

Daniel Drognitz
Die Ökologien der Faulheit

MTR - DKV - ZHdK - FS 2017

Inhalt

Das Hospiz der Faulheit	9
Konzept	9
Entstehung an der Nachhaltigkeitswoche	12
Von den Ökologien zur Sorge um sich und andere	22
Die drei Ökologien	23
Gouvernementalität und (Selbst-)Erfindungskraft	31
Die Virtuosität der faulen Handlung	34
Das Zeitgeschenk des Müsiggangs	43
Linguistische Strategien der Umwertung	50
Faule Hospize	50
Aktiv(ist)ische Faulheit	59
Grenzen des Faulens	63
Die Ökologien der Faulheit	70
Literaturverzeichnis	75

Die Krisen unserer Zeit sind mannigfaltig. Von den ökonomischen Krisen, die beispielsweise Spanien und Griechenland bedrohen, über die sozialen Krisen der Tausenden unter Lebensgefahr Geflohenen, politischen Krisen, die in breite Zustimmung für faschistoide, rassistische und sexistische Argumentationen münden, bis hin zu den klimatischen Veränderungen, die immer wieder neue Krisen ökologischer Art verursachen, die sowohl menschliche, wie nichtmenschliche Existenzen bedrohen.

In einer globalisierten Welt, deren ökonomische, soziale und kulturelle Verstrickungen immer dichter und komplexer werden, bedarf es neuer Perspektiven, um den Problemen und Krisen zu begegnen, die sich uns stellen. Dies lässt sich auf mehrerlei Weise begründen. Einerseits lassen sich diese Krisen nicht auf eine Nation, Politik oder Kultur reduzieren. Die Probleme «hier» stehen immer schon im Zusammenhang mit den Problemen «dort». Daraus lässt sich ableiten, dass sie kollektiv gelöst werden müssen und dazu bedarf es Kommunikations- und Handlungsformen, die diese meist als abgeschlossen fingierten Grössen überwinden. Andererseits lassen sich die Effekte dieser Krisen nicht nur im globalen Kontext lokalisieren (also «anderswo»), sondern sie finden Eingang in die (kollektiven) Subjektivitäten, Kulturen und lokalen Ökosysteme. Auch in den kleinteiligen Beziehungen und Seinsweisen des Alltags lassen sie sich aufspüren und danach befragen, wie man ihnen begegnen kann. Es lässt sich kein einzelner Ort lokalisieren, an dem man ansetzen könnte, um diesen Krisen zu begegnen. Zugleich ist die Reichweite des eigenen Handelns immer begrenzt, was zur Notwendigkeit führt, sich in den eigenen Kontexten verorten zu müssen, um dort nach relevanten Praktiken

zu suchen. Ebenso kann jedes Handeln bereits an den Paradigmen und Perspektiven, an denen man arbeiten will, ausgerichtet sein. Das heisst, dass dabei auf allen Ebenen gearbeitet werden muss: An den zwischenmenschlichen Beziehungen, den dabei verwendeten Sprachen, die gegen Rassismen und Sexismen gerichtet werden müssen, an ihren Effekten, die sich weit in die anderen Ebenen hinein fortpflanzen, in die mentalen Strukturen, die menschlichen Handlungsweisen, die umweltökologischen Zusammenhänge der Rohstoffgewinnung, der Tierhaltung, der menschlichen und nicht-menschlichen Habitate.

Diese Überlegungen lassen die Schwierigkeit der Frage dessen, was zu tun sei, aufscheinen. Das Gewebe aus verschiedensten Beziehungen, in denen unablässig Waren, Information, Werte und Affekte ausgetauscht werden, zeigt sich als Reihe von Handlungen, die wiederum Handlungen anregen. In der Positionierung in diesem Gewebe erscheint das eigene Handeln als der vielleicht einzige Bereich, auf den wirklich Einfluss genommen werden kann. Daher stellt sich die Frage, wie darin Veränderung erwirkt werden könnte. Vielleicht geht es dabei jedoch eher darum, etwas nicht zu tun, als noch mehr Tätigkeit anzuregen. Vielleicht findet sich in der Verweigerung ein Potential für weiterführende Praktiken. Als sehr unmittelbare Erfahrung könnte die Faulheit neue Perspektiven auf die herrschenden Bedingungen ermöglichen. Diese Arbeit versucht der These nachzugehen, inwiefern Faulheit eine „aktivistische“ Praxis sein kann. Die Faulheit als ein Zeitvertreib, der eher auf kurzfristige Befriedigung statt auf langfristigen Nutzen ausgerichtet zu sein scheint, tritt oberfläch-

lich eher in Opposition zu nachhaltigen Überlegungen. Es soll daher gezeigt werden, dass der Faulheit Qualitäten innewohnen, die es einerseits vermögen, die gegenwärtigen Arbeits- und Lebensbedingungen in neoliberal regierten Gesellschaften aufzuzeigen und zu kritisieren. Andererseits soll gezeigt werden, dass sie ein geschäftiges Treiben beherbergen, das fähig ist, Potentiale anderer Entwicklungen zu öffnen. Damit findet sich in den kleinteiligen Zusammenhängen der Faulheit eine Auseinandersetzung mit den eigenen Fähigkeiten zu Handeln, respektive eben nicht zu Handeln.

Um diese Zusammenhänge deutlich zu machen, soll im ersten Teil der Arbeit zunächst das Hospiz der Faulheit als Beispiel einer Praxis geschildert werden. In der Beschreibung des Konzepts und der Entstehung des Projekts einer Gruppe von Studierenden der Züricher Hochschule der Künste sollen Ansatzpunkte für theoretische Überlegungen geschaffen werden. Diese werden im zweiten Teil der Arbeit ausgeführt. Die komplexen Zusammenhänge der Krisen werden mit Guattaris erweitertem Ökologiebegriff fassbar gemacht. Darauf folgt eine Analyse der gegenwärtigen Produktionsbedingungen in neoliberal regierten Gesellschaften und eine Auseinandersetzung mit der Frage, welche Konsequenzen diese für die Möglichkeit dissidenten Verhaltens haben. Als Beispiel für eine derartige Praxis wird Duchamps (Arbeits-)Verweigerung und Potential zur Veränderung, das darin liegt, geschildert. Ein weiteres Beispiel für eine verweigernde Praxis, die mit dem Hospiz der Faulheit korrespondiert, findet sich im Zeitgeschenk in der Sorge um sich selbst und andere.

Im dritten Teil der Arbeit werden in Bezug auf den Namen des Hospizes der Faulheit die aktivischen und aktivistischen Aspekte der Praktik einer sprachlichen Strategie herausgearbeitet. Dies ermöglicht in einem abschliessenden Fazit die Verdichtung des Geschilderten zu einem zusammenfassenden Beschrieb der Ökologien der Faulheit.

Das Hospiz der Faulheit

Konzept

Das Hospiz der Faulheit bezeichnet sowohl eine Plattform, als auch die jeweiligen Räume in denen es sich manifestiert. Mal ist es so eher als Institution zu erkennen, die sich auf verschiedene Arten für ihre Anliegen einsetzt, mal eher als räumliche Gestaltung, die bestimmte Erfahrungen ermöglichen soll. Es wird dabei eine Neubewertung der stigmatisierten Begriffe der Faulheit und des Müssiggangs angestrebt. Das ist zunächst einer Kritik am gängigen Bild der Arbeit geschuldet, die im Weiteren in eine Verweigerungshaltung ihm gegenüber mündet. Diese soll in den räumlichen Ausgestaltungen nicht bloss thematisiert, sondern auch erfahrbar werden. Diese Erfahrbarkeit von Faulheit lässt die gesellschaftlichen Leistungs- und Produktivitätszwänge und die Weise, wie sie in Konditionierungen übergehen, zu Tage treten. Indem also dieser Zwang spürbar wird, wird auch eine Form der Wiederaneignung der eigenen Zeit (und Produktivität) möglich. Dies folgt unter anderem der Vorannahme, dass diese verinnerlichten Zwänge dazu führen, dass die lebensstiftende und -erhaltende Praxis der Faulheit verlernt wurde und nun in einer „Institution“, wie dem Hospiz der Faulheit wieder erlernt werden kann.

Arbeit ist immer mit Kollektivität verbunden.¹ Doch welche Formen von Arbeit erscheinen innerhalb welcher Kollektive als

1 Selbst wenn man in der Lage wäre alleine und völlig autark zu leben, so bringen doch andere Lebewesen das hervor, was man zum Überleben braucht. Eine unabhängige Existenz lässt sich demnach nicht denken.

sinnvoll? Welche Werte und Welten sollen damit erschaffen werden? Und welche damit verbundenen Formen von Sozialität sind wünschens- oder erstrebenswert? Und wie kann das Hospiz der Faulheit zum Raum der Verhandlung solcher Fragen werden?

Die Themenkreise dieser Auseinandersetzung gehen weit über die Dichotomie Arbeit – Nicht-Arbeit hinaus und finden darin bloss einen Ansatzpunkt, eine Plattform zur Verhandlung. Da das Hospiz der Faulheit nicht über eigene Räumlichkeiten verfügt, ist es auf andere Institutionen angewiesen, welche die ihrigen zur Verfügung stellen. Als nomadische (Pseudo-)Institution schlägt es so die Zelte immer in anderen Kontexten auf, wo meist auf ein Ereignis bezogene Zusammenarbeiten eingerichtet werden, die nie länger als ein paar Tage dauern und sich je nach Kontext anders ausprägen. So hat es im Zeitraum seit seiner Gründung neben anderen Beiträgen bereits acht Räume in Kooperationen mit unter anderem einem Schauspielkollektiv, einer Galerie und verschiedenen Offspaces eingerichtet.

Die folgenden vier Beispiele verdeutlichen das Spektrum der Verschiebungen in den Ausgestaltungen. So wurden beispielsweise im ersten Hospiz der Faulheit Beratungen zur Reintegration des Müssiggangs in den Alltag angeboten. Die Beratungen sollten als eine Form von Sabotage wirken, indem die Beratenen zur dissidenten Unproduktivität ermutigt wurden. Am „Doing Nothing Festival“ wurde ein Manifest geschrieben, das einzig aus Zitaten bestand. Beim kollektiven Schreiben des Manifests wurden nicht nur Formen der Autor*innenschaft verweigert, sondern auch ein Schriftstück produziert, das den programmatischen Charakter derartiger Dokumente höchstens als Ahnung

über die verhandelten Themenfelder erfüllte. Das gemeinsame Nachdenken in derartigen Schreibprozessen an den Punkt der Kristallisation und aufs Papier zu bringen, bietet auch die Möglichkeit, über Theorie-Praxis-Verhältnisse zu reflektieren. An der Teilnahme im 24-Hours-Project der Tart Gallery wurde ein Setting eingerichtet, das die Zutrittsregeln für bestimmte Räume erfahrbar machte und ad absurdum führte. Die Thematisierung von gesellschaftlichen Schwellen und Regelungen darüber, wer Zutritt zu welchen Räumen erhält, erlaubte eine Umkehrung und Begünstigung der vormals benachteiligenden Faktoren. Nur wer Verstöße und Regelbrüche vorweisen konnte, wurde im Hospiz der Faulheit eingelassen. Darin lag auch die Kritik an den Bedingungen, unter denen gemeinsam Zeit verbracht werden kann, da dies in der Regel mit dem Einsatz ökonomischen Kapitals verbunden und in vielen Kontexten durch Konsum (von materiellen und immateriellen Gütern) gekennzeichnet ist. Die daraus entstehende Hinterfragung kollektiv genutzter Räume und der Beziehungen, die darin möglich sind, bildet die Basis für die Überlegungen, wie die Gestaltung und Organisation der gemeinschaftlichen Lebenszusammenhänge vielleicht anders möglich wäre und welche Räume dazu geschaffen werden müssten. Als letztes Beispiel soll hier der Beitrag zur Messe für Lebenstipps im Herbst 2016 erwähnt werden. Er gestaltete sich als Infostand, dessen minimale, doch professionelle Gestaltung von einem handgeschriebenen „Wir sind gleich zurück“ ergänzt wurde. Durch unsere konsequente Abwesenheit mussten sich die Besuchenden die auf einem Schild angekündigten Beratungen zum Müsiggang im besten Falle selbst geben. Daran

zeigt sich auch, dass Ironie ständige Begleiterin des Hospizes der Faulheit ist. Ohne sie wären die vielen Widersprüche, die das Projekt durchziehen, vermutlich nicht auszubalancieren.

Im Folgenden sollen Konzept und Entstehung des Hospizes der Faulheit erläutert werden. Die bislang letzte eingerichtete Situation soll dabei exemplarisch einen Eindruck davon geben, wie die Gestaltung genau aussieht, was sich darin ereignen kann und welche Effekte es produziert.

Entstehung an der Nachhaltigkeitswoche

Das Hospiz der Faulheit wurde an der studentischen Nachhaltigkeitswoche der fünf Zürcher Hochschulen² (NHW) im März 2015 gegründet. Dies wurde durch eine Verkettung verschiedener Faktoren möglich. Zunächst bestand das Interesse, sich in aktivistische und politische Initiativen einzubringen. Als studentisches Projekt bot sich die NHW als Experimentierfeld an. Sie wurde 2013 von Studierenden der Universität Zürich (UZH) und der Eidgenössischen Technischen Hochschule (ETH) gegründet, um primär auf umweltökologische Dringlichkeiten aufmerksam zu machen und eine Bewusstseinsbildung darüber zu fördern. In den Veranstaltungen dazu soll jedoch nicht nur informiert und diskutiert, sondern es sollen auch konkrete Vorschläge für Handlungsmöglichkeiten gegeben werden. In den jährlichen Durchführungen sind sowohl die Zahlen der Besuchenden als auch die der Beteiligten stetig gestiegen. Die Thematik scheint also immer mehr Leute zu beschäftigen. Mittlerweile sind alle fünf Zürcher

² www.nachhaltigkeitswoche.ch (Abgefragt am 4.4.2017)

Hochschulen an der Organisation beteiligt, auch wenn die Mehrheit der Mitwirkenden nach wie vor an der ETH und der UZH studiert. Studierende der Umweltnaturwissenschaften scheinen besonders sensibel auf die Thematik zu sein, ihre Bereitschaft, sich dafür zu engagieren, besonders hoch, da über dreiviertel der Organisator*innen aus diesem Studiengang kommen. Dennoch gestaltet sich die NHW als transdisziplinäre Plattform: unterschiedliche Disziplinen arbeiten daran mit und wollen ein möglichst breites Publikum ansprechen.

In der Auseinandersetzung mit möglichen Formaten wurde das Hospiz der Faulheit ausgehend einer Idee Marcel Duchamps³ konzipiert. Dabei ging es einerseits darum, inhaltliche Themen anzusprechen, die an der NHW zu wenig Gewicht erhalten, und dafür eine Gestaltung zu finden, die nicht den gängigen Formaten (wie Vortrag, Podiumsdiskussion, Workshop oder Ausstellung) folgt. Das heisst, dass einerseits in der Wahl des Themas der Faulheit der Versuch unternommen wurde, Kritik auf anderen Ebenen zu üben, und andererseits in der Schaffung eines Erfahrungsraumes andere Formen der Erkenntnis zu ermöglichen.

Nach der ersten Durchführung an der NHW 2015 wurde an der NHW 2017 als praktischer Teil meiner Masterarbeit erneut ein Raum im Toni Areal⁴ eingerichtet. Neben dem transdisziplinären Potential bietet die Durchführung an der ZHdK auch weitere

3 Mehr zu Duchamps Idee und dem Namen des Hospizes der Faulheit unter dem Kapitel „Faulle Hospize“ S. 50

4 Das Toni Areal ist eine ehemalige Milchverarbeitungsfabrik, die nach mehreren Zwischenutzungen seit 2014 von zwei Departementen der Züricher Hochschule für angewandte Wissenschaften (ZHAW) und einem Grossteil der Züricher Hochschule der Künste (ZHdK) genutzt wird.

Anknüpfungspunkte: Im Toni-Areal darf zwar an sieben Tagen die Woche rund um die Uhr gearbeitet werden, doch Schlafen ist nicht erlaubt. Auch gibt es keine Räume zur Entspannung. Im Hospiz der Faulheit geht es jedoch nicht darum, die Produktivität zu steigern, indem man Räumlichkeiten zur Verfügung stellt, die der Nicht-Tätigkeit gewidmet sind. Vielmehr sollte der regelrecht in Fleisch und Blut übergegangene Zwang, immer etwas herstellen zu müssen (materiell, immateriell, sozial) in Frage gestellt werden. Diese Zwänge sozusagen in ihrem Wegfallen erfahrbar zu machen, war eine der Absichten. Für die Dauer der Einrichtung wurde ein Programm angekündigt, das in seiner Überfülle unmöglich durchgeführt werden konnte. Die Absicht dabei war, thematische Felder zu öffnen und bestimmte Sets an Positionen anklingen zu lassen, die sowohl eigene Ansichten wiedergaben, als auch Anschlüsse an die Institutionen boten, innerhalb derer das Hospiz der Faulheit agierte. Diese waren in Felder wie „Kulturtechniken des Müssiggangs“, „Faule Ökonomien“ oder „Die Ökologie der Faulheit“ gruppiert.

