

Julian Pörksen
Verschwende deine Zeit



Julian Pörksen, geboren 1985, studierte Geschichte und Philosophie in Berlin und anschließend Dramaturgie in Leipzig. Er arbeitete an der Berliner Staatsoper und als Assistent für Christoph Schlingensief. Sein Filmdebüt *SOMETIMES WE SIT AND THINK AND SOMETIMES WE JUST SIT* über einen 50-jährigen Taugenichts, der freiwillig ins Altenheim zieht, feierte 2012 auf der Berlinale Premiere.

Julian Pörksen

Verschwende deine Zeit

Mit einem Vorwort von
Carl Hegemann

Alexander Verlag Berlin | Köln

Erstausgabe

© by Alexander Verlag Berlin | Köln 2013
Alexander Wewerka, Postfach 19 18 24, D-14008 Berlin
info@alexander-verlag.com · www.alexander-verlag.com

Layout, Satz und Umschlaggestaltung: Antje Wewerka
Redaktion: Christin Heinrichs-Lauer
Alle Rechte vorbehalten.
Druck und Bindung: Interpress, Budapest
ISBN 978-3-89581-309-2
Printed in Hungary (February) 2013

INHALT

Zur Metaphysik der Zeitverschwendung 7
Vorwort von Carl Hegemann

Einleitung 21

I. Die Ökonomisierung der Zeit

Erlebte Zeit, physikalische Zeit 27

Uhrzeit 32

Das Diktat der Uhr. Zeit und Disziplin 35

Die innere Uhr. Internalisierung und
schlechtes Gewissen 40

Geweihte Zeit. Die Pflicht des Verehrenden 43

Zeitmanagement. Selbstausschöpfung und
Subjektivation 46

II. Das Konzept der Verschwendung

The Ultimate Machine 57

Der Überschuss. Verschwendung
als ökonomische Notwendigkeit 59

Das Nützlichkeitsprinzip und die gezähmte Lust 62

Die gloriose Verschwendung.

Insubordination und Souveränität 64

III. Zeitverschwendung

- Die schwerste aller Sünden 71
- 1. Zeitverschwendung. Eine Eingrenzung 72
 - Intendierte Intentionslosigkeit 73
 - Die Suspendierung der Zukunft. Sorglosigkeit 74
 - Passivität 77
- 2. Phänomene 82
 - Idiorrhythmien. Bummeln und Trödeln 83
 - Die Rhythmik des Schlummers. Flanieren 85
 - Unterlassungen. Schwänzen und Prokrastinieren 87
 - Warten. Zeitvertreib 91
 - Müßiggang. Genussvolle Indifferenz 93
- 3. Ausblick. Theater, zum Beispiel 101

Quellen- und Literaturverzeichnis 107

Abbildungsnachweise III

»Aus Mangel an Ruhe läuft unsere Zivilisation in eine neue Barbarei aus. Zu keiner Zeit haben die Tätigen, das heißt die Ruhelosen, mehr gegolten. Es gehört deshalb zu den notwendigen Korrekturen, welche man am Charakter der Menschheit vornehmen muss, das beschauliche Element in großem Maße zu verstärken.«

Friedrich Nietzsche

Zur Metaphysik der Zeitverschwendung

Vorwort von Carl Hegemann

Julian Pörksen hat im Sommer 2011 einen kurzen Spielfilm gedreht, mit dem stutzig machenden Titel SOMETIMES WE SIT AND THINK AND SOMETIMES WE JUST SIT. Der Film lief dann im Februar 2012 bei der Berlinale in der Sektion »Perspektive Deutsches Kino«. Damals war er noch Student der Dramaturgie an der Hochschule für Musik und Theater in Leipzig. Der Film war das Ergebnis eines selbst organisierten Praktikums im Rahmen des Studiums. Dieses kleine Buch mit dem Titel *Verschwende deine Zeit* ist eine überarbeitete Version seiner Abschlussarbeit vom Sommer 2012 und liefert sozusagen die Theorie zu diesem Film.

Das unvermeidbare Problem, dass auch ein Plädoyer für das Nichtstun, für die Ereignislosigkeit oder für die nutzlos verschwendete Zeit selbst viel Arbeit und Disziplin erfordert,

wenn es überzeugen soll, war Pörksen von Anfang an klar und vielleicht ist das gerade der Witz des ganzen Unternehmens. Im Programmheft zum *Kirschgarten* (in einer fast ereignislosen Inszenierung von Luk Perceval am Hamburger Thalia Theater) hat Pörksen über seine Filmarbeit berichtet und am Ende festgestellt: »Eine schöne Paradoxie an dieser Arbeit war es, wie viel Planung und Aktivität notwendig war, um einen Untätigen ins Zentrum eines Films zu setzen, wie viel Anstrengungen es bedarf, um der Unterlassung künstlerisch etwas abzugewinnen und ihr im Bewusstsein des Zuschauers Raum zu verschaffen.« Pörksen berichtet dort auch, was ihn überhaupt dazu gebracht hat, sich dermaßen konzentriert und ausdauernd mit dem Thema Nichtstun und Nichtsnutzigkeit zu befassen: »Das Glück winkt denen, die aktiv sind. Freiwillige Untätigkeit hingegen ist mit einem Verbot belegt, sich für Ereignisarmut zu entscheiden, keine Option. Vergangenes Jahr habe ich mir im Theater ein Stück mit dem Schauspieler Peter René Lüdicke angesehen, der mit genau diesem Verbot gespielt hat, indem er eine virtuose halbe Stunde auf der Bühne nichts gemacht hat. Ein Unterlassungskünstler. Für ihn habe ich ein Drehbuch geschrieben, und wir haben gemeinsam einen Film gedreht, der um diese Gedanken kreist: Peter, ein 50-jähriger Mann, reich und aus intakter Familie, zieht in ein Altenheim, um dort für den Rest seiner Tage zu leben. Er ist ein ›freiwilliger Senior‹, der sich in eine Institution begeben hat, die in der öffentlichen Wahrnehmung so etwas wie eine vorletzte

