

John Holloway  
Edward P. Thompson

# BLAUER MONTAG

Über Zeit und  
Arbeitsdisziplin

Aus dem Englischen  
übersetzt von Lars Stubbe

Edition Nautilus

**John Holloway**

## **Thompson und die Zersetzung der abstrakten Zeit**

### **1.**

Das Bemerkenswerteste an Thompsons Untersuchung „Zeit, Arbeitsdisziplin und Industriekapitalismus“ ist wohl, dass sie eine solche Freude beim Lesen bereitet.

Dies ist zum Teil ein Ergebnis der Eleganz, mit der sie geschrieben wurde. Es ist ein schöner Text. Der Sinn für Humor, der außerordentliche Wissensreichtum und die Liebe zur Geschichte springen uns aus jedem Abschnitt ins Auge. Wenn man liest, dass das *New English Dictionary* (jedoch nicht das *Oxford English Dictionary*) als Beispiel für vorkapitalistische Zeitmessung „eine Runde pissen“ angibt, und dann Thompsons Kommentar studiert, nach dem es sich dabei um „eine etwas willkürliche Maßeinheit“ handele, dann weiß man, dass der Artikel mit Vergnügen geschrieben und seitdem von Generationen von Leserinnen und Lesern mit Vergnügen gelesen wurde.

Aber unsere Freude beim Lesen des Textes hat auch mit dem Kern der Argumentation zu tun. Oberflächlich betrachtet, handelt es sich hier um eine traurige Geschichte: Thompson erzählt uns von dem Sieg der abstrakten Uhrzeit über die gelebte Zeit. Dieser Sieg ist kein Automatismus. Er ist das Ergebnis eines Kampfes, der Jahrhunderte andauert. Schließlich akzeptieren die Arbeiter jedoch die Zeit des Kapitals: „Dieser vielfältige Angriff auf die überkommenen Arbeitsgewohnheiten wurde natürlich nicht einfach hingenommen. In der ersten Phase finden wir lediglich Widerstand. Danach aber, sobald sich

die neue Zeitdisziplin durchgesetzt hat, beginnen die Arbeiter zu kämpfen, und zwar nicht gegen, sondern um die Zeit“ (s. S. 55). Sobald wir zu dieser Feststellung kommen, erkennen wir traurig aufseufzend, dass sie wahr ist. Aber darum geht es doch, oder? Wir ergreifen Position. Wir lesen vom Zusammenprall zweier Zeiten, der Uhrzeit des Kapitals und der gelebten Zeit (oder wie immer wir sie bezeichnen mögen, denn es gibt keinen allgemein akzeptierten Begriff dafür, wie Thompson hervorgehoben hat), die im Rahmen des Kampfes um die Durchsetzung des Kapitalismus besiegt wurde. Wir ergreifen Position, wir sympathisieren mit den Menschen, die die Zeit in einer anderen Form gelebt haben. Wenn Thompson uns von Pfarrer J. Clayton erzählt, der den Umstand beklagt, dass bei Hochzeiten und Beerdigungen „Kirchen und Straßen voll von Zuschauern [seien] ..., die trotz ihres elenden Hungerlebens ..., keine Skrupel haben, die besten Stunden des Tages mit Gaffen zuzubringen ...“ (s. S. 53), dann ergreifen wir die Position der Gaffer und buhen still (oder vielleicht laut) den Herrn Pfarrer aus.

Aber warum, warum ergreifen wir Position? Bedeutet dies, dass der Sieg der Uhr-Zeit doch nicht so vollständig war, wie wir es manchmal denken? Steht der Kampf zwischen der Zeit des Kapitals und der gelebten (oder wie auch immer genannten) Zeit noch auf der Tagesordnung? Und sind wir Teil dieses Kampfes?

