

Der Mensch schafft Welt

Arbeit als schöpferischer Vollzug nach Emmanuel Levinas

Ulrich Dickmann

Arbeiten ist eine grundlegende Tätigkeit, in der aufscheint, wie Menschsein sich selbst in seinen Bezügen zur Welt und zum Mitmenschen vollzieht. Der Mensch erarbeitet sich die Güter, die er zum Leben braucht. Das gilt sowohl für die Herstellung und Erwirtschaftung von Dingen und Nahrungsmitteln, die seine Bedürfnisse befriedigen, wie auch in erweitertem Sinne für das, was er hervorbringt, um seinem Leben als Mensch über das biologisch Notwendige hinaus einen humanen Wert zu verleihen: Arbeitend verwandelt der Mensch die Natur in Kultur. Da der Mensch zudem in all seinen Bezügen auf andere verwiesen ist, hat Arbeit zugleich eine eminent soziale Bedeutung, insofern sie sich im Rahmen der Interaktion von Einzelnen in Gemeinschaft und Gesellschaft abspielt. Dabei wird der arbeitende Mensch zugleich dem Spiel der gesellschaftlichen Fliehkräfte ausgesetzt, die sich mit Begriffen wie Produktivität, Besitz, Entfremdung, Ausbeutung usw. verbinden.

Dass Arbeit nicht nur notwendig ist, weil sie das Lebensnotwendige erwirtschaftet, sondern zur Selbstentfaltung des Menschen wesentlich hinzugehört und einen hohen ethischen Wert besitzt, ist – nicht zuletzt in der Folge Martin Luthers, der ökonomischen Analysen von Karl Marx und der Katholischen Soziallehre – seit dem 19. Jahrhundert zu einem selbstverständlichen und zentralen, wenn auch vielfach in der Realität immer noch uneingelösten Aspekt unseres Verständnisses von Arbeit geworden. Arbeit in ihrem ursprünglichen Sinne ist ein Vollzug, in dem der Mensch sich selbst verwirklicht. Körperliche und geistige Arbeit gehen dabei Hand in Hand. Heute wird Arbeit verstärkt auch unter der Perspektive der Sinngebung wahrgenommen: Der richtig gewählte Beruf, die dem Einzelnen gemäße Form des Arbeitens sind von hoher Relevanz, denn Arbeit soll als sinn-voll erlebt werden, sie wird als dem menschlichen Leben Sinn verleihende Tätigkeit aufgefasst. Dabei

scheint unter der Maxime der Selbstverwirklichung seit dem 20. Jahrhundert jener Aspekt stärker zurückzutreten, der ursprünglich an erster Stelle steht, wenn von Wert und Würde der Arbeit die Rede ist: Arbeit verschafft dem Menschen die Mittel, als Wesen aus Körper und Geist sein Überleben zu sichern; sie versetzt ihn in den Stand, seine physischen Grundbedürfnisse zu befriedigen. Biblisch wird der Auftrag des Schöpfers an den Menschen, durch sein Tun über die ganze Erde zu herrschen, sogar mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen zusammengeschauf (vgl. Gen 1,26).

Ebenso gilt aber auch, dass Arbeit (im Deutschen schon etymologisch)¹ die Bürde von Mühsal und Anstrengung trägt. Sie ist nicht reine beschauliche Selbstentfaltung und Sinnproduzentin, sie ist auch – trotz mannigfacher Erleichterungen durch die Technisierung und auch im Kontext moderner, sozialstaatlich geprägter Gesellschaften – Mühe und Last. Die Antike maß ihr nicht den skizzierten hohen Stellenwert zu; Arbeit war Sklavenschicksal. Das erste Buch der Bibel stellt diesen Gesichtspunkt sogar in den Zusammenhang mit der ursprünglichen Selbstverfehlung des Menschen: Die Mühsal der Arbeit (nicht diese selbst!) interpretiert Gen 3,17-19 als Folge des Sündenfalls, d.h. des Herausfallens des Menschen aus jenem ursprünglichen Verhältnis fraglosen Vertrauens auf Gott, den Schöpfer.

Diese wenigen Aspekte deuten bereits an, dass sich Arbeit in ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit auf eine Tiefendimension hin öffnet, die spirituell gedeutet werden kann. Die im Bereich des Christlichen wohl bekannteste Deutung ist die der benediktinischen Frömmigkeit, die die Verbindung herstellt zwischen Beten und Arbeiten, Kontemplation und Aktion. Eine philosophische Reflexion auf die Arbeit selbst vermag jedoch schon im Vorfeld solcher spirituellen Tradition Einsichten in Arbeit als Grundphänomen menschlichen Selbstvollzuges zu vermitteln, die sich als bedeutsam erweisen für eine Laienspiritualität. Im Folgenden soll einmal mehr²

¹ Das mittelhochdeutsche »arebeit« bedeutet »Mühsal«, »Not«.

² Vgl. die vorangegangenen Beiträge des Verfassers in dieser Buch-Reihe: *Eros und Transzendenz: Levinas' Phänomenologie der erotischen Beziehung als Spur primordialer Spiritualität*, in: ULRICH DICKMANN – KEES WAAIJMAN (HG.): *Beziehung* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 1), Schwerte 2008, 63-81; „Wo warst du, als ich die Welt schuf?“ *Emmanuel Levinas' Deutung der primordialen Erfahrung von Gebürtigkeit*, in: INIGO BOCKEN – ULRICH DICKMANN (HG.): *Geburt* (Felder-

mit Emmanuel Levinas (1906-1995) ein philosophischer Zugang zu einem Areal des Feldes von Laienspiritualität eröffnet werden. Ausgelöst sind diese Felderkundungen an der Seite von Levinas stets von der Beobachtung, dass dieser Philosoph primordiale Phänomene menschlicher Existenz in einer Weise durchdenkt, die für Laienspiritualität von Relevanz sein dürften. Dies soll nun für Levinas' phänomenologische Erschließung der Arbeit³ gezeigt werden, die den Blick zu schärfen vermag für die Dignität von Arbeit: als einer Tätigkeit, die, indem sie Welt erschließt, zugleich schöpferisch ist; als einer Tätigkeit, bei der Denken und Handeln, Geist und Körper unmittelbar ineinandergreifen und geistige und körperliche Arbeit nicht gegeneinander ausgespielt werden können; als einer Tätigkeit, die als notwendige zugleich Bedingung der Möglichkeit von Freiheit und Verantwortung ist.

Standortbestimmung: Ich und Leiblichkeit

Die Analysen zur Arbeit finden sich bei Levinas vor allem in seinem ersten Hauptwerk *Totalité et Infini* (deutsch: *Totalität und Unendlichkeit*).⁴ Die Arbeit steht in engem wechselseitigem Zusammenhang mit dem Phänomen des Wohnens.⁵ Und wie das Wohnen ist auch die Arbeit im Denken von Emmanuel Levinas Teil jenes Ge-

kundungen Laienspiritualität, Bd. 2), Schwerte 2010, 63-85; *Bei sich daheim. Zum primordialen Vollzuge des Wohnens nach Emmanuel Levinas*, in: ULRICH DICKMANN – WOLFGANG CHRISTIAN SCHNEIDER (HG.): *Wohnen* (Felderkundungen Laienspiritualität, Bd. 3), Schwerte 2011, 59-73.

³ Vgl. hierzu auch die Vorarbeiten in ULRICH DICKMANN: *Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie, Bd. 16), Tübingen – Basel 1999, 199-230.

⁴ Vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. W. N. Krewani (Alber-Broschur Philosophie), Freiburg/Br. 1987 (französische Erstauflage 1961), 225ff. [die Seitenangaben im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Schrift]. – Erste Reflexionen Levinas' zum Themenfeld Arbeit und Ökonomie finden sich bereits in dem 1954 in der Revue de métaphysique et de morale Nr. 4 erschienenen Beitrag *Le Moi et la Totalité* (vgl. EMMANUEL LEVINAS: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris 1991, 25-52; die deutsche Fassung *Ich und Totalität* in: DERS.: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München – Wien 1995, 24-55).

⁵ Vgl. DICKMANN: *Bei sich daheim*.

schehens, mit dem er die Konstitution des Ich zu klären sucht, um von hier aus dann einen Zugang zu gewinnen zu jenem Anderen, der im Zentrum seines Denkens steht.

Angesichts der allumfassenden, alles in sich hinein absorbierenden Wirklichkeit des namenlosen Seins erhebt sich mit Levinas zunächst die Frage, wie hier ein selbstständiges, von diesem Sein unterschiedenes Selbst-Sein überhaupt gedacht werden kann. Das Wohnen bezeichnet dabei jenes Ruhen in sich selbst, in dem das menschliche Subjekt bei sich ist. Wohnen meint die Sammlung, die Innerlichkeit, in der ich ursprünglich beheimatet bin und zu der ich immer wieder zurückkehre. Arbeit ist das hierzu komplementäre Phänomen, denn sie ist die von der Bleibe, der Sammlung, dem Wohnen ausgehende und hierher zurückkehrende Bewegung des Ich: nach außen, in die Welt hinein und aus dieser wieder zurück. Zugleich aber ist sie damit als jener Vollzug des Ich gefasst, in dem auf einer ersten Stufe überhaupt erst das Ich auftaucht: als dasjenige nämlich, was in Differenz zu etwas steht, das anders ist als ich. Denn erst die Differenz zu einem Nicht-Ich als Gegenstand, zu dem ich arbeitend in Beziehung trete, führt – so zeigt sich in phänomenologischer Perspektive – dazu, dass das Ich überhaupt auf sich aufmerksam werden kann: als getrennt vom allgemeinen Sein. Es zeigt sich ein Ich, das durch die basalen Selbstvollzüge des Wohnens und Arbeitens über die Mittel verfügt, sich im anonymen Sein auf sich selbst zu stellen und sich in seiner Unabhängigkeit zu behaupten. Auch wenn das Ich abhängt von Dingen und Gütern, die die Welt für es bereithält, so hat es doch die Fähigkeit, diese in Besitz zu nehmen und sich einzuverleiben. Es braucht keinen Anderen, um seinen Standort im Sein für sich selbst zu sichern.