Ruhestätte ist, ein Ort zum Sterben, nicht zum Leben. Peter jedoch sitzt, heiter und unproduktiv, bei geschlossenen Vorhängen in seinem Zimmer und macht den ganzen Film über keinerlei Veränderung durch. Stattdessen delegiert er, als Held der Passivität, die Aufgabe einer dramatischen Entwicklung an die Nebenfiguren, die mit seiner Entscheidung und seinem Dasein hadern und sich an immer neuen Deutungen versuchen. Während der Arzt in seinem Verhalten Züge einer Depression zu erkennen glaubt und meint, ihm helfen zu müssen, sieht sein Pfleger in ihm ein Vorbild, einen Aussteiger aus der ermüdeten Gesellschaft. Sein Sohn hingegen sieht darin eine Flucht in die Untätigkeit, die letztendlich einem Suizidversuch gleichkommt, und will ihn retten. Eine alte Bewohnerin des Heims verliebt sich schließlich in seine mangelnde Anteilnahme, indem sie genau darin einen Freiraum erkennt, eine wertfreie Zone.«

Zu ergänzen wäre vielleicht noch, dass der einzige zusätzliche »Luxus«, den sich der Held dieses Films mit in seine vorletzte Ruhestätte genommen hat, jene »Ultimate Machine« ist, die Pörksen in diesem Buch am Beginn des zweiten Kapitels beschreibt und die keine andere Funktion hat, als sich, wenn man sie einschaltet, sofort wieder auszuschalten. Dieser Vorgang ist grundlegend für die Metaphysik der Zeitverschwendung.

Ein nutzloser Film über das Nichtstun und die Dynamik, die dieses Nichtstun in seiner Umgebung erzeugt. Und

jetzt ein kleines, klug kalkuliertes und solide gearbeitetes Buch über die Freuden der Zeitverschwendung und das Ignorieren ökonomischer Selbstverständlichkeiten. Die Lektüre macht Freude, zumindest mir, und lässt einen mit dem beglückenden Gefühl zurück, man wäre Zeuge eines überfälligen Befreiungsprozesses. Pörksen erlaubt sich ein paar einfache Wahrheiten auszusprechen, die immer noch tabuisiert sind, obwohl die meisten Menschen, wenn auch mit schlechtem Gewissen, zumindest gelegentlich danach handeln. Neu sind sie nicht, und es besteht wahrscheinlich auch keine Gefahr, dass sie eines Tages endgültig in Vergessenheit geraten, aber sie passen als positive Maximen nicht in die Logik der politischen Ökonomie der kreativen Marktgesellschaft, in der rationales Nützlichkeits- und Vorteilsdenken resp. der Privategoismus die Triebfedern allen Handelns sein sollen.

Zeit und Geld sind in dieser Markt- und Leistungsgesellschaft bekanntlich Synonyme, beides darf man nicht verschwenden. Denn an der Zeit bemisst sich die Rationalität jeder ökonomischen Praxis. Die in Relation zum Ergebnis aufgewendete Zeit gibt Aufschluss darüber, ob eine Tätigkeit sinnvoll ist oder nicht. Sie ist nach ökonomischer Auffassung natürlich nur sinnvoll, wenn sie sich rechnet, wenn nicht sofort, dann wenigstens später. Julian Pörksen macht diese scheinbar selbstverständliche Rechnung nicht mit. Er macht die Gegenrechnung auf und versucht, die Notwendigkeit der anderen, dunklen Seite der Ökonomie,

die jeder instrumentellen und zweckgerichteten Tätigkeit widersteht, zu erklären. Diese Seite gibt es als negative, als zu überwindende natürlich schon immer, denn wenn es keinen Hang zur Nichtrationalität, zur Verschwendung, zum Exzess und zum Asozialen gäbe, würde jedes zweckmäßige Handeln, jede Selbstdisziplinierung überflüssig sein und ins Leere zielen. Das heißt: All diese schönen Tugenden wie Disziplin, Selbstbestimmung, Optimierung sind nur so lange sinnvoll postulierbar, wie es entgegengesetzte Tendenzen gibt, die eingedämmt und in Schach gehalten werden müssen. Wenn Disziplinlosigkeit und Lethargie endgültig abgeschafft wären, wären im selben Augenblick auch ihre Gegenbegriffe sinnlos geworden.

