

Dewe, Bernd; Otto, Hans-Uwe: Reflexive Sozialpädagogik. Grundstrukturen eines neuen Typs dienstleistungsorientierten Professionshandelns. In: Thole, Werner (Hrsg.): Grundriss Sozialer Arbeit. Ein einführendes Handbuch. Opladen 2002

Derrida, Jacques: The Politics of Friendship. In: Journal of Philosophy 85/1988

Hauptert, Bernhard: Gegenrede wider die neoliberale Invasion der Sozialen Arbeit. In: neue praxis 6/2000, S. 544

Heyde, L.: Abriß der Sozialpolitik. Leipzig 1920

Honneth, Axel: Das Andere der Gerechtigkeit. Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42/1994

Kersting, Heinz J.: Die Nacktheit des Antlitzes. Ethik der Verantwortung. In: ders. (Hrsg.): Zirkelzeichen. Supervision als konstruktivistische Beratung. Aachen 2002

Konrad, Franz-Michael: Wurzeln jüdischer Sozialarbeit in Palästina. Einflüsse der Sozialarbeit in Deutschland auf die Entstehung moderner Hilfesysteme in Palästina 1948-1990. München 1993

Lange, Helene: Die Frauenbewegung und ihre modernen Probleme. Leipzig 1914

Levy, Albert: Die berufliche und fachliche Ausbildung in der Armenpflege. Berlin 1907

Lytard, Jean-Francois: Der Widerstreit. München 1987

Martin, Ernst: Sozialpädagogische Berufsethik. Auf der Suche nach dem richtigen Handeln. München 2001

Nussbaum, Martha C.: Langfristige Fürsorge und Gerechtigkeit. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51/2003

Salomon, Alice: Soziale Diagnose. Berlin 1921

Schaarschuch, Andreas: Theoretische Grundelemente Sozialer Arbeit als Dienstleistung. In: neue praxis 6/1999

Spatscheck, Christian: Soziale Arbeit im neoliberalen Kontext. In: Soziale Arbeit 3/2005

Staub-Bernasconi, Silvia: Das fachliche Selbstverständnis Sozialer Arbeit. Wege aus der Bescheidenheit. In: Wendt, R.W. (Hrsg.): Soziale Arbeit im Wandel ihres Selbstverständnisses. Beruf und Identität. Freiburg 1995

Staub-Bernasconi, Silvia: Soziale Arbeit – Umgang mit Widersprüchen. In: www.sozialarbeit.at/staub.doc. Wien 2001

Steinvorth, Ulrich: Staat und Legitimität. Zur Verträglichkeit von Rechts- und Sozialstaat. In: Beyerzt, Kurt (Hrsg.): Praktische Philosophie. Hamburg 1991

Thiersch, Hans: (Hrsg.): Die herausgeforderte Moral. Lebensbewältigung in Erziehung und Sozialer Arbeit. Bielefeld 1987

Thiersch, Hans: Lebenswelt und Moral. Beiträge zur moralischen Orientierung Sozialer Arbeit. Weinheim 1995

Thole, Werner; Cloos, Peter: Soziale Arbeit als professionelle Dienstleistung. Zur „Transformation des beruflichen Handelns“ zwischen Ökonomie und eigenständiger Fachkultur. In: Müller, S.; Sünker, H. u. a. (Hrsg.): Soziale Arbeit zwischen Politik und Dienstleistung. Neuwied 2000

White, Stephen K.: Political Theory and Postmodernism. Cambridge 1991

Wiese, L. von: Einführung in die Sozialpolitik. Leipzig 1910

Wronsky, Siddy: Jüdische Wohlfahrtspflege. In: Zeitschrift für das Armenwesen 16/1915

Wronsky, Siddy; Muthesius, Hans: Methoden individualisierender Fürsorge in Deutschland. In: Internationale Konferenz für Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik. Karlsruhe 1928

Zeller, Susanne: Geschichte der Sozialarbeit als Beruf. Bilder und Dokumente (1893-1939). Pfaffenweiler 1994

Zeitvertreib und Langeweile Die Last der „langen Weile“ und die Sehnsucht nach Muße

Johannes Vorlauffer

„So verfließt das ganze Leben. Man sucht die Ruhe, indem man einige Hindernisse bekämpft, und wenn man sie überstiegen hat, wird die Ruhe unerträglich.“

Pascal

Zusammenfassung

Langeweile ist ein vielschichtiges Phänomen, das sowohl in gesellschaftstheoretischer wie in phänomenologischer Weise im Hinblick auf eine angemessene Weise sozialarbeiterischen Handelns gedeutet werden soll. Dabei erhält der überlieferte Begriff von Muße zunehmend eine kritisch-aktuelle Bedeutung.

Abstract

Boredom is a complex phenomenon which in view of appropriate ways of social work intervention is to be interpreted in terms of social theory and in phenomenological terms. In this process the traditional concept of leisure takes on an increasingly critical and topical meaning.

