

Vorwort

*La sensibilité est la mère de l'humanité, de la générosité*¹

Was menschliches Leben eigentlich ausmacht, steht bis heute, ungeachtet zahlloser Definitionsversuche, radikal in Frage. Seit Aristoteles' Rede vom vernunftbegabten Lebewesen (*zoon logon echon*) ist man nicht müde geworden, *wesentliche* Bestimmungen dessen zu ermitteln, *was* wir, als Menschen, sind. Man fragt nach »konstitutiven Bedingungen des Menschseins« wie etwa die Abneigung gegen Schmerz, angeblich universale Bedürfnisse, das Wissen um die eigene Sterblichkeit usw. Wo es etwa an der Abneigung gegen Schmerz gänzlich fehlen würde, hätten wir es demnach mit befremdlichen Lebensformen »außerhalb der menschlichen Grenzen« zu tun, behauptet die amerikanische Philosophin Martha Nussbaum. Innerhalb dieser Grenzen aber stößt man in dieser Sicht nirgends auf eine »unüberbrückbare fremde ›Andersheit‹«. ² Die Grenze zwischen dem, was menschlichen Lebensformen eigen sein soll, und solcher, befremdlicher Andersheit fällt so mit den Grenzen der Gattung zusammen. In einem radikalen Sinne sind wir demnach weder Anderen noch gar uns selbst fremd. Immer sehen wir angesichts Anderer in »menschliche«, nicht in »rohe, unmenschliche Augen« (K. Marx). ³ Zwar scheinen unsere Augen so wenig wie unsere Ohren und Hände zu *gemeinsamer* Erfahrung geschaffen, meint Nussbaum kritisch gegen Platon gewendet. Der Frage aber, wie tief die Erfahrung des Getrennt-, Verschieden- und Fremdseins greift, geht sie aus dem Weg mit der Auskunft, man gerate hier sofort an Grenzen des Vorstellbaren und der menschlichen Gattung selbst.

Hat nicht schon Aristoteles bemerkt, »daß wir, wenn wir auf jemanden stoßen, der weder Hunger noch Durst hätte oder nicht essen und trinken würde, zu dem Urteil gelangen würden, daß dieser Mensch ›dem Menschsein überhaupt ferne‹ sei? ⁴ Müsste das nicht auch für menschliche Sensibilität gelten? Ließe sich ein gänzlich unsensibler Mensch denken? Sind wir andererseits aber nicht mit radikalen Zweifeln an menschlicher Sensibilität konfrontiert,

¹ D. Diderot, J. d'Alembert (Hg.), *Encyclopédie*, Paris 1765, T. XXX, Part II, S. 767.

² M. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, Frankfurt am Main 1999, S. 50 ff., 184.

³ K. Marx, »Ökonomisch-Philosophische Manuskripte«, in: *Texte zu Methode und Praxis II, Pariser Manuskripte 1844*, Reinbek 1968, S. 7-133, hier: S. 80.

⁴ M. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*, S. 51; Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 1119 a 7-10.

die wie Risse gewissermaßen mitten durch die Gattung und ihre Geschichte verlaufen? Wo bedacht wird, was dieser Begriff besagt und inwiefern eine näher zu bestimmende Sensibilität Menschen als Menschen ausmacht (oder ausmachen sollte), geht es weniger um Elementares wie eine humanspezifische Empfindlichkeit, sondern darum, *ob* und *wie* Menschen *füreinander als Andere* aufgeschlossen sind; und zwar selbst dann, wenn sie *im* Verhältnis zueinander, auch in einer gastlichen Lebensform unter einem gemeinsamen Dach, die Erfahrung tiefgreifender Fremdheit machen. Das Verständnis dieser Herausforderung wird von vornherein verbaut, wenn man radikale Fremdheit aus dem Horizont der Gattung verbannt mittels definitorischer Gewaltstreiche, die festlegen, was oder wer als Mensch gilt oder gelten darf. Die Provokation dieser Herausforderung liegt demgegenüber wesentlich darin, uns in radikale Ungewissheit zu stürzen im Hinblick auf die Frage, was »uns« über biologische Definitionsmerkmale hinaus miteinander selbst dann noch verbindet, wenn keinerlei erkennbare Verwandtschaft vorliegt.

Nach einer alten, schon von Kant in Anlehnung an den Naturforscher Buffon angewandten Regel gelten fruchtbare Wesen als miteinander verwandt, insofern sie Nachkommen zeugen können. Verwandtschaft manifestiert sich demnach ursprünglich in Fortpflanzungsgemeinschaften. Sie differenziert sich ausgehend von der Urhorde über Familien, Clans, Lineages, Filiationen und weit verzweigte Genealogien bis hin zu einer befremdlichen Verschiedenheit, in der man einander nicht mehr als verwandt erkennt. Die Genealogie der Menschen löst im rassistischen Denken jegliche ursprüngliche Verwandtschaft auf. So wird denkbar, dass biologisch Fremde ungeachtet ihrer phänomenalen Ähnlichkeit in keiner menschlichen Beziehung zueinander mehr stehen. Als miteinander *verwandt* erscheinen Menschen unterschiedlichster Herkunft am Ende allenfalls noch darin, dass sie einander vollkommen *fremd* werden können. Aber was bedeutet das?