Aber in dem Diskurs, in dem Pörksen sich bewegt, geht es nicht primär um diese Wechselbegrifflichkeit, sondern um eine irritierende Umwertung des Nutzlosen. Die normalerweise nur kritisch gebrauchten Termini werden positiv gewendet. Zeitverschwendung soll nun etwas Wichtiges und Gutes sein. Das erinnert an Kants ästhetische Urteilskraft: Das »interesselose Wohlgefallen« am Schönen, also die Freude an etwas, das für nichts zu gebrauchen ist – eine Freude, die Kant allein der ästhetischen Betrachtung vorbehält. Auch Schiller hat dem »ästhetischen Bildungstrieb« (der uns »von allem, was Zwang heißt, sowohl im Physischen als im Moralischen entbindet« [Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*]) ein eigenes »fröhliches Reich« zugewiesen, in dem er sich spielerisch jenseits aller

Zwecke äußern darf, solange er den Scheincharakter seines Tuns nicht leugnet. Für Pörksen sind Zeitverschwendung und Nichtstun jedoch nicht nur ästhetische, sondern auch im täglichen Leben wünschenswerte Positionen.

Ästhetische Positionen außerhalb der Kunst geltend zu machen, gilt aber grundsätzlich als suspekt. Einer der ersten, die das erfahren mussten, war Dostojewski, der mit der sogenannten Zweckrationalität der politischen Ökonomie explizit auf Kriegsfuß stand und den »Unsinn« dagegen setzte. In den *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch* beschrieb er die Mechanik einer ständigen Vervollkommnung der Menschheit durch konsequenten Vernunftgebrauch als abstoßend und anrühig. Für den Mann im Kellerloch war die Vorstellung ein Alptraum, alles menschliche Verhalten ließe sich durch rationale Höherentwicklung zwingend und gültig festlegen. Der eigene Vorteil als unbestreitbare Richtschnur allen Handelns erschien ihm als Sackgasse, das Handeln im »wohlverstandenen Eigeninteresse« und die Maxime, sich selbst niemals zu schaden, fand er empirisch falsch und unmenschlich. Solche Maximen hätten langfristig das Ende jeder Art von Überraschung und Unberechenbarkeit zur Folge, also gerade dessen, was menschliche Lebewesen im Unterschied zu Maschinen ausmache. Durch das ökonomische Vorteilsdenken würden die Menschen zu »Drehorgelstiften«, die nichts anderes tun, als zu funktionieren. Es gäbe keine Wahlmöglichkeiten mehr und keine Freiheit, wenn im Fortschreiten der Vernunft ein für allemal geklärt

würde, was in jeder denkbaren Situation das Vorteilhafteste für uns wäre.

Dostojewski war vor 150 Jahren wahrscheinlich einer der ersten, der diese logische Kehrseite des rationalen Vorteilsdenkens, des planenden Kalküls, beschrieben hat. Er zog dann sozusagen die Notbremse, indem er den größten Vorteil ausgerechnet in der Nicht-Rationalität, im Ignorieren des Kalküls, im Unsinn zu finden meinte: »Sein eigenes uneingeschränktes und freies Wollen, seine eigene, selbst die allerausgefallenste Laune, seine Phantasie, die zuweilen bis zur Verrücktheit verschroben sein mag – das, gerade das ist ja [für den Menschen] jener übersehene allervorteilhafteste Vorteil, der sich nicht klassifizieren läßt und durch den alle Systeme und Theorien fortwährend zum Teufel gehen.« (Fjodor Dostojewskij, *Aufzeichnungen aus dem Kellerloch*, Frankfurt, 2003)

Dostojewskis These, dass Menschen nur dann beweisen können, dass sie keine »Drehorgelstifte« sind, wenn sie nicht tun, was man von ihnen erwartet, sondern etwas Unsinniges und dass darin ihre ganze Kraft besteht, würde, wenn man sie ernst nimmt, die gesamte politische Ökonomie torpedieren, die bis heute bei den Marktteilnehmern Nützlichkeit und Effektivität des Handelns als oberste Maximen unterstellen muss.

Hier, im St. Petersburger Kellerloch, kommt ein Gedanke zur Welt, der Nietzsche so begeisterte, dass er Dostojewski »zum Glücksfall seines Lebens« erklärte. Und in dieser

Tradition bewegt sich natürlich auch Batailles Theorie der Verschwendung.

Vor diesem Hintergrund stellt Julian Pörksen zwei Modelle der Subjektkonstitution, also dessen, was uns zu Menschen macht, gegenüber: das bei uns immer noch vorrangig geltende »zeitökonomische Modell«, das unsere Autonomie betont und davon ausgeht, dass wir durch gegenständliche Tätigkeit die Welt nach unserm Willen gestalten und dadurch so etwas wie eine Identität erlangen. Das heißt Selbstbewusstsein konstituiert sich als Bewusstsein unserer Wirksamkeit in der Welt. »Das Wesen des Ich besteht in seiner Tätigkeit.« (Johann Gottlieb Fichte) Und das entgegengesetzte Modell, das Pörksen bei Bataille findet, dass wir uns erst dann selber als selbstbewusste Wesen begreifen können, wenn wir auf gegenständliche Tätigkeit verzichten, wenn wir uns der Weltaneignung entziehen, wenn wir uns und anderes nicht bestimmen, sondern uns bestimmen lassen. Batailles Konsequenz: »*Selbstbewußtsein* (...) heißt ein Bewußtsein, *das nichts mehr zum Gegenstand hat.*« (Georges Bataille, *Die Aufhebung der Ökonomie*, München, 1985)

Pörksen macht das zweite Modell stark, er setzt es mit Bataille gegen die Produktionslogik der »vita activa« und entwickelt einen qualitativen Zeitbegriff, mit dem sich zumindest temporär ein anderer Lebensmodus realisieren läßt: Faulheit, Nichtstun, Trödeln, Schwänzen, Flanieren, Warten auf nichts bestimmtes – alles, was zur Zeitverschwendung geeignet ist, alles Unproduktive schafft Identität. Der

Zustand der ästhetischen Kontemplation, der nicht auf das Reich des ästhetischen Scheins beschränkt bleibt, ist entscheidend: Passivität wird als Bedingung der Subjektidentität und nicht wie im ersten Modell als deren Verhinderung gesehen.