Warum liegt einem Philosophen, dessen Denken um den Anderen kreist, welcher allen meinen Seinsvollzügen vorausgeht und dem ich mit meinem ganzen Dasein ethisch und metaphysisch unterworfen bin, so viel daran, die Selbstgenügsamkeit des Ich herauszustellen? – Es ist gerade diese Selbstmächtigkeit, die das Ich nicht nur sich in der Welt behaupten lässt,⁶ sondern es dadurch zu-

⁶ Dies gilt letztlich unbeschadet der Tatsache, dass die Existenz des Ich von vielen Rissen durchzogen ist, die der Selbstgenügsamkeit Wunden schlagen, weil ich diese Risse de facto nicht mit den Mitteln meines Selbstvollzuges aus der Welt schaffen kann: Levinas nennt immer wieder bspw. den Schmerz, das Al-

gleich vom Anderen trennt und nur so dessen uneinholbare Transzendenz, seine Andersheit denken lässt: Die Andersheit des Anderen ist nur dann gewahrt, wenn er in *der* Weise gänzlich »anders als ich« ist (und nicht nur ein »anderes Ich«, das sich von mir lediglich aufgrund bestimmter Eigenschaften unterscheidet), dass ich ihn zu meinem eigenen Selbstsein nicht brauche. Ich kann auch ohne ihn sein, ohne ihn fehlt mir nichts, was ich zum selbstständigen Bestehen im Sein bräuchte. – Das ist wohlgermerkt eine ontologische Aussage, keine (entwicklungs-)psychologische über den Menschen. – Nur wenn das Ich ganz in sich steht und den Anderen nicht zur Erfüllung seiner grundlegenden Bedürfnisse braucht, ist Ethik möglich: das selbstlose Geben dessen, was in der Logik meines Selbstseins doch mir gehört; das Geben an den Anderen, den ich nicht einmal brauche, damit er mir »Danke« sagt und das gute Gefühl vermittelt, mildtätig zu sein. Deshalb betont Levinas die Trennung des selbstzufriedenen und selbstmächtigen Ich vom Anderen, der in meinem selbstgefälligen Ich-Sein gar nicht vorkommt, nicht vermisst würde, wenn es ihn nicht gäbe.

Diese Gedanken beschreiben jedoch gerade kein unethisches Ich, sondern ein Ich, das sich »noch« im vor-ethischen Raum bewegt. Erst da, wo der Andere tatsächlich auftaucht, wird die Selbstbezüglichkeit des Ich in Frage gestellt und ethisch relevant. In Levinas' Ausführungen finden sich daher zwei Ebenen, die im konkreten Leben nicht zu trennen sind: Er unterscheidet philosophisch die Ebene des Seins (des Ich, das ohne Anderen über die Welt herrscht, die nur »für mich« ist) von der Ebene des Ethischen (in der der Andere dem Ich und seiner Welthabe vorgeordnet ist). Erst wo der Andere auftaucht, wird das selbstgenügsame Ich in seiner Naivität entlarvt als jemand, der nur vermeintlich ohne den Anderen ist. Damit ist die Ordnung des Seins, in dem das Ich über alles andere verfügt und es sich arbeitend aneignet, bereits überschritten und aufgebrochen hin zur Frage, wie ich mich dem Anderen ge-

tern, die Ausgesetztheit an das eigene Sterben-Müssen. Denn zu dieser Verwundbarkeit kann sich das Ich noch einmal verhalten und ihr so die gegen das Ich sich richtende Spitze nehmen. Gleichwohl schlagen diese Erfahrungen, weil ich sie tatsächlich nicht reflektierend beruhigen kann, ein Bresche ins selbstsichere Ich, die es für den Einbruch von Transzendenz erst empfänglich macht.

genüber im konkreten Handeln verhalte. Und für die Antwort auf diese Frage erhält das Arbeiten dann eine neue Bedeutung, wie noch zu zeigen sein wird.

Ein Weiteres muss vorausgeschickt werden, wenn es um die Denkbarkeit eines sich im Sein konstituierenden, in sich selbst stehenden Ich geht, das zugleich in der Welt ist: Genau wie das Wohnen ist die Arbeit kein rein geistiges Geschehen. Wie sollte es freilich beim Phänomen Arbeit auch anders sein? Dass das Geistige seinen ursprünglichen Ort im Kopf hat, klingt banaler, als es philosophisch ist. Bei den Reflexionen zum Thema Wohnen zeigt Levinas auf, dass das Ich-Bewusstsein nicht idealistische Selbstsetzung als rein geistiges Sich-Hervorbringen ist, sondern aufgrund seiner *Verortung* im Körper das Ich auf eine uneinholbare Vorgegebenheit verwiesen ist, für die es selbst nicht aufkommen kann. Menschsein ist Einheit aus Körper und Geist qua *Leiblichkeit*. Jeder Mensch *hat einen Körper* (der Gegenstand der Untersuchung durch die empirischen Wissenschaften wie Biologie, Medizin, Neurologie etc. werden kann). Aber *ich bin mein Leib*. In der Leiblichkeit durchdringen Bewusstsein/Ich und Körper einander in einer wohl in sich differenzierten, aber nicht auseinanderdividierbaren Einheit, die mich ursprünglich situiert in der Welt.

Ogleich das Bewusstsein von ... ein Leitmotiv der Ich-Konstitution ist, folgt Levinas auch bei der Analyse der Arbeit der phänomenologischen Gewissheit, dass menschliches Dasein nicht begriffen werden kann, wenn es nicht grundsätzlich in seiner Leiblichkeit ernst genommen und reflektiert wird. Doch mehr noch: Levinas wird auf die Arbeit aufmerksam, gerade weil er Menschsein phänomenologisch in den Blick nimmt und nicht aus dem Blickwinkel einer Geistphilosophie. Und in dieser Perspektive zeigt sich der leibliche Vollzug des arbeitenden Ausgriffs auf Welt als das komplexe Ineinander von körperlicher und geistiger Aktivität.

Leiblichkeit hat für alle auch geistigen Vollzüge des Menschseins grundlegende Bedeutung: Der Leib ist nicht Schwundstufe eines Geistes, der aus der Freiheit der seligen Schau der Ideen herausgefallen wäre. Vielmehr ist das Verhältnis des Bewusstseins zur Welt vor allem Sinnlichkeit, Intentionalität des Empfindens. Als Überschreiten des rein physisch Körperlichen ist Leiblichkeit als Verbindung von Bewusstsein und Sinnhaftigkeit zugleich eine Form

des Hinübergehens in die Welt. Und nur so kommt Welt in phänomenologischer Perspektive überhaupt zu Bewusstsein: nicht a priori im Denken konstituiert, sondern als das, was sich dem leiblichen Sein darbietet und von diesem ergriffen wird. Levinas spricht daher vom Leib – der „Inkarnation des Bewusstseins“⁷ – als vom „Organ der Transzendenz“, insofern er in die Welt eintritt, „die er konstituiert“.⁸ Denn erst die Leiblichkeit lässt das Denken in Beziehung treten zu den Gegenständen in der Welt, die gegenüber dem Denken selbst transzendent sind. Leiblichkeit bedeutet nämlich, *in* der Welt und zugleich ihr *gegenüber* zu sein. Und mit Blick auf die Art und Weise, wie Welt *als* Welt in der Empfindung überhaupt zu Bewusstsein kommt, ist Leiblichkeit sogar „*vor* der Welt“.⁹

Glück und Unglück des Genießens

Der zentralen Position der Leiblichkeit entspricht bei Levinas der Stellenwert der sog. irdischen Güter, die das In-der-Welt-Sein für den Menschen bereithält. Existenz meint nicht zuerst Erschrecken über die heillose und angstvolle »Geworfenheit« ins Sein (Heidegger),¹⁰ sondern die Sorge um die alltäglichen Belange des körperlichen Wohls, die weiten Raum im Leben einnimmt. Dass der Mensch nicht weltlos in sich ruhendes Selbstbewusstsein ist, darauf macht schon der knurrende Magen aufmerksam. „Der Leib ist der ständige Zweifel an dem Privileg, das man dem Bewußtsein zuschreibt, allem einen »Sinn zu verleihen«“ (182). Noch bevor Welt als Gegenüber zu Bewusstsein kommt, ist sie präsent in ihrer Eigenschaft, dem Leib gegeben zu sein als das, wovon dieser sich

⁷ EMMANUEL LEVINAS: *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Th. Wiemer, Freiburg/Br. – München 21988, 201.

⁸ EMMANUEL LEVINAS: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. u. hg. v. W. N. Krewani, Freiburg/Br. 21987, 180.

⁹ Ebd. 201.