Schlüsselwörter

Philosophie – Gesellschaft – Theorie – Sozialarbeit – Emotion – Freizeit – Langeweile

Einleitung

Obwohl die Kürze des Lebens offensichtlich ist, ja unsere Lebenszeit vielfach als zu kurz empfunden wird, um das Leben zu leben (*Gronemeyer* 1993), ist die „lange Weile“ ein bestimmendes Zeit-Gefühl und eine latente Stimmung nicht nur der Gegenwart: Die Zeit wird lang, quälend lang, und bedarf des – professionell unterstützten und kulturindustriell gemagten – Zeitvertreibs. Der gesamtgesellschaftliche Aufwand, Zeit und Langeweile wenigstens „zeitweilig“ zu vertreiben, wenn schon nicht auf Dauer totzuschlagen, verschlingt beachtliche Ressourcen an Geld, Phantasie und – Zeit. In seiner Schrift „Die Welt als Wille und Vorstellung“ aus dem Jahr 1818 bemerkt *Schopenhauer* (1988, S.369) die gesellschaftliche, ja staatsrelevante Bedeutung der Langeweile: „Die Langeweile aber ist nichts weniger, als ein gering zu achtendes Uebel: sie malt zuletzt wahre Verzweiflung auf das Gesicht. Sie macht, daß Wesen, welche einander so wenig lieben, wie die Menschen, doch so sehr einander suchen, und wird dadurch die Quelle der Geselligkeit. Auch werden überall gegen sie, wie gegen andere allgemeine Kalamitäten, öffentliche Vorkehrungen getroffen, schon aus Staatsklugheit; weil dieses Uebel, so gut als sein entge-

gengesetztes Extrem, die Hungersnoth, die Menschen zu den größten Zügellosigkeiten treiben kann: panem et Circenses braucht das Volk.“

Und sein dänischer Zeitgenosse *Kierkegaard*, dessen Bemerkung „Was ist die Langeweile doch schrecklich – ja, schrecklich langweilig!“ (2007, S. 47) zu den immer wieder zitierten Texten zählt, sieht in ihr sogar eine Wurzel allen Übels: „Was Wunder also, dass es rückwärts geht mit der Welt, daß das Übel immer mehr um sich greift, da die Langeweile zunimmt und Langeweile eine Wurzel alles Übels ist“ (*ebd.*, S. 332). Im 20. Jahrhundert gehört *Erich Fromm* zu jenen, welche die bei *Schopenhauer* angesprochenen Zügellosigkeiten der Langeweile bemerken und in ein gesellschaftstheoretisches Konzept aufnehmen, so vor allem in seinen Studien zur Aggressivität (*Fromm* 1989).

Betrachtet man Langeweile unter dem Aspekt ihrer geschichtlichen Entwicklung, so zeigen sich Beziehungen zur Melancholie ebenso wie zum im europäischen Mittelalter bedrängenden Lebensgefühl der *acedia* (*Theunissen* 1996, *Lambrecht* 1996), der Trägheit, wie sie vor allem in Klöstern erfahren wurde. Laster- und Tugendlehren (*Pieper* 2006) und vor allem der inhaltliche Wandel dieser Lehren spiegeln gesellschaftliche Prozesse, wo das gegenwärtig mit Langeweile Bezeichnete eine kritische Rolle spielte. Aktuell sind Dispute zu Zeit und Zeiterfahrung zeitgemäß, die Literatur dazu spannt sich über sämtliche Disziplinen, von der Philosophie (*Svendson* 2002) über die Soziologie (*Rosa* 2005) und die Geschichtswissenschaft (Bieber u.a. 2002) bis hin zur theologischen Ethik (*Höhn* 2006) und Lebensberatungen¹. Auch der Sozialarbeit ist die Langeweile als bestimmender Faktor nicht unbekannt (*Maier* 2002), wiewohl sie derzeit nicht im Mittelpunkt des sozialarbeitswissenschaftlichen Interesses steht. Umso drängender macht sich Langeweile in einzelnen Handlungsfeldern und deren wissenschaftlichen Reflexionen breit, etwa im Bereich der Freizeitpädagogik und -wissenschaft (*Opaschowski* 2006, S. 226 ff.). Die folgenden Überlegungen versuchen, sich der Langeweile zu nähern, ausgehend von gesellschaftlichen Beobachtungen und Reflexionen über eine phänomenologische Interpretation hin zur archaisch anmutenden Reanimierung im Sinne einer Neuinterpretation des antiken Mußbegriffs samt einer kleinen Nachbemerkung zur Sozialarbeit.

Ein gesellschaftstheoretischer Befund im Anschluss an *Adorno*

Scharfsinnig hat in der Mitte des 20. Jahrhunderts *Theodor W. Adorno* Langeweile vor den dialektischen

Blick gebracht. In seinem gesellschaftstheoretischen Ansatz der „Dialektik der Aufklärung“ wird sichtbar, dass „Aufklärung“ sich im Sinne der Herrschaftsrationalität einer instrumentellen Vernunft vom Mythos emanzipiert, aber in spezifischer Weise wieder in Mythos um- und zurückschlägt. Ist ein bestimmendes Moment mythologischer Welterfahrung die zirkuläre Zeiterfahrung, in deren perpetuierter Immergleichheit die Welt sich in spezifischer Weise in einer ewigen Wiederkehr zeigt, so impliziert aufklärerische Emanzipation auf der Grundlage einer identifizierenden Logik, dass diese Immergleichheit nicht überwunden wird, sondern sich im Gegenteil gerade verfestigt: „Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben. Die Aufklärung verhält sich zu den Dingen wie der Diktator zu den Menschen. Er kennt sie, insofern er sie manipulieren kann. Der Mann der Wissenschaft kennt die Dinge, insofern er sie machen kann. Dadurch wird ihr An sich Für ihn. In der Verwandlung enthüllt sich das Wesen der Dinge immer als je dasselbe, als Substrat von Herrschaft“ (*Adorno* 1981, S. 25).