Während einzelne Programmpunkte tatsächlich durchgeführt wurden (wie beispielsweise ein Workshop zu Text-Recycling oder das Screening von „La Commune“, einem sechsstündigen Re-enactment der Pariser Kommune), verstand sich der Grossteil als Angebote zu Diskussion und Reflexion. Tatsächlich bezogen sich einige der Besuchenden auf die Zusammenstellung im Programm oder einzelne Punkte daraus, was wiederum entsprechende Diskussionen anstieß.

Die räumliche Gestaltung lehnte sich an die bereits mehrfach durchgeführten Hospize an. Den Besucher*innen, die das Hospiz der Faulheit schon kannten, bot sich ein vertrautes Bild: Beim

Betreten des Raumes fiel der Blick zunächst auf ein Banner mit der Aufschrift „Hospiz der Faulheit“, das an einer der Trennwände angebracht war, die den langen Raum bei etwa einem Drittel unterteilten. Dem hinteren Teil des Raums konnte damit eine gewisse Privatsphäre verschafft werden. Auf dem Teppich davor standen einige Schuhe, die sowohl wohlwollende Anregung zu einer bestimmten Verhaltensweise waren, als auch ein Hinweis auf die Anzahl der Anwesenden gaben. Zwei Stühle ermöglichten das bequeme An- und Ausziehen der Schuhe. Links davon an der Wand standen zwei Tische mit Knabberereien und einem Samowar, der es erlaubte, stets frischen Tee anzubieten, und ein Kühlschrank.

Hinter den Trennwänden fand sich eine grosse Fläche aus schwarz bezogenen Matratzen mit zahlreichen Kissen und Decken. In der Mitte der U-Förmigen Anordnung lag ein Teppich, auf dem eine Schreibmaschine stand und über dem drei Papiersäcke hingen, die als Lampenschirme dienten und mit Sätzen und Begriffen zur Thematik (wie „OTIUM“ oder „IMMER WENN ICH ARBEITE, WERDE ICH SO MÜDE“) bedruckt waren. Weitere Lichtquellen waren LED-Stangen, mit denen sich sehr unterschiedliche Lichtstimmungen herstellen liessen und eine der Trennwände in farbiges Licht tauchten.⁵ Es herrschte stets genug Licht, um etwas lesen zu können, doch war es auch

⁵ Ursprünglich war angedacht, dass ein Mitstudent das Hospiz der Faulheit als experimentelle Anordnung nutzen könnte, da er sich in seiner Masterarbeit mit den (therapeutischen) Wirkungen verschiedener Lichtstimmungen auf die Psyche auseinandersetzen will. Terminkollisionen haben seine Teilnahme zwar verhindert, doch hat er uns beraten und den Kontakt zum Lichtlabor hergestellt, das uns die Leuchten dann auch zur Verfügung gestellt hat. So waren wir in die Lage versetzt, selbst mit verschiedenen Stimmungen spielen zu können.

gedämpft genug, dass Müde dösen konnten. Tagsüber sorgte auch die Fensterfront, welche fast die gesamte Schmalseite des Raumes ausfüllte, für Licht.⁶

Wie man das Hospiz der Faulheit verwendet, schien für alle, die es betreten haben, klar zu sein. Nachdem man sich seiner Schuhe entledigt hat, macht man es sich bequem. Einzelne kamen immer wieder, um Schlaf zu finden, andere suchten primär das Gespräch. Im besten Fall beides. Immer wieder half es, ein paar begrüßende oder vermittelnde Worte zu sprechen, um anfängliche Hürden zu überwinden. Vielleicht wirkte der Raum trotz einladendem „Jetzt offen“ auf der Tür zu privat, um sich ohne Weiteres eingeladen zu fühlen.

Bei den Gesprächen, die darauf folgten, wurde oft die Wichtigkeit solcher Räume betont und dass die Faulheit in ihren verschiedenen Ausprägungen mehr Gewicht bekommen sollte. Dabei nahmen sie dort meist ihren Ausgangspunkt und führten oft in andere Kontexte, die zum weiteren Themenkreis des Hospizes der Faulheit gehörten, also Arbeits-, Produktions- und Zeitregime, politische und aktivistische Positionen oder die relationale Ästhetik der Bedingungen betreffen.

Um die Vorgänge und Begegnungen im Hospiz der Faulheit besser zu verdeutlichen, sollen im Folgenden zwei beispielhafte Situationen geschildert werden. Während tagsüber immer wieder Besucher*innen kamen und gingen und es auch Zeiten gab, an denen niemand ausser ein bis zwei Kompliz*innen anwesend war, waren die Abende meist geselliger Natur. Beispielsweise kamen

⁶ Der weitgehende Verzicht auf fotografische Dokumentation soll verhindern, dass das Hospiz der Faulheit über seine visuelle Repräsentation als „Lounge“ oder „Ruheraum“ wahrgenommen wird. Die Dokumentation findet, wenn dann eher interne Verwendung.

einmal am späteren Nachmittag zwei Sportstudentinnen, die das Hospiz der Faulheit im Programm der Nachhaltigkeitswoche entdeckt hatten und sich vom dichtgefüllten Programm des Hospizes ansprechen liessen. Während sie am Tee schlürften, erzählten sie, dass ihnen die Idee gefiel, und wie schwierig es sei, richtig faul zu sein. Der Kontext der Kunsthochschule interessierte sie sehr, und sie fragten, ob man hier lerne, kreativ zu sein. Darin lässt sich ein Beispiel dafür sehen, wie unterschiedlich die Perspektiven sein können, die man auf einen Kontext haben kann, denn wie in dieser Arbeit noch zu zeigen sein wird, ist der Begriff der Kreativität längst kein unproblematischer mehr.

Dies macht die Auseinandersetzung jedoch auch interessant, da es erforderlich macht, ausserhalb der gewohnten Sprachen zu sprechen, um trotz der Differenzen Ansatzpunkte für ein gemeinsames Verständnis der Situation schaffen zu können.

Ein Telefonat liess mich den Raum kurz verlassen. Bei meiner Rückkehr lagen die beiden Besucherinnen friedlich schlafend neben dem ebenso vor sich hindösenden Komplizen im Hospiz. Begegnungen wie diese verdeutlichen, wie der Raum seine Funktionsweise entfaltet, jedoch auch, dass nicht nur Leute aus vertrauten Kontexten dem Hospiz der Faulheit „auf den Leim gehen“, sondern sich seine Wirkung auch auf jene überträgt, die kaum Berührungspunkte mit dem primären Referenzrahmen des Hospizes der Faulheit haben.

So erwünscht solche Räume von den Gebäudenutzer*innen scheinen, so problematisch stellte es sich für den Hausdienst und die Sicherheitsbeauftragten dar. Die Tatsache, dass es einen rege genutzten Raum gab, der mit Matratzen ausgelegt war, schien be-

reits alarmierend zu wirken. Die Zurschaustellung einer Einrichtung, die geradezu einlädt, etwas im Haus Verbotenes zu machen, wurde mit Unbehagen aufgenommen, doch zunächst distanziert beobachtet. Bei einer ersten nächtlichen Kontrolle wurden die Schlafenden zwar zur Kenntnis genommen, von den zu diesem Zeitpunkt noch wachen Anwesenden konnten aber Erklärungen zum Projekt gegeben werden, was einen Verweis verhindern konnte. Am Folgetag betrat der Hausdienst den Raum mit der Absicht, die feuerpolizeilichen Richtlinien durchzusetzen, da die Bezeichnung des Fluchtwegs über der Eingangstür durch die Trennwände von den Matratzen aus verdeckt war. An eine Trennwand wurde ein behelfsmässiges Schild geklebt, das aus immerhin der Hälfte des Raumes sichtbar war und für den Fall einer Notsituation den Weg zur Tür weisen würde. Der Kleber haftete jedoch nicht länger als einen halben Tag.

An einem der folgenden Abende hatte sich eine kleine Runde zusammengefunden, die friedlich beieinandersass und -lag und Gespräche führte. Die ausgelassenen Diskussionen wurden von ebenso regem Bier- und Tabakgenuss begleitet, wobei das Rauchen im Haus ebenso untersagt ist, wie das Schlafen. Um zu verhindern, dass dies allzu deutlich wurde – da abends meist keine Besucher mehr von ausserhalb der Kunsthochschule zu erwarten waren – die Tür geschlossen. Der kurze Gang einer Besuchenden nach draussen erfolgte just zum falschen Zeitpunkt, als der Sicherheitsmann gerade seine Runde drehte und durch den Rauchgeruch, der aus der geöffneten Tür strömte, auf das Hospiz der Faulheit aufmerksam wurde. Er machte uns deutlich, dass weder Schlafen noch Rauchen erlaubt sei und er, wenn wir uns weigerten, den

Raum sofort zu verlassen, seinen Chef anrufen müsse. Die allgemein auffallende Empörung war nicht ohne Sympathie für den Wachmann. Schliesslich betonte er auch, dass er nur seinen Job mache und persönlich nichts dagegen hätte, wenn ein paar Leute friedlich zusammensitzen. Dennoch war klar, dass er seine Weisungen durchzusetzen hatte. Unsere Versuche, ihn dazu zu bewegen, unsere offensichtliche Dissidenz für die Dauer des Projekts oder zumindest für den Abend durchgehen zu lassen, waren wenig fruchtbar. Von der Situation sichtlich genervt, verschwand er und kam kurze Zeit mit der Frage wieder, wer für den Raum verantwortlich sei. Ich meldete mich und nahm das mir entgegengestreckte Handy, an dem sein Chef bereits darauf wartete, mir mitteilen zu können, dass das, was wir da täten, verboten und nicht tolerierbar sei, und wir die Raumnutzung über die erlaubten Zeiten hinaus hätten anmelden müssen. Noch dringlicher als der Sicherheitsmann forderte er mich dazu auf, dafür zu sorgen, dass alle Angehörigen der ZHdK in ihre Ateliers gehen und alle anderen das Haus verlassen sollen, damit der Wachmann den Raum schliessen könne. Zunächst wusste ich nicht, dass ich die Nutzung hätte anmelden müssen. Da ich mich nicht so schnell geschlagen geben wollte, versuchte ich ihm zu vermitteln, dass der Charakter dieses Projekts darin bestehe, Zeit miteinander zu verbringen, viel Zeit. Dass dabei mal jemand einschlafe, könne ja vorkommen. Es erschien mir verständlich, dass er sich nicht darauf einliess, mit mir über das Konzept des Hospizes der Faulheit zu streiten. Er schlug nach einigem Hin und Her über Sicherheitsfragen schliesslich vor, dass wir unter der Bedingung bleiben könnten, dass ich durchsetzen würde, dass nicht mehr geraucht wird, da ein Feueralarm zu

Nachtzeiten nicht vom Sicherheitsdienst überprüft werde, direkt zur Feuerwehr ginge und entsprechend teuer werden würde. Damit war ich nun in der undankbaren Situation, zwar verkünden zu können, dass wir bleiben könnten, jedoch nicht mehr geraucht werden dürfe. Dies war besonders deshalb schwierig, weil ich mich zuvor als einer der wenigen Nichtraucher darüber beklagt hatte, dass so viel geraucht würde in einem Raum, in dem wir ja auch schlafen wollten. Entsprechend wurde die Nachricht mit gemischten Reaktionen aufgenommen. Anstelle über die Möglichkeit der Missachtung dieser Weisung zu diskutieren leerte sich das Hospiz der Faulheit zur Vermeidung von weiteren Konflikten innert zehn Minuten zur Gänze. In der nächsten Teeküche wurde in weiteren Gesprächen der Konflikt besprochen.

Damit hatten die Mechanismen, die am Haus für Sicherheit sorgen sollen den marginalen Erfolg, dass in diesem Raum zumindest in dieser Nacht nicht mehr geraucht wurde.

Beginnend bei individuellen Schwierigkeiten, ein Unbehagen überbrücken zu können, über die Distanzen zwischen den sozialen Positionen, bis hin zu den Reibungen mit den Institutionen verdeutlicht diese Situation erneut die Verschiedenheit der Positionen, die in einem Hospiz der Faulheit zusammenlaufen, dass sie nicht unbedingt harmonisch sein müssen und manchmal auch keine gemeinsame Sprache gefunden werden kann. Die Zusammensetzung der vielfältigen Positionen ändert sich andauernd und hat entsprechende Effekte auf die Erfahrungen, die in den räumlichen Ausprägungen des Hospizes der Faulheit gemacht werden. Auf die in dieser Situation wirkende Konstellation an Kräften werde ich weiter unten zu sprechen kommen. Auch wird deutlich, dass es im-

mer mehr als ein Hospiz gibt. Es existiert je nach Zusammensetzung gleichzeitig als Gast- und Raststätte, Diskussionsforum und Schreibmaschine, Ort des kollektiven Müssiggangs und widerständige Zelle, die sich immer zu unterschiedlichen Graden überlagern und sich bisweilen auch dissident zueinander verhalten.

Im Folgenden soll der dissidente Charakter der „Institution“ des Hospizes der Faulheit durch verschiedene Theorien ausgearbeitet werden, was nachvollziehbar machen soll, inwiefern es als eine legitime aktivistische Praxis verstanden werden kann.

Von den Ökologien zur Sorge um sich und andere

Nach dieser grundlegenden Einführung in die Entstehung und Konzeption des Hospizes der Faulheit gilt es konkreter aufzuzeigen, weshalb es auch als valide Praxis einer sozioökonomischen Kritik gesehen werden kann. Der zunehmenden Komplexität dessen, was sich uns als Welt darbietet, wird zunächst mit Guattaris erweitertem Ökologiebegriff begegnet, der sie besser fassbar macht, dabei jedoch nicht auf ein vereinfachendes Modell reduziert. Damit soll die Spannweite der Betrachtung geöffnet und zugleich eine sprachliche Strategie für die begriffliche Auseinandersetzung mit den für das Hospiz der Faulheit relevanten Begriffen im dritten Teil nachvollziehbar gemacht werden.

Danach wird das Konzept der gouvernementalen Selbstregierung von Foucault anhand eines Textes von Isabell Lorey beschrieben, um eine Perspektive auf die gegenwärtigen Zusammenhänge der Werteproduktion in den westlichen Gesellschaften zu öffnen. Diese bieten ein Verständnis der materiellen Bedingungen, in denen das Hospiz der Faulheit agiert und welche Schwierigkeiten darin bestehen, sich gegen die herrschenden Regierungsformen zu verhalten. In der Auseinandersetzung mit zwei weiteren Texten wird der Bogen aus diesen Produktionsbedingungen zu Möglichkeiten dissidenter Praktiken geschlagen: Zunächst wird mit Maurizio Lazzaratos Beschreibung von Marcel Duchamps (Arbeits-) Verweigerung erläutert, wie seine „faule Handlung“ und Vermeidung jeder Identifikation als Reaktionen auf die Anrufung zur Selbstregierung gesehen werden können. Auch im von Lorey ge-

schilderten Konzept des Zeitgeschenks findet sich ein Element des Widerstands, geht aber noch darüber hinaus, indem sie für einen bestimmten Umgang mit der eigenen Zeit plädiert, der sich sowohl einem verwertenden Zugriff entzieht, als auch auf eine Erneuerung der sozialen Beziehungen verweist. Ergänzt werden diese Ausführungen von Überlegungen zu den Begriffen der Musse, des Müsiggangs und der Faulheit, welche sich primär auf Leonhard Fuest stützen. An diese knüpft dann auch der folgende, dritte Teil an, in dem die aktiv(ist)ischen Qualitäten der Faulheit herausgearbeitet werden.

Die drei Ökologien

Im Kontext der Nachhaltigkeitswoche werden bestimmte Kritiken geübt und mit diesen korrespondierenden Praktiken gesucht, die auf die globalen Krisen reagieren sollen. Guattaris Text „Die drei Ökologien“ von 1989 erlaubt es, die Haltung des Hospizes der Faulheit, den Radius dieser Kritiken erweitern zu wollen, nachzuvollziehen. Ebenso verdeutlicht er, wie diese Kritik an der Kritik in eine bestimmte Praxis münden kann. Damit erlaubt er ein Verständnis davon, wie die Praxis der Faulheit mit den von ihm geschilderten Ökologien korrespondiert.