Zeigt sich nicht gerade darin die Spur einer *getilgten* ursprünglichen Verwandtschaft derer, die Menschen als einander fremd Gewordene in einer paradoxen *Gemeinschaft ohne Gemeinschaft* verbindet? Sind die Menschen nicht gerade als einander Fremde »Brüder«? Dieser seit langem rhetorisch strapazierte Begriff stand einmal für eine nicht-biologische Verwandtschaft aller vernünftigen Wesen und sollte alle Menschen einschließen. Dann aber offenbarte er eine radikal-polemische Kehrseite in der Abgrenzung von Anderen als »falschen Brüdern«, die angeblich nur dem Anschein nach wirklich Menschen sind, tatsächlich aber zu

radikalen Feinden werden können. Seit dem muss sich jede Rede von einer universalen Verwandtschaft der Menschen gegen die Evidenz ihrer radikalen Infragestellung behaupten. Unbeirrt tragen in dieser Lage die einen ein »glückseliges Lächeln der Verbrüderung« zur Schau, während ihre Gegner unter Berufung auf Heraklit einem polemischen Verhältnis zu radikalen Feinden das Wort reden, mit denen sie sich in keiner Weise als verwandt oder sonstwie menschlich verbunden begreifen können.⁵

Wenn überhaupt, dann kann sich ein gemeinsamer Ursprung der Verfeindeten nur noch nachträglich abzeichnen. Als *menschlicher* liegt er weder einfach in Afrika, wo sich Hominiden einst aus dem Schutz der Bäume in die Savanne vorwagten, noch in irgendeinem nationalen Boden. Jede Vorstellung einer genealogischen Verwurzelung sieht sich heute dem Mythologieverdacht ausgesetzt. Dennoch soll es eine menschliche Verwandtschaft geben, die »kein Mythos« ist, behauptete Sartre in seinen Reflexionen über Brüderlichkeit und Gewalt. Zeigt sich nicht in der Beziehung zum Anderen, zum Nächsten eine Verwandtschaft, die nur *neu erfunden* werden muss, um sich dadurch *nachträglich bewahrheiten* zu können? Die Beziehung zum Anderen ist für Sartre »in erster Linie eine affektive, praktische Beziehung: man wird die Gabe dazu wiederfinden müssen«. So könnte eine nachträgliche Bewahrheitung der Verwandtschaft der Menschen das Ursprünglichste neu entdecken: »menschliche Sensibilität [als] ein Gemeingut«. Wenn ich einen Menschen sehe, erläutert Sartre diese Idee, dann »denke ich: er hat meinen Ursprung, er stammt wie ich von der Mutter Menschheit, von der Mutter Erde, wie Sokrates sagt [...]«. ⁶ Aber in radikaler Verfeindung »falscher Brüder« erscheint als deren Mutter nur mehr die *Gewalt*: als *deren* Söhne erweisen sie sich, wenn überhaupt, als miteinander verwandt. Die Gewalt wäre also der irdische, nachträglich erkennbar gewordene Ursprung menschlicher Verwandtschaft, der nichts so sehr in Frage stellt wie eine allgemeine Sensibilität.

Die Kulturgeschichte entlarvt die Rede von Brüderlichkeit und Verwandtschaft als einen fragwürdigen Familiarismus, als ein Denken in genealogischen Kategorien, die durch und durch Fiktion sind.⁷ Und die Dekonstruktion dieser Kategorien hat ein Übriges dazu beigetragen, sie – wie auch den Wunsch nach einer großen Familie der Menschen, nach einer

⁵ Vgl. A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung*, Berlin 1989, S. 83 ff.

⁶ J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1993, S. 49 ff.

⁷ Vgl. S. Weigel, *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*, München 2006.

auch der extremsten Gewalt standhaltenden Verwandtschaft – restlos zu entwurzeln.⁸ Sie stellt uns in Folge dessen vor die Herausforderung, die fragliche Sensibilität als eine Art Mindestgemeinschaft der Menschen, die sich noch in der schlimmsten Feindschaft, in einer uneingestehbaren Gemeinschaft ohne Gemeinschaft bewähren könnte, ohne jeden Rekurs auf natürliche Eigenschaften der Gattung *homo sapiens sapiens* und ohne ein genealogisches Erbe zu denken, in dem man sich auch diejenigen, die einander ganz und gar fremd geworden zu sein scheinen, gleichwohl als zutiefst miteinander verbunden und womöglich dem Anderen gegenüber verpflichtet vorstellen könnte.⁹

Die Gabe einer *allein praktisch zu bezeugenden* Sensibilität, von der Sartre sprach, ist nichts, was uns ohne weiteres einer *ursprünglichen, minimalen und im ethischen Sinne »menschlichen«* Verwandtschaft versichern könnte. Wir haben mannigfaltige Formen kollektiver, eklatanter und medial spektakulär inszenierter Gewalt vor Augen, die an solcher Sensibilität (als Bestimmung zu einer Art Brüderlichkeit und/oder Schwesterlichkeit) radikale Zweifel wecken. Zweifel an einer *gemeinschaftlichen* Sensibilität weckt aber auch der Nachweis, dass sich die Gewalt auf höchst *subtile* Art und Weise gerade dort eingenistet hat, wo wir sie am allerwenigsten vermuten: in der Sprache, in der scheinbar von Wohlwollen getragenen Verständigung, im angeblich herrschaftsfreien Diskurs. Während in der Ablehnung von Krieg, Völkermord und kollektiver Gewalt überhaupt eine das Denken benebelnde Einigkeit Platz greift (die diesen Phänomenen aber keineswegs wirksam entgegentritt), metastasiert die Gewalt in noch schwerer aufzuklärendes Gelände, wo man sich den Verdacht der Gewalttätigkeit gar nicht zuzieht, da man ja miteinander spricht, um Gerechtigkeit besorgt ist und scheinbar guten Willens ist. Die immer wieder auf jene Erscheinungsformen der Gewalt gelenkte Aufmerksamkeit hat eine notorische Desensibilisierung für kaum weniger einschneidende, subtile Gewalt als Kehrseite, die verletzt und vernichtet, ohne Blut zu vergießen.¹⁰ Wenn sie überhaupt *als* Gewalt *wahrgenommen* und »realisiert« würde, wäre das schon ein Fortschritt in Richtung auf eine Sensibilisierung für Gewalt, die sich auf keine natürliche, etwa der Gattung mitgegebene