Im Horizont eines (be)rechnenden Entwurfs von Welt und Begegnung – im weiten Sinn des Wortes – wird das Einzelne nur als Fall eines Allgemeinen identifiziert, das heißt in einer spezifischen abstrakten Begriffsbildung zu begreifen vermocht. Damit wird von *Adorno* etwas gesehen, was sein philosophischer Gegenspieler *Martin Heidegger* analog im Hinblick auf eine Grundtendenz moderner menschlicher Begegnung bemerkt hat: dass ein verdinglichtes „Miteinander... mit den Anderen („rechnet“), ohne daß es ernsthaft ‚auf sie zählt‘ oder auch nur mit ihnen ‚zu tun haben‘ möchte“ (*Heidegger* 1979, S. 125). Zeiterfahrung und Auslegung von Zeit und Zeiterfahrung sind also menschlicher Lebenswelt nichts Äußerliches und Additives, sondern sind konstitutiv für unser Dasein und Miteinandersein.

Dem totalitären Moment der modernen, von instrumenteller Rationalität beherrschten Kultur entspricht eine Zeiterfahrung, die aus dem Innersten dieses geschichtlichen Entwurfs stammt: Obwohl die „Neuzeit“ jene Epoche ist, die sich durch Neuigkeit definiert und „das Neue“ und „Aktuelle“ zu ihrer Triebfeder macht, ist ihr Zeit- und Geschichtsentwurf ein eindimensionaler, in dessen Horizont alles, was Gegenstand wird, immer nur „als je dasselbe“ sich zeigen kann. Eine Herrschaftslogik kann ihr Gegenüber nur im Rahmen ihres Rasters erfassen und in seinem Anders-Sein nicht zulassen. Und sie kann auch immer wieder nur sich selbst reproduzieren – eine Form der Wiederkehr des Immergleichen, die ökonomisch

in der Warenform des Neuen und Allerneuesten zu verschleiern versucht wird. In Korrelation zu den logischen Grundlagen der Aufklärung wird eine Kultur des Immergleichen eine spezifische Zeitstruktur ausbilden, in der es darum geht, die Widersprüche nicht in einer dialektischen Bewegung emanzipatorisch werden zu lassen, sondern geschichtslos niederzuhalten.

„Massenkultur, die keinen Konflikt duldet, aber auch keine offenbare Montage, hat in jedem ihrer Produkte den Tribut an die Zeit zu entrichten. Das ist ihr Paradoxon: je geschichtsloser, vorentschiedener sie verläuft; je weniger die Zeitrelation ihr zum Problem wird und in die dialektische Einheit der Momente sich umsetzt; je schlauer sie mit der Statik der Tricks um Neue als Inhalt der Zeit betrügt, um so weniger hat sie der Zeit draußen entgegenzustellen, um so tödlicher wird sie deren Beute. Ihre Geschichtslosigkeit ist die Langeweile, die sie zu kürzen präntendiert. Sie weckt die Frage, ob nicht gar die eindimensionale Zeit des blinden Geschichtsverlaufs mit der Zeitlosigkeit des Immergleichen, dem Schicksal, identisch sei“ (Adorno 1981, S. 314). Verdeutlicht werden kann Adornos Gedanke mit einem Hinweis auf ein signifikantes Moment der gegenwärtigen Zeiterfahrung, der Beschleunigung (Rosa 2005) als einer Grundbewegung, das heißt einer Bewegung, die möglicherweise einen Grund – und sei er noch so abgründig – freilegt. Wenn das Immergleiche unsere Zeit- und Welterfahrung trägt, so kann dieses zirkuläre Moment des Ganzen nur beschleunigt werden, nicht aber bei sich und dem Anderen „sein“. Da das durch Beschleunigung Eingesparte nichts qualitativ Anderes, sondern das Eingesparte selbst wiederum ist, wird sie zum in sich kreisenden Selbstzweck. Günther Anders hat dies in seiner „Antiquiertheit des Menschen“ treffend formuliert: „Einerseits sind wir ungeduldig, weil Mittel und Wege ‚dauern‘, also Zeit in Anspruch nehmen. Andererseits aber ertragen wir es nicht, am Ziele, also bei der energie, wirklich anzukommen, da durch diesen Aufenthalt diejenige Zeit, die für die Zurücklegung von Wegen verwendet werden könnte, erst recht vergeudet zu werden scheint“ (Anders 1988, S. 346).