Im letzten Teil seiner Untersuchung lässt Thompson den Gedanken einfließen, dass es zur Zersetzung der Uhrzeit kommt. Nachdem er die Rolle des Puritanismus in der Durchsetzung der Internalisierung der Uhrzeit betont hat, fragt er: „Wenn der Puritanismus ein notwendiger Bestandteil jenes Arbeitsethos' war, das es der industrialisierten Welt ermöglichte, aus den mit Armut geschlagenen Wirtschaftssystemen der Vergangenheit auszubrechen, führt dann der nachlassende Druck der Armut auch zur langsamen Zersetzung des puritanischen Zeitverständnisses? Zersetzt es sich bereits? Wird der Mensch den ruhelosen Drang verlieren, den inneren Zwang, die Zeit sinnvoll einzu-

setzen, den die meisten wie ihre Armbanduhr mit sich rumtragen?“ (s. S. 69).

Wenn wir den Artikel jetzt, fast vierzig Jahre nach seiner Entstehung, lesen, müssen wir sicherlich die Frage stellen: zersetzt sich die Uhrzeit? Handelt es sich um mehr als Zersetzung? Bei dem Begriff „Zersetzung“<sup>1</sup> drängt sich vielleicht die Vorstellung eines Prozesses auf, den wir nicht kontrollieren, aber Thompson zeigt eindeutig, dass die Durchsetzung der Uhr-Zeit ein aktiver Kampf gewesen war, sodass jedwede „Zersetzung“ ebenfalls als ein aktiver Kampf verstanden werden muss. Ist es das, was uns so in seinen Bann zieht, wenn wir Thompson lesen? Gibt es ein Wiederaufleben des Kampfes nicht bloß um die Zeit, sondern gegen die Zeit, ein Wiederaufleben des Kampfes zwischen abstrakter Uhr-Zeit und gelebter Zeit? Und wenn wir den Text lesen, nehmen wir dann teil an diesem Zusammenstoß der Zeiten? Sind wir die Zersetzung der Uhr-Zeit? Sind wir vielleicht die Krise der abstrakten Zeit?

## 2.

Ja, *wir* sind die Krise der abstrakten Zeit, die Krise der Trennung der Zeit vom Tun.

Die Uhrzeit abstrahiert von unserem Tun.<sup>2</sup> Während frühere Formen der Zeitmessung sich eher um das menschliche Tun drehten („aufgabenbezogene Zeiteinteilung“ ist der eher hässliche Ausdruck, den Thompson dafür verwendet), trennt die Durchsetzung der Uhrzeit die Zeitmessung vollständig von der menschlichen Aktivität. Der Uhrzeit ist es gleichgültig, ob gepisst wird, Misereres gesungen oder Heuschrecken gebraten werden. Eine Sekunde ist eine Sekunde ist eine Sekunde, eine Minute ist eine Minute ist eine Minute. Für die Uhr ist eine Stunde immer gleich, unabhängig davon, ob wir leben oder sterben, ob wir in der Schule sitzen oder Liebe machen. Der Uhr sind unsere Leidenschaften, unsere Intensitäten und Langweilen, die Rhythmen unseres Lebens und Tuns vollkommen gleichgültig.

Die Uhrzeit konnte nur in einer Gesellschaft beherrschend werden, in der das Tun selbst vom Tun abstrahiert, in der das Tun selbst gleichgültig gegenüber seinen eigenen Inhalten wird. Die Uhrzeit ist in der Tat Bestandteil des Prozesses, durch den das Tun sich selbst gegenüber gleichgültig wird: Teil der Verwandlung des Tuns in Arbeit, d.h. der Metamorphose des von einem Willen angetriebenen, mit geplanten Vorhaben angefüllten Tuns in Arbeit, die uns auferlegt wird, eine Arbeit, der wir gleichgültig sind. Die Arbeit wird in Zeit gemessen: Am Morgen sieht der Kapitalist auf die Uhr, um sicherzustellen, dass wir rechtzeitig kommen, am Abend gucken wir drauf und warten, dass der Tag ein Ende findet. Die Abstraktion der Zeit ist untrennbar mit der Abstraktion des Tuns in Arbeit verbunden.