Initiativen wie die Nachhaltigkeitswoche, die sich primär um Umweltnaturschutz drehen, agieren mit einem bestimmten Begriff der Ökologie. Als wissenschaftliche Disziplin ist die Ökologie ein Teilgebiet der Biologie und befasst sich mit wechselseitigen Beziehungen zwischen den Lebewesen untereinander und ihrer Umwelt. In der Alltagssprache hingegen wird unter Ökolo-

gie eher „Umweltschutz“ verstanden. Gemeint sind damit Handlungsanweisungen zur Minimierung von Umweltschäden, die als Ergebnisse der Forschung medial vermittelt und öffentlich in Verhandlung gebracht werden. Tatsächlich aber wird die Tragweite der gegenwärtigen Krisen verkannt, wenn sie auf umweltökologische Aspekte im engeren Sinn reduziert werden. So wird ein Set von Effekten einer kapitalistischen Organisation bekämpft, selten der Kapitalismus an sich, sondern bloss seine negativen Effekte auf die Umwelt und die Menschen. Wenn das wachstumsbezogene Denken seine Kosten immer mehr externalisiert, so wird damit die Externalisierung bekämpft und nicht dieses Denken an sich. Guattari spricht genau das an, wenn er sagt, dass die gegenwärtigen ökologischen Bewegungen sicherlich einige Verdienste zu verbuchen hätten: „aber ich denke, dass die globale ökosophische Frage in Wahrheit viel zu wichtig ist, um einigen ihrer archaisierenden und folklorisierenden Strömungen überlassen zu werden, die zuweilen gezielt jedes politische Engagement im grossen Massstab ablehnen. Die Ökologie sollte nicht mehr mit dem Bild einer kleinen Minderheit von Naturliebhabern oder Titular-Spezialisten konnotiert sein.“⁷ Dem wäre anzufügen, dass es heute vermehrt auch die „Nachhaltigkeitsbeauftragten“ sind, die über gezielte (Werbe-)Strategien für ein „umweltverträgliches“ Image von Unternehmen und Institutionen sorgen. Dabei wird zwar bestimmt auch etwas in Bewegung gesetzt, es bleibt jedoch immer den der Unternehmung eigenen Strukturen unterworfen, was die Handlungsspielräume limitiert. Daran scheint auch die Problematik dessen auf, die Guattari unter dem Begriff der Intro-

7 Guattari 2016, S. 48f

jektion schildert, das die Verinnerlichung der „unterdrückenden Macht durch die Unterdrückten“⁸ bezeichnet. Dies zeigt sich daran, dass gewisse Institutionen „in ihrer eigenen Mitte dieselben krankmachenden Modelle nachbilden, die im Hintergrund jede Ausdrucksfreiheit und Innovationsfähigkeit behindern.“⁹ Die Gefahr, die bekämpften Strukturen zu reproduzieren, schwebt über jedem Projekt und jeder Bewegung. Da jedoch jedes Subjekt, das darin agieren könnte, wiederum von den Umständen konditioniert wurde, bleibt nichts anderes übrig, als sich der Introjektion bewusst zu sein und Wege zu suchen, in und mit den daraus entstehenden Widersprüchen zu handeln.

Guattari beschreibt „[d]ie ökologische Krise [als] auf eine allgemeinere Krise des Sozialen, des Politischen und des Existenziellen [verweisend].“¹⁰ Der Kapitalismus, verstanden als ein Set sozialer Beziehungen und Austauschverhältnisse, lässt nachvollziehbar werden, dass die Problematik breiter verhandelt werden muss als bloss dessen umweltökologischen Interferenzen. Das Hospiz der Faulheit hat versucht, dem Rechnung zu tragen, indem es mit einem an Guattari angelehnten, erweiterten Begriff der Ökologie agiert. In seinem Text „Die drei Ökologien“ spricht er davon, dass es vielmehr „um eine Neukomposition der sozialen und individuellen Praktiken“¹¹ gehen müsste, um die Zusammenführung einer mentalen, einer sozialen und einer Umwelt-Ökologie zu einer unauflöslich ineinander verflochtenen Gesamtheit.

8 Ebd. S. 43

9 Ebd. S. 43

10 Guattari 2014, S 151

11 Guattari 2016, S. 31f

Um diese Gesamtheit in den Blick zu kriegen, müssen die Probleme weiter gefasst werden, sodass sie auch kulturelle, soziale und psychologische Aspekte erfassen. Dies nicht deshalb, um diese Sphären einer umweltökologischen Perspektive unterzuordnen, sondern um zu verstehen, dass zwischen ihnen Wechselwirkungen bestehen und sich kein einzelner, von den anderen Ökologien unabhängiger Punkt in der Gesellschaft ausmachen liesse, von dem aus Veränderung erwirkt werden könnte. „Weniger denn je kann die Natur von der Kultur getrennt werden, und wir müssen lernen, die Wechselwirkungen zwischen Ökosystemen, Mechanosphäre und sozialen wie individuellen Bezugswelten ‚transversal‘ zu denken.“¹² Unter „transversal“ lässt sich eine Weise, Verknüpfungen herzustellen, verstehen, die quer zu verschiedenen Grenzziehungen verläuft. So will ein derartiges Handeln und Analysieren hierarchische, disziplinäre, nationale und (sub-)kulturelle Grenzen überwinden.¹³ Felix Guattari arbeitet dazu mit einem erweiterten Ökologiebegriff. Im Rückgriff auf dessen griechische Wurzeln versteht er unter *oikos* „Haus, häusliches Gut, Habitat [oder] natürliches Umfeld“.¹⁴ *Logos* verweist derweil auf die dem Gegenstand innewohnende Logik, doch im weitesten Sinne auch auf kognitive Vorgänge. Ökologie könnte man so als „Logik eines Hauses“, oder auch als das „Denken eines Hauses“ verstehen. Nun versteht Guattari neben der environmentalen Sphäre auch die mentale und soziale als solche Häuser. Als ineinander

12 Ebd. S. 34

13 In seiner ersten Beschreibung der Transversalität im Rahmen der institutionellen Analyse, versteht er sie als Instrument zur Auflösung bestimmter Hierarchien. So soll die „Transversalität [...] beide Sackgassen überwinden: die der reinen Vertikalität und die der einfachen Horizontalität.“ Zu bewerkstelligen sei dies, indem „maximale Kommunikation zwischen den verschiedenen Ebenen und vor allem in verschiedenen Richtungen vor sich geht.“ Guattari 1976, S. 49

14 Guattari 2016, S. 51

verschachtelt und permanent ineinander Effekte erzeugend, sind sie jedoch nicht in reiner Kausalität aufeinander bezogen. Jedes dieser Häuser funktioniert zunächst nach eigenen Prinzipien und Logiken, was die Untersuchung ihrer inhärenten Funktionsweisen erfordert. Gleichzeitig kann die Analyse aber nicht auf ein einzelnes Gebiet reduziert werden. Die Verschränkung der unterschiedlichen Sphären illustriert Guattari folgendermassen: „So wie mutierte monströse Algen in die Lagune von Venedig eindringen, so sind die Fernsehschirme mit ‚degenerierten‘ Bildern und Aussagen bevölkert. Eine andere Art Algen, diesmal in den Bereich der sozialen Ökologie fallend, besteht in der Wucherungsfreiheit, welche Leuten wie Donald Trump gewährt wird, der sich ganzer Quartiere in New York, Atlantic City und so weiter bemächtigt, um sie zu ‚renovieren‘, die Mieten zu erhöhen und bei dieser Gelegenheit Zehntausende armer Familien zu vertreiben, die mehrheitlich dazu verdammt sind, ‚homeless‘ zu werden, was etwa den toten Fischen in der Umwelt-Ökologie entspricht.“¹⁵ Ein „ökologisches Denken“ im Sinne von Guattari müsste alle diese Ebenen im Blick haben, wenn den gegenwärtigen Krisen begegnet werden soll. Misslingt diese Verknüpfung, sei der Anstieg von allerlei Gefahren absehbar: „des Rassismus, des religiösen Fanatismus, der nationalitären Schismen und ihres Abgleitens in reaktionäre Abschliessungstendenzen, der Ausbeutung durch Kinderarbeit, der Unterdrückung der Frau ...“¹⁶

Die soziale Ökologie werde dementsprechend „darin bestehen, spezifische Praktiken in Richtung einer Veränderung und Neufindung von Seinsweisen zu entwickeln“¹⁷, um „am Wiederaufbau

15 Ebd. S. 23

16 Ebd.

17 Ebd. S. 21

der menschlichen Beziehungen auf allen Ebenen des Sozios¹⁸ zu arbeiten. Die mentale Ökologie versucht dabei neue Verhältnisse „des Subjekts zum Körper, zum Phantasma, zur verstreichenden Zeit, zu den ‚Mysterien‘ von Leben und Tod“¹⁹ herzustellen. Die wiederum mit der sozialen Sphäre verknüpften Wünsche, Ängste und Imaginationen sind hier ebenso Teil wie „die Arten des Erkennens, der Kultur, der Empfindsamkeit und der Geselligkeit als unkörperliche Wertssysteme“²⁰. Guattari formuliert dies mit der Hoffnung, die verschiedenen politischen Strömungen (des Antirassismus, des Feminismus, des Umweltschutzes) mögen derartige Perspektiven möglichst bald in ihre Praxis miteinbeziehen.²¹

Das zentrale Anliegen, das Guattari verfolgt, ist die Entwicklung einer neuen Form von Subjektivität.²² Bereits in der institutionellen Analyse²³ hat er sich mit Prozessen der Herstellung von Subjektivität und der Frage, wie darin eingegriffen werden kann, ausein-

18 Ebd. S. 44

19 Ebd. S. 22

20 Ebd. S. 44

21 Ebd.

22 Genosko 2005, S. 2, 18

23 Die institutionelle Analyse lässt sich als Guattaris Weiterentwicklung der Psychoanalyse sehen. Mit ihr verfolgte er den Versuch, die in erstarrten Machtbeziehungen gefangenen Therapiesituationen aufzubrechen und in Beziehungen zu überführen, die den gesellschaftlichen Bedingungen eher gerecht werden. Das heisst, dass die vermeintliche Neutralität der therapeutierenden Person relativiert wurde. Auch wurde die Strukturierung der Institution selbst als fluide und als sich den jeweiligen Bedingungen anpassend, aufgefasst. Als Beispiel dafür lässt sich seine Tätigkeit als Therapeut in der Klinik *La Borde* in der Nähe von Paris sehen, wo er unter anderem auch einen komplexen Arbeits- und Zeitplan erstellte, der sämtliche anfallenden Tätigkeiten und Teilnehmer*innen umfasste. Durch die ständig wechselnde Verteilung der Arbeiten konnte es vorkommen, dass Ärzt*innen mit Patient*innen in der Küche für alle kochten oder Gartenarbeiten erledigten. Damit konnte er starre Hierarchien und Rollenbilder auflösen und verhindern, dass sich Bewohner*innen mit unflexiblen, autoritären Positionen abfinden mussten. Vgl. **Guattari, Felix**: *Politik, Transversalität und die Aufgaben der institutionellen Analyse*. Frankfurt am Main 1976. Und **Genosko, Gary**: *Felix Guattari. A critical Introduction*. London, New York 2009. S. 29f, 55f

andergesetzt. Subjektivität ist für Guattari nicht notwendigerweise an das Individuum gebunden, das er eher als „Terminal“ zur Kreuzung verschiedener Vektoren der Subjektivierung versteht.²⁴

Die Beschreibung von Subjektivität will er möglichst von wissenschaftlichen Referenzen und Metaphern befreien und bezieht sich dazu auf ethische und ästhetische Paradigmen, da sie besser befähigt seien die „realen Territorien der Existenz“²⁵ zu erfassen.

Auf ethische Paradigmen beruft er sich, um die Verantwortung zu betonen, die diejenigen haben, „die sich in der Position befinden, auf die individuellen und kollektiven psychischen Instanzen (durch die Erziehung, das Gesundheitswesen, die Kultur, den Sport, die Kunst, die Mode und so weiter) einzuwirken.“²⁶

Auf ästhetische Paradigmen bezieht er sich, um zunächst auf die Notwendigkeit zu verweisen, dass die psychotherapeutischen Praktiken sich immer wieder neu erfinden müssten, um zu verhindern, dass sie in „todbringenden Wiederholungen“ erstarren. Innerhalb dieser Erfindungen sollten die „analytischen Kartographierungen“ der Psyche mit der Malerei oder der Literatur vergleichbar sein, da es dort um eine permanente Entwicklung gehe, die sich nicht notwendigerweise auf eine Tradition oder Autorität beziehen müsse. Vielmehr gehe es um die Einführung von Neuerungen und Öffnungen.²⁷ So bezeichnet er beispielsweise die Werke von Goethe, Proust, Joyce, Artaud und Beckett als die besseren Analysen und Kartographien der Psyche, viel eher als die von Freud, Jung und Lacan.²⁸ Das ästhetische Paradigma übersteigt also die therapeutische

24 Guattari 2016, S. 24, 52 und Genosko 2005, S. 8

25 Guattari 2016 S. 24

26 Ebd. S. 29

27 Ebd. S. 29f

28 Ebd. S. 26

Sphäre der Psychoanalyse und lässt sich ebenso auf die Positionen übertragen, die er unter dem ethischen Paradigma beschreibt. Diesen Wechsel zur Relativierung pseudo-wissenschaftlicher Paradigmen schlägt er vor, um einerseits dem Komplexitätsgrad der untersuchten Sphären, andererseits einer „anderen Art von Logik“, die darin impliziert sei, gerecht zu werden.²⁹

Guattari demonstriert am Begriff der Ökologie ein transversales Denken, das verschiedene Kontexte durchquert und dabei deren Verstrickungen aufzeigt. Er öffnet mit dem ethisch-ästhetischen Paradigma Perspektiven dafür, was diese „anderen Logiken“ sein könnten und welche Bedingungen zu ihrem Entstehen geschaffen werden müssten. Dies vollzieht er in einer sprachlichen Strategie, die in seiner Forderung mit angelegt ist, dass begonnen werden muss, anders über die gegenwärtigen Krisen zu sprechen.³⁰ Dazu beschreibt er seine Kritik am gegenwärtigen Kapitalismus anhand begrifflicher Erweiterungen und vollzieht seinen Vorschlag in seiner Beschreibung. Das heisst, er beginnt den Begriff der Ökologie bereits anders zu verwenden und vermag es dadurch den Radius seiner Kritik zu erweitern.

Das Hospiz der Faulheit geht mit ähnlichen Erweiterungen um. Einerseits dockt es an verschiedene Kontexte wie beispielsweise die NHW an und erweitert diese, indem der Radius des Verhandelbaren formal und inhaltlich erweitert wird. Das heisst, dass der Versuch, die Faulheit in den Kontext der Nachhaltigkeitswoche zu setzen, nicht nur einen Bezug zu den meist umweltökologischen Themen

²⁹ Ebd. S. 36

³⁰ Guattari 2016 S. 71, Guattari 2014 S. 160

der Nachhaltigkeit herstellt, sondern durch die Begriffswahl auch den Radius der Kritik auf die soziale und mentale Sphäre erweitert. Auch in den sprachlichen Prozeduren soll eine Umwertung von stigmatisierten Begriffen erfolgen, wie im letzten Teil dieser Arbeit deutlich werden soll.

Auch wenn Guattaris Analyse seiner Zeit viele Dinge vorwegnimmt, ist es notwendig, die gegenwärtigen Bedingungen genauer zu beschreiben, da darin andere Produktionsbedingungen und damit auch andere Arbeitsmodelle dominant geworden sind. Im Folgenden soll mit Loreys Beschreibung einer gouvernementalen Selbstregierung auf diese Bedingungen eingegangen werden, um darin nach dem Stellenwert der Nicht-Arbeit zu fragen und danach, wie die Faulheit zu einem Instrument der Kritik werden kann.