Symptom dafür ist, dass Langeweile durchaus mit Beschleunigung einhergeht: Wer gezwungen ist, Zeit nur als knappes Gut zu messen und mit ihr zu wirtschaften, wird auch die „Frei-Zeit“ damit verbringen, Zeit als leere Zeit zu erfahren und totzuschlagen, das heißt, das Da unseres Da-Seins als Ort ursprünglicher Zeiterfahrung, Gegenwart als offene Präsenz, in der die Leere und das Nichts der Zeit sich als Fülle zeigen könnte, mit angespanntem Aktivismus zu ver-

lassen und mit hektischer Geschäftigkeit zu füllen: „Die Langeweile, vor der die Menschen davonlaufen, spiegelt bloß den Prozeß des Davonlaufens zurück, in dem sie längst begriffen sind. Darum allein erhält der monströse Vergnügungsapparat sich am Leben und schwillt immer mehr auf, ohne daß ein einziger Vergnügen davon hätte“ (Adorno 1980, S. 156). Langeweile ist für Adorno daher ein „Reflex“, eine „Antithese“ objektiver Unfreiheit, sie „gehört als Komplement zur entfremdeten Arbeit, als Erfahrung der antithetisch ‚freien Zeit‘, sei es, daß diese bloß die verausgabte Kraft reproduzieren soll, sei es, daß die Aneignung fremder Arbeit als Hypothek auf ihr lastet. Die freie Zeit bleibt der Reflex auf den dem Subjekt heteronom auferlegten Rhythmus der Produktion, der auch in den müden Pausen zwanghaft festgehalten ist. Das Bewußtsein der Unfreiheit der ganzen Existenz, das der Druck der Anforderungen des Erwerbs, also Unfreiheit selber, nicht aufkommen läßt, tritt erst im Intermezzo der Freiheit hervor“ (ebd., S. 197).

Langeweile – „ein Bewußtsein der Unfreiheit der ganzen Existenz“, ein „Reflex auf das objektive Grau“ (Adorno 1977, S. 650) ist für Adorno „objektive Verzweiflung. Zugleich aber auch der Ausdruck von Deformationen, welche die gesellschaftliche Gesamtverfassung den Menschen widerfahren läßt. Die wichtigste ist wohl die Diffamierung der Phantasie und deren Schrumpfung“ (ebd.). Der in Produktion und Reproduktion des Immergleichen eingespannte Mensch, längst regrediert zum Appendix des Totalitären, führt ein verstümmeltes Dasein, geleitet von einer verstümmelten Erfahrungsmöglichkeit, der im kulturindustriell vermittelten „Zustand des Dösens“ (ebd., S. 649) die Erfahrung der „Fülle der Zeit“ verwehrt ist. Diese, das „Anderere“ der Langeweile, scheint aber durch sie hindurch, sie ist in vielfältiger Weise Ausdruck des Ganzen, aber auch versteckter und verborgener Protest. In den Worten Adornos: „Wem die Zeit qualvoll sich dehnt, der wartet vergeblich, enttäuscht darüber, daß es ausblieb, daß morgen schon wieder gestern weitergeht“ (Adorno 1980, S. 197).

Ent-Täuschung ist ein aufklärerisches Moment innerhalb der Erfahrung von Langeweile, sie desillusioniert zwar nicht auf begrifflicher, sondern primär leitend auf emotionaler – bis hin auf eine krank machende – Ebene, dennoch aber: Enttäuschung ist eine intensive Zeiterfahrung im Zwischenraum von gestern und morgen, eine Erfahrung, dass die Gegenwart als Zeitigungsmoment nicht trägt, das „es“ in ihr ausbleibt, ja immer neu ausbleibt. Es ist offenbar „nichts“ mit der Gegenwart, nichts in Relation zum Erhofften, Erwarteten, Ersehnten. Dass wir dennoch enttäuscht

„warten“ – ist dies ein immer wiederkehrender sanfter Protest gegen das „Nihilistische“ des Immer-wiederkehrend-Enttäuschenden? Ist das je ausgebliebene „Es“ vielleicht doch nicht einfachhin „nichts“, sondern wie verstümmelt und verborgen etwas die Gegenwart Gründendes? Anders gefragt: Was ist der Grund der Langeweile? Ist er abgründig-gründend oder doch nur grundlos die Zeit und damit unser Dasein auffressend? *Kierkegaard* hat sehr eindringlich dieses „Nichts“ der Langeweile gesehen, dem im Folgenden nachgegangen werden soll: „Langeweile ruht auf dem Nichts, das sich durch das Leben schlingt, ihr Schwindel ist wie jener, der uns befällt, wenn wir in einen unendlichen Abgrund blicken, unendlich“ (*Kierkegaard* 2007, S. 338).

Vom Grund der Langweiligkeit der Langeweile

Im Wintersemester 1929/30 hielt der Freiburger Philosoph *Martin Heidegger* eine vierstündige Vorlesung zum Thema „Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit“ (*Heidegger* 1983). Auf über 100 Seiten² finden sich darin Überlegungen zur Langeweile, die über das spezifische philosophische Anliegen *Heideggers* hinaus vielfach rezipiert wurden.³ Ist für *Adorno* Langeweile Ausdruck und Moment eines tieferliegenden epochalen Grundprozesses, dessen Konsequenz vor allem die ist, dass Langeweile als gesellschaftliche nur „negativ“, als Nicht-sein-Sollendes erfahren werden kann, so sucht *Heidegger* gerade die Tiefendimension der Langeweile zu fassen, das heißt die Langeweile als Langeweile denkend zu erfahren, was impliziert, dass sie in ihrem „Wesen“, ihrem „Langweilen“ zugelassen wird. *Heidegger* sieht im Verlauf seiner Analyse drei Formen der Langeweile:

- ▲ Das Langweitwerden von etwas: Die Langeweile hat hier einen identifizierbaren Grund, dem die Langeweile zugeschrieben werden kann.
- ▲ Das Sichlangweilen bei etwas: Die Langeweile kommt sowohl von innen als auch von außen und kann nicht mehr eindeutig einem Gegenstand zugeordnet werden.
- ▲ Die „tiefe“ Langeweile: Sie besitzt keinen erkennbaren Grund.