Dagegen revoltieren wir: gegen die Abstraktion des Tuns in Arbeit und gegen die Abstraktion der Zeit. Unvermeidbar und unaufhörlich. Unsere Revolte ist die endemische und permanente Krise beider Formen der Abstraktion.

Wir revoltieren die ganze Zeit gegen die Verwandlung des Tuns in Arbeit. Häufig verweigern wir uns nur: Wir finden Wege, um nicht zu arbeiten oder um Anordnungen zu verweigern. Oder wir versuchen den Teil unseres Lebens, der der Arbeit unterworfen ist, so weit wie möglich einzuschränken, indem wir Teilzeit arbeiten oder Auszeiten nehmen. Manchmal machen wir mehr als bloß zu verweigern: Wir versuchen Arten und Weisen des Tuns zu finden, die Sinn für uns ergeben oder von denen wir das Gefühl haben, sie zu kontrollieren. Häufig führen diese Versuche zu nichts, aber es gibt hier ein immerwährendes Thema, das im Leben der meisten Menschen oder in unser aller Leben eine Rolle spielt: der Antagonismus zwischen dem Tun und der Arbeit, die Suche nach einem Weg, um die Aktivitäten unseres Lebens nicht einer Aktivität unterzuordnen, die für uns keine Bedeutung hat.

Wir revoltieren auch gegen die Uhrzeit: selbstverständlich in quantitativer Hinsicht, wenn wir nämlich versuchen, mehr Zeit zu haben, die „frei“ von fremder Bestimmung ist, aber auch in qualitativer Hinsicht. In den Beziehungen zu jenen, die wir lie-

ben, versuchen wir zum Beispiel eine andere Art von Zeit zu schaffen. Manchmal sprechen Menschen davon, „Qualitätszeit“ mit ihren Kindern oder geliebten Familienangehörigen zu verbringen, aber damit ist nicht nur eine bessere Zeit, sondern eine radikal andere Zeit gemeint. Thompson schlägt für den Bezug auf die andere Zeit den Begriff der „gelebten Zeit“ vor, aber auch die von Richard Gunn (1985) gemachte Unterscheidung zwischen „abstrakter Zeit“ und „konkreter Zeit“<sup>3</sup> ist hilfreich: Die Zeit, die wir ablehnen, ist der „abstrakte und homogene Fortschritt, der von der Vergangenheit zur Gegenwart zur Zukunft“ führt, die Zeit, um die wir kämpfen, ist die „Zeitlichkeit der frei gewählten Handlungen und Projekte“. Es ist nicht das Ziel, „in der Zeit“ zu leben, sondern „als Zeit“, bei der die „Zeit nur als Rhythmus und Struktur dessen existiert, was [wir] zu tun wählen“. Diese „konkrete Zeit“ ist die Zeit einer Gesellschaft, die noch nicht existiert und deswegen als Noch-Nicht<sup>4</sup> existiert, als gegenwärtiger Kampf.

Die Existenz von Herrschaft ist ohne Widerstand nicht vorstellbar. Die Abstraktion der Arbeit ist ohne die Revolte des Tuns nicht vorstellbar. Die Abstraktion der Zeit stellt sich ständig der konkreten Zeit entgegen. In diesem Sinne ist die Krise des Kapitals, der Arbeit, der Zeit eine permanente Krise: Wir sind diese Krise. Aber findet da nicht noch mehr statt? Kommt es derzeit zu einer Intensivierung dieser endemischen Krise, gibt es eine verschärfte Krise der Uhrzeit, gibt es eine Zersetzung der Uhr-Zeit, an der wir aktiv beteiligt sind?