¹⁰ Levinas' Denken ist vielfach geprägt durch eine kritische Auseinandersetzung mit der Philosophie Martin Heideggers. Sein Hauptvorwurf gegen diese ist, dass in ihr der Mensch nicht als solcher, sondern lediglich als Anhaltspunkt für das Aufkommen der Seinsfrage vorkomme. – Vgl. etwa LEVINAS: *Die Spur des Anderen*, 57: „Die Philosophie Heideggers beschäftigt sich nicht mit dem Menschen um seiner selbst willen. Sie ist ursprünglich am Sein interessiert.“

nährt (vgl. ebd.). Die Welt als Nahrung geht der erkannten Welt voraus. Und insofern tritt in Gestalt der Nahrung ein »Mehr« an Wirklichkeit in Erscheinung, das einen Überschuss verheißt, der sich in Bewusstseinsinhalten nicht adäquat erfassen lässt.¹¹ Schon in einer seiner frühen Schriften betont Levinas das Positive dieser Ausrichtung auf die Nahrungsmittel. Die Bedürftigkeit der Leiblichkeit, die Abhängigkeit von den Mitteln, die der Mensch zum Leben braucht, ist demgegenüber nachrangig: In-der-Welt-Sein bedeutet zuallererst einen „fröhlichen Appetit auf die Dinge“.¹² Freilich meldet sich der Leib ursprünglich durch seine Bedürfnisse. Entscheidend ist aber, dass diese Bedürfnisse befriedigt werden können. Platons Bestimmung des Bedürfnisses als Mangel übersieht gerade die Positivität, die die „ganze Anziehungskraft der »Früchte der Erde«“¹³ ausmacht: Sie sind unserem *Genießen* zur Verfügung gestellt. Es ist sogar so, dass die eigentliche Abhängigkeit des Seienden, bezogen zu sein auf die endlichen Dinge, nicht Unglück eines Wesens bedeutet, das Mangel leidet, sondern „die eigentliche Zufriedenheit der Existenz“ (192) ausmacht: „Der Mensch ist glücklich, Bedürfnisse zu haben“ (208).

Man vernimmt hier bei Levinas, der sich selbst als „ein Jude, der denkt“,¹⁴ verstanden hat, einen Widerhall der alttestamentlichen Hochschätzung der irdischen Güter: Diese sind dem Menschen nicht nur zum Überleben, sondern zur Freude von eben jenem Schöpfer geschenkt, der seinem Volk „ein Land, in dem Milch und Honig fließen“ (Ex 3,8), in Aussicht stellt. Nicht Heidegger'sche Seinsorge drückt sich darin an erster Stelle aus, sondern die „Geradlinigkeit“, die „Aufrichtigkeit“ des Lebens von der Nahrung.¹⁵

¹¹ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 181: „Dieser Biß, dieser Zugriff auf die Sachen, der in ausgezeichneter Weise zum Akt des Essens gehört, ermißt das Mehr dieser Wirklichkeit der Nahrung gegenüber der vorgestellten Wirklichkeit.“

¹² EMMANUEL LEVINAS: *De l'existence à l'existant* (Bibliothèque des textes philosophiques), Paris 1990 [Erstausgabe 1947], 56 [Übersetzung U. D.].

¹³ EMMANUEL LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*, übers. u. m. Nachw. v. L. Wenzler, Hamburg 21989, 37, Anm. 4.

¹⁴ So Levinas' Aussage gegen die Titulierung »jüdischer Philosoph« in: F. POIRIÉ: *Emmanuel Levinas: Qui êtes-vous?*, Lyon 1987, 13.

¹⁵ „Geradlinigkeit“ und „Aufrichtigkeit“ stehen für das frz. *sincérité* (LEVINAS: *De l'existence à l'existant*, 67). Mit diesem Begriff kennzeichnet Levinas die unverstellte, unmittelbare Beziehung zu den (noch nicht als Dingen erkannten) Gütern der

Im Gegenteil erfährt der Mensch gerade den Entzug der lebensnotwendigen Güter (Brot, Wasser, Wärme etc.) als „verkehrt“,¹⁶ als Verkehrung der Ordnung menschlichen Daseins, in dem die Nahrungsmittel schon zugleich mit der Notwendigkeit des Lebens von ... gegeben sind.

Das Genießen ist für Levinas jenes menschliche Phänomen, in dem erstmals eine vom Sein unterschiedene, in sich stehende Selbst-Bezüglichkeit auftaucht. Beim Genießen handelt es sich um das „unreflektierte und naive Bewußtsein“ (197) eines lebendigen Wesens, das weder schon auf die Welt reflektiert noch auf sich selbst. Zugleich ist es die Vorstufe des leiblich vermittelten Zugangs zur Welt der Gegenstände wie Vorstufe des Selbst. Genuss ist Sinnlichkeit, reine Empfindung von etwas, das noch nicht als Etwas bewusst ist: Genießen ist reine Unmittelbarkeit von Empfindendem und Empfundem, denn das, was genossen wird, setzt zwar etwas voraus, das dem Ich äußerlich ist, diese Differenz wird aber nicht als solche bewusst.¹⁷ Obwohl mein Begehren sich auf einen Gegenstand, ein Ding richtet, das Genuss verheißt, so ist es doch nicht als ein Objekt, das mir als einem Subjekt entgegensteht, bewusst. Dingwelt erscheint noch nicht *als* Welt. Denn das, was genossen wird, ist kein Gegenstand, keine fest umrissene, dingliche Einheit, sondern reine Qualität:

„Ich genieße diese Welt von Dingen, als seien es reine Elemente, reine Qualitäten ohne Träger, ohne Substanz.“ (195)

„Der Genuß erreicht sie [die Dinge; U. D.] gerade nicht als Dinge. Die Dinge gelangen zur Vorstellung von einem Hintergrund aus, aus dem sie auftauchen und zu dem sie in dem Genuß, den wir von ihnen haben können, zurückkehren.“ (184)

Dieser „Hintergrund“, aus dem erst später, d.h. nachträglich zum unmittelbaren Genießen, Dinge auftauchen, nennt Levinas das »Elementale« oder das »Milieu«: Es handelt sich um einen Seinsbereich, in dem allein das Qualitative gegeben ist, ohne dass

Welt, die eben nicht zuerst Seinsorge im Sinne von Heideggers In-der-Welt-Sein ist.

¹⁶ Ebd. 68.

¹⁷ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 194f.

ein dieser Qualität zugrunde liegender Träger im Blick wäre;¹⁸ reine Qualität, kein bestimmtes Einzelnes. Damit ist jene allumfassende Totalität gemeint, die Levinas auch als „Materialität des Seins“ oder „formloses Wimmeln“ bezeichnet und die er mit dem Terminus *il y a* belegt.¹⁹ Es ist das, was hinter allen einzelnen Seienden, hinter allen Gegenständen der Welt die reine, namenlose »Tatsache zu sein« ausmacht, „Inhalt ohne Form“ (185). In diese reine Materialität des Seins taucht der Genuss ein und erfährt sie als gegenstandslose Qualität des Elementalen. Im Genuss gibt es zu den Elementen keinen Abstand, sondern nur ein darin Eingeschlossen-Sein. Allerdings ein solches, in dem das Ich nicht ertrinkt, sondern wohligh sinnhaft „badet“: in „Wind, Erde, Meer, Himmel, Luft“ (187). Im Genießen bin ich „Bürger des Paradieses“ (205), selbstzufrieden und egoistisch, aber „unschuldig egoistisch“ (190). Unschuldig deshalb, weil ich im Genießen selbst allein bin und alles habe, was ich zum Glückhsein brauche: den Bissen Brot, den Schluck Wein usw. Und noch hat sich – auf dieser Stufe des Bewusstseins – kein Anderer gemeldet, der seinen Anspruch auf das von mir Genossene erheben würde.²⁰ Und auch die Welt ist weder als etwas anderes bewusst, noch verdankt das Genossene seinen Sinn meinem Bewusstsein.²¹ Der Genuss als unschuldige Unmittelbarkeit ist reine Präsenz – ohne Vergangenheit und Zukunft, ohne Wer, ohne Was, ohne Subjekt und ohne Objekt.

„Die ursprüngliche, vollständig unschuldige Positivität des Genusses ist kein Gegensetzen und in diesem Sinne von Anfang an ein Selbstgenügen. Sie ist Augenblick oder Anhalten, Gelingen des *carpe diem*, Souveränität des »Nach uns die Sintflut.«“ (207)

Allerdings ist die Unbestimmtheit des Elementalen der Grund dafür, dass das Genießen in seinem glücklichen Schwelgen nur eine vorübergehende Erscheinung ist. Denn die Anonymität des *il y a* als Abwesenheit aller Gegenständlichkeit bedeutet zugleich: Ich kann dessen nicht habhaft werden, was mir Genuss bereitet, insofern die genossene reine Qualität „sich [...] im Nirgends verliert“ und der

¹⁸ Vgl. ebd. 185f.

¹⁹ LEVINAS: *De l'existence à l'existant*, 91f.

²⁰ Vgl. ebd. 67: „»Der Mensch, der isst, ist der gerechteste Mensch.«“

²¹ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 182.