⁸ J. Derrida, *Politik der Freundschaft*, Frankfurt am Main 2002, Kap. 9.

⁹ Zur in diesem Sinne »substanzlos gewordenen Idee einer humanitären Menschheit« vgl. K. Löwith, »Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen« [1938], in: *Sämtliche Schriften*, Bd. 1, Stuttgart 1981, S. 243-258.

¹⁰ Vgl. v. Verf., *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*, Weilerswist 2007.

Sensibilität stützen kann. Hier geht die Sensibilisierung der Sensibilität voraus; wobei wir nur eine *primäre Sensibilisierbarkeit* voraussetzen dürfen (und auf sie hoffen müssen).

Gewalt als Gewalt »realisieren« heißt: sie wahrnehmbar machen, sie *zum Vorschein bringen und artikulieren als Gewaltsamkeit*; und zwar in der praktischen Perspektive der Hoffnung auf eine *Kultur der Sensibilität*, die sich *sorgt* um jene Sensibilisierung und sie im ältesten Sinne des Kulturbegriffs *pfl egt* – wohl wissend, wie zwiespältig und riskant jeder Versuch ausfallen muss, etwa auf die Sensibilität Anderer einwirken zu wollen. sich der fraglichen Sensibilität etwa zu pädagogischen Zwecken bedienen zu wollen. Nur zu leicht schlägt ein solcher Versuch ungewollt in eine defensive Immunisierung derer um, die sich überfordert fühlen.¹¹ Jedes Wesen, das sich als sensibel erweist, ist der Gefahr der Übersensibilisierung ausgesetzt, die in weitgehende Desensibilisierung umschlagen kann. Aber wer sich dieser Gefahr erst gar nicht aussetzen wollte, könnte gar keine Sensibilität für sich in Anspruch nehmen. Ohnehin ist fraglich, ob menschliche Sensibilität das mit sich machen lässt.

Eine primäre Sensibilisierbarkeit kann man nachträglich in den Griff zu bekommen versuchen, wenn gesteigerte Sensibilität eine gewisse Überforderung heraufbeschwört. Aber diesem Risiko kann man nicht generell vorbeugen. So ist im *pathos* der primären Sensibilisierbarkeit eine übermäßige bzw. maßlose Überforderung schon angelegt, die nur um den Preis einer radikalen Paralyse auszuschalten wäre. Das wird nur schlecht kaschiert von einer alten philosophischen Tradition, die unaufhörlich vor dem Übermaß und dem »Zuviel des Guten« glaubt warnen zu müssen, um schließlich einer Meeresstille des Gemüts das Wort zu reden, in der jede Erfahrung auf Dauer verkümmern müsste.

Aber ist denn das Gute *für uns* da und an merkwürdig beschränkten Vorstellungen menschlicher Gesundheit zu messen? Verhält es sich nicht genau umgekehrt, dass der Mensch überhaupt nur menschlich existiert umwillen des Guten, von dem es nie »zuviel« geben kann? Hieße vor der Hyperbolik eines »Zuviel des Guten« zu warnen nicht, das Gute an einem ihm übergeordneten Maßstab messen zu wollen? Und kann das eine wie auch immer beschränkte Erträglichkeit sein, als deren Maß mit Protagoras der gesunde und um nichts so sehr wie um seine Gesundheit besorgte Mensch zu gelten hätte?¹² Genau das wird auch im ethischen

¹¹ H. M. Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt am Main 1996, S. 79.

¹² Vgl. die prägnanten Überlegungen T. W. Adornos zu einer »Gesundheit zum Tode« in: *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1978, S. 68 f., sowie zur »Normalität«, die aufs Spiel gesetzt werden muss, bei G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* [1943], München 1974, S. 82 f., 91, 121, 135.

Diskurs der Gegenwart vielfach unbesehen unterstellt. Man warnt vor zuviel Verantwortung, vor überzogenen Gerechtigkeitsansprüchen und vor einer Unterwerfung unter das Gute, die ihrerseits menschlicher Freiheit nur schlecht bekommen könne. Gewiss ist ein Moralismus, der nur menschliches Versagen im Sinn hat, die denkbar schlechteste Werbung für diese Begriffe. Nichts schadet praktischer Orientierung am Guten oder am Gerechten derart wie eine überzogene moralische Kritik, die nie genug bekommt und schließlich eine Art Ekel hervorruft. Im Übrigen liegt es nahe, einen *maßlosen* Gerechtigkeitsanspruch als *ohnehin unerfüllbar* gänzlich preiszugeben und sich mit der niederträchtigsten Ungerechtigkeit in Folge dessen bequem zu arrangieren. Wer das nicht will, wird wenigstens darauf insistieren, dass selbst eine irreduzibel »übermäßige« Verantwortung nur »in Maßen« zu tragen ist.