Gouvernementalität und (Selbst-)Erfindungskraft

Isabell Lorey beschreibt die Bedingungen in neoliberal regierten Gesellschaften anhand Foucaults Konzept der Gouvernementalität. Der Begriff beschreibe die „strukturellen Verstrickungen zwischen der Regierung eines Staates und den Techniken der Selbstregierung in westlichen Gesellschaften“.³¹ Diese Verstrickungen seien darauf ausgerichtet, der Bevölkerung das „gute Leben“ zu ermöglichen und entsprechend damit befasst, die Bedingungen zu verbessern, so dass sie ein höheres Mass an „Gesundheit“ und „Glück“ ermöglichen. Dies sei eine Regierungstechnik, die Ende des 18. Jahrhundert entstanden sei und gewissermassen den Para-

31 Lorey 2016b, S. 263

digmenwechsel der Moderne eingeläutet hätte.³² Sie verfähre über das Sammeln von Daten, um Statistiken und Wahrscheinlichkeiten zu demographischen Fakten wie Geburts- und Sterblichkeitsraten, Krankheiten, Wohnverhältnisse, Konsum- und Ernährungsgewohnheiten, etc. zu erstellen.³³ Zur Optimierung des Gesundheitszustandes sei zudem diese Weise zu Regieren auf das Mitwirken jedes einzelnen Individuums angewiesen. So lerne der abendländische Mensch allmählich, was es heisse, „einen Körper zu haben, der nicht unabhängig von bestimmten Existenzbedingungen ist. Und zweitens muss er lernen, zu sich selbst ein Verhältnis zu entwickeln, das kreativ und produktiv ist, eines, in dem der ‚eigene‘ Körper, das ‚eigene‘ Leben, das ‚eigene‘ Selbst gestaltbar wird.“³⁴ Diese Gestaltbarkeit ist jedoch bestimmten Normalisierungsprozessen unterworfen, was deutlich wird, wenn man die Kategorien der Erfassung in Betracht zieht. „Man muss in der Lage sein, sich selbst zu führen, sich als Subjekt einer Sexualität zu erkennen und zu lernen, einen Körper zu haben, der durch Achtsamkeit (durch Ernährung, Hygiene, Wohnen) gesund bleiben oder durch Unachtsamkeit krank werden kann.“³⁵ Dies gilt insbesondere in Bezug auf die Produktion der „eigenen“ Arbeitskraft des „eigenen“ Körpers, die man als „freies“ Individuum auf dem Arbeitsmarkt anbietet. Diese Orientierung am „Normalen“ zur besseren Vermarktbarkeit der eigenen Arbeitskraft erfordert die Selbstwahrnehmung des Individuums als souverän und autonom. Dies mache

32 Ebd. S. 263

33 Auch wenn diese Erfassungen durch eine immer feinere Rasterung versuchen immer genauere Daten über die Bevölkerung zu erfassen, bleiben sie doch stets auf das begrenzt, was sich quantifizieren lässt. Damit bleibt die Erfassung immer fragmentarisch.

34 Lorey 2016b, S. 265

35 Ebd. S. 266

es besonders schwierig, die Machtverhältnisse, die daran beteiligt sind, wahrzunehmen, „da sie häufig als eigene, freie Entscheidung, als persönliche Einsicht daherkommen und bis heute das Begehren danach produzieren, zu fragen ‚Wer bin ich?‘ oder ‚Wie kann ich mich selbst verwirklichen?‘.“³⁶ Die gouvernementale Selbstregierung funktioniert als Paradox. Die freiwillige Unterwerfung unter diese Normen und Normierungen, „sich zu beherrschen, zu disziplinieren und zu regulieren bedeutet zugleich, sich zu gestalten, zu ermächtigen und in diesem Sinne frei zu sein.“³⁷ Das heisst, in der Möglichkeit der freien Entscheidung liegt auch das Potential, sich anders und gegen diese Form der Unterwerfung zu verhalten.

Diese Formen der Gestaltbarkeit des eigenen Lebens lassen sich auch mit dem Begriff der „Ästhetik der Existenz“ beschreiben. Dieser unter anderem von Foucault geprägte Begriff verweist auf die positive Seite der Selbstregierung. Über ein Set an Selbsttechnologien sei es möglich, „aus eigener Kraft oder mit Hilfe anderer eine Reihe von Operationen an seinem Körper oder seiner Seele, seinem Denken, seinem Verhalten und seiner Existenzweise vorzunehmen, mit dem Ziel, sich so zu verändern, dass er einen gewissen Zustand des Glücks, der Reinheit, der Weisheit, der Vollkommenheit oder der Unsterblichkeit erlangt.“³⁸ Im Pluralismus der sich globalisierenden Welt gibt es keine verbindlichen moralischen Werte mehr. Es gibt keine übergeordnete Ethik, die den Erdball umspannt. Foucault spricht von der Veränderung der Moral im Lauf der Zeit und kommt zum Schluss, dass sie bereits verschwunden ist. „Und diesem Fehlen einer Moral entspricht

36 Ebd. S. 270

37 Ebd.

38 Foucault 2007, S. 288

eine Suche, muss eine Suche entsprechen, nämlich die nach einer Ästhetik der Existenz.³⁹ Diese Suche geht Hand in Hand mit der (Weiter-)Entwicklung der Selbsttechnologien.

In der Musse findet sich eine Facette der Untätigkeit, die mit diesen Selbsttechnologien korrespondiert. Der lateinische Begriff für die Musse – *otium* – beschreibt die Zeit, in der man sich der Kontemplation, Kunst, Poesie, Philosophie, Politik oder dem sozialen Leben widmet. Damit ist die Zeit der Musse nicht unbedingt untätig oder passiv, sondern vielmehr mit bestimmten (nicht direkt kapitalistisch verwertbaren) Tätigkeiten assoziiert. Die seit der Antike positive Wertung dieses Begriffs zeigt sich an der Bezeichnung für Arbeit, die negativ davon abgegrenzt wird: *negotium* – also Nicht-Musse. Die Musse verweist auf den Aspekt der Faulheit und auf die in ihr schlummernde Erfindungskraft.

Die Musse der Selbsttechnologien sucht jedoch nicht nach Zerstreuung, sondern nach der Kritik an den eigenen Konditionierungen. Damit wird die „freie Zeit“ zu dem Moment, in dem im Sinne der mentalen Ökologien an neuen Verhältnissen zu sich selbst, seinem Körper, seiner Imagination, seinen Wünschen „gearbeitet“ werden kann.

Die Virtuosität der faulen Handlung

In neoliberal regierten Gesellschaften erhält die Gouvernamentalität eine neue Prägung. Während sich das bürgerliche Subjekt im Liberalismus nach unten zu den prekären Subjektivitäten hin abgegrenzt habe, sei die Prekarität im Neoliberalismus in der ge-

39 Ebd., S. 282

sellschaftlichen Mitte angekommen.⁴⁰ Die Freiheit der Selbstregierung besteht nun nichtmehr in der Funktion der durch Arbeit gewonnenen Distinktion zur Prekarität, sondern im Selbsterhalt in der normalisierten Prekarität.⁴¹ An diesen Verschiebungen sind auch die dissidenten Praktiken und Haltungen der sozialen Bewegungen seit den sechziger Jahren mit beteiligt.⁴² Diese Subjektivierungsweise beschreibt Lorey mit dem Begriff der „Virtuos*innen“, den sie von Paolo Virno übernimmt. Mit folgenden Merkmalen lassen sie sich deutlicher charakterisieren: „Sie gehen befristeten Tätigkeiten nach, leben von Projekten und Honorarjobs, von mehreren gleichzeitig und einem nach dem anderen, meist ohne Kranken-, Urlaubs- und Arbeitslosengeld, ohne Kündigungsschutz, also ohne oder mit minimalen sozialen Absicherungen. Meist sind sie kinderlos. Arbeit und Freizeit lassen sich nicht mehr trennen. In der nicht bezahlten Zeit findet eine Anhäufung von Wissen statt, welches wiederum nicht extra honoriert, aber selbstverständlich in die bezahlte Arbeit eingebracht und abgerufen wird. Das permanente Kommunizieren in Netzwerken ist überlebensnotwendig.“⁴³ In dieser Arbeitsweise dominiert die Virtuosität der Aufführenden und das geschaffene Werk (sofern es überhaupt noch materiell oder materialisierbar ist) tritt in den Hintergrund zugunsten des Austauschverhältnisses in der Arbeit.⁴⁴ Die Erfindungskraft erhält in dem Moment, in dem das Individuum dazu angerufen ist, sich

40 Lorey 2016b, S. 271

41 Vgl. auch Lorey, Isabell: *Die Regierung der Prekären*. Wien, Berlin. 2012

42 Lorey 2016b, S. 274; Dass die aus den Studierendenprotesten entstandenen Kämpfe damit in die kapitalistische Produktionsweise einverleibt wurden, bedeutet auch, dass nun andere Kämpfe ausgefochten werden, die sich noch nicht und vielleicht nie in grossen Protestbewegungen manifestieren werden.

43 Lorey 2016b, S. 274

44 Vgl. Virno 2010, S. 36-42

permanent weiter zu entwickeln und selbst zu erfinden, einen neuen Stellenwert. Sie wird zum primären Produktionsmittel der kognitiven Arbeiter*innen, die auf sie angewiesen sind, um überleben zu können. Aus dieser Ressource müssen sie schöpfen, um sich in ihr „soziales Netzwerk“ einzubringen, das es ihnen ermöglicht, immer wieder an Aufträge zu gelangen, Wissen und Aufmerksamkeit zu generieren.

Die „selbstgewählte“, lebenserhaltende Beziehung ist überschattet davon, dass diese Arbeitsweise immer von Unsicherheiten begleitet wird. Das macht es schwer, die ‚Geschwindigkeit‘ zu drosseln, da man ansonsten den Anschluss verpasst. „Klare Zeiten für Entspannung und Erholung gibt es nicht. [...] Derartige reproduktive Praktiken müssen meist neu erlernt werden.“⁴⁵ Die Reproduktion verschiebe sich damit von externalisierten, häufig von Frauen ausgeführten Tätigkeiten zu individueller Reproduktion. Bei diesen teils in die Subjekte hineinverlagerten reproduktiven Tätigkeiten geht es „um Regeneration, um Erneuerung, Aus-sich-selbst-Schöpfen [und] sich selbst aus eigener Kraft eigenverantwortlich wieder herstellen“. Darin werde auch die Selbstverwirklichung mit eingeschlossen.⁴⁶ Dies lasse eine widersprüchliche Form der Subjektivierung entstehen: „in der Gleichzeitigkeit von *Prekarisierung* zum einen – verbunden mit Angst, dem Gefühl der Schutzlosigkeit und Fragmentierung – und auf der anderen Seite einer Kontinuität der *Souveränität*“.⁴⁷ Diese paradoxe Figur könne ein Grund dafür sein, weshalb kaum Kritik an der „strukturelle[n] Prekarisierung als tendenziell gesamtgesellschaftliches, neoliberal gouvernementales Phänomen“ geübt wer-

45 Lorey 2016b, S. 276

46 Ebd.

47 Ebd. S. 277

de.⁴⁸ Durch den Glauben, diese Lebensform weitestgehend selbst gewählt zu haben und als souveränes Subjekt beeinflussen zu können, wird auch keine Kritik daran geübt. „[I]ndividuelles wie kollektives Gegen-Verhalten [bleibt] im deutschsprachigen Raum weitgehend aus [...].“⁴⁹

Zu diesem dissidenten Verhalten will das Hospiz der Faulheit animieren, indem es die Schwierigkeit der Erholung anspricht. Als in diesen gouvernementalen Bedingungen agierend, greift es damit die Paradoxie dieser Subjektivierungsweisen auf. Die Möglichkeit faul zu sein, wirkt als Köder, da sie die Sehnsucht anspricht, sich entspannen zu können. Die Subjekte sind zugleich unterworfen und souverän und haben damit gegen innere Widerstände zu kämpfen, die verhindern, dass sie die Entspannung auch wirklich wollen oder zulassen. Genau zu diesem Unbehagen und der Möglichkeit, dies wieder zu erlernen, lädt das Hospiz der Faulheit ein. Dies wird zur dissidenten Praxis, da sie mit der ermächtigenden Seite der Selbstregierung korrespondiert und im Unbehagen die eigene Unterworfenheit spürbar macht.

Duchamp eignet sich besonders in Lazzaratos Darstellung gut, um genau diesen Aspekt zu verdeutlichen. Trotz seiner Bedeutung für die avantgardistischen Kunstbewegungen Anfang des 20. Jahrhunderts sei er ein konsequenter (Kunst-)Verweigerer gewesen. Nicht nur der Arbeit, sondern jeder gesellschaftlichen Rolle und Funktion wie „Frau / Mann, Verbraucher, Anwender, Arbeitsloser, etc.“⁵⁰.

48 Ebd.

49 Ebd.

50 Lazzarato 2014, S. 6 (Sämtliche Übersetzungen dieses Textes sind mit kleinen Anpassungen dem Manuskript zur Übersetzung ins Deutsche vom Hospiz der Faulheit und Madame Psychosis entnommen. Die fertige Übersetzung wird 2017 bei Transversal Texts erscheinen.)

Damit schien er sich bereits vor dem Hegemonial-Werden prekärer Lebensweisen der Wichtigkeit der Identität und wie man über sie erfassbar, messbar, einteilbar und letztendlich regierbar wird, bewusst gewesen zu sein. Diese Funktionen abzuweisen hiess einerseits, sich gewissen Machtbeziehungen nicht zu unterwerfen und andererseits, sie sichtbar zu machen, besonders in seiner Haltung als „Unkünstler“⁵¹. Seine Absicht war nie, „Künstler“ zu sein. Vielmehr wollte er das Bild des „Künstlers“ brechen. Er war sich bewusst, dass die Kunst mittlerweile eine Arbeit wie jede andere geworden war. Diese zu verweigern hiess jedoch nicht, in eine Opposition der Nicht-Kunst zu treten. Laut Lazzarato ist „die Verweigerung der ‚künstlerischen‘ Arbeit [...] kein einfacher Gegensatz. Sie ist nicht die Negation einiger unabhängiger Begriffe (Kunst/Nicht-Kunst), die sich aufgrund ihrer Ähnlichkeit gegenüber stehen. [...] Verweigerung eröffnet eine radikale Heterogenität. Nichts ist weiter von kapitalistischer Arbeit entfernt als faule Handlungen, deren Aktualisierung des politisch-existenzialistischen Potentials die Kunst wie die Negation der Kunst gleichermaßen untergräbt.“⁵² Derartige Dichotomien zu erkennen und zu unterwandern heisst auch, sich einer bestimmten Bewertung und Bewertbarkeit zu entziehen. „Die faule Handlung ist einer dieser Vorgänge sich zu deklassifizieren, sich der Unterjochung zu entziehen, einschliesslich der Identifikation mit einem Beruf.“⁵³ Das Agieren in Widersprüchen ist darin zentral, unter anderem deshalb, weil dadurch die ohnehin herrschenden Widersprüchlichkeiten

51 Zum Begriff des Unkünstlers vgl. Lazzarato 2014, S. 15f; Auch wenn er die Bezeichnung des Künstlers deutlich von sich wies, war er doch immer wieder in einer Weise tätig, die die von ihm hervorgebrachten Produkte der Kunstwelt zuordnen liess. Das heisst auch, dass er damit immer auch ein Vehikel fand, seine Haltungen sichtbar zu machen.

52 Ebd. S. 14f

53 Ebd. S. 27

thematisiert werden können. Duchamps scheinbare Inkonsequenz habe ihm auch Kritik eingebracht, doch ermöglichte sie ihm, sowohl Beiträge zum Kunstgeschehen zu machen, als auch seiner Position als „Unkünstler“ treu zu bleiben. Nur so konnte er es „vermeiden, in etablierten Systemen, Vorlieben und Denkweisen stecken zu bleiben.“⁵⁴

Auch Peter Bürgers Leseweise von Duchamps Wirken lässt sowohl seine kritische Haltung als auch seine Verweigerung deutlich werden. Er zählt Duchamp zu den avantgardistischen Bewegungen, die er als „Angriff auf den Status der Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft“ bezeichnet. „Negiert wird nicht eine vorausgegangene Ausprägung der Kunst (ein Stil), sondern die Institution Kunst als eine von der Lebenspraxis der Menschen abgehobene.“⁵⁵ Das heisst, die gesamte ‚Institution Kunst‘ sowie ihre Rolle in der Gesellschaft wurde hinterfragt. Dabei wurde nach Wegen gesucht, wie die Kunst wieder mit der Lebenspraxis zusammengebracht werden könnte. Duchamp schaffte es hierbei beispielsweise mit den Readymades, durch minimale Verschiebungen (eben faule Handlungen) das Leben in die Kunst einbrechen zu lassen. Dabei verweigerte er den Anspruch eines „Werks“ ebenso wie dessen Identifizierbarkeit mit ihm als Urheber. „Nicht nur der Kunstmarkt, auf dem die Signatur mehr gilt als die Qualität des Werks, unter dem sie steht, wird durch Duchamps Provokation als fragwürdige Institution entlarvt, sondern das Prinzip der Kunst in der bürgerlichen Gesellschaft selbst, dem zufolge das Individuum als Schöpfer des Kunstwerks gilt, wird radikal in Frage gestellt.“⁵⁶ Der Werkcharakter sei dabei nicht

54 Ebd. S. 10

55 Bürger, S. 66

56 Bürger, S. 71

mehr haltbar, da an die Stelle des Werks die Provokation selbst getreten sei.⁵⁷ Durch die Provokation der faulen Handlungen vermag Duchamp das Kunstsystem zu unterwandern und die damit verbundenen Erwartungen an Künstler*innen. Das Readymade selbst suspendiere relevante Kategorien der Beurteilung der Kunst, da es keinen Stil oder Geschmack bedienen will. „Um ein Readymade zu wählen, muss eine gewisse ‚Freiheit der Indifferenz‘ erreicht werden, welche die Suspendierung aller sozialen Gewohnheiten, Normen und Signifikationen bedeutet.“⁵⁸ Vielmehr erzähle es von dem Moment seiner Auswahl. Es sei eine „Begegnung, ein Zusammentreffen [...], die Spur eines Ereignisses.“⁵⁹ Duchamp demonstriert also darin nicht nur die für die Selbstregierung notwendige (Wahl-)Freiheit, sondern auch, in der Provokation, die normativen Prozeduren, die ihn als Subjekt unterwerfen. Die Selbstregierung als ‚freies‘ Individuum hat es Duchamp erst ermöglicht, diese Prinzipien und Institutionen in Frage zu stellen und ein anderes Handeln zu suchen. Die faulen Handlungen sind also einerseits als ein Sichtbarmachen der bestehenden Macht- und Wertesysteme zu verstehen und andererseits als eine Suche nach alternativen Handlungsweisen innerhalb bestimmter gouvernementaler Bedingungen.