Genießende nicht in den Besitz der „Quelle“ des Genusses gelangen kann (201). Das Glück des Genusses ist instabil, weil das, was mich nährt, mir nur „wie ein glücklicher Zufall“ zuteilwurde (202). Das genüssliche Baden im Elementalen der reinen Qualität findet sein jähes Ende, sobald das Genossene verzehrt ist. Was im Genießen sich also vollzieht, ist eine ursprüngliche Zeiterfahrung im doppelten Sinne: Erstens ist hier ein Anfang gesetzt, in dem im anonymen Sein ein Innehalten eines genießenden Ich auftaucht; zweitens aber ein Vergehen, weil der Genuss endet. Sein drohendes Ende erweist das Genießen folglich als lediglich augenblickhaft. Das bevorstehende Ende des Genusses lässt andererseits jedoch zugleich die Frage auftauchen nach der Quelle des Genießens, dem Genussmittel. Weil das Genießen ja nicht selbst das hervorbringt, was seine Erfüllung garantiert, kann es ihm auch keine Dauer verleihen. So bricht in ihn die „Sorge um das Danach“ ein (205). Diese „Unbestimmtheit der Zukunft“, die sich schon in das Genießen selbst einschleicht (Was wird denn, wenn das Brot verzehrt ist?), ist sozusagen nur die Kehrseite der Unverfügbarkeit der Quelle des Genusses (d. h. der Dinge, deren Qualitäten genossen werden). Zeitlichkeit und Dinglichkeit werden hier also ineinander gedacht. Dass beides Kategorien des Bewusstseins sind, bedarf wohl keiner Erläuterung. Interessant ist aber, dass es dem Philosophen gelingt, diese Konstitution von Zeitlichkeit und Gegenständlichkeit als Ineinander geistiger und körperlicher Aktivitäten zu beschreiben. Das Ende des Genusses bildet den Auftakt für jenes Geschehen, das in die Unmittelbarkeit von Genießendem und Genossenem eine Differenz einträgt und in dem überhaupt erst »etwas« in Erscheinung treten kann: Dinge/Welt und Ich/Bewusstsein.

Arbeit als Vor-Sorge

Die „Sorge um das Morgen“ (215), die im endlichen Genuss anhebt, ist die Sorge darum, wie die Nahrungsmittel für mich auf Dauer zur Verfügung gestellt werden können. Das Genuss-Ich verliert durch die Erfahrung der Abhängigkeit von den Nahrungsmitteln seinen Status als naives Bewusstsein. Der Zustand des wohligen, zeitlosen In-sich-Geschlossenseins im Genießen „verrät sich

als »subjektiv«, »seelisch« und »bloß innerlich« (205). Es wird aufgebrochen auf ein anderes seiner selbst hin, das ihm nicht fraglos zur Verfügung steht.

Vertrieben aus der paradiesischen Unmittelbarkeit, bin ich der Abhängigkeit von der Welt und ihren Gütern jedoch nicht hilflos ausgeliefert, bin nicht in die Welt geworfen. Dem anonymen, differenzlosen, unbestimmten Sein (*il y a*), das am Horizont der Existenz als gähnender Abgrund alles in sich aufzuheben und zu verschlingen droht, steht das Ich nicht passiv gegenüber. Ich verfüge vielmehr über das Mittel, meine Unabhängigkeit zu sichern, indem ich die Dinge der Welt vor dem Versinken im substanzlosen Elementalen bewahren bzw. sie erst aus diesem anonymen Sein herausgreifen kann: Dieses Mittel ist die *Arbeit*.

Die „äußere Welt“, die eben noch als „Bedrohung“ (162) erschien, weil die Notwendigkeiten des Körpers keinen Abstand kennen zur Abhängigkeit von den irdischen Gütern, zeigt sich in der Arbeit mit einem Mal als Gegenüber. Ich vermag mich zu diesem Gegenüber (wenngleich nach wie vor in Abhängigkeit) souverän in raum-zeitlicher Distanz zu halten. Gerade weil der Genuss endlich und unsicher ist, tritt das Ich aus der Unmittelbarkeit des Badens in den Elementen heraus. Die Freigebigkeit der Nahrung, die mir doch fraglos zur Verfügung schien, wandelt sich in Freisetzung eines Ich, das im anonymen Sein für sich bestehen kann. Dies geschieht dadurch, dass ich im Enden des Genusses mit der Frage nach der unsicheren Zukunft konfrontiert bin. Dies ist aber zugleich der Punkt, an dem diese Unsicherheit in Möglichkeit umschlägt: Denn Zeit tritt hier in Erscheinung als Möglichkeit eines „Aufschub[s] der Abhängigkeit“ (161). Das Ich, eben noch vor der Frage nach der unsicheren Zukunft seines Genießens stehend, entdeckt sich zugleich als ein Ich, das überhaupt *Zeit hat*. Damit aber verfügt es über die Möglichkeit, die Sorge um das Danach des Genusses *produktiv* in Vor-Sorge zu verwandeln: „Die Zeit zerstört die Sicherheit des augenblicklichen Glücks und erlaubt gleichzeitig, die so entdeckte Zerbrechlichkeit zu überwinden“ (164). Die Verwandlung der Abhängigkeit von den Gütern in Herrschaft über sie vollzieht sich als Arbeiten. Arbeitend richtet der Mensch die Dinge in der Welt so zu, dass sie ihm als Besitz zur Verfügung stehen. Besitz verleiht Dauer – gegen das Zerrinnen der genossenen Qualitäten.

Anders als von der Hand in den Mund zu leben, ist der erarbeitete Besitz, so könnte man sagen, die Substanz des Genussaufschubs. Das, was ich mir vom Mund abspare, was ich aufhebe und in meinem Haus²² einlagere, wird dem Genießen zur Verfügung gestellt, dem ich mich in der Zukunft hingeben werde. So wird die Ambivalenz der Zeitlichkeit deutlich: Sie tritt einerseits als das Versinken des Genossen in die Vergangenheit und als ungewisse Zukunft des künftigen Genusses auf. Andererseits jedoch schwingt sich das Ich in der Arbeit auf zum Herrscher über die Zeit. Die Arbeit erhält in dieser Perspektive eine grundlegende zeitliche Bedeutung: Arbeit ist nicht nur ein Prozess, der Zeit braucht (Arbeitszeit), sondern selbst ein Geschehen der Zeitigung, indem sie den Gütern Dauer verleiht.

Auf diese Weise steht Arbeit im Dienste der Befreiung des Ich, ist Vollzug dieser Befreiung, ist Befreiungstat. Sie schafft einen Freiraum in der Welt, und zwar obwohl ich abhängig bin von der Welt. Der Begriff des Wollens taucht hier an zentraler Stelle auf und nimmt damit die Beziehung zur Zukunft, die sich im Genießen anbahnte, auf. Das Wollen verwandelt die Ungewissheit der Zukunft des Genusses in souveräne Intention auf das hin, was vor mir liegt, was angeeignet werden und für die Zukunft aufgehoben werden kann. Arbeit ist ein Handeln, das eine Welt konstituiert, „damit man darin frei sein kann“, weil das Ich „über Zeit verfügt, um der Drohung zu begegnen“, die die unvorhersehbare Zukünftigkeit des Elementalen bedeutet (239). Das Ich geht in der Arbeit auf Abstand zum Elementalen. Und dieses Auf-Abstand-Gehen ist zeitliches Geschehen der Vor-Sorge. Arbeit ist Wollen, und „Wollen heißt der Gefahr zuvorkommen“ (240).

Arbeit als Entsakralisierung der Natur

Diese Befreiung von der Ungewissheit der Zukunft, die die Arbeit vollzieht, findet ihre religiös bedeutsame Ausweitung dort, wo sie konkretisiert wird mit Blick auf das Verhältnis des Menschen zur Natur. Wie das Wohnen steht die Arbeit, wie oben angedeutet, an

²² Zur Bedeutung des Hauses und des Wohnens bei Levinas vgl. DICKMANN: *Bei sich daheim*.

der Schnittstelle zwischen Innerlichkeit und In-der-Welt-Sein. Welt tritt dabei, bevor sie nicht bearbeitet, kultiviert und dadurch als Dingwelt bewusst wird, als Unbestimmtheit der Natur in Erscheinung, wie sie im Genießen in den Blick kam als das Elementale. Gegen eine sakralisierende Naturauffassung deutet Levinas Natur nicht im Sinne ursprünglich vertrauter und begütigender Landschaft, nicht als Heidegger'sche Feldweg-Idylle, sondern als an sich selbst fremd und grausam. Die Religionsgeschichte zeigt, dass die Antwort auf die als feindlich erfahrene Natur gesucht wird in der Versöhnung des Menschen mit den Mächten und Elementen der Natur. Dies geschieht durch mythische Einverleibung des Menschen in das schicksalhafte Gewebe der Naturgottheiten – mit Levinas' Worten: „Die Verlängerung des Elements in die Nacht ist die Herrschaft der mythischen Götter“ (203). Die als Macht erfahrene Natur versteht Levinas als genau jene anonyme Tatsache reinen Seins, in der alles ungeschieden beieinander ist, in der sich noch keine unterscheidbaren Dinge ausmachen lassen. In diesem *il y a*, das keine Freigebigkeit impliziert wie Heideggers Es-gibt, klingt das Chaotische der Welt vor der schöpferischen Lichtung an, von der in der ersten biblischen Schöpfungserzählung (Gen 1,2) die Rede ist: Wirrnis und Leere (*tohuwabohu*)²³, das bedrohlich Abgründige, Zufällige, das *apeiron*²⁴. Es handelt sich dabei weder um ein harmloses Nichts noch aber auch um ein identifizierbares Seiendes, sondern um eine „Fülle des Leeren“.²⁵

Freiheit ist für den Menschen jedoch gerade daran geknüpft, sich aus dieser Absorption ins fatale Seinsgewebe herauszuwinden durch den souveränen Ausgriff auf die Natur. In diesem Sinne depotenzierte bereits die biblische Schöpfungserzählung Gen 1,1-2,4a die Naturgottheiten der Umwelt Israels zu von Gott geschaffenen Dingen: Die Gestirne, Sonne und Mond sind keine Gottheiten, sondern nichts als von Gott geschaffene Lichter am Firmament. Die Sakralisierung der Naturgewalten eröffnet nicht den Zugang

²³ Gen 1,2. – In *De l'existence à l'existant*, 121, finden sich ohne expliziten Hinweis auf Gen 1,2 die dort vorkommenden Begriffe „Chaos“ und „Abgrund (abîme)“ als französische Übersetzungen von *bohu* und *tehom*, der mythischen Urflut. – Vgl. dazu auch CATHERINE CHALIER: *Levinas. L'utopie de l'humain* (Présences du judaïsme), Albin Michel/Paris 1993, 42.