Doch ist daraus nicht der Schluss zu ziehen, ethisches Leben und Denken könne vor jeglicher Überforderung bewahrt werden. Das möchte ich in diesem Buch anhand eines *unvermeidlich übermäßigen Sinns für Ungerechtigkeit* als Form *praktischer Sensibilität* zeigen (Teil A). Nur ein der möglichen Überforderung sich aussetzender Sinn kann die Gerechtigkeit davor bewahren, zu Selbstgerechtigkeit zu degenerieren, d. h. in eine Form subtiler Gewaltsamkeit zu münden, die menschlicher Erfahrung unaufhebbarer Ungerechtigkeit nicht gerecht würde (Kapitel I, II). Kann man aber unaufhebbarer Ungerechtigkeit gerecht werden? Geraten wir hier nicht in aporetisches Gelände, wenn es *unaufhebbare Ungerechtigkeit in der Gerechtigkeit* gibt, so dass die Gerechtigkeit gleichsam mit sich selbst im Streit liegt? (Vgl. Kapitel III, IV.) Oder liegt gerade in einer Gerechtigkeit, die niemals mit sich übereinstimmt und die sich niemals mit einer wie auch immer lokal etablierten Gerechtigkeit zufrieden gibt, ihr »Leben«, das sich nur in notorischer Überforderung auch zu besserer Gerechtigkeit herausfordern und inspirieren lässt? (Vgl. Kapitel V.) Ausgehend von dieser Frage werde ich mich für einen Sinn für Ungerechtigkeit stark machen, ohne Warnungen vor dessen Überbürdung mit maßlosen Ansprüchen in den Wind zu schlagen oder ihm blind, ohne geltungskritische Bedenken, zu vertrauen. Es geht vielmehr darum, ihn *in der Ambivalenz von Inspiration und Überforderung fruchtbar* werden zu lassen – nicht zuletzt für eine ethische Theorie, die heute weniger denn je menschliche Sensibilität als eine unverzichtbare Quelle der Erfahrung anerkennt.¹³

¹³ Eine der wenigen Ausnahmen ist die Philosophie Richard Rortys, der aber eine moralische Affizierbarkeit durch das Schicksal derjenigen, die zu »uns« gehören, einfach voraussetzt, um zu überlegen, ob und wie sie sich

Demgegenüber geht es mir um eine *praktische Perspektive der Sensibilisierung für subtile Gewalt im ethischen Denken und im Übermaß der Herausforderung, »menschlich« zu leben*. Deshalb rückt die Frage, ob es möglich ist, sich ohne Anmaßung um eine Kultur menschlicher Sensibilität zu bemühen, am Schluss in den Vordergrund, wo ich wieder auf den Ausgangspunkt zurückkomme, der zunächst die Herkunft des Begriffs Sensibilität *im europäischen Denken* aufgreift.

Die gleich zu Beginn in knapper Form gegebenen begriffsgeschichtlichen Hinweise machen rasch deutlich, dass jeder Versuch, menschliche Sensibilität allgemein zu definieren, schier unüberwindliche Schwierigkeiten aufwirft (von denen einige später noch eigens zur Sprache kommen werden). Andererseits lassen sich eindrückliche musikalische oder literarische Beispiele für ausgeprägte Sensibilität ohne weiteres finden. Diese Beispiele wecken erhebliche Zweifel daran, in wieweit man überhaupt theoretisch von menschlicher Sensibilität Rechenschaft ablegen kann, wie es hier versucht wird. Mit Fug und Recht kann man mit Jean Starobinski bezweifeln, ob die menschliche Sensibilität unverkürzt in den sogenannten Human- oder Kulturwissenschaften zur Sprache kommen konnte, an die ich mich im Folgenden denn auch nur gelegentlich anlehne. Sollte man überhaupt von diesen Wissenschaften umfassende Erkenntnis menschlicher Sensibilität erwarten? Können sie an die sprachliche Subtilität dessen heranreichen, was etwa die moderne Literatur des sich und die Welt empfindenden und fühlenden Subjekts ans Licht gebracht hat – angeregt nicht zuletzt von Rousseau, der vom sensiblen Selbstgefühl her das *cogito* zu revidieren versuchte? Bis heute ist in der Tat für viele die Literatur die »hohe Schule der Sensibilität«, zumal der Sensibilität für das subjektive Leiden Anderer. Insofern soll allein sie für fremde Sensibilität sensibilisieren können, was den Wissenschaften verwehrt zu sein scheint, wenn sie nur verobjektivierte Phänomene menschlicher Sensibilität souveränen Subjekten des Wissens unterwerfen. Muss nicht jede Wissenschaft menschlicher Sensibilität sie auf einen bloßen Gegenstand ihrer Erkenntnisinteressen reduzieren und die Beziehung zum Anderen verfehlen?

Blieb nicht der Literatur und der Kunst vorbehalten, als »Zeuge einer ›inneren Erfahrung‹, einer Macht der Einbildungskraft und des Gefühls« zu gelten, »der das objektive Wissen nicht beikommt«? Gingen nicht allein sie aus einer methodisch nicht bevormundeten,

auf Fremde mehr oder weniger ausdehnen ließe. Von einer dezidierten Philosophie menschlicher Sensibilität, wie sie Levinas vorgelegt hat, glaubte Rorty offenbar nichts lernen zu können; vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1992; B. H. F. Taureck, *Levinas zur Einführung*, Hamburg³2002, S. 117.