Ich glaube, dass es sich so verhält. In den letzten zwanzig oder dreißig Jahren entwickelte sich die Zeit offensichtlich zu einem Thema im Klassenkampf, nicht nur in quantitativer, sondern auch in qualitativer Hinsicht. Es kommt zu einem plötzlichen Anwachsen der Revolte der konkreten Zeit gegen die abstrakte Zeit und zu einem plötzlichen Anwachsen des Kampfes des Tuns gegen die Arbeit. In der fordistischen Fabrik, in Chaplins treffend betitelmtem Film *Moderne Zeiten* karikiert, gelangten die Herrschaft der Uhrzeit und die Abstraktion des Tuns in Arbeit zu ihrem direktesten Ausdruck. Die vollständige Tren-

nung der Arbeit von der sie ausführenden Person ist offensichtlich; ebenso offensichtlich ist die Herrschaft der Uhr-Zeit, verkörpert in der tayloristischen Messung jeder Körperbewegung der Arbeiter. Die Krise des Fordismus entsteht in einer Welle des Klassenkampfes, die weit über die traditionellen Anliegen des Gewerkschaftskampfes hinausgeht, um die Arbeit selbst und die Bedeutung der Zeit und des Lebens infragezustellen. Die Krise der späten 60er und frühen 70er Jahre ist nicht nur eine offene Krise des Kapitals, sondern auch der Arbeit.

Seit dieser Zeit ist das Wesen der Zeit ein ständiges Thema sowohl in den offen antikapitalistischen Kämpfen, als auch in der allgemeinen Lebenserfahrung gewesen. Darin liegt jedoch keine Zwangsläufigkeit: Die Bedeutung der Zeit ist ein zweiseitiger Konflikt. Wenn Thompson von der Zersetzung der Uhrzeit spricht, dann betont er, wie bedeutend es ist zu erlernen, „einmal mehr die Schranken zwischen Arbeit und Leben einzureißen“ (s. S. 69). Aber das Einreißen von Grenzen zwischen Arbeit und Leben kann auf zwei Arten aufgefasst werden: entweder als Prozess der Aufhebung der Entfremdung der Arbeit, deren Verwandlung in ein Tun, welches wir kontrollieren, dessen Rhythmus wir wählen, oder als Ausbreitung der Fabrikdisziplin auf die ganze Gesellschaft (um die „gesellschaftliche Fabrik“<sup>5</sup> zu konstituieren). Einige Autoren sind mit der Argumentation vorangeprescht, dass der Fordismus durch eine neue Form kapitalistischer Gesellschaft abgelöst worden sei, den Post-Fordismus, der sich unter anderem durch ein neues Zeitregime auszeichne, in dem alle Stunden des Tages mittlerweile der direkten Herrschaft des Kapitals untergeordnet seien.

Von Thompson lernen wir jedoch mit Sicherheit, dass eine solche Schlussfolgerung zu voreilig ist, zu wenig differenziert. Er erlaubt es uns zu verstehen, dass die Zeit immer ein Kampf ist, dass sie immer einen Zusammenstoß zwischen Zeiten darstellt. Er öffnet uns den Begriff der Zeit, zeigt, dass es daran nichts Vorherbestimmtes gibt, dass es sich nicht nur um ein Feld der Herrschaft, sondern auch des Kampfes handelt. Natürlich

gibt es derzeit einen Kampf seitens des Kapitals zur vertieften Ausdehnung seiner Herrschaft auf jeden Aspekt des Lebens, aber gleichfalls gibt es einen Kampf um den Bruch mit der Zeit, um das Untergraben der Zeit, um die Schaffung von Rissen in der Uhr-Zeit. Manchmal mögen diese Linien nicht sehr deutlich sein: Wir mögen gerade denken, dass wir mit dem Kapital brechen und tragen doch in Wirklichkeit zu seiner Reproduktion in einer neuen Form bei. Aber das trifft auf jede Revolte zu: Sie erzwingt einen Wandel im Muster der Herrschaft, so dass die Unterschiede verwischt werden, und dennoch bleiben der Antagonismus und die Revolte bestehen.

Was ist diese Zeit ohne Namen (konkrete Zeit, gelebte Zeit), die wir der Uhr-Zeit entgegenstellen? Wenn das Kapital durch Abstraktion der Zeit vom Tun herrscht, dann dreht sich unser Kampf darum, die zentrale Bedeutung des Tuns wiederzuerlangen, die zentrale Bedeutung, die wir als Tuende, als aktive Subjekte einnehmen. Aber wie geschieht dies und wie setzen wir es um? Hier dazu einige Überlegungen.