²⁴ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 201.228.

²⁵ Vgl. LEVINAS: *Die Zeit und der Andere*, 22f.

zum Heiligen des Monotheismus. Denn dieser setzt ein für sich stehendes, von den Naturgewalten entbundenes Menschsein voraus, das erst aufgrund dieser Entmachtung der Natur in der Lage ist, freiheitlich eine Beziehung zur Transzendenz zu verwirklichen. Nicht zuletzt in biblischer Perspektive wird verständlich, dass der jüdische Denker Levinas Heideggers Technikkritik in eine Reihe stellt mit den »heidnischen Hainen« und sich vehement gegen die Verknüpfung der Würde des Menschen mit seiner Herkunft im Sinne einer sakralisierten Ortsgebundenheit (Blut und Boden) wendet. Im Phänomen des Wohnens, der Bleibe, fand Levinas den Grund dafür, berechtigterweise ein vorgeografisches Beheimatetsein des Menschen in sich selbst anzunehmen.²⁶ Das Arbeiten setzt diese Entsakralisierung der Beziehung des Menschen zur Natur aktiv ins Werk – ganz dem modernen Selbstverständnis des Menschen entsprechend: „Die Technik entreißt uns dieser Heideggerschen Welt und dem Aberglauben des Ortes.“²⁷ Der Bedürftigkeit des Menschen wird nicht begegnet durch die mythische Einverleibung des Menschen in eine Natur, deren sakrale Mächte sein Schicksal bestimmen, sondern mittels Arbeit und Technik, die sich Güter aneignen und einem auf sich gestellten Menschen den Freiraum zum Handeln ermöglichen. In der Arbeit herrscht der Mensch – allerdings ohne dabei Gewalt auszuüben. Denn arbeitend macht sich der Mensch lediglich an etwas zu schaffen, was der Arbeit keine eigene Mächtigkeit entgegenzusetzen vermag. Arbeit „greift nur das Gesichtlose der heidnischen Götter an, deren Nichtigkeit sie von nun an offenkundig macht. Prometheus, der vom Himmel das Feuer stiehlt, symbolisiert die geschickte Arbeit in ihrer Unfrömmigkeit“ (230). Sicher nicht zufällig finden wir an dieser Stelle bei Levinas hierfür eine weitere Anspielung auf das biblische Schöpfungsverständnis, eine Kategorie, die jünger ist als diejenige von der Erschaffung als dem Ordnen des Chaos: Das, worauf Arbeit sich bezieht, ist „Widerstand des Nichts“ (ebd.). Der theologische Topos von der *creatio ex nihilo* klingt in diesem Zusammenhang an in dem Verweis auf die genannte Nichtigkeit. Denn dieses Nichts ist prinzipiell schon überwundener Widerstand desjenigen,

²⁶ Vgl. dazu DICKMANN: *Bei sich dabeim*, hierzu bes. 66f.

²⁷ EMMANUEL LEVINAS: *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, aus d. Franz. v. Eva Moldenhauer, Frankfurt/M. 1992, 175.

„was kein Antlitz hat“ (ebd.). Antlitz hat lediglich der Andere; seinen ethischen Widerstand kann ich nicht überwinden. Die Macht der Natur und des Elementalen hingegen ist nichtig, da sie der Mächtigkeit der Arbeit unterworfen ist.²⁸

Arbeit als Konstitution der Dinge

Die Unbestimmtheit des chaotischen Seins wandelt sich in Arbeit zu Bestimmtheit. Doch wie vollzieht sich das? – Gegenüber der Unmittelbarkeit des Genießens, jenem Baden im Elementalen des anonymen Seins, das reine Qualität ist, aber eben im Abgrund der Nichtigkeit zu versinken droht, eröffnen Wohnen und Arbeiten eine *Differenz*: Ich und Welt als Welt unterscheidbarer Dinge treten hervor. Dies geschieht dadurch, dass die Arbeit das Ich auf „Abstand“ (225 u. ö.) bringt zur Welt. Dieser Abstand ist „zweideutig [...], weil er zugleich entfernt und annähert“ (224). Denn er ermöglicht zugleich freiheitliche Unabhängigkeit in der Welt (die Bleibe) und souveränen Zugang zu ihr (durch die Arbeit). Es handelt sich dabei um ein dynamisches Ineinander, weil die Trennung von der Welt draußen (Freiheit von ...) sich vollzieht als spontaner Ausgriff auf dieses Draußen (Freiheit zu ...) und umgekehrt.

Dieser zweipolige Freiheitsbegriff hat noch nicht die Dignität moralischer Freiheit. Aber in phänomenologischem Sinne ist er dessen Vorbedingung. Er entspricht nämlich der Zweideutigkeit des Leibes: Die Leiblichkeit zeigt sich als ein spontanes Ausgreifen auf ein anderes, ein Ausgreifen, das sich vollzieht als willkürliches Herumtasten der Hand. Dieses Ausgreifen ist ursprünglicher als eine willentliche Intention, es geht dieser, phänomenologisch betrachtet, voraus:

„Hier streckt sich die Hand blindlings aus und macht ein Ziel aus; dabei ist ein unvermeidlicher Anteil von Glück oder Pech, was an der Tatsache sichtbar wird, daß die Hand ihren Versuch verfehlen kann. [...] Das versuchende Herumtasten ist nicht eine Aktion, die technisch unvollkommen wäre, sondern die Bedingung aller Technik. Wir gewahren den Zweck nicht als Ziel eines körperlosen Strebens.“ (241)

²⁸ Zur Analogie zwischen menschlicher Arbeit und göttlicher Schöpfung siehe weiter unten im *Resümee*.

Das Herumtasten der Hand steht also vor der Willensentscheidung, etwas zu ergreifen. Das ist insofern von Bedeutung, als es Levinas um die Frage geht, wie eine erste Differenz im ungeschiedenen, formlosen Sein eingetragen werden kann. Es gibt auf dieser Stufe der phänomenologischen Betrachtung noch keine identifizierten Dinge und kein identifiziertes Ich, das auf diese Dinge zugreifen könnte. Das, was der Genuss zurücklässt, bin ich, der – verwirrt vom jähen Ende des Genusses nach dem Verzehr – nach weiteren Genuss-Mitteln sucht. Diese Suche dient zunächst dem Zweck der Wiederholung des Genusses, nicht aber dem Ziel des Ergreifens eines Dings. Herumtasten vollzieht sich im Vorraum von Denken und Erkennen als Hineinlangen ins Elementale, ins *apeiron*, um damit die Auslieferung meiner Bedürftigkeit an das Elementale zu überwinden.

Andererseits, und das ist der zweite Pol der Leiblichkeit, kann die Hand nur spontan auf anderes ausgreifen, weil der Leib bei aller Bezogenheit auf Welt sich zugleich „von Diesseits“ (240) auf diese Welt draußen richten kann. Er ist »mein Leib«, was zugleich impliziert, dass anderes *als* anderes ihm begegnen kann. Arbeit lässt sich nur verstehen, wenn sie als ein Vollzug einer Leiblichkeit gedeutet wird, die in Zweideutigkeit gehalten ist: In der Welt und von dieser beeinflussbar und abhängig, hat das Ich als Bei-sich die Möglichkeit zum gestaltenden Ausgriff auf die Welt mit seinen Händen. Der Passivität des Ich im Genießen steht die Aktivität der Arbeit gegenüber, die mit entsprechenden Begriffen gekennzeichnet wird: Arbeit ist „Tätigkeit“, „Erwerb“, „Ergreifen“, „Beherrschen“, „Zur-Verfügung-Stellen“, „Zugriff“ etc. (225-232). Sie ist „Bewegung auf sich zu“ und gerade „keine Transzendenz“ (229), sondern transitorisch: Sie richtet sich von der Bleibe aus »nach außen«, greift über den Abstand zwischen mir und Welt hinweg ins Elementale hinein, jedoch nur, um sich das Ergriffene anzueignen, es zu erwerben, in den eigenen Besitz zu versammeln, d.h., wieder zu sich zurückzukehren. Das Hinaus und Zurück kennzeichnen Menschsein somit als dynamisches Pulsieren zwischen Innerlichkeit und Äußerlichkeit, die sich im konkreten Vollzug des Lebens selbst nicht voneinander trennen lassen.