»unbefangenen Ausübung unserer Sensibilität« hervor?¹⁴ Aber liegt andererseits nicht gerade in der Fixierung menschlicher Sensibilität auf »innere Erfahrung« eine unzulässige Beschränkung, vor der theoretische Reflexion bewahren könnte? Ich halte es jedenfalls nicht für ratsam, menschliche Sensibilität (als Gegenstand) nur einer Wissenschaft oder nur der Kunst oder in der Philosophie etwa nur der Ästhetik vorzubehalten.

Jeder Zugang hat sein Recht. Das wird besonders im zweiten Teil (B) dieses Buches deutlich, wo untersucht wird, wie sich menschliche *Sensibilität in pädagogischen, in politischen, rechtlichen, kulturellen und geschichtlichen Hinsichten* zeigt. Im ersten Fall geht es um Sensibilität für das einzelne, in seiner Singularität letztlich fremde, aber in seiner Fremdheit geachtete Kind, dem wir gerecht zu werden suchen – und zwar ohne es von vornherein einer komparativen, distributiven oder kompensatorischen Gerechtigkeitskonzeption zu unterwerfen. Ganz für sich genommen, verdient es, dass wir ihm unbedingt gerecht zu werden versuchen (Kapitel VI). Welche Überforderung darin liegt, wird deutlich, wenn man die weit verbreitete Rhetorik einer »Politik der Differenz«, die alle Menschen in ihrer Verschiedenheit anzuerkennen verlangt, mit der zuvor erwogenen Fremdheit des Anderen konfrontiert (Kapitel VII). Auf diesem Denkweg gerät man in extrem konfliktrichtige Zonen, in denen sich schließlich die Spur jeglicher Sensibilität zu verlieren scheint. Ob dieser Eindruck aber nicht trügt, soll die daran anschließende Auseinandersetzung mit Vorstellungen der Ermöglichung und Garantie zwischenmenschlichen Friedens durch das Recht zeigen (Kapitel VIII). Nicht selten selbstgerechter Inanspruchnahme der Devise »Frieden durch Recht« als europäisches Erbe ist die Erinnerung daran entgegen zu setzen, dass gerade die kulturelle europäische Geschichte wie keine andere den Anspruch jedes Anderen auf Gerechtigkeit unterminiert hat (Kapitel IX). Ob sich Versöhnung mit dieser Geschichte denken lässt, der man heute einen absolut unverfügbaren und gegen jede rechtliche und politische Ordnung sich behauptenden, außer-ordentlichen Gerechtigkeitsanspruch entgegen setzt, wird zum Schluss zur Diskussion gestellt (Kapitel X).

Die im zweiten Teil ausgeführten Überlegungen haben sämtlich explorativen Charakter. Es handelt sich um Erkundungsgänge in z. T. miteinander verflochtene, aber auch relativ eigenständige pädagogische, politische, rechtliche, kulturelle und geschichtliche Dimensionen und Regionen menschlicher Sensibilität, auf die kein vorgefertigtes Konzept einfach

¹⁴ Vgl. J. Starobinski, *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*, Frankfurt am Main 2003, S. 387.

anzuwenden ist. Vielmehr soll inmitten einer *prima facie* irreduziblen Bedeutungsvielfalt des Begriffs der Gedanke aufs Spiel gesetzt werden, dass sich die fragliche Sensibilität im Zeichen des Anspruchs des Anderen, ihm in seiner unverfügbaren Anderheit gerecht zu werden, als »menschliche« erweist.

Jede schriftliche Auseinandersetzung mit dieser einerseits sehr spezifischen, andererseits aber in einer Vielzahl heterogener Kontexte sich stellenden Frage steht vor besonderen Schwierigkeiten. Denn menschliche Sensibilität ist kein Thema wie jedes andere: es muss subtil mit der Art und Weise zusammenhängen, in der es behandelt wird. Was wäre von einem unsensiblen Buch über Sensibilität zu halten? Muss sich nicht in der Form, in der Sensibilität zur Sprache gebracht wird, Sensibilität auch *zeigen*? Ist aber nicht gerade Sensibilität etwas, was sich *nur zeigen* kann, ohne sich in Sagbarem gleichsam dingfest machen zu lassen? Ob sich am Geschriebenen auch Spuren einer Sensibilität zeigen, die ihm allemal vorausliegen muss, bleibe dahingestellt. Es ist nicht Sache des Autors, darüber zu befinden.

In diesem Buch nehme ich dankbar eine Vielzahl von Anregungen (als Sensibilisierungen für Sensibilität) Anderer auf. Der Versuch, *menschliche Sensibilität als Sinn für Ungerechtigkeit* zu explizieren, wären nicht zustande gekommen ohne die Anregungen des vor allem vom Hannoveraner Forschungsinstitut für Philosophie über mehrere Jahre hinweg maßgeblich betriebenen Projekts über Fragen der Erfahrung und Theorie der Gerechtigkeit im globalen Horizont, an dem ich mich seit 2002 beteiligt habe. Inzwischen hat sich dieses Projekt in einer Reihe von Beiträgen niedergeschlagen, denen ich wichtige Einwände und Ergänzungen, u. a. von Peter Dabrock, Ian Kaplow, Gerhard Kruip, Corinna Mieth, Christoph Lienkamp und vielen anderen verdanke.¹⁵ Ich bin freilich weit entfernt davon zu glauben, ihnen bei früherer Gelegenheit oder in hier revidiert vorliegenden Überlegungen wirklich gerecht geworden zu sein. Das gilt mehr noch für einen ausführlichen, im Rahmen der Tagung *Schatten der Differenz. Das Paradigma der Anerkennung und die Realität der gesellschaftlichen Konflikte* 2003 im Leibniz-Haus Hannover vorgetragenen Kommentar

¹⁵ I. Kaplow, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext*, Baden-Baden 2005. In diesem Zusammenhang verdanke ich besonders Björn Bauermeister und Ian Kaplow auch tatkräftige praktische Unterstützung.