*Die Dauerhaftigkeit angreifen:* Die Reproduktion des Kapitalismus hängt von seiner Dauerhaftigkeit ab. Unter Dauerhaftigkeit<sup>6</sup> verstehe ich die Kontinuität zwischen gestern, heute und morgen, die Annahme, dass bloß weil etwas gestern existierte, es heute existiert und weiterhin morgen andauernd existieren wird. In einer Welt der Dauerhaftigkeit spielt das Subjekt keine Rolle. Sie<sup>7</sup> mag die Dinge, die existieren, erschaffen haben, aber die Dinge haben Autonomie erlangt, ihre Existenz hat sich von ihrer Erschaffung getrennt. Die Dinge selbst negieren ihren eigenen Ursprung in menschlichem Tun. So verhält es sich in der kapitalistischen Gesellschaft: Die Dinge, die wir produzieren, werden zu Waren, und nach Marx „ist [die Ware] zunächst ein äußerer Gegenstand“ (Marx 1984: 49). In einer Welt der Dauerhaftigkeit *sind* die Waren, *ist* der Kapitalismus. Aus dieser Perspektive heraus, lässt sich die Revolution oder radikaler gesellschaftlicher Wandel nur als *Abschaffung* des Kapitalismus denken.

Ist diese Dauerhaftigkeit real oder bloß Erscheinung? Sie ist



beides, sie ist reale Erscheinung. Die Dauerhaftigkeit basiert auf der Unterdrückung des erschaffenden Subjektes. Es handelt sich um eine wirkliche Unterdrückung: Der Kapitalismus ist die Herrschaft der Sachen, die Negation der menschlichen Kreativität (oder deren Gefangennahme innerhalb des Käfigs der Dinge, dargestellt durch das Geld). Und dennoch hängen die Sachen, die herrschen, in Wirklichkeit von den Tuenden, die sie herstellen, ab. In diesem Sinne ist die Autonomie des Getanen vom Tuenden eine scheinbare. Die scheinbare Autonomie der Dinge ist eine Autonomie, die wir ständig reproduzieren, und sie verdankt ihre Existenz unserer wiederholten Handlung. Die Dauerhaftigkeit existiert nur in dem Maße, in dem wir sie schaffen und wieder erschaffen: Es handelt sich um eine falsche Erscheinung, die nur in dem Maße wirklich ist, wie wir sie erschaffen und wieder erschaffen. Der Kapitalismus existiert nicht, weil wir ihn vor zwei- oder dreihundert Jahren erschaffen haben, sondern weil wir ihn heute produzieren: Wenn wir ihn morgen nicht produzieren, wird er zu existieren aufhören. Das Problem der Revolution besteht nicht darin, wie wir den Kapitalismus abschaffen, sondern darin, ihn nicht weiter zu produzieren.

Der Kampf um menschliche Würde (anders ausgedrückt, der Kommunismus) ist ein Kampf um die Wiedererlangung unserer kreativen Macht, unserer kreativen Fähigkeit, folglich ein Kampf, um mit der Dauerhaftigkeit und allen Formen der Herrschaft der Vergangenheit über die Gegenwart zu brechen. In der konkreten Zeit ist die Vergangenheit nicht determinierende Geschichte, sondern ein bereicherndes Gedächtnis. Unsere Zeit ist keine Zeit der Substantive, sondern der Verben, eine Zeit, in der das zu Tuende nicht in seinen Ergebnissen zum Erstarren kommt, sondern für Veränderung offen bleibt. Können wir die Vergangenheit einfach so leicht abwerfen? Selbstverständlich nicht, aber der Kampf bewegt sich in diese Richtung, als Kampf gegen die abstrakte Zeit und gegen die Geschichte. Da die Menschheit zunehmend von der völligen Zerstörung bedroht ist, ist es klar, dass die Revolution nicht länger als Höhepunkt

der Geschichte aufgefasst werden kann, sondern nur als ein Bruch mit ihr.