Der einzige lebende Philosoph, der etwas Ähnliches vertritt, ist Boris Groys, der wie Dostojewski aus St. Petersburg stammt und schon vor Jahren bei einem Gespräch (abgedruckt in *Einbruch der Realität – Politik und Verbrechen*, Alexander Verlag Berlin 1992) über Dostojewski, Bachtin und Bulgakow folgendes Subjekt- oder Seelenmodell vorstellte: »Ich würde sagen, dass die Seele allgemein ein ruhiges Element ist. Das einzige, was der Mensch tun möchte, ist sich entspannen, sonst nichts. (...) Man muss sich ein Seelenmodell wie das folgende vorstellen: Man befindet sich ursprünglich im Gleichgewicht, wird aus diesem Gleichgewicht hinausgeworfen, tut etwas, um es wiederherzustellen – und dieses Ritual wiederholt sich ständig. Das ganze Leben ist mehr Inszenierung dieser Anstrengung als die Anstrengung selbst.« (Groys, 1992, S. 65f.) Ob das, was hier beschrieben wird, ein Modell der »russischen Seele« ist, weiß ich nicht, auf jeden Fall widerspricht es zutiefst der Produktionslogik westlichen Denkens, in der die Seele ein unruhiges Element ist, das nur zur Wiederherstellung der Unruhe oder zur Regeneration der Arbeitskraft gelegentlich eine Pause einlegen muss. Auffällig ist, das weder Boris Groys noch Julian Pörksen selber diesen von ihnen

propagiertem Gegenmodellen zu folgen scheinen. Groys ist als Professor, Schriftsteller und Kurator ein höchst produktiver intellektueller Arbeiter und Julian Pörksen habe ich als gut organisierten, zuverlässigen persönlichen Mitarbeiter von Christoph Schlingensiefel kennengelernt, bevor er sein Studium in Leipzig begann. Von einem besonderen Hang zur Zeitverschwendung haben die Lehrenden, ich war einer von ihnen, während seines Studiums nichts bemerkt.

Pörksen und Groys scheinen selbst ein anderes Subjekt- oder Lebensmodell zu verfolgen, als das von ihnen vertretene und propagierte. Es ist aber auch nicht das ökonomische Autonomiemodell. De facto vertreten sie beide Modelle gleichzeitig, obwohl diese sich gegenseitig ausschließen. Sie wollen gleichermaßen passiv und aktiv sein. Das ist ein Widerspruch, aber vielleicht ein unvermeidbarer. Denn wenn sich überhaupt so etwas wie ein Subjekt, ein lebendiges selbstbewusstes Wesen konstituieren soll, ist dies nur im Konflikt, im Widerspruch zwischen diesen beiden Modellen möglich, weil erstens Autonomie und Determination Wechselbegriffe sind, die darauf verweisen, dass das eine nicht ohne das andere möglich ist und dadurch zweitens beide Subjektmodelle interdependent und somit nicht substituierbar sind. Oder einfacher gesagt: Selber bestimmen und sich bestimmen lassen sind zwei gegensätzliche Arten des Weltbezugs, die sich gegenseitig bedingen. Keins geht ohne das andere. Das Subjekt konstituiert sich im notwendigen Selbstwiderspruch.

Dass beide Seiten notwendig sind, wissen auch Groys und Pörksen, sonst würden beide nicht so viel arbeiten. Warum setzen sie sich dann so vehement für Faulheit und Verschwendung ein, und warum wirkt das so befreiend? Ganz einfach: Unsere Gesellschaft hat die eine Seite hypertrophiert und versucht, der anderen Seite die Berechtigung zu nehmen. Es handelt sich bei ihren Aufrufen zur Zeitverschwendung oder zum Nichtstun um eine strategische Intervention zugunsten dessen, was die Leistungs- und Kreativitätsgesellschaft sträflich vernachlässigt. Für Pörksen wäre das Theater für solche Strategien der ideale Ort, denn es ist eine der Zeitverschwendung gewidmete Institution, hier wird mit großem Einsatz jenseits aller rationalen Zeitökonomie etwas hergestellt, das kein vorgängiges Interesse bedient und keinen Nutzen kalkulieren muss, und die Zuschauer gucken sich das an, ohne einen bestimmten Nutzen davon zu erwarten.

