zur Literatur*, hrsg. v. Sven Kramer. Stuttgart: Reclam 2012, S. 228–249.

Benjamin, Walter: *Kapitalismus als Religion*. In: Baecker, Dirk (Hrsg.): *Kapitalismus als Religion*. Berlin: Kadmos 2003, S. 15–18.

Benjamin, Walter: *Politisierung der Intelligenz. Zu S. Kracauers „Die Angestellten.“* In: Kracauer, Siegfried: *Die Angestellten. Aus dem neuen Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1971, S. 116–123.

Berger, Peter L.: *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*. Berlin/New York: De Gruyter 1998.

Berthold, Susanne: „Wo kommt das ganze Nichts auf einmal her?“. *Kapitalismus und Theater: Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns*. Mag. Arbeit. Wien 2011.

Bremmer, Jan/Roodenburg, Herman (Hrsg.): *Kulturgeschichte des Humors. Von der Antike bis heute*. Darmstadt: Primus 1999.

Burdorf, Dieter/Fasbender, Christoph/Moennighoff, Burkhard (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur. Begriffe und Definitionen*, 3., völlig neu bearbeitete Auflage. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler 2007.

Canetti, Elias: *Masse und Macht*. Frankfurt am Main: Fischer 2014.

Collignon, Jean: *Kafka's Humor*. In: *Yale French Studies*, No. 16, Foray Through Existentialism, 1955, S. 53–62.

Costa, Béatrice: *Elfriede Jelinek und das französische Vaudeville*. Tübingen: Narr 2014.

Critchley, Simon: *Über Humor*. Wien: Turia + Kant 2004.

Dentan, Michel: *Der Humor im Werk von Franz Kafka*. Wien: Literatur-Verlag 2012.

Dylan, Bob: *Texte und Zeichnungen*, Deutsch von Carl Weissner. Frankfurter am Main: Zweitausendeins 1984.

Ette, Ottmar: *LebensZeichen. Roland Barthes zur Einführung*. Hamburg: Junius 2011.

Feyerabend, Paul: *Briefe an einen Freund*, hrsg. v. Hans Peter Duerr. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995.

Feyerabend, Paul: *Erkenntnis für freie Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014.

Feyerabend, Paul: *Naturphilosophie*, hrsg. und mit einem Vorwort von Helmut Heit und Eric Oberheim. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2009.

Feyerabend, Paul: *Wider den Methodenzwang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013.

Feyerabend, Paul: *Widerstreit und Harmonie. Trentiner Vorlesungen*, hrsg. v. Peter Engelmann. Wien: Passagen 1998.

Feyerabend, Paul: *Wissenschaft als Kunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013.

Feyerabend, Paul: *Zeitverschwendung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2013.

Finney, Gail: *Komödie und Obszönität. Der sexuelle Witz bei Jelinek und Freud*. In: *The German*

Quartely, Vol. 70, No. 1, 1997, S. 27–38.

Foucault, Michel: *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1982.

Foucault, Michel: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2015.

Foucault, Michel: *Die Ordnung des Diskurses. Mit einem Essay von Ralf Konersmann*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2012.

Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve 1978.

Foucault, Michel: *In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesung zum 17. März 1976*. In: Folkers, Andreas/Lemke, Thomas (Hrsg.): *Biopolitik. Ein Reader*. Berlin: Suhrkamp 2014, S. 88–114.

Foucault, Michel: *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.

Foucault, Michel: *Wahnsinn, eine Frage der Macht*. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band II 1970–1975*, hrsg. v. Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 811–815.

Foucault, Michel: *Wahnsinn, Literatur, Gesellschaft*. In: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Band II 1970–1975*, hrsg. v. Daniel Defert und Francois Ewald unter Mitarbeit von Jacques Lagrange. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 129–156.

Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?*. In: Erdmann, Eva/Forst, Rainer/Honneth, Axel (Hrsg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990, S. 35–54.

Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*. Berlin: Merve 1992.

Frankl, Viktor: ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. München: DTV 1992.

Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Freud, Siegmund: *Das Unbehagen in der Kultur. Und andere kulturtheoretische Schriften*, Einleitung von Alfred Lorenzer und Bernhard Görlich. Frankfurt am Main: Fischer 2015, S. 29–108.

Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx*. In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Rainer Funk, Bd. 5. Stuttgart: DVA 1999, S. 335–376.

Fromm, Erich: *Das Menschenbild bei Marx. Mit den wichtigsten Teilen der Frühschriften von Karl Marx*. Frankfurt am Main/Berlin: Suhrkamp 1988.