*Den Moment öffnen:* Mit der Dauerhaftigkeit zu brechen, bedeutet jeden Moment als einen Moment der Möglichkeit zu öffnen, zu versuchen, jeden Moment aus dem allgemeinen Fluss der Zeit zu heben und ihn über seine Beschränkungen hinaus zu drängen. In der abstrakten Zeit entspricht jeder Moment genau dem nächsten und dem vorhergehenden; in der Tun-Zeit, der konkreten Zeit, ist jeder Moment anders. Dies bedeutet nicht, dass jeder Moment von dem umgebenden Fluss der Zeit abgeschnitten ist, sondern dass jeder Moment von dem vorhergehenden und dem nachfolgenden unterschieden ist und jeder sein eigenes Potenzial hat. *Carpe diem* wird zu einem revolutionären Prinzip, aber nicht im Sinne eines Sicherheitsventils in Form einer Wochenendsause, die die abstrakte Zeit während des Restes der Woche bestätigt, sondern als Öffnung, die jeden Moment der Woche auf seine Möglichkeiten hin erkundet.

Dies ist die Zeit des Kindes, eine Zeit, in der sich jeder Moment von dem vorhergehenden unterscheidet, in der jeder Moment von Verwunderung, Erstaunen und Möglichkeit erfüllt ist. Und von Entsetzen: wir sehen die Tötung von Menschen (durch Gewalt, durch Hunger) und die Abstumpfung von Menschen (durch Langeweile, durch Repression) und wir sehen dies voller Erstaunen und sagen: „Das darf nicht sein!“ Wir streifen die Scheuklappen ab, die uns beim Überleben in dieser Gesellschaft des Entsetzens helfen, und öffnen unsere Augen mit der Naivität eines Kindes und denken: „Nein, das kann so nicht einen Moment weitergehen, der Wandel muss jetzt kommen, nicht in einer weit entfernten revolutionären Zukunft“. „Die Tage des Kindes“, sagt Vaneigem, „entziehen sich der Zeitrechnung der Erwachsenen – sie sind Zeit, die die Subjektivität, die Leidenschaft und der von Wirklichem gefüllte Traum ausgedehnt haben.“ Selbst nachdem das Kind durch die Schule diszipliniert, erwachsen und durch die Erwachsenenzeit gefangengenommen wurde, „[wird] er [der Erwachsene, L.S.] seine Kindheit [...] wie eine offene Wunde in sich tragen“ (1993: 222; 1980: 221).

Der Kampf um unsere Zeit, der Kampf gegen die Dauerhaftigkeit legt den Finger in diese offene Wunde, es ist das Erwachen einer unterdrückten Zeit, einer Zeit, in der die Gesamtheit der Existenz in jedem Moment zur Debatte steht. Unser Kommunismus ist in der Tat eine Kinderkrankheit.<sup>8</sup>

Jeden Moment zu öffnen, bedeutet, gegen die Institutionen anzugehen. Institutionen streben danach, den Moment erstarren zu lassen, einer Vereinbarung oder einer Errungenschaft Dauerhaftigkeit zu verleihen, das Heute durch die Regeln des Gestern zu binden. Selbst dort, wo Institutionen dazu geschaffen wurden, wirklichen Errungenschaften vergangener Kämpfe Substanz zu verleihen, werden sie schnell zu Instrumenten der Unterdrückung, solange sie nicht ständig neu geschaffen (und damit entinstitutionalisiert) werden. Die Geschichte des Klassenkampfes ist voll mit solchen fortlebenden Kadavern, die wie ein Alptraum auf den Kämpfen der Lebenden lasten. Wie lange hat das tote, institutionalisierte Ergebnis der Russischen Revolution die Kämpfenden der Welt unterdrückt und gefangen gehalten?