Boris Groys sagte auf die Frage, ob sein Modell nicht ein bisschen einseitig die Kontemplation ins Zentrum stelle: »Da stimme ich zu. Aber man kann sicher sein, dass andere aktiv sind – und mit der Zeit noch aktiver werden. Auf Aktivität und Kreativität ist immer Verlass.« (In: Carl Hegemann/Boris Groys, »Metanoia. Der Künstler als unbewegter Bewegter oder die Welt als ewige Ruhestätte«, *Lettre International*, Herbst 2010)

Wir haben es also hier gar nicht nötig, uns an Karl Marx' schwer zu bestreitende Einsicht zu erinnern, dass eine

Nation, die auch nur wenige Wochen die Arbeit einstellen und sich der Faulheit ergeben würde, eine tote Nation wäre. Dass so etwas wirklich passiert, ist in der westlichen Zivilisation nicht zu erwarten. Und deshalb, so Groys weiter, »kann man sich auch entspannen in Bezug auf seine eigene Positionierung in der Welt. Die anderen werden dich schon positionieren, auch wenn du das nicht willst. Also, man braucht sich darum nicht zu kümmern.« (Ebd.) Vor diesem Hintergrund kann man dann auch die folgenden Äußerungen von Groys nachvollziehen, die ich hier gerne vollständig wiedergeben möchte, auch wenn dieses Vorwort nun ziemlich zitastig wird: »Wir müssen uns nicht sorgen, dass nichts mehr kreierte wird; die ganze Menschheit kreierte, alle sind vital, alle sind voller Kraft. Wir müssen daran arbeiten, keine Kraft zu haben, nichts zu tun, nichts zu produzieren (...), um eine Position zu bewahren, die zentral für eine Zivilisation und Kultur bleibt, in der nur eines gefordert wird: aktiv zu sein. Diese unglaubliche Aktivität, dass alle Menschen sich zeigen wollen und permanent etwas tun wollen, warum geschieht das? Weil die Menschen denken, dass jemand sie beobachtet und das, was sie tun, gut findet. Lange Zeit war das Gott. Er saß im Himmel und schaute ihnen zu, und dieses Gefühl hat sie vorangebracht, deswegen haben sie sich so angestrengt. Jetzt ist der Gott tot. Was tun? Jetzt müssen wir diese kontemplative Position selbst produzieren, damit die Aktivität weitergeht. Die Aktivität geht weiter, weil Duchamp, Warhol und Schlingensief

die Menschen beobachten – anstelle Gottes. Sonst würde niemand etwas tun. Sie vertreten den unbewegten Gott, der alles bewegt.« (Ebd.)

Dieser metaphysische Aufruf, der Künstler und kontemplative Nichtstuer zu »unbewegten Bewegern« erklärt, die an die Stelle Gottes treten sollen, begreift sich als Rettungsversuch der Aktivität. Pörksens Film über das reine Nichtstun illustriert das ganz gut: Wenn einer sich hinsetzt und nichts mehr tut, beginnen alle anderen wie verrückt aktiv zu werden, wir brauchen uns um die Aktivität keine Sorgen zu machen. Könnte das aber auch heißen: Zeitverschwendung, Nichtstun bis hin zur Asozialität sind temporär notwendige Zustände, auf die sich das Subjekt selbstbewusst und angstfrei einlassen sollte, wenn es nicht verkümmern will? Es sieht ganz so aus. Aber diese außerökonomischen Erfahrungsweisen der Kontemplation gedeihen nur, wenn sie nicht ihrerseits funktionalisiert und in den ökonomischen Prozess eingespeist werden. Der Zwang zur Durchökonomisierung der gesamten Lebenszeit ist eine Sackgasse, selbst für die Ökonomie.

Carl Hegemann, geb. 1949, ist Professor für Dramaturgie an der Hochschule für Musik und Theater in Leipzig und seit der Spielzeit 2011/12 Dramaturg am Thalia Theater Hamburg.

EINLEITUNG

*»Gebraucht der Zeit, sie geht so schnell von binnen,
Doch Ordnung lehrt Euch Zeit gewinnen.«*
J. W. von Goethe, *Faust I*, (Mephisto)

Den Anlass für diese Auseinandersetzung hat eine Reihe von Erfahrungen gegeben, die sich, bei aller Verschiedenheit, in einem Punkt gleichen: Sie haben ein bestimmtes Zeitbewusstsein außer Kraft gesetzt. Ob es sich dabei um Zustände extremer Verliebtheit oder um die Betrachtung eines geglückten Theaterabends, um das achttündige Warten auf einen Zug auf einem indischen Bahnsteig oder um ein zufälliges, ausschweifendes Gespräch gehandelt hat – in allen Fällen hat eine Veränderung des Zeitempfindens stattgefunden. Es waren Momente freudiger Erwartungs- und Absichtslosigkeit, einer angenehm passiven Erfahrung der Ereignisse, eines zwanglosen Umgangs mit der Zeit. Die Pflicht, sie zu nutzen, ihr etwas abzugewinnen, war für eine Weile suspendiert.