Das Ausgreifen in der Arbeit ist es nun, das Welt nicht nur in Besitz nimmt, sondern im In-Besitz-Nehmen Welt überhaupt erst

konstituiert. „Von der Bleibe aus entdeckt der Besitz eine Welt“ (234). Die Konstitution der Welt *als* Welt geschieht ursprünglich also nicht im Denken, sondern in der Arbeit als Aneignung von Welt. Angedeutet sei an dieser Stelle, dass Levinas mit diesem Verständnis anknüpft an die von Martin Heidegger in *Sein und Zeit* vorgenommene Analyse, der zufolge das Wesen eines Dings („Zeugs“) sich zeigt in der Weise, wie es gebraucht wird („Zuhandenheit“).²⁹ Levinas geht jedoch einen Schritt weiter zurück: Der Zugang zur Welt der Dinge beginnt nicht mit der Offenbarung des Seins eines Dings, sondern mit dem Herumtasten der Hand: Im Ergreifen findet das Ich ein Ding, und dies ist eine „spontane und vortheoretische Leistung“ (227). Sie geschieht im leiblichen Vorfeld von Sehen und Denken. Es »entbirgt« sich nicht das Sein eines Dinges im rein geistigen Nirgendwo, sondern es wird „konstituiert“³⁰ – durch den Zugriff der Hand. Damit ist eine Aktivität gemeint, in der das Ich sich mittels der Hand zum Herrscher über das Sein macht: Das Ding verbleibt gerade nicht in seinem An-sich-Sein, sondern das reine Sein des Elementes, das *il y a*, dankt ab und gerinnt im Zugriff der Arbeit zum Ding, das mir zur Verfügung steht. Das Grenzenlose, Formlose, Ununterschiedene des reinen Seins wird begrenzt, definiert. Aus der Anonymität des reinen Seins überführt die Arbeit die Materie „in eine Welt des Identifizierbaren“ (227). Und diese Definition des vorher undefinierten geschieht aufgrund der Tatsache, dass es seine Finalität, seine Zweckbestimmung, von meinem egoistischen Bedürfnis bezieht: Weil ich seiner bedarf, ergreife ich es; es ist nicht für sich, sondern für mich. „Auf mich, auf meine egoistischen Zwecke, bezieht sie [die Hand; U.D.] die Dinge“ (228). Ursprünglich hat deshalb das Ding kein Sein, sondern ist „Ding als Haben“ (227).

„Die Kraft der Hand, die ergreift oder herausreißt, die zermalmt oder weich knetet, bezieht das Element nicht auf ein Unendliches, im Verhältnis zu dem das Ding seine Definition erhalte, sondern auf ein Ende im Sinne eines Ziels, auf das Ziel des Bedürfnisses.“ (227)

²⁹ Vgl. MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Tübingen 161986, 69: „Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir *Zuhandenheit*.“

³⁰ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 228: „[...] die Hand [...] konstituiert die Dinge“.

Dass hierbei, in eins mit der Aktivität des Ergreifens, die Dinge selbst zu Bewusstsein kommen, drückt Levinas im Französischen mit Bezeichnungen aus dem Wortfeld von »prendre« aus: Im „Nehmen (*prise*)“ (170) geschieht „Vernehmen (*compréhension*)“ (227). Im Zugriff „begreift (*comprend*) der Besitz das Sein des Seienden und lässt nur dadurch das Ding entstehen“ (ebd.). Begreifen hebt also im konkreten, leiblich vermittelten Ergreifen an. Die Abstraktion anhand von Begriffen ist der zweite Schritt, der unmittelbar auf die hand-greifliche Konstitution eines Dings bezogen bleibt. Levinas kann es daher wagen, der Arbeit eine zentrale Bedeutung beim Aufgang des Denkens zuzusprechen: Er findet „den latenten Ursprung des Begriffs in dem ursprünglichen Zugriff, den die Arbeit vollzieht“ (232).

Arbeit ist „Zugriff, der im Elementalen stattfindet“, sie hebt die „Selbständigkeit des Elementes“ (227) auf, die sich als substanzlose Qualität in der Unmittelbarkeit des Genießens gezeigt hatte. Sie greift Dinge heraus aus dem Gewimmel der Elemente, erwirbt sie, überführt sie in Besitz und stellt sie so dem späteren Genuss zur Verfügung. Weil ein Ding erworben ist, macht gerade das Haben die Substantialität eines Dings aus, denn es erhält sein Sein lediglich im Verhältnis zur Arbeit: Dadurch dass die Hand Dinge herausgreift aus den Elementen, werden sie erst wahrgenommen „als etwas Festes“, das – im Unterschied zur formlosen Materialität der Materie – eine „Form“ besitzt (231). Dieser Prozess ermöglicht es allererst, ein Ding von anderen getrennt zu erfassen und fortzutragen.³¹ Indem die Hand feste Seiende als Dinge umreißt (*dessine*), „umreißt sie eine Welt“ (ebd.). Hier taucht folglich erstmals das Bewusstsein von einer Welt als Welt auf: keine Unmittelbarkeit des Darin-Seins wie im Genuss, sondern *Verhältnis zu* einer Welt, die von mir unterschieden ist; einer Welt, in der ich mich deshalb frei bewegen kann, weil sie Welt von unterscheidbaren Dingen ist, die mir zur Verfügung stehen.

Dem in der Arbeit ergriffenen Ding kommt eine eigene Zeitlichkeit zu: Es ist „Ruhe“ als das, was „in der Zeit bleibt und dauert“ (im Unterschied zum Gewimmel des Elementalen) (ebd.). Diese zeitliche Dimension der Dauer aber hat das Arbeitsprodukt nicht für sich, sondern nur mit Blick auf den Arbeitenden selbst. Denn es

³¹ Vgl. ebd. 231: „Ding ist alles, was man loslösen und forttragen kann.“

ist nur „für eine Zeit“ als dauerhaft gesetzt, nämlich solange es „als Vorrat“ aufgehoben wird, d. h., bis es verzehrt, verbraucht oder auch veräußert wird (232). Die Dauerhaftigkeit steht aber gerade für seine Substantialität, welche „beruht auf seiner Festigkeit, die sich der Hand anbietet“ (232). Der Widerstand der Materie ist in diesem ursprünglichen Zugriff nicht ein gedachter, sondern ein fassbarer. Andererseits ist diese Festigkeit, die das Ding der Berührung der Hand entgegensetzt und durch den es erst ergriffen werden kann, ein Widerstand, der vom Arbeitenden überwunden zu werden vermag. Er ist „virtuell überwundener Widerstand“ (230). Es zeigt sich ein Gegenstand, dessen Entgegenstehen kein Hindernis ist, sondern die leiblich vermittelte Weise, überhaupt auf ihn aufmerksam zu werden. Er ist verfügbar als etwas, das nicht an und für sich bestehen bleibt, sondern »meubles« ist: etwas, das fortgetragen werden kann.³²

Die phänomenologische Betrachtung zeigt Arbeit somit als einen machtvollen Seinsvollzug: Substantialität gewinnt ein Ding nur im und durch den Erwerb des arbeitenden Menschen. Dabei setzt sich die Ungesichertheit des Elementalen am Ding selbst fort bis in den Besitz hinein. Denn der Mensch, der dem Ding sein Sein gibt, kann es ihm auch wieder nehmen. Dies geschieht etwa, indem das von mir besessene Ding von mir veräußert wird, indem es also in Geld verwandelt und so in eine andere Weise des Habens überführt wird.³³

Werk und Geben

Die Arbeit ist diejenige Tätigkeit, die Levinas zufolge die Selbstbehauptung des Ich in der Welt ins Werk setzt: Denn mit der Arbeit verfüge ich über das Mittel, den mich umgebenden Elementen Dinge zu entreißen und mir verfügbar zu machen. Gleichwohl ist dies eine immer schon in sich gebrochene Selbstbehauptung. Dies wird deutlich am Produkt der Arbeit: Denn das „Werk“ (*œuvre*)³⁴ – so zeigt sich in der phänomenologischen Betrachtungsweise – er-

³² Vgl. ebd. 230f.

³³ Vgl. ebd. 233f.

³⁴ Vgl. ebd. 254-261; 328-333.

schöpft sich nicht in seiner Dinglichkeit. Vielmehr ist es zugleich die nach außen, in die Dingwelt hinein freigesetzte, ge-äußerte Materialisierung der Willensregungen, die in der Innerlichkeit des Ich ihren Ort haben. Aufgrund dieses Ineinanders von innen und außen, von Innerlichkeit und Arbeit/Arbeitsprodukt, wird der Arbeitende, der eben noch seine Herrschaft über das gesamte Sein auszuüben meinte, zugleich angreifbar. Sein Herrschen als Verfügen über die Welt ist im selben Moment schon gebrochen, denn durch sein Werk geht das Ich in der Gestalt des „Handels“ (328) ein in die unüberschaubare Ökonomie (des Seins), die den einzelnen Menschen zum austauschbaren Gattungswesen macht. Obwohl das Werk sich einer freiheitlichen Handlung des arbeitenden Zugriffs verdankt, ist dies nämlich doch insofern „eine mißglückte Handlung“,³⁵ als das Werk sich schon von seinem Urheber losgelöst und verselbstständigt hat. Einerseits verbürgt es „Unabhängigkeit“, „Selbstbesitz“ und „Sicherheit“, andererseits und zugleich jedoch ist das Werk „Entfremdung“ meines Willens (329). Wille und Werk sind voneinander getrennt, was sich darin zeigt, dass das Werk einer Eigendynamik ausgesetzt ist, die nicht mehr dem Willen unterworfen ist, der „nicht alle seine Folgen abschätzen“ kann (330):

„Dieweil ich unternommen habe, was ich wollte, habe ich vieles realisiert, was ich nicht wollte – das Werk entsteht inmitten der Abfälle der Arbeit. Der Werker hat nicht alle Fäden seiner eigenen Aktionen in der Hand“. (255)

Das soeben noch souverän zugreifende Ich ist mit einem Mal (d. h. zugleich) über sein Werk selbst in doppelter Hinsicht dem Zugriff durch andere ausgesetzt: An dem, was ich gewollt habe, ist immer auch vieles, was ich nicht gewollt habe – bis hin zu dessen Gegenteil. Wird das Ich an seinen Werken gemessen, die ja zweifellos mit seinem Willen in Verbindung stehen, so wird es „schon mißverstanden, mehr verraten als ausgedrückt“ (256), denn „ich bin nicht vollständig, was ich tun will“ (332). Zweitens und andererseits ist das Ich jedoch von seinem Werk schon so getrennt und nicht in ihm anwesend,³⁶ dass das Werk ihm genommen und weiterveräu-

³⁵ LEVINAS: *Zwischen uns*, 44.