Duchamp stellte damit sowohl die kapitalisierte Produktion von Kunstwerken in Frage, als auch die von diesen Werken und Prozeduren hergestellten Subjektivitäten. Nach Lazzarato fordert Duchamp uns auf, „den ‚kreativen Prozess‘ als einen Subjektivierungsprozess und die Künstler*innen als Medium zu denken.“⁶⁰ Dieser Prozess

57 Ebd. S. 77

58 Lazzarato 2014, S. 22

59 Ebd. S. 23

60 Ebd. S. 35

sei in allen Formen der Aktivität gegenwärtig. „Die Techniken des Künstler*innen-Mediums sind Techniken des Geistes oder Produktionstechniken des Selbst, welche den Ort der Subjektivierung enthüllen und von diesen Entstehungspunkten zu deren Werden und Konstruktion streben.“⁶¹ Das („Kunst“-) Objekt sei lediglich eine Art Katalysator, der dazu diene, die „Singularität der subjektiven Erfahrung der Anästhesie, der Begegnung, des Ereignisses“⁶² zu reproduzieren. Damit lässt sich eine Parallele von Duchamps Künstler*innenverständnis zu Guattaris Subjektbegriff unter dem ethisch-ästhetischen Paradigma ziehen, da in beiden Fällen schöpferische Prozeduren mit der Hervorbringung von Subjektivität verbunden werden. Die in allen Aktivitäten gegenwärtige Produktion von Subjektivität erlaubt auch innerhalb der Freiheiten der Selbstregierung darauf Einfluss zu nehmen. Kunstschaffende können so als Subjekte verstanden werden, die die allgemein vorherrschenden Subjektivierungsprozesse sichtbar machen und in sie eingreifen, indem sie Punkte der Kristallisation herstellen, die eine Reflexion darüber zulassen und Veränderung im Moment der Auseinandersetzung ermöglichen. „Indem es uns mit Kräften verbindet, die uns selbst übersteigen, produziert das Künstler*innen-Medium kein Objekt, sondern vielmehr eine Serie von Beziehungen, Intensitäten und Affekten, die so viele Vektoren der Subjektivierung konstituieren.“⁶³

In Bezug auf das Hospiz der Faulheit lassen sich so verschiedene Dinge feststellen. Es bietet eine Anlage zur Produktion von Subjektivität, indem eine bestimmte Erfahrung, die in gouvernementalen

61 Ebd. S. 36

62 Ebd. S. 35

63 Ebd. S. 37 (eigene Übersetzung)

Strukturen nur unter bestimmten Bedingungen zugänglich ist, möglich wird. Diese Strukturen werden in der eigenen Konditionierung im Moment der Erfahrung spürbar. Dies ermöglicht eine direkte Auseinandersetzung sowohl mit den Strukturen, als auch den Konditionierungen und damit auch ein Eingreifen in sie. Die Provokation der Faulheit ist daher notwendig, um in dem durch die Verweigerung geschaffenen Raum anderes entstehen zu lassen.

In einer Rückkehr zur konflikthafter Situation des Hospizes der Faulheit während der NHW 2017 lässt sich die Wirkungsweise des dissidenten Verhaltens nachvollziehen. Die Mechanismen, die Sicherheit am Haus herstellen und aufrechterhalten sollen, sind Teil gouvernementaler Regierungsformen, die vor allem an die Selbstregierung der Individuen appellieren. In dem Moment, wo diese jedoch offensiv die Ruhe suchen und einen geselligen Müsiggang pflegen, werden diese Mechanismen besonders deutlich spürbar. Dabei entstehen jedoch keine klaren Fronten, da jede daran beteiligte Position von Widersprüchen durchzogen ist, die sich nicht auf die eine oder andere Seite auflösen lassen.

Das Hospiz der Faulheit, als in den Widersprüchen agierend, versucht in der Ermöglichung der kollektiven Faulheit dissidente Handlungen zu ermöglichen und anzuregen. Ebenso soll dem ambivalenten Charakter der Musse Rechnung getragen werden: Eine Faulheit jenseits der Musse und des „kreativen Imperativs“ ist ebenso möglich, wie die Erfindungskraft auf emanzipative Praktiken zu lenken, die nach Wegen suchen, genau diese Machtbeziehungen zu unterwandern. Beides erfordert Zeit und zwar die freie verfügbare und gestaltbare Zeit.

Das Zeitgeschenk des Müssiggangs

Die Verweigerungen der Faulheit drehen sich nicht nur um den Charakter der Tätigkeiten oder um die Werte, die produziert werden (sollen), sondern auch darum, wer über die verbrachte (Lebens-)Zeit bestimmt. Da die virtuosenden Arbeiter*innen in unabgesicherten Verhältnissen hauptsächlich kreativen, kommunikativen und affektiven Dienstleistungen nachgehen, wird nach und nach die gesamte Person von der Inwertsetzung erfasst. „Arbeitszeit wird Lebenszeit.“⁶⁴ Zwar scheint die Zeit zur „freien Gestaltung“ zur Verfügung zu stehen, ist dabei jedoch überschattet von existenziellen Imperativen. Dies lässt Möglichkeiten zur Verweigerung rar werden, da jeder kommunikative, affektive und kreative Akt potentiell verwertbar ist. „Wenn die eigene Persönlichkeit und soziale Beziehungen produktiv gemacht werden, wird es immer schwieriger, die Arbeit in der Verweigerung oder im Streik zu unterbrechen.“⁶⁵ Doch genau diese Unterbrechung ist es, die notwendig sei, um „die Zeit der Schulden und Ausbeutung auszusetzen. [...] Dieser Unterbruch in der Zeit müsste mehr sein, als die subjektive Verweigerung der Arbeit. Eine andere Weise der Lebenszeit ist nötig, eine, die sich den gemeinsam produzierten sozialen Reichtum wieder aneignet.“⁶⁶ Wie lassen sich nun die Bedingungen für derartige Unterbrüche herstellen, die dieser (Selbst-) Ausbeutung entgegenstehen? Lorey spricht vom Geschenk der Zeit, das das Potential hat, diese Unterbrüche herzustellen. Sie beschreibt dazu die Arbeit „5 weeks, 25 days,

64 Lorey 2016a, S. 40 (Eigene Übersetzung)

65 Ebd. S. 41 (Eigene Übersetzung)

66 Ebd. S. 44f (Eigene Übersetzung)

175 hours“ der Künstlerin Maria Eichhorn in der Londoner Chisenhale Gallery, die darin bestand, die Galerie für die Dauer der ihr zur Verfügung stehenden Ausstellungszeit zu schliessen. Die Angestellten erhielten weiterhin ihren Lohn und die Zeit zur freien Verfügung. Eichhorn schenkte ihnen Zeit. Die Zeit, die bestimmt ist durch die Relationen und Austauschverhältnisse, die man in ihr eingeht, kann nicht ökonomisiert oder ausgetauscht werden, da sie niemandem gehört. Genauso wie ein (temporäres) Arbeitsverhältnis bestehe daher das Zeitgeschenk auch in der darin hergestellten Beziehung. „Zeit zu geben tendiert immer dazu, exzessiv und grosszügig zu sein.“⁶⁷ Liebe, Zuwendung, Sorge und Unterstützung machen das (Über-)Leben erst möglich. Auch kann man sie als „exzessive Geschenke sehen, die die ökonomische Berechnung aussetzen lassen, den Tausch unterbrechen und mit der Äquivalenz brechen.“⁶⁸ Die darin liegende Fragilität zeigt sich daran, dass das Geschenk den Beschenkten nicht offensichtlich sein dürfe. Sobald es ihnen bewusst werde, würde es wieder in den symbolischen Bereich der Äquivalenz kippen. Durch die verinnerlichte (prekäre) Selbstregierung sei es jedoch kaum möglich, gänzlich präsent zu sein. Dennoch heisse Zeit zu schenken, „die Gegenwart zu erweitern“⁶⁹ indem man wirklich präsent sei. Sie auszudehnen bedeute, sie nicht als Punkt, sondern als Prozess zu verstehen.⁷⁰ Das Zeitgeschenk einer ausgedehnten Gegenwart schafft Raum für Fürsorge. „In diesem Sinne kann Zeit geben und (sich) Zeit nehmen der Beginn [...] von gemeinsamen politischen

67 Ebd. S. 45 (Eigene Übersetzung)

68 Ebd. S. 45f (Eigene Übersetzung)

69 Ebd. S. 46 (Eigene Übersetzung)

70 Ebd. S. 48 (Eigene Übersetzung)

Praktiken sein. Dies würde ein Exodus von regulierenden und Knappheit produzierenden Zeitregimen bedeuten, die konformes Funktionieren und den Druck, in kontinuierlich zunehmender Beschleunigung zu handeln, worin nie genug Zeit gewonnen werden kann, um sich um sich selbst und andere zu kümmern, mit anderen über Formen des Zusammenlebens nachzudenken und Weisen des Zusammenlebens neue Formen zu geben.⁷¹ Zeiträume zu schaffen, in denen also andere Beziehungsformen in der Zeit möglich werden, wird zu einer Praxis mit dem Potential zur Veränderung. Die initiale Verweigerung, sich nicht dermassen produktiv zu machen und sich stattdessen die Zeit zu nehmen, sich um sich selbst und andere zu sorgen, bedeutet sich nicht dermassen zu regieren respektive sich nicht unter die Imperative zu unterwerfen.

Das Hospiz der Faulheit will Zeitgeschenke ermöglichen. Der gemeinsame Müssiggang als kollektive Verweigerung lässt Beziehungen entstehen, die in der Erzeugung von Äquivalenzwerten nicht möglich wären. Der Müssiggang erscheint gesellschaftlich im Gegensatz zur Musse als illegitime Form der Nicht-Arbeit. Seine Wertung lässt sich, ebenso wie die der Musse, in die Antike zurückverfolgen, ist jedoch seither negativ belegt. Er zeige sich hedonistisch, unbekümmert und verantwortungslos.⁷² „Der Müssiggang ist der missratene Sohn der Musse, der all ihre Tugenden (Kontemplation und Ideenschau) über Bord wirft, indem er sich vergnügt und berauscht oder aber verstört und traurig umherschweift.“⁷³

71 Ebd. S. 48 (Eigene Übersetzung)

72 Fuest, S. 19

73 Ebd. S. 173

Der Hedonismus hat durch seine geniesserischen, sinnlichen bis erotischen Konnotationen immer eine relationale Natur. Der hedonistische Aspekt des Müssiggangs verweist also auf dessen kollektive Qualitäten. Auch wenn der Müssiggang nicht notwendigerweise eine kollektive Praxis ist, findet sich doch in diesem Aspekt das Potential des Zeitgeschenks und damit trägt er zur positiven Wendung des negativ konnotierten Begriffs bei. Die oberflächliche Unbekümmertheit ist nicht ohne Sorge. Nur durch das gemeinsame Verbringen von Zeit kann man sich umeinander sorgen. Zwar gibt es gesellschaftlich anerkannte Formen des Hedonismus, die jedoch primär in konsumistischen Kontexten Platz finden und daher bereits im Rahmen der Verwertung stehen. Ob diese damit überhaupt dem Müssiggang zugerechnet werden können, bleibt fraglich. Der unverwertbare, kollektive, hedonistische, exzessive Müssiggang bleibt also eine Provokation und damit für das politische Projekt der Faulheit interessant.

Neben den kollektiven Formen gibt es auch einen solitären Müssiggang, der wie oben zitiert auch „verstört und traurig“ sein kann. Die Solitude der Melancholie trägt durchaus auch Züge der Verweigerung⁷⁴, teilt sich jedoch auch mit der Depression eine diffuse Grenze. Diese Schattenseite des Müssiggangs hat insofern gesellschaftliche Konnotationen, da die Depression durchaus wie Müssiggang aussehen kann, was dazu führt, dass das immobilisierte Subjekt zusätzlich stigmatisiert wird. Franco ‚Bifo‘ Berardi spricht von einer doppelten Figur der Depression, die einerseits den Zustand eines Wirtschaftssystems und andererseits eine psychische

74 Fuest S. 89

Krankheit bezeichnet.⁷⁵ Damit bringt er eine Beschreibung der krisenhaften Umstände zusammen mit immer weiter verbreiteten pathologischen Zuständen. Sich auf poststrukturalistische Theorien stützend, spricht er davon, wie die wirtschaftliche wie auch die psychische Depression geheilt werden könnte und von den Parallelen zwischen den beiden Figuren. Depression sei die „Deaktivierung des Begehrens (Wunsches) nach der Panik-Beschleunigung“,⁷⁶ nach der man nicht mehr fähig sei, den stimulierenden Fluss der Informationen zu verstehen und dazu tendiere, die Sphäre der Kommunikation zu verlassen. So lassen sich die kommunikativen Ströme im „postfaktischen“ Zeitalter als Effekt der wirtschaftlichen Depression lesen, die als Echo der geplatzten Subprime-Blase 2008 noch immer durch die westlichen Gesellschaften hallt. Weiter schreibt Bifo, dass es bei der Heilung der Depression nicht darum ginge, wieder einen Zustand der Normalität herzustellen, da in der „Normalität“, die der Krise voraus ging, Prinzipien gewirkt haben, die die Krise erst hervorbrachten. Der Zustand der Krise bedeute eine Versteifung in zwanghaft wiederholten existenziellen Refrains, die keine Neuigkeit, keine Fantasie jenseits dieser Repetition kenne. Diese Krise zu überwinden, bedeute diesen Refrain zu durchbrechen, das Begehren auf andere Dinge zu lenken, „aber auch die Erschaffung von neuen geteilten Glaubenskonstellationen, die gemeinsame Wahrnehmung einer neuen psychischen Umwelt und die Konstruktion eines neuen Beziehungsmodells.“⁷⁷ In Bezug auf die gegenwärtige Krise des Wirtschaftssystems würde dies bedeuten, das Wachstumsdenken hinter sich zu lassen, da die

75 Bifo, S. 1

76 Ebd. S. 5

77 Ebd. S. 6

entstandenen Schulden unmöglich abgezahlt werden könnten und das Ökosystem des Planeten den nächsten Zyklus kapitalistischer Verwertung nicht würde tragen können.

Bifo bezieht sich auf Deleuze und Guattari, die die Freundschaft zur Überwindung der Depression vorschlagen, da sie bedeute, „einen Sinn zu teilen, eine Sicht und einen gemeinsamen Rhythmus zu teilen: Ein gemeinsamer Refrain (*Ritournelle*), wie Guattari sagt.“⁷⁸ Auch Erin Manning beschreibt Guattaris Haltung als eine, die einer Konzeption der Depression skeptisch gegenüberstünde, die sie innerhalb der Grenzen des Subjekt verorten würde.⁷⁹ „Es scheint mir, als würde er sich viel wahrscheinlicher der folgenden Erklärung der Depression annehmen, die sich [...] weigert, die Depression ausschliesslich im Individuellen zu situieren, was sie zu einem kollektiven Problem macht, für welches ein Gruppen-Subjekt erfunden werden muss.“⁸⁰

Diese Sorge umeinander, im Verständnis, dass sich die Zustände der Einzelnen nicht von der Kollektivität trennen lassen, benötigt das gegenseitige Schenken von Zeit. Das Hospiz der Faulheit bietet dazu einen Rahmen und darin die Möglichkeit der Erfindung von Gruppen-Subjekten. Dieses Experimentieren mit verschiedenen Vektoren der Subjektivierung lässt ein Milieu entstehen, in dem die Sphären der drei Ökologien zur Überlappung kommen. So entsteht beispielsweise im Kontext der Nachhaltigkeitswoche nicht bloss eine Auseinandersetzung mit environmentalen Fragestellun-

78 Ebd. S. 5

79 Manning und Bifo scheinen sich zumindest in diesem Punkt einig zu sein, sie widerspricht ihm jedoch in Bezug auf sein Verständnis von Guattaris Depression. Manning bezieht sich dabei vor allem auf ältere Texte von Bifo, was den Schluss nahelegt, dass er seine Haltung in dem hier zitierten, neueren Text revidiert hat.