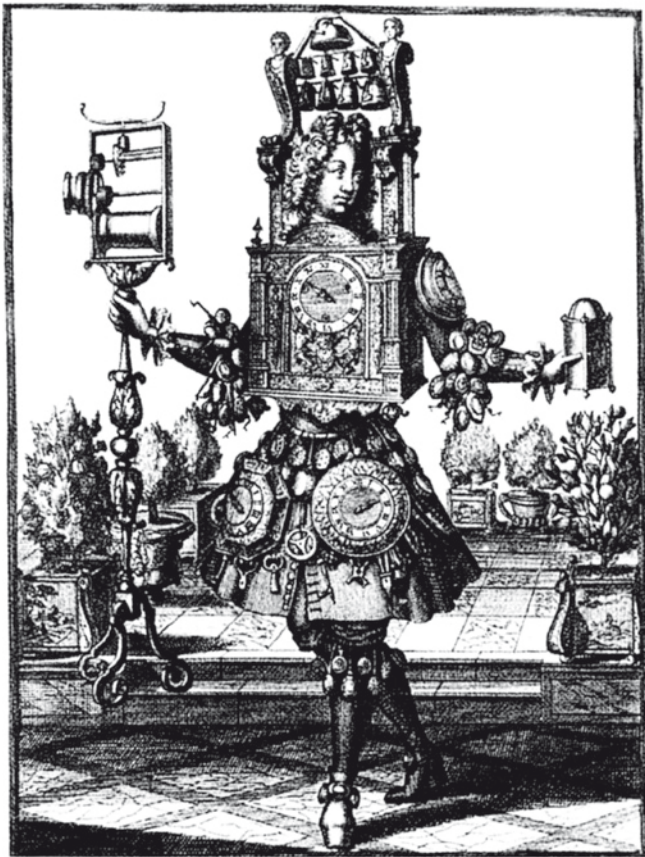
Ausgehend von dieser Beobachtung habe ich mich mit einer Reihe von Phänomenen und Figuren auseinandergesetzt, die auf unterschiedlichste Weise mit diesem Zwang zur ökonomischen Auswertung von Lebenszeit brechen: mit Becketts unglücklichen, zur Tatenlosigkeit verdammten Clowns, mit Melvilles Verweigerungskünstler Bartleby, mit Büchners Helden des Müßiggangs, mit Gontscharows der Trägheit verfallenem Oblomow, mit Eichendorffs fidel

umherirrenden Taugenichts und mit Dantes wartendem Belacqua. Sie alle – ganz gleich ob glücklich oder unglücklich, freiwillig oder unfreiwillig – missachten das Diktat der Uhr, behaupten eine Position der Passivität und befinden sich dadurch in einem bemerkenswerten Missverhältnis zur unausgesetzten Geschäftigkeit der Welt.

Diese Geschäftigkeit beruht auf der Ökonomisierung sämtlicher Lebensbereiche. Alles wird im Kontext der Produktivität begriffen, jede Handlung nach ihrem Nutzen bewertet, jede Zeitspanne nach ihrem Potenzial befragt. Die Uhr skandiert dieses utilitaristische Zeitverständnis allerorts, in Bahnhofsbuchhandlungen liegen Ratgeber zur Verbesserung des Zeitmanagements aus, eine Vielzahl von Seminaren und Kursen versprechen, Techniken zur Optimierung des Zeithaushalts zu vermitteln. Gleichzeitig vermehren sich die Angebote, eben jenem stressigen, vom Gefühl der Zeitnot geprägten Alltag zu entkommen und sich der Informationsflut zu entziehen. Ein Internet-Sabbatical übers Wochenende, ein Klostersaufenthalt, ein paar Tage auf dem Land, so lauten die Empfehlungen von Managern, Politikern, Geschäftsleuten, wenn sie gefragt werden, wie sie sich entspannen. Letztlich dienen diese Auszeiten jedoch der Steigerung der Leistungsfähigkeit und sind damit Teil des Produktivitätsparadigmas. Selbst in den gegenwärtigen Diskursen, die sich um Schnelllebigkeit und Entschleunigung, um die Leistungs- und die Müdigkeitsgesellschaft drehen, bleibt das Nützlichkeitsparadigma in aller Regel unangetas-

tet – es findet lediglich eine Verlagerung des Optimierungszwangs in andere Bereiche statt. Zeit ist Mangelware, so die einhellige Meinung; was als Alternative angepriesen wird, ist eine andere Art der Haushaltsführung, eine Umverteilung der Ressourcen, die jedoch immer noch darauf zielt, der Zeit ein Maximum an Gewinn abzutrotzen. Letztlich gilt der eingangs zitierte Ratschlag, den Mephisto in der Gestalt Fausts einem jungen, desorientierten Studenten erteilt: »Gebraucht der Zeit, sie geht so schnell von hinnen ...«

Es soll im Folgenden um genau jenes Moment gehen, in dem dieser ökonomische Zwang zur Zeitausbeutung missachtet wird: um die Zeitverschwendung. Statt sie als unproduktives Ärgernis abzutun, soll eine Apologie der Zeitverschwendung in Form einer begrifflichen Neubestimmung versucht werden. Das erste, allgemeine Kapitel widmet sich daher der Entstehung des herrschenden Zeitmodells und seinen Auswirkungen auf das Bewusstsein, die Erfahrung und das Selbstverständnis. Das zweite Kapitel befasst sich mit Georges Batailles Konzept der Verschwendung, dessen philosophisch-ökonomische Verteidigung des freiwilligen Verlusts als Notwendigkeit und Quelle der Lust die Grundlage des dritten Kapitels bildet. In diesem letzten Teil soll ein Konzept der positiv verstandenen Zeitverschwendung als ein Modus freiwilliger Passivität skizziert werden, um dann einige Phänomene der ungenutzten Zeit dahingehend zu betrachten und abschließend zu fragen, inwiefern das Theater als Anstalt zur Verschwendung von Zeit verstanden werden kann.