³⁶ Vgl. LEVINAS: *Totalität und Unendlichkeit*, 331.

Bert werden kann. In dieser Ambivalenz liegt die Tragik des Ich: Es verwirklicht seine Unabhängigkeit in einer Weise, die es zugleich radikal ausliefert und die jener schlichten Abhängigkeit der Leiblichkeit von den Gütern der Welt noch eine ganz eigene Schärfe hinzufügt. Entscheidend für das Verständnis des Menschseins ist jedoch, dass beide Abhängigkeiten gerade jene »Schwächen« des Ich sind, die es für das empfänglich machen, worum es Levinas in seinem Denken geht: die Begegnung mit dem Anderen.

Schon im Genießen selbst kündigte sich an, dass es nur eine vermeintliche Selbstgenügsamkeit verbürgt, denn der Genuss ist endlich. Die in dieser Endlichkeit aufgehende Abhängigkeit von den Gütern der Welt wird in der Arbeit als Vor-Sorge einerseits suspendiert, indem sie Dinge für das spätere Genießen zur Verfügung stellt. Doch andererseits bleibt auch hier die Abhängigkeit bestehen, und die Macht des Ich über die Welt zeigt sich als in sich gebrochen. Dass mir die Dinge der Welt nicht selbstverständlich zur Verfügung stehen und dass das von mir Erarbeitete sich meinem Willen entzieht und doch nicht losgelöst von meinen Intentionen ins Werk gesetzt wird, eröffnet einen Handlungsraum, in den der Andere einbricht und mein selbstzufriedenes Für-mich-Sein aufstört: Die Selbstbehauptung des Ich im Umgang mit der Welt und ihren Gütern zeigt sich als in sich selbst schon angeschlagen. Kommt der Andere ins Spiel, dann enthüllt sich die Naivität eines Ich, das in seinem unschuldigen (weil solipsistischen) Egoismus davon ausgehen konnte, dass alles für es und nur für es selbst sei. Der Andere, den das Ich nicht braucht, um sich im Sein zu (er)halten, ist derjenige, der gänzlich von außen kommt, von jenseits meiner Bedürfnisse, und das heißt: Er ist wirklich Anderer. Und gerade und nur als dieser, den ich nicht zu meinem Sein brauche, erhebt er von sich aus (und nicht, weil es mir etwa so gefiele) Anspruch auf die Güter, die ich doch bislang allein zu besitzen schien.

Das entlarvt die Arbeit, sofern sie rein als Vollzug auf mich hin im Blick ist, als naiv – freilich ohne dass dadurch ihre Relevanz für diesen durch den Anderen eröffneten Raum des Ethischen geschmälert würde. Das Gegenteil ist der Fall. Denn das Produkt meiner Arbeit, das Werk, ist nun nicht mehr primär dadurch gekennzeichnet, dass es mir in der Welt, in der Ökonomie entfremdet wird, sondern es zeigt sich als etwas, das nie nur für mich gewesen

ist. Das Auftauchen des Anderen enthüllt die tiefere, die ethische Bedeutung der Arbeit: Ihr Produkt ist zugleich dasjenige, was dem Anderen gegeben werden kann, weil und insofern er auf es Anspruch erhebt. Meine eigene Leiblichkeit, durch die ich abhängig bin von den Gütern der Welt und die als Ineinander von Körper und Geist, von äußerem Schaffen und innerem Wollen über die Produkte meiner Arbeit sich als ausgesetzt erfährt, ist gerade als Bedürftigkeit der „Ort dieses Für-den-Anderen“³⁷. Es geht nicht um ein Gefühl spiritueller Verbundenheit mit dem Anderen,³⁸ sondern um das konkrete „Geben“ (*donner*), das nur einem Ich möglich ist, das selbst der Dinge bedarf: Nur ein „Subjekt aus Fleisch und Blut, ein Mensch, der Hunger hat und der isst“, ist „fähig, das Brot zu geben, das er gerade verzehrt“.³⁹ Die Bewegung auf mich zu, Arbeit und Broterwerb, wird unter den Augen des Anderen umgewendet in Geben.

Das meint keinen platten Moralismus. Levinas blickt tiefer. Denn es zeigt sich gerade die ethische Bedeutsamkeit jener auf das Ich gerichteten Selbstvollzüge von Genießen und Arbeit: Das Geben setzt ja den Genuss nicht nur insofern voraus, als das Genießen die Veranlassung dafür ist, jene Güter zu erarbeiten, die dem Anderen gegeben werden sollen. Zudem verbürgt die eigene Bedürftigkeit die abgründige „Ernsthaftigkeit“⁴⁰ des Gebens. Denn ein Ich, das in seinem Selbstsein als leibliches gar nicht ohne egoistischen Selbstvollzug zu begreifen ist, gibt in diesem Geben sich selbst, gibt sein Selbst dem Anderen.⁴¹ Das Geben kostet mein Selbstsein, es ist nicht bloß Abgeben von dem, was ich (im Überfluss) besitze. Derjenige, der sich das Stück Brot vom Mund reißt, das er eben noch selbst genießen wollte, wird sich selbst entrissen.⁴² „Dazu

³⁷ EMMANUEL LEVINAS: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg – München 1992, 175.

³⁸ Vgl. ebd. 246: „Durch den Anderen erdulden ist absolute Geduld nur, wenn dieses »durch den Anderen« schon »für den Anderen« ist.“

³⁹ Ebd. 175.

⁴⁰ Ebd. 134.

⁴¹ Vgl. ebd. 179: „Die Identität entsteht dabei nicht durch Selbstbestätigung, vielmehr, bedeutend als der-Eine-für-den-Anderen, durch Selbstabsetzung (*déposition de soi*), Absetzung, die die Inkarnation des Subjektes ist oder ebendie Möglichkeit zu geben“.

⁴² Vgl. ebd. 134: „Geben, für-den-Anderen-sein, wider Willen, doch dabei das Für-sich unterbrechend, heißt sich das Brot vom Munde reißen, den Hunger

muß man zuvor sein Brot genießen, nicht um sich so verdient zu machen, wenn man es gibt, sondern um darin sein Herz zu geben – *um sich zu geben, wenn man gibt.*⁴³

Resümee

Levinas' Ausführungen zum vielschichtigen Phänomen der Arbeit lassen erkennen, dass es sich hierbei um einen grundlegenden Selbstvollzug des Menschen handelt und nicht nur um eine akzidentelle Tätigkeit. Menschsein ist wesentlich bestimmt durch Arbeit, denn in ihr gewinnt der Mensch überhaupt erst sein Verhältnis zur Welt und zu sich selbst. Der ambivalente Charakter der Arbeit als einerseits Herrschaft über die Welt und andererseits Abhängigkeit von ihr öffnet das Selbst- und Weltverhältnis des Einzelnen zugleich für die Beziehung zum Anderen. Philosophisch werden hier grundmenschliche Erfahrungen mit der Arbeit erschlossen, die transparent werden für eine Deutung menschlicher Selbstvollzüge im Sinne von Laienspiritualität. Laienspiritualität lässt sich verstehen als eine wechselseitige Beziehung zwischen Gott und Mensch, die sich vollzieht auf der Grundlage primordialer Erfahrungen des Menschen im alltäglichen Leben. Laienspiritualität deutet diese Erfahrungen im Horizont des Selbstverständnisses einer bestimmten religiösen Tradition und Sprachwelt, der sich der Laie zugehörig weiß.⁴⁴ In diesem Zusammenhang einer Laienspiritualität scheinen mir folgende Elemente bei Levinas' Verständnis der Arbeit bedeutsam zu sein:

Die (Ding-)Welt konstituiert sich Levinas zufolge ursprünglich in der Arbeit als dem tätigen Ausgriff auf das, was erst im Akt dieses Zugriffs zum Ding wird. Hinsichtlich des Weltverhältnisses des Menschen geht folglich die Praxis der Theorie, das Tun dem Denken voraus. Ihre ursprüngliche Bedeutung, ihren Sinn, ihre Wahrheit erhalten Ding und Welt im tätigen Umgang mit der Wirklich-

des Anderen mit meinem eigenen Fasten stillen. Das Für-den-Anderen der Sensibilität zählt erst, wenn man so sagen kann, vom Genießen und vom Auskosten her.“

⁴³ Ebd. 164 [Hervorhebung geändert; U. D.].