Fromm, Erich: *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München:

DTV 2011.

Fromm, Erich: *Einige post-marxsche und post-freudsche Gedanken über Religion und Religiosität* (1972n). In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Rainer Funk, Bd. 6. Stuttgart: DVA 1999, S. 293–300.

Fromm, Erich: *Im Namen des Lebens. Ein Portrait im Gespräch mit Hans Jürgen Schultz* (1974b). In: Fromm, Erich: *Gesamtausgabe in zwölf Bänden*, hrsg. v. Rainer Funk, Bd. 11. Stuttgart: DVA 1999, S. 609–630.

Fromm, Erich: *Konsumreligion. Theologie des Diesseits*. In: *Neues Forum*, Nr. 301/302. Wien 1979, S. 12f.

Gammelin, Cerstin/Löw, Raimund: *Europas Strippenzieher. Wer in Brüssel wirklich regiert*. Berlin: Econ 2014.

Ginzburg, Carlo: *Spurensicherung. Der Jäger entziffert die Fährte, Sherlock Holmes nimmt die Lupe, Freud ließ Morelli – die Wissenschaft auf der Suche nach sich selbst*. In: Ginzburg, Carlo: *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach 1983, S. 61–96.

Genette, Gérard: *Paratexte. Das Buch vom Beiwerk des Buches*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014.

Goethe, Johann Wolfgang: *Faust. Eine Tragödie*. In: *Münchener Ausgabe, Sämtliche Werke 6.1, Weimarer Klassik 1798–1806*, hrsg. v. Victor Lange. München: btb 2006, S. 535–673.

Gropp, Rose-Maria/Jelinek, Elfriede/Spiegel, Hubert: *Ich renne mit dem Kopf gegen die Wand und verschwinde*. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 08.11.2004, Nr. 261, S. 35.

Grözinger, Karl Erich: *Kafka und die Kabbala. Das jüdische im Werk und Denken von Franz Kafka*, 5. aktual. u. erw. Aufl. Frankfurt am Main: Campus 2014.

Hempel, Dirk/Künzel, Christine (Hrsg.): „*Denn wovon lebt der Mensch? ‘Literatur und Wirtschaft*.“ Frankfurt am Main: Lang 2009, S. 19–36.

Herzog, Lisa/Honneth, Axel: *Der Wert des Marktes. Ein ökonomisch-philosophischer Diskurs vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*. Berlin: Suhrkamp 2012.

Horkheimer, Max: *Begriff der Bildung*. In: *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Vorträge und Aufzeichnungen, hrsg. v. Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: Fischer 1985, S. 409–419.

Strukturierte Verantwortungslosigkeit. Berichte aus der Bankenwelt, unter der Leitung von Claudia Honegger, Sighard Neckel und Chantal Magnin. Berlin: Suhrkamp 2010.

Janke, Pia (Hrsg.): *Jelinek-Handbuch*, unter Mitarbeit von Christian Schenkermayr und Agnes

Zenker. Stuttgart: Metzler 2013.

Janke, Pia (Hrsg.): *Jelinek[Jahr]Buch*, Elfriede Jelinek-Forschungszentrum, unter Mitarbeit von Peter Clar, Teresa Kovacs, Christian Schenkermayr. Wien: Praesens 2011.

Janke, Pia/Kovacs, Teresa (Hrsg.): *Postdramatik. Reflexion und Revision*. Wien: Praesens 2015.

Jelinek, Elfriede: *Lieber Herr DDr. Holl!*. In: Holl, Adolf (Hrsg.): *Taufschein Katholisch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 25f.

Kafka, Franz: *Die Verwandlung*. In: *Das Franz Kafka Buch*, zusammengestellt von Knut Beck. Frankfurt am Main: Fischer 1983, S. 269–319.

Klatzmann, Joseph: *Jüdischer Witz und Humor*. München: C. H. Beck 2011.

Kracht, Klaus Große: „Ich selbst bin mit Marx vollkommen fertig‘ – oder: Warum Foucault Nietzsche liest. In: Hübinger, Gangolf/Przyłębski, Andrzej (Hrsg.): *Europäische Umwertungen. Nietzsches Wirkung in Deutschland, Polen und Frankreich*. Frankfurt am Main: Lang 2007, S. 95–108.

Kasper, Walter u.a. (Hrsg.): *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 3. Freiburg/Basel/Rom/Wien: Herder 1993.