I.
DIE ÖKONOMISIERUNG
DER ZEIT

»Was die Macht in erster Linie auferlegt, ist ein Rhythmus
(von allem möglichen:
des Lebens, der Zeit, des Denkens, des Diskurses).«
Roland Barthes

Erlebte Zeit, physikalische Zeit

Wie lässt sich Zeit jenseits des herrschenden, von Wissenschaft und Ökonomie geprägten Zeitmodells begreifen? Oder, direkter gefragt: Was ist Zeit? Bei dieser Frage macht sich Unbehagen breit, das Denken gerät ins Stottern, vielleicht wird etwas hilflos auf die Uhr verwiesen, vielleicht werden ein paar Sätze aus dem Physikunterricht exhumiert. Selten ist jemand in der Lage, physikalische oder philosophische Konzepte schlüssig darzulegen. Es soll hier keineswegs die gesamte Bandbreite dieser Erkenntnisse referiert, sondern es sollen lediglich ein paar Unterscheidungen getroffen werden, die für den kommenden Gedankengang von Nutzen sind.

Eine Antwort auf die Frage, was Zeit sei, findet sich bei Augustinus, im elften Buch der *Confessiones*: »Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es; will ich einem Fragen den es erklären, weiß ich es nicht.«¹ Eine in mehrfacher Hinsicht exemplarische Antwort. Denn wenn es ein intu-

1 Augustinus: *Bekenntnisse*. Hrsg. von Jörg Ulrich. Frankfurt am Main/ Leipzig, 2007, S. 275.

itives Wissen um die Zeit gibt, dieses Wissen jedoch nicht ertragreich befragt werden kann – weder von anderen, noch von einem selbst –, es sich seiner Formulierung im Moment des Fragens entzieht, lassen sich nur zwei Schlüsse ziehen. Entweder ist Zeit kein sinnvoller Gegenstand philosophischer Spekulationen und es bleibt nichts übrig, als die geistigen Waffen zu strecken; oder die Eingangsfrage ist falsch gestellt und bedarf einer Reformulierung. Letzteres unternimmt Augustinus, indem er zunächst feststellt, dass die drei Zeiten – Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft – nicht im eigentlichen Wortsinn *sind*: »Diese beiden Zeiten, Vergangenheit und Zukunft, wie sollten sie seiend sein, da das Vergangene doch nicht mehr ›ist‹, das Zukünftige noch nicht ›ist? Die Gegenwart hinwieder, wenn sie stetsfort Gegenwart wäre und nicht in Vergangenheit überginge, wäre nicht mehr Zeit, sondern Ewigkeit.«² Zeit manifestiert sich demnach in der Fähigkeit, Ereignisse zu unterscheiden, sie vom Standpunkt der Gegenwart in eine Reihenfolge zu bringen, ein Früher und ein Später in Abgrenzung zu einem Jetzt zu konstatieren. Obwohl also von einem ›Sein‹ der Zeiten nicht gesprochen werden kann, existieren sie, und zwar in der Gegenwart des Bewusstseins: als ›Erinnerung‹, ›Augenschein‹ und ›Erwartung‹.³ Diese Trias jedoch, und damit schließt sich der Zirkel, lässt lediglich Rückschlüsse

2 Ebd., S. 275.

3 Ebd., S. 281.

auf das Zeitempfinden und -bewusstsein des Einzelnen zu, nicht aber auf das Wesen der Zeit. Und so muss die Frage nach der Zeit immer eine Frage danach sein, wie Zeit erlebt und empfunden wird.

In ganz ähnliche Betrachtungen verstrickt sich Hans Castorp, der Held in Thomas Manns *Zauberberg*. Ziemlich zu Beginn seines Kuraufenthalts steht Castorp auf der Terrasse des Sanatoriums, leistet seinem Vetter Joachim Gesellschaft beim Fiebermessen und ergeht sich in Überlegungen zum Phänomen der Zeit – nicht ahnend, dass er sich dabei aus dem Kernrepertoire philosophischer Zeitmodelle bedient. »Was ist denn die Zeit?«, fragte Hans Castorp und bog seine Nasenspitze so gewaltsam zur Seite, dass sie weiß und blutleer wurde.«⁴ Es entspinnt sich ein Gespräch, aus dem sich zwei grundlegende Positionen herauskristallisieren lassen: Vertreter der Ersten ist Joachim, der darauf beharrt, dass es eine »eigentliche« Zeit gebe, da sie sich ja messen lasse.⁵ Diesem physikalischen Zeitbegriff steht Hans Castorps relativistische, bis in die Formulierungen hinein von Augustinus geprägte Zeitphilosophie gegenüber, deren Zentrum das Zeit-Erleben ist, die Wahrnehmung der Zeit durch das Subjekt.