Philipp Stoellgers zum Kapitel VI.¹⁶ Der Versuchung, auf alle in ihm angeschnittenen, wichtigen Fragen Antwort zu geben, habe ich widerstanden. Ihr nachzugeben, hätte zweifellos bedeutet, ein neues, wahrscheinlich unmögliches Buch zu schreiben. Allerdings finden sich im ersten Teil einige der vermissten Gedanken zur Un-Möglichkeit einer zugleich überforderten und doch vom Anderen her inspirierten Politik, die sich nicht etwa widerstandslos einer fatalen »Polemologie« ausliefert. Die von Ingolf U. Dalferth und Philipp Stoellger am Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Universität Zürich angeregten Überlegungen dazu sind hier in Kapitel V eingegangen. Sie schließen an Einladungen von Pascal Delhom und Alfred Hirsch zur Reflexion der Philosophie von Emmanuel Levinas im politischen Kontext an. Diese Überlegungen in der Perspektive eines »Europas der Sensibilität« zu entfalten, verdankt sich Anregungen von Jens Badura, Andreas Niederberger, Frank Grunert und schließlich der freundlichen Einladung von Marianne Heimbach-Steins, sie zum Thema *Europa im Zeichen von Gastlichkeit und Versöhnung?* im Rahmen des DFG-Graduiertenkollegs *Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam* an der Universität Bamberg im Dezember des Jahres 2005 vorzustellen.

Die Teile A und B bildeten mit dem jetzt aus Gründen des Umfangs separat veröffentlichten, im Frühsommer 2006 abgeschlossenen Manuskript über *Subtile Gewalt* (s. Anm. 7) ursprünglich eine Einheit. Bei diesem Buch handelt es sich um eine am Leitfaden gewaltsamen Sprechens entwickelte Hinführung zu einem Begriff außerordentlicher, geradezu maß-loser Sensibilität, die von der Verletzbarkeit des Anderen her ihre wesentliche Inspiration empfängt. Nach der Auftrennung stehen beide Bücher trotz gewisser Verflechtungen für sich. Das vorliegende Manuskript wurde nachträglich durch einige aktuelle Literaturhinweise ergänzt.

¹⁶ Vgl. P. Stoellger, »Radikaler Pluralismus und Nicht-Indifferenz«, in: G. Kruijff, W. Vögele (Hg.), *Schatten der Differenz: Das Paradigma der Anerkennung und die Realität gesellschaftlicher Konflikte*, Münster 2006, S. 45-68.

EINLEITUNG

Spielräume menschlicher Sensibilität

*Die Philosophen verheimlichen uns
die Philosophie in statu nascendi,
das aber ist im Grunde das einzige, was mich interessiert.*
Paul Valéry¹⁷

*Theorie führt den Menschen dazu,
sich der Welt unnötig auszusetzen,
sich Blößen zu geben.*
Hans Blumenberg¹⁸

¹⁷ P. Valéry, *Cahiers/Hefte*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1988, S. 82.

¹⁸ H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt am Main 1987, S. 40.

Can you bear to look at this?
Susan Sontag¹⁹

Nicht nur im sprichwörtlich verstaubten Kontor, im verwalteten Archiv oder in der elektronischen Speicherung, als toter Buchstabe, als sklerotisches Gedankengebäude oder digitaler Schrott endet philosophisches Leben. Es kommt auch in seiner Präsentation als fertig Vorgedachtes zu Tode. Doch ist das Denken, das an Vor-Gedachtes anschließt, nicht schicksalhaft zum Nach-Denken verurteilt. Es hebt als Theorie jedes Mal dort von neuem an (oder hat wenigstens diese Chance), wo man sich der Welt mehr, als üblich ist oder unbedingt erforderlich erscheint, aussetzt und wo dieses *Sichaussetzen* kein ganz unnötiges Geschehen ist, sondern ein radikales *Ausgesetztsein* realisiert, das die Theorie begrifflich zu machen versucht. Dies liegt noch ganz im überkommenen Sinne von *theoria* als eines Sehens oder Sehenlassens dessen, was ist.²⁰ Sehen lassen kann man aber nur, was in den Horizont der Wahrnehmung getreten ist und wofür man insofern sensibilisiert worden ist. So gesehen müsste Sensibilität von erstrangiger Bedeutung dafür sein, was man unter Philosophie zu verstehen hätte. Und Philosophie müsste sich ihrerseits als eine besondere, nämlich theoretische Form der Sensibilität erweisen. Heißt das, sie als einen im Grunde unnötigen Luxus aufzufassen? Warum sollte man sich lebend, schreibend und lesend im Modus des Theoretischen »Blößen geben«? Realisiert die Theorie womöglich eine radikale Entblößung, Nacktheit, Verletzbarkeit und Verwundbarkeit menschlichen Lebens, das sich in seiner normalen Beschränkung aufs Praktische tunlichst davor hütet, sich als letztlich unvermeidlich »ausgesetzt« zu begreifen? Hat diese Beschränkung nicht gute Gründe? Mündet ihre Aufhebung nicht früher oder später in eine dramatische Überforderung, die nicht zu ertragen wäre? Der folgende Streifzug durch die Begriffsgeschichte mag zeigen, ob sich eine zeitgemäße Philosophie menschlicher Sensibilität so ihre wesentlichen Prämissen vorgeben lassen darf.