80 Manning, Manskript zur Übersetzung; Im Original S. 168

gen, sondern auch Möglichkeiten, in der sozialen Sphäre am Wiederaufbau beschädigter sozialer Beziehungen zu arbeiten, was wiederum mit den neuen Verhältnissen des Subjekts zum Körper, der Wahrnehmung, der Empfindung, der Fantasie und der Erkenntnis korrespondiert. Die Sorge um sich selbst und andere ist also als direkte Arbeit an den mentalen und sozialen Ökologien zu verstehen. Das Milieu im Hospiz der Faulheit lässt diese transversalen Überlappungen spürbar und andere Formen von Beziehungen und von Leben denkbar werden. Die Dissidenz der Verweigerung geht dieser Sorge voraus und ermöglicht trotz des gouvernementalen Unbehagens Begegnungen, die sich ermächtigen, in der Präsenz der erweiterten Gegenwart zu etwas anderem werden zu können.

Linguistische Strategien der Umwertung

Nach der Schilderung der ambivalenten Begriffe der *Musse* und des *Müssiggangs* in den Kontexten der prekären *gouvernementalen* Selbstregierung, sowie den Möglichkeiten, den jeweiligen Ambivalenzen in der Selbstermächtigung und der Sorge um sich und andere zu begegnen, sollen in der genauen Untersuchung des Namens des *Hospizes der Faulheit* die darin wirksamen Prozeduren herausgearbeitet werden. Die Umwertung der damit verbundenen Begriffe lassen sich im Sinne von Guattaris sprachlicher Strategie verstehen, neue Weisen zu suchen, über die Bedingungen, Krisen und Lösungsansätze zu sprechen. Zugleich ermöglicht diese Umwertung, die Faulheit zu etwas Aktiv(ist)ischem werden zu lassen, was dessen stigmatisierte Bedeutung im allgemeinen Sprachgebrauch diffus werden lässt und im Sinne dissidenter Praktiken nach und nach in etwas Positives wendet.

Faule Hospize

Der Ausgangspunkt für derartige Verschiebungen bildet der allgemeine Sprachgebrauch. Indem mit Faulheit die Unterlassung produktiver Tätigkeiten bezeichnet wird, wird sie direkt in Opposition zur Arbeit gesetzt. So ist sie in Gesellschaften, in denen der Wert eines Individuums primär daran gemessen wird, ob und welcher Arbeit es nachgeht, negativ behaftet.⁸¹ Faulheit bezeichnet

81 Es existieren auch verschiedene Formen der Faulheit, die hinter Konsum kaschiert eine gewisse gesellschaftliche Akzeptanz gefunden haben. So erscheint es völlig legitim zu gegebener Zeit im Jahr auf eine Insel zu fliegen und dort eine Zeitspanne, die sogar so lange wie möglich sein soll, so wenig wie möglich zu tun. Dies lässt sich jedoch auch nur in Relation zur Arbeit

einen Stillstand und eine Bewegungslosigkeit, die die Konnotation der anderen Wortbedeutung des Adjektivs „faul“ verdeutlicht: „Was sich bewegt, fault nicht.“⁸² Die Faulenzenden erscheinen dermassen untätig, als hätten sie das Leben bereits hinter sich gelassen und seien nun der Verwesung ausgesetzt und verströmten nun ein Odeur moralischer Verwesung. Diese Aggression schwingt in der Doppeldeutigkeit von Faulheit mit. „Das Wort ‚faul‘ im Sinne von ‚untätig‘ ist ohne den performativen Charakter der Verurteilung gar nicht (mehr) zu denken bzw. zu gebrauchen“⁸³ So enthält Faulheit eine starke moralische Konnotation. Die Faulheit scheint so, deutlicher als der Müssiggang, eine Verweigerung zu sein: eine des Lebens und im speziellen der Arbeit, immer schon etwas morbide und provokant in der offensichtlichen Verweigerung jeglicher Tätigkeit.

Im alltäglichen Sprachgebrauch gilt allgemein als faul, wer bestimmte, unangenehm konnotierte Tätigkeiten scheut. Dies betrifft nicht nur den Gelderwerb, sondern auch andere mit der eigenen Existenz zusammenhängende Bereiche. Während die einen zu faul sind, zu putzen, die Steuererklärung auszufüllen oder „Ordnung“ zu halten, sind andere zu faul, wählen zu gehen oder ein Buch zu lesen. Bereits bei dieser willkürlichen Selektion fällt auf, dass ganz bestimmte Priorisierungen vorgenommen werden, weshalb eine bestimmte Tätigkeit vermieden wird. Das heisst, dass die Unterlassung einer Aktivität meist damit zusammenhängt, dass diese zum Zeit-

gesetzt verstehen, denn ohne den Kontrast zur produktiven Tätigkeit hätte diese Form der Untätigkeit keine Akzeptanz gefunden. Diese Formen der Faulheit ergänzen die Arbeit, vielmehr als sie zu kritisieren. Daher soll hier nicht näher auf sie eingegangen werden.

82 Fuest, S. 174

83 Ebd. S. 175

punkt der Entscheidung als nicht relevant genug betrachtet wird, oder, anders ausgedrückt: die eigene Zeit nicht wert ist. Daran lässt sich das konflikthafte Potential der Faulheit bereits nachvollziehen: Unterlässt jemand eine Tätigkeit, die negiert, was für eine Identität, das gegenseitige Zusammenleben, oder die als „wahr“ und „richtig“ anerkannten Werte als fundamental erscheint, fühlt man sich angegriffen. Dass diese Form von Verletzung auch durch Tätigkeiten erfolgen kann, verdeutlicht, dass es bei der Provokation durch die Faulheit weniger um das Untätig-Sein geht, sondern um die Werte, die dabei negiert werden. Das ist, was in Duchamps faulen Handlungen offenbar wird: in ihnen lagen immer spezifische Verweigerungen bestimmter Wertesysteme.

Der Begriff Faulheit wirkt im Kontext des Hospizes der Faulheit zunächst als Provokation, da er zunächst als Referenz an einen gesellschaftlichen Diskurs erscheint, der mit einer negativen Auffassung des Begriffs operiert. Jede*r hat dazu eine Meinung und sobald der Begriff als Gegenstand eines Projekts thematisiert wird, beginnen meist intensive Diskussionen über den Begriff. Diese Reibung wirkt paradoxerweise auch produktiv für die vom Hospiz der Faulheit angestrebten Prozesse. Denn sofort brechen moralische Gräben auf, die mitunter quer durch die Subjekte laufen, und rufen Themen auf den Plan, die diese Konstituierungen sichtbar und verhandelbar (und damit auch kritisier- und dekonstruierbar) machen.

Die Faulheit ist dabei nicht notwendigerweise gegen jede Form von Tätigkeit gerichtet, sondern eher auf die Zersetzung bestimmter Zusammenhänge zur Produktion von Wert. Damit stellt sich

die Frage, nach welchen Prinzipien dies geschieht. Im Sinne eines verweigernden Eingreifens in die alltäglichen Prozesse der Werteproduktion stellt sich die Frage nach den Möglichkeiten und Potentialen eines derartigen Wirkens. Auch in den alltäglichen Beziehungen gilt es, etwas nicht zu tun, ganz im Sinne von Bartlebys ICH MÖCHTE LIEBER NICHT (I would prefer not to⁸⁴). Also geht es auch darum, in verschiedenen Kontexten zu klaren Differenzierungen zu gelangen, was man lieber und was man lieber nicht täte respektive, welche Werte zu negieren sind. Bartlebys scheinbar affirmative Ausdrucksweise zeigt die Verbundenheit mit dem Abgelehnten: Letztendlich sind wir vom Kritisierten konditioniert und können nicht anders als damit zu handeln. Der einzige Weg darüber hinaus ist, von den bestehenden Bedingungen auszugehen.⁸⁵ Die Affirmation scheint zunächst auch auf etwas zu deuten, das vorgezogen würde: „ich möchte lieber“. Das folgende Nicht, das auch ohne jede Referenz an ein Abgelehntes oder Vorgezogenes ist, lässt den Satz in die völlige Verweigerung kippen.⁸⁶ Damit könnte man also sagen, dass man es vorzöge, lieber nicht die schadhafte Stereotypen zu reproduzieren und lieber nicht sexistisch zu sein, lieber nicht rassistisch zu sein, überhaupt lieber nicht zu diskriminieren, lieber nicht dermassen und auf diese Weise zu konsumieren, zu produzieren und erst recht nicht so regiert zu werden.

84 Melville, Hermann: *Bartleby, the scrivener*. New York 1853. Online unter: <http://www.bartleby.com/129/> (abgefragt am 15.03.2017)

85 Guattari beschreibt die Notwendigkeit „unter den heutigen Bedingungen“ zu handeln am anschaulichen Beispiel eines Experiments von Alain Bombard: „Er präsentierte zwei Wasserbecken; das eine war mit verschmutztem Wasser gefüllt, wie man es etwa im Hafenbecken von Marseille findet und worin ein sehr lebendiger Krake sich wie im Tanz bewegte, das andere mit reinem Meerwasser ohne jede Verschmutzung. Als er den Kraken fing und ihn ins „normale“ Wasser tauchte, sah man, wie er sich nach wenigen Sekunden zusammenkrümmte, in sich zusammensackte und starb.“ Guattari 2016 S. 34

86 Deleuze, S. 97f

Diese Prinzipien bilden gewissermassen auch die Ausgangspunkte für die weitere Auseinandersetzung mit den Begriffen, mit denen das Hospiz der Faulheit umgeht. Damit korrespondierende Praktiken referenzieren sowohl die Erfindungskraft der Musse, wie auch die verweigernden Melancholien und kollektiven Hedonismen des Müssiggangs.

In den Konflikten durch eine Umwertung eines Begriffs entsteht eine Art Unkenntlich- oder Unverständlich-Werden, eine Art Heraustreten aus der gesellschaftlichen Ordnung bei gleichzeitiger (Selbst-)Markierung unter einem stigmatisierten Begriff im Fall der Faulheit. Wie ein Vexierbild changieren die Begriffe in der Auseinandersetzung zwischen ihren Bedeutungen, was zu Möglichkeiten eines Neudenkens führt. Damit wird ermöglicht, dass die an diesen Öffnungen Teilhabenden und Mitwirkenden bei der Artikulation dieser Begriffe nicht bloss eine Bedeutung anklingen lassen, sondern sich ihrer polyphonen Semantik bedienen. Diese Diversifizierung erscheint äquivalent mit der notwendigen Bewegung in Richtung eines gesellschaftlichen Umgangs mit Differenz, ein Vorgang, der sich immer wieder mit dem Unverständlichen und Unkenntlichen konfrontiert und darin Brücken sucht.

Dieser vervielfältigende Umgang mit den Bedeutungen der Begriffe zeigt sich bereits im Ursprung des Hospizes der Faulheit. Zu dessen Namensgebung kann zu Duchamp zurückgekehrt wer-

den. Er wollte ein „Hospiz für Arbeitsscheue“⁸⁷ eröffnen, in dem nur Leute aufgenommen werden, die sich bereit erklärten „nie zu arbeiten“. Weiter führt er an, dass er nicht davon ausgehe, dass es viele Bewohner*innen dafür gäbe, da es wirklich schwer sei, wirklich faul zu sein. Duchamp bezieht sich zwar nicht explizit darauf, doch scheint er damit Arbeitshäuser zu referenzieren, die je nach Region bis in die zweite Hälfte des letzten Jahrhunderts Bestand hatten. Darin wurden Arbeitslose, Bettler*innen und andere „Arbeitsscheue“ interniert, um sie aus der Öffentlichkeit zu entfernen und sie als billige Arbeitskraft einzusetzen.⁸⁸ Damit hat der französische Begriff eine ähnliche Entwicklung erfahren wie der deutsche.

Der Begriff des Hospizes ist im gegenwärtigen Sprachgebrauch doppeldeutig. Einerseits lässt es sich als Gaststätte oder Zuflucht (lat. *hospitium* „Herberge“) verstehen, wie beispielsweise die Berghütten, die vor allem in der Schweiz und Österreich „Hospiz“ genannt werden, die jenen Schutz spenden, denen die Heimkehr mangels Zeit, Witterung oder Kraft nicht mehr möglich ist. Andererseits werden damit auch spezielle Einrichtungen bezeichnet, die unheilbar Kranke und Sterbende bis zu ihrem Tod begleiten.

Die Doppeldeutigkeit, das Hospiz der Faulheit sowohl als Gaststätte, als auch als Ort des Sterbens zu verstehen, verschafft eine Verunsicherung und Provokation („Warum braucht etwas wie die Faulheit ein Hospiz?“) oder wirft vielmehr Fragen darüber auf, wer oder was da zur (letzten) Ruhe finden soll. Ob es die Faulheit ist,

87 Lazzarato 2017, Manuskript zur Übersetzung; im Original aus einem Interview von 1964: „hospice des paresseux“ (Calvin, S. 86)

88 Für eine Geschichte der Arbeitshäuser in Europa vgl. Foucault 1969, S. 71-98

die endgültig zu Grabe getragen wird und damit im Verständnis der Arbeitshäuser dazu dient, ein allumfassendes Regime der Produktion durchzusetzen, oder ob man schlicht Faulenzenden eine Gaststätte bietet – doch warum sollte man sowas tun? Oder sind es die Faulen selbst, die keinen Platz in der Gesellschaft gefunden haben? Da sie offenbar nicht arbeiten wollen, haben sie ihr Recht auf deren Mitgestaltung verwirkt und in dieser existenziellen Zuspitzung wenden sie sich dem (gesellschaftlichen) Tod entgegen.

Diese verschiedenen Interpretationsweisen des „Hospizes der Faulheit“ verschaffen eine diffuse Provokation zwischen Gesellschaftskritik und Ironie. Provokation auch, weil sie Mechanismen auf den Plan ruft, die in ihren Wirkungsweisen die (zunächst implizite) Kritik verdeutlichen. So soll durch den Umgang mit uneindeutigen (und im Fall der Faulheit auch stark negativ konnotierten) Begriffen durchaus auch der Eindruck entstehen, dass mit der Bezeichnung „Hospiz der Faulheit“ tatsächlich ein Ort gemeint sein könnte, der eine Form von Sterbebegleitung anbietet.

In der Affirmation dieser Interpretation könnte dieser Tod als immateriell verstanden werden. So würde er einen Übergang zwischen zwei Zuständen oder Seinsweisen kennzeichnen, nach dem eine Rückkehr unmöglich geworden ist. Der Tod wäre damit ein Ereignis eines reflexiven Prozesses in einer Erfahrung, in der es möglich wird, die (Selbst-)Unterwerfung zumindest für einen Moment abzuschütteln. In der doppelten Bewegung der Verweigerung der gouvernementalen Anrufung zur (Selbst-)Erfindung und einer gleichzeitigen Hinwendung zur Sorge um sich selbst und andere, kann die Zeit der Musse ein derartiges Nachdenken ermöglichen. Die eine, erste Seinsweise ist von einer Rati-

onalität durchdrungen, die charakteristisch für eine bestimmte Art der Werteextraktion ist. Die neoliberale Gouvernementalität konditioniert immerzu Subjektivitäten, deren Wünsche und Möglichkeiten zur Entfaltung. Sie hat diese Rationalität verinnerlicht und richtet ihre moralischen Prinzipien an ihr aus. Teil davon ist eine Arbeitsmoral, die verlangt, dass alle, die Anteil an den zivilisatorischen Errungenschaften einer Gesellschaft haben wollen, einer Arbeit nachgehen und sich mit ihr weitestgehend identifizieren, sei diese Arbeit auch noch so flexibel, mobil und temporär. Die Arbeit macht die Individuen identifizier- und kategorisierbar und weist sie damit als an der Aufteilung der in der Gesellschaft anfallenden Aufgaben teilnehmend aus. Sich gegen diese konforme Rationalität zu verhalten, bedeutet aus der Perspektive eines gesellschaftlichen Konsenses graduell den Verstand zu verlieren, sich dem Wahnsinn zuzuneigen. (Wo es doch aus einer anderen Perspektive als Wahnsinn erscheint, Kriege zu führen, die Umwelt nicht nur aus Nachlässigkeit, sondern ganz bewusst zu zerstören und unablässig prekäre Existenzen herzustellen. Alles auch im Namen der Arbeit und Produktivität und wo bestimmte politische Positionen immer auf die Schaffung und Erhaltung von Arbeitsplätzen fixiert sind, statt auf die Erhaltung von Lebensräumen.) Tatsächlich erscheint die Verweigerung der Identifikation mit der Arbeit wie eine Art gesellschaftlichen Suizids. Das Hospiz der Faulheit wird damit tatsächlich zur Zuflucht der sterbenden Individuen, jenen, die, um mit Nietzsche zu sprechen,⁸⁹ ihren Untergang wollen. Das Asyl gilt auch jenen, die bereits bestimmte Tode gestorben sind, um in einem Kontext

89 Nietzsche S. 12ff

der gemeinsamen Sorge Weisen eines *anderen* Werdens und Zusammenlebens zu erproben. Die relationale Natur dieser Sorge trägt auch das Potential, derartige Erfahrungen und Reflexionen bei anderen anzuregen.