Dabei ist eine banale, aber entscheidende Beobachtung Ausgangspunkt von Castorps Überlegungen: nämlich die Möglichkeit, eine völlig unterschiedliche Wahrnehmung

4 Thomas Mann: *Der Zauberberg*. Frankfurt am Main, 1995, S. 93.

5 Ebd., S. 92 f.

derselben physikalischen Zeitspanne zu haben, die Dauer eines Zeitintervalls – der berühmten Minute – völlig unterschiedlich zu empfinden. »Um meßbar zu sein, müßte sie [die Zeit, Anm. d. Autors] doch gleichmäßig ablaufen, und wo steht denn das geschrieben, daß sie das tut? Für unser Bewußtsein tut sie es nicht, wir nehmen es bloß der Ordnung halber an, daß sie es tut, und unsere Maße sind doch bloß Konventionen, erlaube mir mal ...«⁶ Diese Erfahrung einer grundlegenden Differenz zwischen erlebter und physikalischer Zeit, zwischen der ungleichförmigen Wahrnehmung einer gleichförmig getakteten Kontinuität, wird später erneut von Bedeutung sein.

Die Maße und Konventionen, die wir nur ›der Ordnung halber‹ annehmen, beruhen auf einem physikalischen Zeitbegriff, auf der Vorstellung von Zeit als einem linearen Kontinuum, das sich in gleichbleibende, zyklisch wiederkehrende Intervalle einteilen lässt. Diese Einteilung hat sich nach und nach etabliert und zu einer weltweit einheitlichen Fixierung und Synchronisierung des ›Zeitverlaufs‹ geführt. Doch ist diese Zeitstruktur keineswegs eine Repräsentation der ›eentlichen‹ Zeit, sie ist kein Abbild ihres ›natürlichen Verlaufs‹, sondern eine historisch gewachsene, sozial normierte Konstruktion,⁷ die in der Uhr ihren omnipräsenten Ausdruck findet. »Wenn unsere Uhren nur Maschinen wä-

⁶ Ebd., S. 93.

⁷ Vgl. Norbert Elias: *Über die Zeit. Arbeiten zur Wissenssoziologie II*. Hrsg. von Michael Schröter. Frankfurt am Main, 1988, S. 78 ff.

ren, die Zeit messen, dann könnte die Veränderung nicht so bedeutend sein. Einschneidender ist die Tatsache, daß sie Maschinen sind, die Zeit schaffen, die Zeit hervorbringen.«⁸ Dass dieses Zeitmodell unseren Alltag maßgeblich beherrscht, lässt sich aus seiner letztlich ökonomischen Funktion erklären. Die Uhr ist zu einem entscheidenden Instrument der Kontrolle geworden, zu einer Messlatte der Produktivität; sie bildet das Schema, nach dem abgerechnet werden kann, indem sie es ermöglicht, Soll (veranschlagte Zeit) und Haben (benötigte Zeit) in Rechnung zu stellen. Das derart ökonomisch geprägte Zeitbewusstsein lässt Zeit als etwas erscheinen, das zur Verfügung steht; Lebenszeit wird als ein Potenzial begriffen, das gestaltet und ausgewertet werden kann, als ein vorhandenes Kapital, das es auszubeuten gilt. Die Vorherrschaft dieser Vorstellung wird schon im alltäglichen Sprachgebrauch sichtbar. Spricht man von Zeit, bedient man sich einer Ausdrucksweise, die von ökonomischen Begriffen durchsetzt ist: Zeit kann besessen und gegeben, gemanaged und budgetiert, geraubt, gestohlen und gespart, gewonnen und verloren, genutzt und verschwendet werden.

Wie ist dieses ökonomische Zeitmodell entstanden? Welche Veränderungen des Bewusstseins und des Selbstverständnisses haben diesen Normierungsprozess begleitet? Ein paar wichtige Aspekte dieser Entwicklung will ich im Folgenden knapp skizzieren.

⁸ Ernst Jünger: *Das Sanduhrbuch*. Frankfurt am Main, 1957, S. 129.

Uhrzeit

Das Geschenk der ersten Uhr ist, wenigstens in meiner Erinnerung, ein seltsam einschneidendes Moment in der Kindheit gewesen. Nicht, dass ich viel mit dem Konzept Uhrzeit anfangen konnte – das Dasein hatte andere Rhythmen, die Eltern waren für die Strukturen zuständig, sie haben den Tag eingeteilt und verwaltet. Der Reiz des Geschenks beruhte auf seinem Symbolcharakter, auf dem damit verbundenen Gefühl, von nun an ein wenig zur Welt der Erwachsenen zu gehören, in ihre Gesetze eingeweiht zu werden. Entsprechend habe ich anfangs – stolz und übereifrig – bis auf die Sekunde genau Auskunft gegeben, sobald mich jemand fragte, wie spät es sei. Die Implikationen dieser Zeit-Gabe beschreibt Ernst Jünger in seinem *Sanduhrbuch*: »Wenn wir dem Kinde eine Uhr schenken, so bedeutet das eher, daß wir ihm einen Teil unserer Verantwortung aufbürden. Doch ist es notwendig, denn unser Rhythmus ist Uhr-Rhythmus, und man darf sagen, daß das große Schauspiel der Maschinenteknik und immer strengeren Automatik mit dem Gange der ersten Räderuhr begann.«⁹

Vor der Erfindung und Durchsetzung der mechanischen Uhr, die von den meisten Historikern grob auf den Anfang des 14. Jahrhunderts datiert wird,¹⁰ waren Alltag und

⁹ Ebd., S. 18.

¹⁰ Vgl. Carlo M. Cipolla: *Die gezählte Zeit. Wie die mechanische Uhr das Leben veränderte*. Berlin, 1997.