Folgen wir den Biologen, so sind schon auf der untersten Stufe organischen Lebens elementare Formen von Sensibilität nachzuweisen. Vielfach wurden sie schlicht mit Reizbarkeit oder Empfindungsvermögen gleichgesetzt, das sich beim Menschen in

¹⁹ S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003, S. 45.

²⁰ H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, Frankfurt am Main 1983, S. 43.

verschiedenen Sinnesorganen und im Nervensystem ausdifferenziert.²¹ Die moderne Physiologie, Neurologie und Psychophysik haben uns darüber aufgeklärt. Aber das menschliche nervöse System eröffnet Spielräume des Verhaltens, die reizbaren Maschinen nicht zur Verfügung stehen: Spielräume, die nur in einer kulturgeschichtlichen Perspektive angemessen verständlich zu machen sind.²² In dieser Perspektive ist nun mit einem biologischen, der sog. ersten Natur zuzurechnenden Begriff der Sensibilität als »organismischer Wahrnehmungsvoraussetzung« kaum mehr auszukommen.²³ Dieser Begriff betrifft die Affizierbarkeit eines Subjekt-Leibs im ganzen, die sich nicht nur im Register der Wahrnehmung entfaltet.²⁴ Sie umfasst auch all das, was man Passivität, Affekt, Gefühl genannt hat, und darüber hinaus eine Sensibilität des Denkens, Urteilens und Erkennens.²⁵ So steht der Begriff einerseits für die tiefste und archaischste Verwurzelung menschlichen Lebens in der Geschichte der Natur, andererseits aber für dessen *subtilste* Ausprägungen, die diese Geschichte keineswegs einfach fortsetzen, sondern geradezu *maßlos transzendieren*: *Menschliche Sensibilität ist außerordentliche Sensibilität – oder sie verdient ihren Namen nicht.*²⁶ Sie lässt sich als solche in keiner Weise auf ihre biologische Vorgeschichte reduzieren, auf ein organisches Maß beschränken oder auf die Anwendung von Regeln oder Normen zurückführen, obgleich sie durchaus von kognitiver Strukturierung profitieren kann. Die musikalische *Gehörbildung*, die *Schulung* ästhetischer Aufmerksamkeit oder die

²¹ E. Haeckel, *Die Welträtsel*, Stuttgart 1984, S. 148 ff.

²² Vgl. P. Sarasin, *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Frankfurt am Main 2001. Zum Begriff der Nerven in kulturgeschichtlicher Perspektive vgl. J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München, Wien 1998. Hier wird deutlich, wie technisch inspirierte Deutungen menschlicher Sensibilität in die Erfahrung ihrer Unter- und Überforderung eingehen.

²³ K. Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis – Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*, Königstein/Ts. 1978, S. 23.

²⁴ Siehe dazu den Begriff des »Logos der ästhetischen Welt« bei M. Merleau-Ponty, der im Rahmen einer Ästhesiologie mit einem sehr weiten Begriff der Wahrnehmung operiert; vgl. *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 253; ders., *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, München 2000, S. 284 ff.; ders., *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, S. 54-59.

²⁵ Wie alle diese Bedeutungen in einem sehr weiten Begriff der Sensibilität zusammentreffen, davon kann man sich bei J.-P. Sartre überzeugen: *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821-1857, Bd. 1*, Reinbek 1977, S. 54 ff.

²⁶ Verwiesen sei auf den Begriff des Außer-Ordentlichen bei B. Waldenfels (*Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main 1987, Kap. F), der gerade nicht auf eine von jeglichem Ordnungsbezug entbundene *Maßlosigkeit*, sondern auf ein Geschehen der Überschreitung abstellt, in dem sich der Bezug auf die jeweilige Ordnung mit dem Entzug dessen, woraufhin (oder von woher) die Überschreitung geschieht, verschränkt. Es geht also gerade nicht um ein hypostasiertes absolutes Außen, das von keiner Ordnung kontaminiert wäre.

Schärfung eines kriminalistischen Gespürs vollzieht sich keineswegs in einer begriffslosen Gefühlswelt.²⁷

In der angedeuteten gattungsgeschichtlichen, Biologie und Kultur einschließenden Perspektive sind wir offenbar mit einer kaum zu bändigenden begrifflichen Disparatheit konfrontiert, gegen die philologische Etymologie wenig ausgerichtet. In der ersten, aus dem Jahre 1941 stammenden Besinnung auf die *Begriffsgeschichte*, die mir bekannt ist, kommt denn auch der Historiker der französischen *Annales*-Schule Lucien Febvre zu ziemlich verwirrenden Ergebnissen. »Sensibilität und Geschichte: ein neues Thema. Ich kenne kein Buch, das es abhandelte. Ich sehe nicht einmal, daß die vielfältigen Probleme, die es aufwirft, irgendwo angesprochen wären.«²⁸ Febvre wundert sich um so mehr, als er glaubte, dass die Menschen immer schon als psychische Wesen existiert haben, so dass die Historie eigentlich längst die Form einer »historischen Psychologie« hätte annehmen müssen. Nach Raulffs Befund (der nun schon einige Jahre zurück liegt) hat sich daran lange nichts geändert. Nach wie vor gebe es »keine Geschichte der Sensibilitäten«, stellte er im Jahre 1986 fest.²⁹ Das stimmt heute nicht mehr.