Diese drei Momente stehen in einem Fundierungsverhältnis und werden von *Heidegger* (1983) jeweils im Hinblick auf ihre je spezifische Weise des Zeitvertreibs analysiert. Seine Absicht ist, „durch die Auslegung des Wesens der Langeweile zum Wesen der Zeit vordringen“ (*ebd.*, S. 201): Das Dasein findet sich in dieser Gestimmtheit vor als auf sich selbst zurückgeworfen, findet sich vor in seiner spezifischen Zeitlichkeit. In der Langeweile zeigt sich so das Da

seines Da-Seins als Zeitliches. Langeweile, so deutet *Heidegger*, „entspringt aus der Zeitlichkeit des Daseins“ (*ebd.*, S. 191): „... wir sehen, die Langeweile ist, je tiefer sie wird, um so völliger in der Zeit verwurzelt – in der Zeit, die wir selbst sind“ (*ebd.*, S. 201). Mit seinen Überlegungen zielt *Heidegger* auf die Frage nach dem Grund unseres Existierens: „Wie steht es mit uns?“ (*ebd.*, S. 114). Worin gründet die Langweiligkeit der Langeweile? Ist die Langeweile selbst langweilig? Hat die Langeweile einen Grund, wie abgründig auch immer er sein mag?

Heideggers Analysen werden im Folgenden nicht in ihrer ganzen Breite nachgezeichnet, sondern wir wenden uns nur der tiefen Langeweile zu⁴, beschränken uns dabei nochmals auf wenige Momente, gehen aber mit *Heidegger* dessen eigener Frage nach: „Die Frage ist: Was geschieht darin, was geschieht in diesem ‚es ist einem langweilig?‘“ (*ebd.*, S. 203). Er fasst dieses Geschehen wie folgt zusammen: „Nicht dieses oder jenes Seiende ist es, davon wir gelangweilt werden. Nicht wir sind es, die gelegentlich dieser bestimmten Situation *sich* gerade langweilen – sondern: *es ist einem* langweilig. Nicht dieses oder jenes Seiende in der handgreiflichen Nähe dieser bestimmten Situation versagt sich uns, sondern alles Seiende, das uns in der Situation gerade umfängt, tritt in eine Gleichgültigkeit zurück. Aber nicht nur alles Seiende der betreffenden Situation, in der wir zufällig sind, da, wo dieses ‚es ist einem langweilig‘ aufsteigt, sondern das ‚es ist einem langweilig‘ sprengt gerade die Situation und stellt uns in die *volle Weite* dessen, was je dem betreffenden Dasein als solchem *im Ganzen* offenbar ist, offenbar je gewesen ist und je sein könnte. Dieses Seiende im Ganzen versagt sich, und das wiederum nicht nur in einer bestimmten Hinsicht, mit Rücksicht auf ein Bestimmtes, in Absicht auf Bestimmtes, das wir mit dem Seienden etwa anfangen wollen, sondern dieses Seiende im Ganzen in der genannten *Weite* nach jeder *Hinsicht* und in jeder *Absicht* und für jede *Rücksicht*. Dergestalt im Ganzen wird das Seiende gleichgültig“ (*ebd.*, S. 214 f.).

Charakteristisch für diese tiefe Langeweile im Unterschied zu den anderen Erscheinungsformen ist, dass „für diese Langeweile... der Zeitvertreib (fehlt)“ (*ebd.*, S. 204). In den ersten beiden Formen der Langeweile – *Heideggers* Beispiele sind das Warten am Bahnhof und die Langeweile bei geselligem Beisammensein – konnte diese gerade vom Modus des Zeitvertreibs her gedeutet werden. Die tiefe Langeweile ist aber weder auf eine bestimmte Situation noch auf eine bestimmte Veranlassung bezogen, sie ist im Vergleich zu den beiden ersten Formen unauffäl-

liger, entsprechend ist der Zeitvertreib unkenntlicher. So unauffällig, dass es für die tiefe Langeweile auch kein typisches Beispiel gibt, denn sie überkommt uns in unterschiedlichen Situationen, vielleicht sogar inmitten hektischer Aktivitäten. Gerade weil jeder Zeitvertreib gegenüber dieser Langeweile machtlos ist, zeigt sich für *Heidegger*, dass sie übermächtig ist, dass sie „offenbart, wie es um uns steht“ (*ebd.*, S. 205). Über die Erfahrung der Leere und Leergelassenheit als einer „Gleichgültigkeit, die im Ganzen das Seiende umfängt“ (*ebd.*, S. 208), und der „Ausgeliefertheit an das sich im Ganzen versagende Seiende“ (*ebd.*, S. 211) bringt uns diese Stimmung „in die Möglichkeit eines ausgezeichneten Verstehens“ (*ebd.*, S. 205).