*Momente des Überschusses schaffen:* jeden Moment zu öffnen, bedeutet, jeden Moment über seine Beschränkungen hinauszutreiben, jeden Moment zu einem „Moment des Überschusses“ (Leeds 2004) zu machen, wie die Leeds May Day Group es ausdrückt, einen Moment, in dem wir gegen die gesellschaftlichen Verhältnisse und Regulierungen des Kapitalismus überfließen. Diese Form der Rebellion spiegelt sich zum Beispiel in einer Politik, bei der Ereignisse im Mittelpunkt stehen. Die großen politischen Ereignisse der globalisierungskritischen Bewegung (Seattle, Genua, Gleneagles und so weiter) oder die großen Aufstände in Frankreich in den Jahren 2005 und 2006 dürfen nicht instrumentell verstanden werden (ist seit Gleneagles die Armut nur noch Geschichte? Natürlich nicht), sondern in Begriffen des Bruchs mit der Zeit selbst. Es sind Ereignisse, in denen die Welt auf den Kopf gestellt wird<sup>9</sup>, in denen alles möglich wird, in denen unsere Beziehungen zu denen um uns herum verändert werden. Dass die Ereignisse nur kurz

sein mögen, wirkt sich nicht auf die Tatsache aus, dass ein Moment der Zeit geöffnet wird und in *unsere* Zeit verwandelt wird.

*Uns selbst Zeit für die geduldige Erschaffung gesellschaftlicher Verhältnisse geben:* Momente des Überschusses können nicht alles sein. Eine Politik der Ereignisse ist im Hinblick auf den Bruch mit der im Kapitalismus erschaffenen Wahrnehmung der Dauerhaftigkeit wichtig, aber wenn wir anfangen damit aufzuhören, den Kapitalismus zu erschaffen, dann müssen wir stattdessen etwas anderes tun. Die Erschaffung dieses Anderen kann nur in den Zwischenräumen des Kapitalismus stattfinden (die alte Vorstellung, nach der der Kommunismus nicht in den Zwischenräumen heranwachsen kann, gilt nicht mehr), und dies erfordert eine lange und geduldige Praxis der Erschaffung anderer Formen des Tuns, anderer gesellschaftlicher Verhältnisse. Wenn die Momente des Überschusses eine Art konzentrierter Zeit der Darstellung und Ausübung sind, dann lässt sich die zweite Zeitlichkeit als Zeit des Gärtnerns oder des Webens auffassen. Sie besteht aus Schaffungsprozessen, die nicht überstürzt erledigt werden können. Die Leeds Group (die mittlerweile Free Association heißt) folgt Deleuze und Guattari, wenn sie von der Zeit als Refrain spricht: Beispielsweise formuliert der an den intensiven Schaffungsprozess einer Jazzimprovisation anschließende Refrain die Grundmelodie um und entwickelt sie weiter (Free Association 2006). Der Kampf um die konkrete Zeit kann sich nicht nur um Intensitäten drehen oder nur darum, von einem Ereignis zum anderen zu rennen, sondern muss auch Zeiten der entspannten und nachdenklichen Erschaffung beinhalten. Diese zwei Zeitlichkeiten sind notwendig, aber an erster Stelle steht die Ungeduld und dann erst die Geduld (und nicht andersherum, wie es in der traditionellen revolutionären Theorie üblich ist). Die Revolution kann nur jetzt sein: Die Vorstellung einer in der Zukunft stattfindenden Revolution ist ein Widerspruch in sich, eben genau deswegen, weil sie der Uhrzeit verhaftet bleibt.

Die Erschaffung einer Welt gesellschaftlicher Selbstbestimmung erfordert in vielerlei Hinsicht eine entspanntere Zeit als