⁴⁴ Vgl. dazu das Vorwort in: DICKMANN – WAAIJMAN (HG.): *Beziehung*, 7-13.

keit. Und erst durch diesen Vollzug entsteht die für Bewusstsein und Denken konstitutive Differenz zwischen Subjekt und Objekt, die es dem Denken ermöglicht, Begriffe zu formen, Deutungen zu applizieren. Wirklichkeit wird im Tun, und zwar in jenem komplexen Ineinander von Nehmen und Vernehmen, in dem sich Wirklichkeit erschließt. Formal entspricht dieser Vorrang der Praxis vor der Theorie jener Grundintuition, die für das Selbstverständnis von Laien kennzeichnend ist, wie sie sich etwa in der *Devotio moderna* gezeigt hat:⁴⁵ Der Laie findet in der Praxis, in seinem alltäglichen Tun, den unmittelbaren Zugang zur Wahrheit über sich und die Welt – noch bevor er ausdrücklich darauf reflektiert und ohne dass er sich philosophischer oder theologischer Deutekategorien bedienen müsste. Levinas bestätigt diese Intuition phänomenologisch und verleiht ihr geltungstheoretische Bedeutung: Alles Erkennen basiert auf dem leiblich vermittelten tätigen Umgang mit den alltäglichen Dingen. Ihr Sein und ihr Sinn zeigen sich ursprünglich in der Tätigkeit der Arbeit.

Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang, dass Levinas Arbeit als Praxisvollzug erschließt unter Verweis auf den biblischen Schöpfungsgedanken. Welt wird für den Menschen in der Arbeit. Arbeit – und zwar in ihrer ganzen Alltäglichkeit – ist schöpferische Tätigkeit. Wie die Schöpfung durch Gott geschieht, indem er Ordnung schafft im chaotischen Tohuwabohu durch den Eintrag von Differenzen, von Scheidung (Licht/Dunkel, Himmel/Erde, Wasser/Land usw.), so in Analogie der arbeitende Mensch. „Die Arbeit [...] beruhigt das anonyme Brausen des *il y a*, das unkontrollierbare Chaos des Elementalen“ (230). Das Herausgreifen aus dem Elementalen, sein Bearbeiten und zur Verfügung-Stellen für den Genuss, schafft Differenzen: von Subjekt und Objekt, von außen und innen, Wahrnehmendem und Wahrgenommenem, von unterscheidbaren, abgegrenzten Dingen, nicht zuletzt von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Hier entsteht in der Tat Neues, das vor dem Ausgriff noch nicht da war: ein Ding, ein Ich, die Welt.

⁴⁵ Vgl. dazu mit Blick auf die *Devotio moderna* und Nikolaus von Kues etwa INIGO BOCKEN: *Menschliche Praxis als Sehen Gottes. Der »Lai« in der Tradition der Devotio moderna*, in: DICKMANN – WAAIJMAN (HG.): *Beziehung*, 15-27; vgl. auch in diesem Band INIGO BOCKEN: *Arbeit als Kontemplation. Die Bedeutung der Devotio moderna für unsere Zeit*.

Doch hier ist ein Missverständnis zu vermeiden: Der Fokus des großen Schöpfungsgedichts Gen 1,1-2,4a, darüber herrscht Einigkeit in der wissenschaftlichen Exegese, liegt nicht darauf, zu erklären, wie Gott die Welt konkret gemacht, hergestellt hat. Die Bibel bekennt vielmehr, dass die Welt einen tiefen Sinn hat: So hat Gott die Welt gemeint, dass sie gut ist. Dieser Akzent wird auch mit Blick auf die menschliche Arbeit deutlich: Die Praxis der Arbeit ist ein Geschehen, in dem Bedeutung, Sinn überhaupt erst aufscheinen – Sinn eines Dings als Ding, einer Welt als Welt. Das ist das Neue, was Arbeit in der Tat im konkreten Vollzug und vor aller Reflexion auf ihn hervorbringt: die Bedeutung von etwas, das zuvor nicht da war. – Was Levinas der Suche nach Zeugnissen einer Laienspiritualität anbietet, ist also ein philosophisches, phänomenologisch hinschauendes, vernehmendes Verständnis des Menschseins, das sich im Vollzug des Arbeitens dem Schöpfer ähnlich wissen darf. Ganz so wie der Löffelschnitzer in dem Dialog *Idiota de mente* (Der Laie über den Geist) des Nicolaus Cusanus: Arbeitend hat der Laie, der nicht lesen kann, der nicht Theologie oder Philosophie studiert hat, unverstellten Zugang zur göttlichen, schöpferischen Wirklichkeit – in dem alltäglichen Werk seiner Hände weiß er sich dem Schöpfer ähnlich.⁴⁶ Er versteht sich im Herstellen der Güter als Mit-Schöpfer an der Seite Gottes – aber eben nicht selbst als unumschränkter Herrscher über das All.

Diese Beschränkung der analogen menschlichen Schöpfertätigkeit zeigt sich in einem interessanten Sachverhalt, der sich dem phänomenologischen Blick erschließt: Obgleich sich das Begreifen als selbstgewisser Ausgriff auf die Dinge vollzieht, bleibt doch eine Unschärfe. Die tastende Hand weiß noch gar nicht so genau, was sie konkret sucht. Sinn und Bedeutung werden nicht einfach durch diesen Ausgriff vom Subjekt appliziert, auch wenn oben gesagt wurde, dass für Levinas das Ding nicht in seinem An-Sich verbleibt. Es gibt in diesem Bezug des Arbeitenden zur Dingwelt offenbar einen Überschuss an Wirklichkeit, für die er nicht selbst aufkommt. Er entdeckt sie – nicht als etwas an einem Ding, das an sich bliebe,

⁴⁶ Vgl. NIKOLAUS VON KUES: *Philosophisch-theologische Schriften*, hg. v. Leo Gabriel, übers. v. Dietlind und Wilhelm Dupré, Studien- und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, Bd. 3, Wien 1967, 479-609; ferner: BÖCKEN: *Menschliche Praxis als Sehen Gottes*, 22-24.

sondern in einem eigentümlichen Zusammenspiel zwischen Sinnverleihung des Subjekts und Selbstbekundung des Objekts. Das heißt: Der Arbeitende vernimmt im Nehmen. Arbeit ist ein Vernehmen dessen, was im Letzten sich dem begreifenden Zugriff entzieht. Wie das Werk dem Ding eine lediglich zeitlich befristete Dauer verleiht, die sich meiner Herrschaft auf Zukunft hin schon in dem Moment entzieht, in dem es fertiggestellt ist und veräußert oder verzehrt werden kann, so entzieht sich das, was für mich zum Ding wurde, an sich selbst in eine Dimension hinein, die vor diesem Akt der Sinnkonstitution liegt. Anders formuliert: Es steht in einem Horizont, auf den sich die Intention meines Ergreifen- und Begreifen-Wollens wohl richtet, der aber eine Bedeutung zuspricht, die von diesem Gegenstand selbst veranlasst ist, und nicht allein von mir. Der Abgrund, das Wimmeln des Elementalen, von dem Levinas spricht, klingt im Ding selbst nach. Der Mit-Schaffende hat ein Gespür für den Abgrund, das Dunkle, die Wirrnis, über dem sich das Schöpfungswerk erhebt. In der Praxis der Arbeit stellt sich eine Beunruhigung, die darin besteht, dass das Für-mich jedweden Dings unter erkenntnistheoretischem Vorbehalt steht. Diese Beunruhigung ist zugleich spirituell bedeutsam. Denn sie stört das selbstgewisse Ich auf, schlägt ihm eine nicht zu schließende Wunde. Als solche ist sie aber gerade die Tür für den Anspruch des Anderen. Denn der Andere kann zu Recht reklamieren, dass die Dinge und Güter dieser Welt eben offenbar nicht wie selbstverständlich allein für mich und immer schon mir dauerhaft unterworfen sind. Theorie, Bewusstsein, Denken beziehen alles auf die eigenen Denkkategorien und versammeln es zur Einheit des von mir Beherrschbaren. Im praktischen Vernehmen der Arbeit hingegen kündigt sich eine Differenz, geradezu ein Spalt im Hinblick auf die Sinnkonstitution der Dinge an, die jenen Zwischenraum aufspannt, in dem der berechnete Anspruch des Anderen als meine Verantwortung vernehmbar wird. Die Hand desjenigen, der eben nicht alles in der Hand hat, öffnet sich und kann das Erworbene, das nicht nur ich, sondern der Andere braucht, geben. So wandelt sich das Verständnis der Arbeit als vorsorgende Selbstbehauptung unter den Augen des Anderen zu seiner ethischen Bedeutung der Sorge um den Anderen: Die Welt wird in Besitz genommen, um geteilt werden zu können, aus Für-mich kann Für-den-Anderen werden. Der

Mensch setzt auf diese Weise das Schöpfungshandeln Gottes fort: Arbeitend für den Anderen, lässt er ihm das zuteilwerden, was ihm von Gott her zgedacht ist. Deshalb, so die Überzeugung der Rabbinen, ruht Gott nach der Erschaffung des Menschen am letzten Schöpfungstag:⁴⁷ Er überträgt die Fürsorge für seine Geschöpfe, die sich im gesamten Schöpfungswerk zeigt, fortan der Verantwortung jedes einzelnen Menschen.

⁴⁷ Vgl. ROGER BURGGRAEVE: *Responsibility Precedes Freedom. In Search of a Biblical-Philosophical Foundation of a Personalistic Love Ethic*, in: JOSEPH A. SELLING (HG.): *Personalist Morals. Essays in Honor of Prof. Louis Janssens* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum, Bd. 83), Leuven 1988, 109-132; hier: 112f.