Das Ver-Sagen versteht *Heidegger* somit gleichzeitig positiv als „ein Sagen, das heißt Offenbarmachen“ (*ebd.*, S. 211). Es sagt „von dem, was dem Dasein irgendwie beschieden sein könnte und sollte. Und was ist das? Eben die Möglichkeiten seines Tuns und Lassens“ (*ebd.*, S. 211 f.) – und bringt dadurch das Selbst „zu ihm selbst als das Selbst das da ist und sein Da-sein übernommen hat“ (*ebd.*, S. 215). Betroffen von dieser Langeweile und seinem versagenden Charakter ist folglich nicht etwas an uns, sondern die Tiefe der tiefen Langeweile reicht und berührt die Tiefe unseres Seins, das Da-Sein als solches, „das heißt das, was zu seinem Sein-Können als solchem gehört, was die Möglichkeit des Daseins als solche angeht. Was eine Möglichkeit aber als solche angeht, das ist das sie Ermöglichende, was ihr selbst als diesem Möglichen die Möglichkeit verleiht. Dieses Äußerste und Erste, alle Möglichkeiten des Daseins als Möglichkeiten Ermöglichende, dieses, was das Seinkönnen des Daseins, seine Möglichkeiten trägt, ist von dem sich im Ganzen versagenden Seienden betroffen“ (*ebd.*, S. 215 f.).

Anders gewendet: Das versagende Sagen ist ein Anrufen, ja sogar „ein Hinzwingen“ (*ebd.*, S. 216) menschlicher Existenz in jene Dimension seines Selbst-Seins, die im Alltagsgetriebe nicht zugelassen, sondern verschüttet wird, das Da seines Da-Seins. „Gebannt von der Zeit kann das Dasein nicht zum Seienden finden“ (*ebd.*, S. 221): In *Heideggers* weiterer Interpretation ist es, wie angedeutet, die Zeit, welche als Versagende aber zugleich das ist, was „freigibt und die Möglichkeit des Daseins im Grunde ermöglicht“ (*ebd.*, S. 223). Dies bedeutet, dass das Dasein als das in der Zeit Ruhende dasjenige ist, was es sein kann, wenn es „je zu seiner Zeit, das heißt zugleich je hier und jetzt, mit Bezug auf dieses gerade so offenbare Seiende, da ist, das heißt sich in seiner Offenbarkeit aufschließt, das

heißt sich entschließt. Nur im sich Entschließen des Daseins zu sich selbst, im Augenblick macht es von dem Gebrauch, was es eigentlich ermöglicht, nämlich der Zeit als dem Augenblick selbst“ (*ebd.*, S. 224). „Augenblick“ meint eine Entschlossenheit, in der sich die volle Situation eines Handelns öffnet, „die Grundmöglichkeit der eigentlichen Existenz des Daseins“ (*ebd.*).

Aus der Zeitlichkeit gedeutet, ergibt sich für das Verständnis der Langeweile: Die Weile wird lang, der Horizont des Weilens, der sich uns zunächst als der einer Gegenwart zeigt, weitet sich in die ganze Weite der Zeitlichkeit des Daseins (*ebd.*, S. 229). „Das Langwerden der Weile ist das Weitwerden des Zeithorizontes, dessen Weitwerden dem Dasein nicht etwa Befreiung und Entlastung bringt, sondern es gerade umgekehrt mit der Weite bedrängt“ (*ebd.*). Somit folgt für unsere Fragestellung, dass das in der tiefen Langeweile Langweilende, „das einzig und eigentlich Langweilende, ... die Zeitlichkeit in einer bestimmten Weise der Zeitigung (ist)“ (*ebd.*, S. 237).

Suchen wir uns *Heideggers* Überlegungen für unsere Fragen begrifflich anzueignen, so könnte man zusammenfassend formulieren: Meint der Begriff des Da-Seins eine in der alltäglichen Raum- und Zeiterfahrung verschüttete Grundmöglichkeit des Menschen, das heißt eine Möglichkeit, in der ihm sein eigener Grund offenbar wird, so bedeutet also Langeweile, dass der Mensch sich selbst in seiner Tiefe und Weite berührt, dass wir, wenn wir die Langeweile in ihrem Langweilen erfahrend denken, wir uns selbst abgründig „begegnen“. Wo Langeweile nicht mehr mit dem Chronometer gemessen werden kann, weil wir selbst es sind, die in unserem Sein infrage stehen, dort reicht auch die herkömmliche Zeitinterpretation als eine chronologische für ein zureichendes Verständnis nicht mehr aus, die „tiefe“ Langeweile erweist sich also als eine spezifische qualitative Zeiterfahrung jenseits der quantitativen Zeitmessung. Im Begriff des Augenblicks deutet sich diese qualitative Dimension ursprünglicher Zeiterfahrung an – ein Begriff, der bei *Heidegger* in einer eigentümlichen Schweben zwischen ontologischer und personaler Erfahrung gelassen wird.⁵

Archaische Muße? Versuch einer reanimierenden Neuinterpretation

Die Alten kannten eine Zeiterfahrung, die den Zeitgenossinnen und -genossen heute archaisch anmutet: Muße. Als paradigmatisch für die Denkweise der griechischen Antike kann *Aristoteles* herangezogen werden, wenn er in der Nikomachischen Ethik formuliert: Es gilt „daß das Glück Muße voraussetzt.

Denn wir arbeiten, um dann Muße zu haben, und führen Krieg, um dann in Frieden zu leben“ (*Aristoteles* 1969, S. 289). Er, und mit ihm eine ganze Epoche, setze Arbeit und Muße in eine Zweck-Mittel-Relation, die dann bis in die Gegenwart beibehalten, aber spätestens mit Beginn der Neuzeit in ihrer Bewertung umgekehrt wird.