Die andere Seinsweise erscheint jedoch noch als unbestimmte, die im kritischen Prozess der Abkehr, weg vom Kritisierten, erst erfunden werden muss. Die Reflexion lässt einen Bruch erfolgen, nach dem eine Rückkehr unmöglich wird. Der reflexive Bruch wird sogar konstitutiv für ein anderes Sein, das sich immer wieder neu erfindet – ein *Anderswerden*, das immer wieder die Umstände und die eigene Subjektivierung auf die eigenen Verstrickungen hin befragt und Wege sucht, wie in sie eingegriffen werden könnte. Das heisst, der oszillierende Prozess findet immer wieder in der Gegenwart einen Ausgangspunkt, von dem aus die Verweigerung als Hebel der Kritik⁹⁰ angesetzt werden kann, damit in der Folge etwas „Neues“ (im Sinne einer singulären Rekonfiguration eines existenziellen Territoriums) gefunden werden kann. Diese Öffnungen führen jedoch auch zu einer Verunsicherung, da das bekannte Terrain verlassen wird und sich das Neue noch nicht als tragfähig erwiesen hat. Guattari weist mit jeder Dringlichkeit darauf hin, dass diese öffnenden Prozesse höchst prekär sind und immer in Gefahr wieder in sich zusammen zu fallen.⁹¹ Deswegen sei es wichtig, diese Auflösungen sanft voran zu bringen, die „die Subjektivierungsgefüge in Richtung einer konstruktiven Prozessualen Entwicklung anregen.“⁹²

90 Ganz im Sinne von Foucaults „Kunst nicht dermassen regiert zu werden“ (Foucault, 1992, S. 12)

91 vgl. Guattari 2016, S. 38 und 51

92 Guattari 2016, S. 38

Die sprachliche Strategie lässt sich auch auf den Begriff der Faulheit übertragen. Dazu bietet es sich an, ein letztes Mal zu Duchamp zurück zu kehren, der mit dem „Inframince“ einen Bereich zwischen Wahrnehmung und Zeiterfahrung beschreibt. Lazzarato führt aus, wie sich anhand von Duchamps Gemälde der *Kaffeemühle* dessen Entdeckung der „blossen Möglichkeit“ nachvollziehen lasse. Es zeige eine Abkehr der futuristischen Faszination seiner Zeit an der Geschwindigkeit auf das Werden, auf die Zeit des Ereignisses hin. Damit eröffne sich ihm die philosophische Möglichkeit, die „Faulheit als eine andere Form der Erfahrung von Zeit und faule Handlung als neue Form, die Gegenwart als Dauer, Möglichkeit und Ereignis zu erforschen“.⁹³ Dies beschreibt Duchamp unter dem Begriff des „Inframince“: „Die Dimension des Molekularen, der kleinen Perzeption, der unendlich kleinen Differenz, der Ko-Intelligenz des Entgegengesetzten, wo das Gesetz der Makroskopie, im Speziellen jenes der Kausalität, der Logik, der Nicht-Widersprüchlichkeit, der Sprache und ihrer Generalisierung und der chronologischen Zeit nicht mehr länger haltbar ist.“⁹⁴ Im Inframince erscheint die blosse Möglichkeit der Veränderung. Diese Dimension stellt er auch in seinen Ready-mades her, die in ihrer Negation eines bürgerlichen Kunstbegriffs und der Suspendierung eines ästhetischen Urteils ein Aussetzen verursachen, in der das Inframince Platz nehmen kann.

⁹³ Lazzarato 2014, S. 17

⁹⁴ Ebd. S. 19

Diese Dimension wohnt dem Hospiz der Faulheit sowohl auf einer sprachlichen Ebene als auch in der darin zur Verfügung gestellten Erfahrbarkeit inne. In der Semantik des Begriffs der Faulheit liegt eine Verwandtschaft mit der Fäulnis. Die Prozesse des Faulens verweisen auf Vorgänge, die nur erfassen, was an der Schwelle oder jenseits des Todes liegt. So wie auch im Schillern des Begriffs des Hospizes der Tod mitschwingt, so liegt auch in der Faulheit des Schlafes Bruder in seiner völligen Bewegungslosigkeit. Dieses zur Vollendung gebrachte Nichtstun⁹⁵ ist jedoch nur oberflächlich untätig. Als Prozess der Zersetzung richtet sich das Faulen gegen bestimmte, obsolet gewordene Strukturen, dekonstruiert sie und setzt sie in derselben Bewegung neu zusammen. Winzige, mikroskopisch kleine Prozesse verändern und verwandeln den in der Zersetzung begriffenen Gegenstand. Die Transformation der Materie lässt sie zu einem Nährboden für die Entstehung von Neuem werden, was die Reproduktion von evolutiven Zyklen und anderen Lebensformen ermöglicht.

Unter dem Überbegriff des Faulens lassen sich darüber hinaus verschiedene qualitative Differenzierungen vornehmen. So kann im Weiteren zwischen dem Schimmeln, dem Gammeln, dem Gären und dem Fermentieren als Aspekte der Fäulnis unterschieden werden. Das Gammeln als allgemeiner Begriff für das Verderben von Lebensmitteln verweist auf deren Ungenießbar-Werden. Einer Jugendkultur in den Sechzigern wurde diese Qualität zugeschrieben, indem die ihr Angehörigen abwertend als „Gammler“ bezeichnet wurden. Damit wurde meist deren Äusseres (die langen Haare) oder deren Müssiggang bezeichnet. Die darin liegende Konnota-

95 Fuest S. 22, 174f

tion des Ungepflegt-Seins, also Negation eines gouvernementalen Prinzips der Selbstsorge, lässt nachvollziehen, weshalb die langen Haare als „gamlig“ empfunden wurden. Darin scheint die kritisch-verweigernde Dimension des Gammelns auf, auch wenn dies über eine negative Zuschreibung geschieht. Aus dieser Perspektive ist das Verderben des Gammelns ein Abfallen von einer bestimmten Kultur, eine Abkehr von bestimmten Werten, wobei jedoch der im Faulen liegenden Aktivität noch keine Rechnung getragen wird. Das Schimmeln produziert hingegen unter bestimmten Bedingungen, also mit genügend Feuchtigkeit und Bewegungslosigkeit, eine Lebensform, die durch die befallene Materie wächst und dabei mal starke Gifte abgibt, mal Lebensmittel geschmacklich veredelt und mal die Grundlage eines lebensrettenden Medikaments produziert. Die Sporen und rhizomatischen Geflechte des Myzels verbreiten sich auch auf bislang nicht im Zustand der Zersetzung befindliche Objekte und verbreiten so den Pilz. Bei einem unkontrollierten Wachstum wird der Ausgangsgegenstand soweit verändert, dass er dabei häufig seine ursprüngliche Funktion verliert oder gänzlich neue Eigenschaften erhält. Somit wuchert das Schimmeln als Kritik durch die Konditionierungen, weniger beschränkt durch die Grenzen des Individuums als durch die der Beziehungen. Weiter ist das Gären ein Prozess, der die Ausgangsmaterie verwandelt und ihr unter bestimmten Bedingungen neue Wirkungsweisen verleiht. Ebenso wie die Fermentierung macht es die Materie haltbarer und verändert und intensiviert ihren Geschmack. Der Zersetzungsprozess folgt also oft konservativen Absichten, hebt jedoch auch eine (genüßlich-hedonistische) Sinnlichkeit in den Vordergrund. Dabei stellt sich die Frage nach der Selektion der Qualitäten und

wie sie gesteuert werden können. Es können immer nur die Rahmenbedingungen für diese Prozesse geschaffen werden, damit sie in Gang kommen und die erwünschte Intensität erhalten. Die Vorgänge selbst zu kontrollieren ist jedoch nicht möglich. Da die Prozesse, die die Materie letztendlich verwandeln, so mikroskopisch klein sind, entziehen sie sich der direkten Wahrnehmbarkeit und Kontrolle. Damit gelangt man wieder in den Bereich des Inframince, wo Veränderung möglich wird.

Während das Gammeln eine eher passive Verweigerungshaltung zeigt, gestaltet sich das Schimmeln durch die Möglichkeit einer wie durch Sporen übertragbaren kritischen Perspektive und dissidenten Haltung bereits aktiver. Weiter finden sich im Gären und Fermentieren Vorgänge, die die Faulheit zu etwas Produktivem machen, das jenseits der verweigerten Strukturen liegt und aus ihnen heraus etwas Neues entstehen lässt. So steht die Faulheit nur oberflächlich im Kontrast zu produktiver Tätigkeit, ist aber tatsächlich von geschäftigem Treiben durchsetzt, das sich der verwertenden Erfassbarkeit entzieht. Gleichzeitig setzt sie als verweigernde Konsequenz einer kritischen Haltung an Strukturen an, die genau nach dieser Erfassbarkeit verfahren.

Die experimentellen Anlagen im Hospiz der Faulheit, diese Prozesse zu ermöglichen, ähneln sich in den verschiedenen Durchführungen, doch da die zu verwandelnde Materie sich mit jedem anwesenden und präsenten Individuum verändert, sind die Resultate stets andere. Es gibt also kein durch diese Anlage herstellbares „Produkt“, sondern vielmehr eine Offenheit in der Erfahrung. Darin findet das Inframince in der Leere nach dem Aussetzen des kreativen Impera-

tivs einen Raum zur Entfaltung. In dem Moment, in dem der Druck prekarisierender Mechanismen für einen Moment abebbt, kann das Ereignis einer selbstreflexiven Erfahrung Platz nehmen, ohne dass diese zwingend oder für alle gleich möglich wäre. Die Offenheit der Erfahrung erlaubt Verschiebungen in der Wahrnehmung auf ihre sozialen, ethischen und ästhetischen Bedingungen. Das Ereignishafte derartiger Erfahrungen zwischen spielerisch-provokanter Verweigerung, (kollektivem) Nachdenken und völliger Offenheit ermöglicht das Übergreifen von kritischen Myzelien, das in Gang bringen von Gärungs- und Fermentierungsprozessen. Damit erlaubt das Hospiz der Faulheit das Entstehen von Milieus, die auf verschiedenen Ebenen ein edelschimmelndes Faulen ermöglichen. Die in diesen Milieus entstehenden Wechselwirkungen lassen sich durch die drei Sphären Guattaris hindurch verfolgen. In den Logiken dieser Anlagen finden Vorgänge der drei Ökologien ihre Entsprechungen, da sie in alle Sphären hineinwuchern und dort Effekte produzieren.

Grenzen des Faulens

Die bislang beschriebenen Vorgänge und Eigenarten des Hospizes der Faulheit haben ihre jeweils eigenen Implikationen, Potentiale und Beschränkungen. Zudem wurde noch wenig über die darin liegenden Widersprüchlichkeiten gesagt. So führt beispielsweise, die erwähnte gesellschaftliche Unfähigkeit, faul zu sein, dazu, dass das Hospiz der Faulheit zur Arbeit wird, weil es zur Notwendigkeit wird. Der jeweils verursachte Aufwand zur Einrichtung eines Hospizes steht im Gegensatz zur jeweils angestrebten Erfahrung. Weiter versetzt es die für das Hospiz der Faulheit agierenden in

eine Doppelrolle, die die Widersprüche verdeutlicht, innerhalb derer agiert werden muss. So werden wir zu Advokat*innen der Faulheit, deren Aufgabe es ist, die Faulheit zu loben und zu verteidigen, um ihren beschädigten Ruf zu korrigieren. Gleichzeitig werden dadurch die Produktionsweisen, denen wir ebenso unterworfen sind, nicht ausgehebelt. Tatsächlich sind wir nach wie vor auf diese angewiesen, um unsere materiellen Lebensgrundlagen zu sichern. Dieses Agieren in Widersprüchen erscheint im und für das Hospiz der Faulheit unumgänglich.

Geht man etwas tiefer, treten auch konzeptionelle Widersprüchlichkeiten zu Tage. So lässt sich fragen, ob der Gestus des Hospizes der Faulheit nicht mehr verspricht, als es halten kann. Die Faulheit ist nicht so tiefgreifend und wirkmächtig, wie sie dargestellt wird. Auch lässt sich fragen, ob und wer es sich leisten kann, faul zu sein.

So herrschen beispielsweise bestimmte exkludierende Mechanismen. Da das Hospiz zumeist in Räumlichkeiten stattfindet, die in einem Kunst- oder Kulturkontext stehen, findet von vornherein bereits eine starke Selektion der Besuchenden statt. Natürlich kann argumentiert werden, dass es jedem freisteht, eine Galerie oder Kunsthochschule zu betreten, doch herrschen bestimmte Ausschlussmechanismen, die zu Hürden für jene werden, die normalerweise nicht in solchen Räumen verkehren. Auch werden die, die grundsätzlich die Bereitschaft zu deren Überwindung hätten, von der Werbung nicht erreicht oder deren Sprache nicht angesprochen. Aus dieser Perspektive erscheint die vom Hospiz der Faulheit geübte Kritik und angebotene Erfahrung als primär für die (selbst-)prekarierten Kunst- und Kulturarbeiter*innen gedacht.

Auf sehr breit gefasste Theorien und Kritiken abgestützt, erscheint die mit allgemeingültigem Gestus zelebrierte Wirksamkeit der Faulheit, doch etwas Exklusives zu werden, was nur einem kleinen Teil der Bevölkerung zugänglich oder verständlich ist.

Doch wie bereits geschildert, verlaufen die dissidenten Vektoren auch quer durch die Subjektivitäten, durch die Sozialität im jeweiligen Raum und durch die Kontexte, in denen das Hospiz der Faulheit stattfindet. Damit öffnet sich eine paradoxe Situation. Ein Raum zur Erfahrung von Faulheit wird angeboten, die besonders von gouvernemental selbstregierten, prekarisierten Subjekten wieder erlernt werden muss. Besonders jene, die sich in einer Weise selbst regieren, dass sie nicht faul sein *wollen*, werden vermutlich kaum auf dieses Angebot eingehen. Das heisst, dass unter den Teilnehmenden zumindest die Gemeinsamkeit herrscht, um den Wert dieser Erfahrung zu wissen. In den Individuen können wiederum Konflikte entstehen, da sie gegen die gouvernementale Anrufung, nicht faul sein zu dürfen, zu kämpfen haben. Darüber hinaus entstehen innerhalb des Raumes immer wieder Momente, in denen sich die Situation in einer Weise verändert, die ein Aushandeln der Erfahrung notwendig machen. Durch das Spektrum an möglichen Erfahrungen im Hospiz der Faulheit können durchaus auch Konflikte entstehen, da sich die hedonistische Ausprägung des kollektiven Müssiggangs nicht unbedingt mit der stillen Kontemplation der Musse verträgt. Andererseits entsteht Dissens durch die Kontexte, in denen das Hospiz der Faulheit stattfindet. So war die Teilnahme an der Nachhaltigkeitswoche ein Versuch, ein breiteres Spektrum an Subjektivitäten anzusprechen. Tatsächlich waren

so Begegnungen mit Individuen möglich, die weitgehend andere Bezugsrahmen aufwiesen, auch wenn sie nach wie vor die privilegierten akademischen Positionen nicht verliessen. Dabei entstand immer wieder die Konfrontation mit anderen Diskursen und Subjektivierungsweisen, die es erforderten, eine gemeinsame Mitte zur Verständigung zu finden.

Auch die Durchführung an der ZHdK war von ähnlichen Überlegungen begleitet. Durch die Kritik des Hospizes der Faulheit an den gouvernementalen Strukturen und das entsprechende dissidente Verhalten waren konflikthafte Situationen mit den Mechanismen zur Sicherheit am Haus absehbar. Die Schwierigkeit hierbei gestaltete sich darin, dass das Hospiz der Faulheit einerseits ein Gastraum sein soll, der grundsätzlich jeder*m offensteht, doch auch ein Raum sein soll, der einen gewissen Schutz spendet vor den kritisierten Bedingungen (Umgebungen) und deren Zugriff auf die Anwesenden. Wenn nun das Kritisierte, auf das man einzuwirken versucht, in den sicheren Raum einbricht, gestaltet sich dies als Schock, der sich nur schwer integrieren oder überbrücken lässt. Durch ein Aushandeln der Bedingungen mit den Instanzen der Sicherheit war es jedoch möglich, die gegenseitige Sorge weiterzuführen, auch wenn sich die Situation durch jede Verhandlung verändert.