die kapitalistische Zeit. Sie benötigt Zeit, um nachzudenken und zu diskutieren. Während der ersten Gespräche zwischen der EZLN und der mexikanischen Regierung sagten die Zapatisten irgendwann, dass sie ihre Gemeinden konsultieren müssten. Angesichts der schlechten Kommunikationswege im Lakandonischen Urwald und der Notwendigkeit, alles gründlich zu diskutieren, bedeutete das Prinzip des „mandar obedeciendo“<sup>10</sup>, dass die Entscheidung Zeit brauchen würde. Als die Regierungsvertreter auf einer raschen Antwort bestanden, antworteten die Zapatisten, dass „wir, als Indigene, Rhythmen, Formen der Verständigung, des Entscheidens, des Übereinkommens [haben]. Und als wir ihnen das sagten, antworteten sie uns mit Hohn; nun gut, sagten sie, wir verstehen nicht, warum ihr das sagt, denn wir sehen, dass ihr japanische Uhren trägt, wieso sagt ihr also, dass ihr indigene Uhren trägt, die ist doch aus Japan“ (*La Jornada*, 17.5.1995). Und Kommandant Tacho kommentiert: „Sie haben nichts gelernt. Sie verstehen uns rückwärts. Wir gebrauchen die Zeit, nicht die Uhr“ (*La Jornada*, 18.5.1995). Dies ist nicht deswegen von Bedeutung, weil die Zapatisten Indigene sind, sondern weil die Rebellion selbst, und vor allem eine Rebellion, die von dem Prinzip der Selbstbestimmung ausgeht, sich notwendigerweise der Uhr mit einer ganz anderen Zeit entgegenstellen muss.

*Die Tagesordnung bestimmen:* Der Klassenkampf (oder einfacher ausgedrückt, zu leben, ein menschliches Leben in-gegen-und-jenseits<sup>11</sup> einer Gesellschaft, die unsere Menschlichkeit negiert, zu führen) ist ein Kampf, bei dem es darum geht, die Tagesordnung zu bestimmen, die Prioritäten und die Zeitlichkeiten zu setzen. Sobald wir die Tagesordnung des Kapitals hinnehmen, sobald wir bereit sind, nach seinen räumlichen oder zeitlichen Vorgaben zu kämpfen, haben wir verloren, unabhängig davon, ob wir mit einer bestimmten Forderung erfolgreich sind oder nicht. In Thompsons Worten ist ein Kampf *um* die Zeit, der nicht gleichzeitig auch ein Kampf *gegen* die Zeit ist, bereits verloren, denn obgleich er das Kräfteverhältnis zwischen der Arbeit und seinem Zwilling, der Muße, verändern

mag, trägt er überhaupt nichts zur Schaffung von Freiheit, zur Schwächung der Abstraktion, die unser Leben der Bedeutung und der Menschlichkeit beraubt, bei. Der Kampf des Kapitals um die Durchsetzung seiner Herrschaft dreht sich vor allem darum, uns in einen Kampf nach seinen Vorgaben zu verwickeln: Allein der Umstand, dass der Staat existiert, lockt uns in die Logik räumlicher Trennungen zwischen Staaten und die Zeitlichkeiten von Bürokratie und Wahlen; auch die Gewaltausübung des Staates drängt uns zur Gewalt der gewalttätigen Antwort. Jegliche Antwort, die auf dem Terrain des vom Kapital gesetzten Raumes und seiner Zeit verbleibt, ist bereits unterlegen, noch bevor sie gegeben wurde. Die Existenz der Menschheit hängt jetzt von unserer Fähigkeit ab, mit dem Raum und der Zeit des Kapitalismus zu brechen, damit aufzuhören, den Kapitalismus zu produzieren und etwas anderes zu tun, eine Gesellschaft, die auf unserer kreativen Macht aufbaut und die deshalb eine Gesellschaft mit einer neuen Vorstellung von Raum und Zeit ist.

### 3.

Alle diese Punkte entstammen nicht bloß meiner Vorstellungskraft, sondern mir scheint, dass sie integrale Bestandteile der allgemeinen Situation des antikapitalistischen Kampfes der letzten Jahre sind. Wenn dies zutrifft, dann gibt es tatsächlich eine Zersetzung der Uhrzeit, wie Thompson nahe legt, und wir sind der aktive Bestandteil dieser Zersetzung.

Diese Argumentation scheint mir implizit in Thompsons Untersuchung vorhanden zu sein. Aber vielleicht auch nicht. Auf jeden Fall ist es ein wundervoller Text und er sollte genossen werden – und während ihr ihn genießt, solltet ihr euch fragen, warum ihr ihn genießt.