Sieht man von den kaum zu überschätzenden Folgen dieser Dichotomie ab, etwa der Frage nach der Körper- und Leiberfahrung⁶, der Bewertung von „Geist“ und „Materie“ und so weiter, so ist doch auch zu bedenken, dass die antike Muße nicht einfachhin mit gegenwärtiger Freizeiterfahrung gleichzusetzen ist: Muße, „das war ein Privileg unbeengten Lebens, daher auch dem Inhalt nach wohl etwas qualitativ anderes, Glückvolleres“ (*Adorno* 1977, S. 645). Bei aller Verzerrung durch die vorgängige Zweck-Mittelsetzung war Muße noch anderes als bloßes Nichts-Tun, Sinnbild glücklichen und geglückten Lebens, Identität im repressiven Ganzen. In der Muße leuchtet Utopisches in die Gegenwart, die Möglichkeit freier Existenz.

Dass in hektischen Zeiten Muße als anachronistisch wahrgenommen wird, hat *Nietzsche* deutlich gesehen: „Man schämt sich jetzt schon der Ruhe; das lange Nachsinnen macht beinahe Gewissensbisse. Man denkt mit der Uhr in der Hand, wie man zu Mittag ißt, das Auge auf das Börsenblatt gerichtet, – man lebt wie einer, der fortwährend etwas ‚versäumen könnte‘“ (*Nietzsche* 1980, S. 556; dazu auch *Vorläufer* 1999). Als Luxus beneidet, den man sich eigentlich nicht leisten kann, ist Muße gleichzeitig aber das, was unter den Bedingungen des fortgeschrittenen Überflusskapitalismus notwendig wäre. Ist *Hans Blumenbergs* These „die Enge der Zeit ist die Wurzel des Bösen“ (*Blumenberg* 1986, S. 71) zutreffend, dann ist Muße als zeit-lassendes Dasein als zukünftige⁷ Tugend zu werten und nicht als Zeit-Diebstahl abzuwerten. Sollte der Mensch sich noch einmal aufraffen, sich als mehr zu begreifen denn als Appendix unbegrenzter Kapitalakkumulation, sollte er sich in seiner Möglichkeit zulassen, dann findet er in der überkommenen Muße einen Lern-Ort: Hier gilt es, jenseits aller Herrschaftsrationalität das zuzulassen, was den Menschen als Menschen konstituiert, das heißt das zuzulassen, worin er a priori eingelassen ist.⁸ Zusammengefasst: Muße meint das den Menschen Auszeichnende, sich zu sammeln, ganz anwesend zu werden, im Da präsent zu sein, was auch meint: die Langeweile der Gegenwart ertragen und darin der Tiefe der tiefen Langeweile und ihrem Anruf an das Selbst-Sein gewahr zu werden.

Epilog: Zu einer Sozialarbeit der Langeweile

So unterschiedlich bis gegensätzlich die interpretierenden Zugänge *Heideggers* und *Adornos* zur Langeweile auch sein mögen, beide sehen die alltägliche Erscheinungsweise als Ausdruck eines anderen, als Abgeleitetes. Langeweile als Ausdruck repressiver, totalitärer Strukturen „müßte nicht sein. Wann immer das Verhalten in der freien Zeit wahrhaft autonom, von freien Menschen für sich selbst bestimmt ist, stellt Langeweile schwerlich sich ein“ (*Adorno* 1977, S. 650). Diese Überzeugung *Adornos* könnte auch mit den Augen *Heideggers* gelesen werden: Wenn *Adorno* die Autonomie betont, so ist es bei *Heidegger* die Frage nach der zeitlichen Struktur des Selbst-Seins. Notwendig ist ein emanzipatorisch-erfahrendes Denken, das die Tiefendimension der Langeweile zulässt und diese dadurch verwandelt. Muße, so lautete unsere These, könnte jener Lernort sein, wo Autonomie und Identität angeeignet werden können.

Und die Sozialarbeit? Was soll die Sozialarbeit im Hinblick auf die Langeweile tun? Könnte es vielleicht sein, dass, wenn Sozialarbeit die Langeweile bekämpft, sie diese gerade dadurch prolongiert? Oder müsste/könnte sie ihr Tun loslassen, alles Tun aus der Kraft des Nicht-Tuns speisen? Wie soll sie hier ihrem gesellschaftlichen Handlungsauftrag gerecht werden? Soll sie ihre Klientel integrieren in eine Kultur beschleunigter Langeweile, hektischer Betriebsamkeit, zeitsparender Vergeudung von Lebenszeit oder kann und soll sie gar zum Ort der Muße werden? Welche Art von „Tun“ ist die Tätigkeit der Sozialarbeit aber überhaupt, wenn es um solch entscheidende Grundformen des Handelns geht?

Gewagt sei die These: Nur wo Sozialarbeit zum Ort wird, wo der Langeweile Zeit gewährt wird, um als Zeiterfahrung zugelassen zu werden, wo man sich dem Langweilenden der Langeweile öffnet als einer Erfahrung der Tiefe, kann das Nichts als die Leere der Zeit als solche erfahren werden. Diese Leere erfahrend zuzulassen heißt ihrer Tiefe gewahr werden und das Nichts der Zeit in ihrer Abgründigkeit zu berühren. Den Zeit-Raum für diese Erfahrungsdimension zu öffnen, könnte ein Selbstverständnis von Sozialarbeit sein. Wird der abgründige Grund menschlicher Existenz erfahrend zugelassen, könnte er sich von einem angst- und fluchtbesetzten Nichts zu einem frei-gebenden Nichts⁹ entbergen. Nichts spräche dagegen, dass Sozialarbeiter und Sozialarbeiterinnen „Aktionen setzen“, Aktivitäten managen, Projekte planen und vieles andere mehr. Aber alles spräche dafür, dass Aktivität nicht zur Ideologie ei-

nes Aktivismus wird, der als Flucht vor der Langeweile diese verfestigt.