Guattari beschreibt in seinem letzten veröffentlichten Text die Unsicherheit, die jeder „Vision der Welt“ innewohnt auf dessen „Basis [...] sich ein authentisches Gehör für den*die Andere*n konstituieren [lässt]. Ein Gehör für die Ungleichheit, für die Singularität, die Marginalität, selbst für den Wahnsinn ent-

steht nicht nur aus der Toleranz und Einigkeit. Es konstituiert eine [...] permanente Rückkehr zur Ordnung der Unsicherheit, eine Entblössung der Kräfte des Chaos, die immer die von sich überzeugten und selbstgenügsamen dominanten Strukturen heimsuchen.⁹⁶ Diese Unsicherheit ist auch im Hospiz der Faulheit spürbar. Durch die Heterogenität der zusammenlaufenden Kräfte wird ein permanentes Aushandeln notwendig, wie der Raum genutzt werden soll. Man muss sich der Gegenwart anderer Wünsche und Vorstellungen aussetzen. Guattari beschreibt die ökosophische Demokratie als eine, die „sich nicht an die Erleichterung konsensueller Einigung verschwenden [würde]: Sie würde sich in eine dissensuelle Metamodellierung hinein geben.“⁹⁷ Als metamodellierend bezeichnet Guattari Größen deren „wesentliches Ziel ist, die Art und Weise wiederzugeben, wie die verschiedenen existierenden Modellierungssysteme (religiöse, metaphysische, wissenschaftliche, psychoanalytische, animistische, neurotische...) an die Problematik der eigenreferentiellen Enunziation herangehen, während sie sie stets mehr oder weniger umgehen.“⁹⁸ Das heisst, darunter lässt sich eine Modellierung verstehen, die andere Modellierungen mit einschliesst und dabei beginnt transversale Bezüge zwischen ihnen herzustellen. Damit sei kein Vorgang gemeint, der die Komplexität in einer neuen, übergeordneten Modellierung reduziert, sondern vielmehr die Komplexität erweitert, um der Heterogenität der Existenzweisen gerecht zu werden.⁹⁹ So lassen sich unter einer „dissensuelle Me-

96 Guattari 1992, S. 8 (eigene Übersetzung)

97 Ebd. (eigene Übersetzung)

98 Guattari 2014, S. 80

99 Ebd.

tamodellierung“ die Vorgänge einer permanenten Aushandlung der verschiedenen existierenden Modellierungen verstehen (die untereinander dissensuelle Beziehungen haben können) und dabei durch den Dissens hindurch die Prinzipien modelliert, die den Moment der Verhandlung bestimmen. Das bedeutet, dass trotz Uneinigkeit und Heterogenität auf die Strukturen, die die gegenwärtig dominanten Subjektivierungsweisen bestimmen, eingewirkt werden kann. In anderen Worten könnte man sagen, dass sich Widersprüche nicht vermeiden lassen und Harmonie höchstens ein temporärer Zustand ist, der früher oder später wieder in die Aushandlung der Bedingungen kippt, in denen die Herstellung von Harmonie nicht das Ziel sein kann, sondern das Verändern der Bedingungen, die alle Beteiligten unterwerfen.

Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass die Begegnungen im Hospiz der Faulheit unvermeidlich dissensuell sind. Dabei stellt sich die Frage, wie der Heterogenität besser Rechnung getragen werden könnte, indem man sie erhöht und über neue Zugänge eine radikale Offenheit versucht herzustellen. Dies wäre insbesondere in Hinblick auf die Beobachtung interessant, dass es Institutionen und Subjekte gibt, die sich von den Faulheitsprozessen nicht anstecken lassen, und sie sogar im Gegenteil mit einer Haltung der Produktivität impfen wollen.

Die Reichweite des Hospizes ist zwangsläufig sehr begrenzt, was in Bezug auf die verschiedenen Nutzbarkeiten auch notwendig ist. Die Frage, die sich hierbei stellt, ist: wie diese Öffnungen herstellen, ohne dass die Erfahrungen im Raum unter der Aushandlung der dissensuellen Verhandlungen zu leiden beginnen?

Diese Fragen führen direkt zur Ökologie der Faulheit, da sie eine Auseinandersetzung mit den herrschenden Kräften erfordert, welche mentalen, sozialen und environmentalen Dispositionen gerade am Werk sind, um in ihnen selektiv Aspekte zum Faulen und Gären bringen zu können. Teils, um sie aufzulösen (wie im Fall der gouvernementalen Wirkungsweisen, die Leid verursachen), teils um sie wiederherzustellen (wie die sorgsamsten Beziehungen zu sich selbst, einer Sozialität oder Umwelt).

Das Hospiz der Faulheit ist keine allgemeingültige Antwort auf die Krisen dieser Zeit, auch wenn es daran mitbeteiligt sein kann, den Nährboden zur Erfindung von neuen Strategien und Lebensformen herzustellen.

Die Ökologien der Faulheit

Die Notwendigkeit, die Faulheit als Ökologie zu begreifen, liegt in den globalen Krisen. Die klimatischen Veränderungen, die direkt mit menschlichem Verhalten in Zusammenhang stehen, dieses Verhalten, das auch auf einer sozialen Ebene viel Gewalt und Leid verursacht und nicht zuletzt durch die Individuen selbst hindurchgeht, sie erschöpft und ausbrennt, all dies lässt nach Möglichkeiten der Veränderung fragen. Die Verweigerung, die in der Faulheit liegt, verschafft der Möglichkeit Raum, etwas Neues denkbar zu machen. Die aktiv(ist)ische Faulheit ermöglicht eine andere Perspektive auf die globalen Krisen. Die Provokation der faulen Handlung erscheint zwar im Angesicht der Aufgaben, die die Krisen implizieren, verschwindend klein und unwirksam. In der Konfrontation mit der Komplexität und dem Ausmass der beteiligten Faktoren erscheint die Frage dessen, was zu tun sei, unmöglich zu beantworten. Dennoch setzt sie an den unmittelbarsten Stellen an, auf die eingewirkt werden kann: Das eigene Selbst und dessen Beziehungen am Ort des Austausches. Damit sind alle drei Sphären von Guattari präsent und geraten im Moment einer ausgedehnten Gegenwart in Bewegung. Das Geschenk der Zeit erlaubt das Aussetzen der Äquivalenzen und damit einen Unterbruch in der gouvernementalen (Selbst-)Verwertung. Es lässt uns in Beziehung treten zu dem, was uns umgibt, um uns dem zuzuwenden, was Sorge braucht: unsere Psyche, unsere Sozialität, die Räume alltäglicher Begegnungen und nicht zuletzt unsere Umwelt. Die dazu notwendige Verweigerung öffnet einen Raum an Möglichkeiten, in der die Erfindungskraft der Beteiligten zu wirken beginnen kann.

Das pflegende Hospiz begleitet die sterbewilligen Individuen zu ihrem immer wieder gestorbenen immateriellen Tod, der sich als Moment der Entscheidung manifestiert, nicht dermassen und auf diese Weise regiert zu werden. Die Normalität, zu der sich die Individuen in ihrer Selbstregierung verhalten müssen, beginnt in der Faulheit zu schimmeln, im besten Fall sogar zu gären. Die existenziellen Refrains der erschöpften, ausgebrannten Subjektivitäten werden durch eine kollektive Sorge, ein Neuschmieden sozialer Beziehungen angefault, auf dass in sie Verschiebungen einbrechen können, hin zu neuem Begehren, neuer Lebendigkeit.

Damit wird die Faulheit zu einer Kraft, die immer schon sozial ist und diese Sozialität anders erfahrbar macht. Indem sie darauf zielt, das zu zersetzen, was die Menschen voneinander und von ihrer Umwelt trennt, erlaubt sie es, dass andere Begegnungen möglich werden und dabei wahrnehmbar wird, wie darin Regierungs- und Produktionsweisen wirken, denen man sich zunächst weder bewusst ist, noch fähig, darauf Einfluss zu nehmen. Dabei sei nicht jede Regierung oder Produktivität kritisiert, sondern jene, die immerzu daran arbeitet, dass die Menschen einander ausbeuten wollen, immer zu ihrem Vorteil bedacht, immer mehr wollen, mehr als gut für sie selbst, die anderen und die Umwelt ist. In der Anerkennung dieser Durchdrungenheit des Kritisierten wird die Frage nach der Erfindung neuer Praktiken virulent, die in diese Vorgänge eingreifen, die zur subjektiven Erfahrung führen, um dem Kritisierten auf allen Ebenen begegnen zu können: der mentalen, sozialen und environmentalen Ebene.

„Das Problem, das sich hier stellt, ist das einer Art Revolution der Mentalitäten, damit diese einen bestimmten Typ von Entwicklung nicht mehr unterstützen, der auf einem Produktivismus beruht,

der jegliche menschliche Zweckbestimmtheit verloren hat. Stehend kehrt nun die Frage zurück: wie die Mentalitäten verändern, wie soziale Praktiken neu erfinden, die der Menschheit den Sinn für Verantwortung nicht nur gegenüber ihrem eigenen Überleben, sondern gleichermaßen gegenüber der Zukunft jedes Lebens auf diesem Planeten zurückgeben würde (wenn sie einen solchen Sinn je gehabt hat), das Leben der Tier- und Pflanzenarten sowie das der unkörperlichen Arten wie der Musik, der Künste, des Kinos, des Verhältnisses zur Zeit, der Liebe und des für die anderen, des Gefühls für die Verschmelzung innerhalb des Kosmos?¹⁰⁰

In der Faulheit scheint das Potential dieser Revolution auf. Sie wird zu einer (Vor-)Bedingung dazu, dass wir uns auf andere Weisen begegnen können, denn die Zeiterfahrung einer ausgedehnten Gegenwart erlaubt, dass wir die Zeit als etwas verstehen, was wir einander schenken können, um füreinander zu sorgen. In der gegenwärtigen Produktionsweise ist nicht mehr nur die Zeit, die man jemandem verkauft, in Wert gesetzt, sondern zu jedem Zeitpunkt können ökonomische Werte produziert werden. Aus diesem Zugriff zumindest zeitweise auszubrechen bedeutet, ihn zu unterwandern, um andere Regime der Zeit denkbar oder sogar möglich zu machen. Das Schenken von Zeit wird damit zur politischen Praxis, die neue Lebensweisen erfahrbar machen kann.

In Korrespondenz mit Guattaris Verständnis könnte man die Ökologie der Faulheit in ihren konkreten Unterlassungen suchen: Wer nichts tut, konsumiert nicht, bewegt sich nicht und erzeugt

100 Guattari 2014, S. 152

damit auch keine negativen Effekte, ausser vielleicht (in der exzessiven Faulheit) für die eigene Gesundheit. Zudem bietet sich die Möglichkeit der Introspektion, was dem mentalen Wohlbefinden zuträglich ist. Selbst auf sozialer Ebene könnte man sagen, dass, wenn nicht gerade die spezifischen Werte derer negiert werden, mit denen man sich ein Zusammenleben gestalten will, die Faulheit Begegnungen jenseits bestimmter Muster ermöglicht. Jedoch geht der Begriff darüber hinaus. Das Potential einer Ökologie der Faulheit liegt darin, immer wieder Milieus zu schaffen, in denen die kritischen Zersetzungsprozesse in Gang kommen können. In der Verweigerung und Abkehr von gegenwärtigen Produktionsweisen werden auch die entsprechenden Subjektivierungsweisen mit eingeschlossen. So bedeutet dies auf einer mentalen Ebene, dass Möglichkeiten geschaffen werden, die kleinsten Differenzen zu erforschen und darin dem Moment der Veränderung auf die Spur zu kommen. Die eigene Durchdrungenheit vom Kritisieren zu spüren und in diesem Moment die Möglichkeit zu haben, sich dagegen zu entscheiden, hin zu einer unbekanntenen Offenheit eines anderen Seins, im Wissen, dass der Widerspruch nicht auflösen sein wird, darin jedoch Verschiebungen möglich sind.

Diese Offenheit ist auch auf sozialer Ebene notwendig, da sie die Negation bestimmter Werte erfordert, damit Sorgebeziehungen erst möglich werden und den Zugriff der kapitalistischen Inwertsetzung ins Leere greifen lassen. Die Faulheit (selbst schon als passivistische Praxis zu verstehen) lässt sich als Anlage zur Erfindung neuer sozialer Praktiken sehen, um darin neue Werte und Beziehungen zu finden. Darin mit eingeschrieben sind die Beziehungen und Bewertungen der Umwelt, der über neue Nar-

rative und Praktiken eine Sorge zuteilwerden soll, die ein Fortbestehen menschlicher und nicht-menschlicher Lebensformen ermöglicht.

Dies unter einem stigmatisierten und generell negativ konnotierten Begriff zu verhandeln, bedeutet den Begriff zu verwandeln, indem auf ihm innewohnende Qualitäten verwiesen wird, die ihm durch die Provokation hindurch eine neue Schärfe geben. Diese Verwandlung korrespondiert mit der des Gegenstands der Kritik. Das Anfaulen der gouvernementalen Selbstregierung geht Hand in Hand mit dem Anfaulen der negativen Bewertung der Faulheit.

„Es wird auf die ökologische Krise nur in planetarischem Massstab eine wirkliche Antwort geben, und nur dann, wenn sich eine authentische politische, soziale und kulturelle Revolution vollzieht, die die Ziele der Produktion materieller wie immaterieller Güter neu ausrichtet. Diese Revolution darf also nicht allein das Verhältnis der sichtbaren grossmasstäblichen Kräfte betreffen, sondern muss auch die Mikrobereiche der Empfindsamkeit, der Intelligenz und des Wunsches umfassen.“

Der Faulheit wohnt damit eine eigene Ökologie inne, die es ermöglicht, dass andere Sprachen, Gefässe und Praktiken entstehen können. Diese Formen der Untätigkeit fordern das Denken heraus, sich zu ändern, öffnen Perspektiven neuer Seins- und Handlungsweisen und im Angesicht der Krisen, die sich uns stellen, konviviale Horizonte der Hoffnung.

Literaturverzeichnis

Bürger, Peter. 1974. *Theorie der Avantgarde.* Frankfurt am Main (Suhrkamp)

Berardi, Franco ,Bifo'. 2016. *Wie eine Depression heilen?* (Transversal) Online unter: <http://madame-psychosis.com/essays/wie-eine-depression-heilen/> (Abgefragt am 16.5.2017).

Deleuze, Gilles. 2000. *Kritik und Klinik.* Frankfurt am Main (Suhrkamp)

Foucault, Michel. 2007. *Ästhetik der Existenz.* Frankfurt am Main (Suhrkamp)

—. **1969.** *Wahnsinn und Gesellschaft.* Frankfurt am Main (Suhrkamp)

—. **1992.** *Was ist Kritik?* Berlin (Merve)

Genosko, Gary. 2005. Prospects for a Transdisciplinary Ecology. Keynote Speech: Ecology and Artistic Practice Symposium in London.

Guattari, Felix. 2014. *Chaosmose.* Wien (Turia + Kant)

—. **2016.** *Die drei Ökologien.* Wien (Passagen)

—. **1992.** Pour une refondation des pratiques sociales. *Le monde diplomatique.* Oktober 1992.

—. **1976.** *Psychotherapie, Politik und die Aufgaben der institutionellen Analyse.* Frankfurt am Main (Suhrkamp)

Lazzarato, Maurizio. 2014. *Marcel Duchamp and the refusal of work.* Los Angeles (Semiotexte)

—. 2017. *Marcel Duchamp und die Arbeitsverweigerung.* Manuskript zur Übersetzung.

Lorey, Isabell. 2016a. *Precarisation, Indebtedness, Giving Time - Interlacing Lines across Maria Eichorn's 5 weeks, 25 days, 175 hours.* In: *Maria Eichhorn - 5 weeks, 25 days, 175 hours.* Chisenhale Gallery, London

—. 2016b. *Vom immanenten Widerspruch zur hegemonialen Funktion. Biopolitische Gouvernementalität und Selbst-Prekarisierung von Kulturproduzentinnen.* In: Gerald Raunig und Ulf Wuggenig [Hrsg.]: *Kritik der Kreativität.* Wien, Linz, Berlin, London, Zürich (Transversal)

Manning, Erin. 2016. *The Minor Gesture.* Durham, London (Duke University Press)

Melville, Hermann. 1853. *Bartleby the scrivener.* New York
Online unter: <http://www.bartleby.com/129/>

Nietzsche, Friedrich. 1994. *Also sprach Zarathustra.* Stuttgart (Reclam)

Tomkins, Calvin. 2013. *Marcel Duchamp - The Afternoon Interviews.* New York (Badlands Unlimited)

Virno, Paolo. 2010. *Exodus.* Wien, Berlin (Turia + Kant)