Marx, Karl: *Die Frühschriften*, hrsg. v. Siegfried Landshut. Stuttgart: Kröner 1971.

Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872. Köln: Anaconda 2009.

Müller, André: ... über die Fragen hinaus. *Gespräche mit Schriftstellern*. München: DTV 1997.

Müller, André: „Sie sind ja wirklich eine verdammte Krähe!“. *Letzte Gespräche und Begegnungen*. München: Langen-Müller 2011.

Nietzsche, Friedrich: *Menschliches Allzumenschliches I*. In: Nietzsche, Friedrich: *Werke in vier Bänden*, Bd. III, hrsg. u. eingel. v. Gerhard Stenzel. Salzburg: Caesar 1983, S. 125–276.

Otte, Max: *Stoppt das Euro-Desaster!*. Berlin: Ullstein 2011.

Pareigis, Christina: „Der Beredsamkeit der Sieger den Hals umdrehen‘. *Jüdischer Humor als Strategie zum Überleben*. In: Schmieder, Falko (Hrsg.): *Überleben. Historische und aktuelle Konstellationen*. München: Fink 2011, S. 93–110.

Patka, Marcus G.: *Wege des Lachens. Jüdischer Witz und Humor aus Wien*. Weitra: Bibliothek der Provinz 2010.

Parka, Marcus G./Stalzer, Alfred (Hrsg.): *Alle Meschugge? Jüdischer Witz und Humor*. Wien: Amalthea 2013.

Sprache sehen. Elfriede Jelinek im Gespräch mit Sabine Perthold (1994). In: Kaplan, Stefanie (Hrsg.): *,Die Frau hat keinen Ort‘. Elfriede Jelineks feministische Bezüge*, unter Mitarbeit von Anna Götsch und Susanne Teutsch. Wien: Praesens 2012, S. 152–164.

Pizer, John: *Modern vs. Postmodern Satire. Karl Kraus and Elfriede Jelinek*. In: *Monatshefte*, Vol. 86, No. 4, 1994, S. 500–513.

Polt-Heinzl, Evelyne: *Warum sie immer noch provoziert*. In: *Die Furche*, 20.10.2016, Nr. 42, S. 17.

Riegel, Klaus-Georg: *Der Marxismus-Leninismus als ‚politische Religion‘*. In: Besier, Gerhard/Lübbecke, Hermann (Hrsg.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005, S. 15–48.

Ryklin, Michail: *Kommunismus als Religion. Die Intellektuellen und die Oktoberrevolution*. Frankfurt am Main/Leipzig: VDWR 2008.

Schirrmacher, Frank/Strobl, Thomas (Hrsg.): *Die Zukunft des Kapitalismus*. Berlin: Suhrkamp 2010.

Seisenbacher, Priska: *Neue Götter, alte Patriarchen. Die Griechenlandkrise als Ausgangspunkt einer Kapitalismuskritik bei Jelinek und Streeruwitz*. Mag. Phil. Wien 2015.

Stauß, Barbara: *Schauriges Lachen. Komische Schreibweisen bei Christa Reinig, Irmgard Morgner und Elfriede Jelinek*. Sulzbach/Taunus: Helmer 2009.

Stemberger, Günter: *Jüdische Religion*. München: C. H. Beck 2009.

Stoessel, Marleen: *Lob des Lachens. Eine Schelmengeschichte des Humors*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 2015.

Vogl, Joseph: *Das Gespenst des Kapitals*. Zürich: Diaphanes 2012.

Vogl, Joseph: *Einleitung*. In: Vogl, Joseph (Hrsg.): *Poetologie des Wissens um 1800*. München: Fink 1999, S. 7–16.

Vogl, Joseph: *Geschichte, Wissen, Ökonomie*. In: Neumann, Gerhard (Hrsg.): *Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft*. Stuttgart/Weimar: Metzler 1997, S. 462–480.

Vogl, Joseph: *Poetik des ökonomischen Menschen*. In: *Zeitschrift für Germanistik*, 17, 2007, S. 547–560.

Weltsch, Felix: *Religion und Humor im Leben und Werk Franz Kafkas*. Berlin/Grunewald: Herbig 1957.

Wüst, Hans Werner: „... wenn wir nur alle gesund sind!“. *Jüdische Witze*. Stuttgart: Reclam 2012.

Winter, Riki: *Gespräch mit Elfriede Jelinek*. In: Bartsch, Kurt/Höfler, Günther A. (Hrsg.): *Dossier 2. Elfriede Jelinek*. Graz: Droschl 1991, S. 9–20.