Anmerkungen

- 1 Hier ist das Buch von Klein 2007 positiv hervorzuheben, aufgrund seiner Reflexionstiefe wäre es einer ethischen Reflexion zuzuordnen.
- 2 Zentrale Äußerungen dazu auf den Seiten 117 bis 249.
- 3 Eine ausführliche Analyse der Langeweile in ihrer Relevanz für Fragen nach der Bedeutung von Stimmung und Gestimmtheit findet sich bei Ferreira 2002.
- 4 Aus Platzgründen können Heideggers phänomenologische Analysen und die Einbindung in sein Gesamtwerk nicht nachvollzogen werden.
- 5 Ob Heideggers Denken hier wie auch an anderen Stellen seines Werkes auf eine mögliche personal-dialogische Interpretation hin offen ist, steht zur Diskussion (Vorlaufer 1986).
- 6 „Der ausgebeutete Körper sollte den Unteren als das Schlechteste und der Geist, zu dem die andern Muße hatten, als das Höchste gelten“ (Adorno 1981, S. 266).
- 7 „... die eigentliche Tugend ist jetzt, etwas in weniger Zeit zu tun als ein anderer“ (Nietzsche 1980, S. 556).
- 8 Dies ist auch der Ort der Erfahrung und Reflexion von „Gelassenheit“ (Vorlaufer 1994 und 1998).
- 9 Dieses Nichts in seiner Vielfalt zu begreifen ist seit Beginn der europäischen Philosophiegeschichte in unterschiedlicher Weise unternommen worden, vergleiche dazu einführend Welte 1975.

Literatur

- Adorno**, Theodor W.: Freizeit. Gesammelte Schriften Band 10.2. Frankfurt am Main 1977
- Adorno**, Theodor W.: Minima Moralia. Gesammelte Schriften Band 4. Frankfurt am Main 1980
- Adorno**, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. Gesammelte Schriften Band 3. Frankfurt am Main 1981
- Anders**, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Band 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution. München 1988
- Aristoteles**: Nikomachische Ethik. Stuttgart 1969
- Bieber**, Hans-Joachim u.a. (Hrsg.): Die Zeit im Wandel der Zeit. Kassel 2002
- Blumenberg**, Hans: Lebenszeit und Weltzeit. Frankfurt am Main 1986
- Ferreira**, Boris: Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins. Dordrecht 2002
- Fromm**, Erich: Aggressionstheorie. Gesamtausgabe Band 8. München 1989
- Gronemeyer**, Marianne: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. Darmstadt 1993
- Heidegger**, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1979
- Heidegger**, Martin: Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Band 29/30. Frankfurt am Main 1983
- Höhn**, Hans-Joachim: Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung. Darmstadt 2006
- Kierkegaard**, Søren: Entweder – Oder. München 2007
- Klein**, Olaf Georg: Zeit als Lebenskunst. Berlin 2007
- Lambrecht**, Roland: Der Geist der Melancholie. Eine Herausforderung philosophischer Reflexion. München 1996
- Maier**, Uwe: Langeweile. Ihre Bedeutung für die moderne Sozialarbeit. Marburg 2002

- Nietzsche**, Friedrich: Die fröhliche Wissenschaft. Sämtliche Werke Band 3. München 1980
- Opaschowski**, Horst W.: Einführung in die Freizeitwissenschaft. Wiesbaden 2006
- Pieper**, Josef: Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre. Werke Band 4. Berlin 2006
- Rosa**, Hartmut: Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt am Main 2005
- Schopenhauer**, Wilhelm: Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke Band 2, Jubiläumsausgabe. Mannheim 1988
- Svendsen**, Lars: Kleine Philosophie der Langeweile. Frankfurt am Main 2002
- Theunissen**, Michael: Vorentwürfe der Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters. Berlin 1996
- Vorlaufer**, Johannes: Aktzentrum und Person-sein. Zu Martin Heideggers Ablehnung eines Personalismus. In: Wissenschaft und Weisheit 49/1986, S. 217-233
- Vorlaufer**, Johannes: Das Sein-lassen als Grundvollzug des Daseins. Eine Annäherung an Heideggers Begriff der Gelassenheit. Wien 1994
- Vorlaufer**, Johannes: Gestimmtheit und Erfahrung. Heideggers Gelassenheit als Krisis der Alltäglichkeit. In: Keintzel, Brigitta (Hrsg.): Bewegliche Ziele. Positionen zur Philosophie der Gefühle. Wien 1998, S. 38-52
- Vorlaufer**, Johannes: Mensch ohne Zeit. Phänomenologische Aspekte einer Dialektik von Geldstruktur und Zeiterfahrung. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 2/1999, S. 121-138
- Welte**, Bernhard: Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts. In: Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag. Darmstadt 1975, S. 26-33