Zenger, Erich (Hrsg.): *Stuttgarter Altes Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Lexikon*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 2005.

Ziegler, Bernd: *Geschichte des ökonomischen Denkens. Paradigmenwechsel in der Volkswirtschaftslehre*. Wien/München: Oldenbourg 2008.

Internetquellen:

APA: *Begründung des Komitees*, von: <http://derstandard.at/1348285863469/Begrueндung-des-Komitees> (12.12.2016.)

Paul Feyerabend im Gespräch mit Rüdiger Safranski: *Lieber Himmel – Was ist ein Mensch?*. Hamburg: Studio Hamburg Fernseh Allianz GmbH 1993. Zu finden auf: <https://www.youtube.com/watch?v=sE1mkIb1nmU> (05.11.2016).

Jelinek, Elfriede: *Überschreitungen*, von <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

Jelinek, Elfriede: *Der Wort, das Fleisch verkleidet*, von: <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

Jelinek, Elfriede: *Paula Wessely*, von: <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

Jelinek, Elfriede: *A Portrait*, von: <https://www.youtube.com/watch?v=2BGWHW67IiQ> (05.11.2016).

Jelinek, Elfriede: *Textflächen*, von: <http://elfriedejelinek.com/> (05.11.2016).

Jelinek, Elfriede: *Ich bin im Grunde die ganze Zeit tobsüchtig über die Verharmlosung*, von: <http://elfriedejelinek.com/>. (05.11.2016).

Jelinek, Elfriede/Venckute, Jolita: *Lust: Elfriede Jelinek im Zentrum des Ruhms?*, von: <http://www.hagalil.com/archiv/98/12/jellinek.htm> (05.11.2016).

Lücke, Bärbel: *Ökonomische Gewalt und Oikodizee. Elfriede Jelineks Die Kontrakte des Kaufmanns. Eine Wirtschaftskomödie (mit einem rhizomatischen Exkurs zu Marlowes Der Jude von Malta, Shakespeares Der Kaufmann von Venedig und César Airas Roman Gespenster)*, von: www.vermessungsseiten.de/luecke/jelinek3.pdf (10.03.2015).

Abstract

Elfriede Jelinek wird weitgehend als „Nestbeschmutzerin“ verkannt und als Humoristin kaum verstanden. Daher wird in dieser Diplomarbeit, getragen von der „pluralistischen Methodologie“ (Paul Feyerabend), der „scharfe jüdische Witz“ der Autorin betrachtet. Zunächst wird ein Einblick in den jüdischen Humor gegeben und ihre „atheistisch-religiöse“ (Erich Fromm) Haltung im Zusammenhang mit diesem untersucht. Danach wird das „biopolitische“ (Michel Foucault) Fundament des Theaterstückes erklärt. Anschließend werden einige Aussagen aus Interviews herangezogen, die als eine eigene literarische Gattung zu verstehen sind und über ihren Witz sowie „vulgärmarxistischen“ Gerechtigkeitssinn Auskunft geben. Abschließend wird das hier versammelte Wissen auf die *Kontrakte des Kaufmanns* bezogen, mit der *Verwandlung* Franz Kafkas (nach Felix Weltsch) kontrastiert und Jelineks Hass auf die „Pseudo-Humanität“ sowie ihre witzige Sprachkritik erläutert.

Lebenslauf

Name: Zwölfer

Vorname: Bastian

Geburtsdatum, -ort: 10. Juni 1990 in Wien

Schulen: 1996–2000: Volksschule Bisamberg
2000–2002: De la Salle Schule Strebersdorf
2002–2004: Hauptschule Langenzersdorf
2004–2008: Bundesoberstufenrealgymnasium Landstraße

weitere Bildungs-schritte: Zivildienst im Senioren- und Pflegewohnheim der österreichischen Jugendarbeiterbewegung (ÖJAB)
2009–2013: Studium der Germanistik an der Universität Wien (Bachelor).
seit 2013 Lehramt für Deutsch und Geschichte an der Universität Wien.

Fremdsprachkenntnisse: Englisch, (bisschen) Französisch

Sonstiges: Von 2011–2012 ein Erasmus-Auslandsjahr in Rouen, Frankreich; im SoSe 14, WiSe 15/16, sowie SoSe 16 Tutor für „Literatur- und Kulturtheorie“;
als totaler Anfänger über den „Rauen Kamm“ (Ötscher) geklettert.