Längst sind die Historiker ihrerseits sensibel geworden für die historischen Veränderungen menschlicher Sensibilität, die sich nicht einfach auf eine ein für alle Mal gegebene Empfänglichkeit für taktile, olfaktorische, akustische und andere Reize reduzieren lässt. So hat Alain Corbin gezeigt, wie die Menschen auf Pesthauch und Blütenduft positiv und aversiv empfindlicher zu reagieren gelernt haben.³⁰ Das bedeutet aber nicht nur, dass sich die Schwellen der Empfindlichkeit im Zuge tiefgreifender kultureller Transformationsprozesse gewissermaßen verschoben haben; vielmehr gingen die beschriebenen Prozesse mit einem korrespondierenden Wandel der menschlichen Lebensformen einher. Das gleiche gilt für derart Elementares wie die Wahrnehmung von Licht und Dunkel, deren Bedeutung in einer bis in die Gegenwart nachwirkenden Geschichte menschlicher Ängste uns keine Physik der

²⁷ Vgl. S. A. Döring, V. Mayer (Hg.), *Die Moralität der Gefühle*, Berlin 2002.

²⁸ L. Febvre, »Sensibilität und Geschichte«, in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, Berlin 1988, S. 91-107. Noch in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts wurde auf das gleiche Desiderat hingewiesen; vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz* [1967], Frankfurt am Main 1976, S. 10.

²⁹ U. Raulff, »Die Annales E.S.C. und die Geschichte der Mentalitäten«, in: G. Jüttemann (Hg.), *Die Geschichtlichkeit des Seelischen*, Weinheim 1986, S. 145-166, hier: S. 164.

³⁰ Vgl. A. Corbin, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Frankfurt am Main 2005.

Sinne erklärt.³¹ Erst unter der historischen Voraussetzung, dass der Druck dieser wie ein Alp auf den Menschen lastenden Ängste nachgelassen hat, konnte man sich gewissermaßen den Luxus einer verfeinerten Sensibilität leisten, meint der Historiker Wolfgang Reinhard. Während man zuvor lernen musste, »alles zu ertragen«, sei nunmehr der »Stoizismus als Kardinaltugend von der Sensibilität abgelöst« worden.³² Der Autor macht keinen Hehl daraus, was er davon hält: In der Politik herrsche »Streit um die Würdigung von Klagen«; nicht nur seien bestimmte Zumutungen wie der Geruch von Fäulnis, Tod und Sünde »untragbar« geworden; offenbar besonders »verletzliche und redselige Anti-Helden« seien darüber hinaus zu Ikonen einer Kultur geworden, die kein rechtes Verhältnis mehr zu dem erkennen lasse, was unabänderlich zu ertragen sei. So rückt die fragliche Sensibilität suggestiv in die Nähe von Wehleidigkeit, Sentimentalität und bloßer Gefühlskultur.³³

Demzufolge würde sich im Lichte der Forschungen von Norbert Elias oder auch Pierre Bourdieus und vieler anderer ein Prozess primär ästhetischer Verfeinerung mit einer nachhaltigen Schwächung dessen abzeichnen, was die Menschen noch auszuhalten in der Lage sind. Nicht die Reaktionen auf Widerwärtiges, ästhetisch Abstoßendes oder sonstwie »Unzumutbares« würden schwächer ausfallen, wohl aber würde sich gerade in starken Reaktionen eine erst in der europäischen Moderne überhaupt zutage getretene Schwäche des Subjekts offenbaren, das sich in ungeahnter Weise als »sensibel« erweist.³⁴ Ein zweifelhaftes

³¹ Wie nachhaltig etwa künstliche Beleuchtung in häusliche Lebensformen hineingewirkt hat, zeigen historische Untersuchungen, die zugleich auf eine erhöhte Sensibilität für den *Wegfall* künstlichen Lichts aufmerksam machen: so in Städten, die die Schrecken eines wieder auflebenden Naturzustands heraufbeschwören, wenn im Dunkeln das Gesicht der Anderen unkenntlich wird; vgl. V. Fumagalli, *Wenn der Himmel sich verdunkelt*, Berlin 1988; W. Schivelbusch, *Lichtblicke. Zur Geschichte der künstlichen Helligkeit im 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 2004, S. 34, 107.

³² W. Reinhard, *Lebensformen Europas*, München 2004, S. 106 f.; vgl. G. W. F. Hegel, »Fragmente über Volksreligion und Christentum (1793-1794)«, in: *Werke, Bd. 1* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt am Main 1986, S. 9-103, hier: S. 80 f. wo bereits in die gleiche Kerbe geschlagen wird.

³³ So in Milan Kunderas Kritik des *homo sentimental* in *Die Unsterblichkeit*, Frankfurt am Main 1992, S. 240 ff., 253 f. Bezeichnenderweise gilt eben die Musik (von Chopin bis Debussy), die der Autor mit einer Kultur der Sentimentalität in Verbindung bringt, in den musikphilosophischen Schriften Vladimir Jankélévitchs als wesentlicher Katalysator moderner Sensibilität (vgl. V. Jankélévitch, B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris 1978, S. 31, 55, 215-219). Wie Jankélévitch diese aber begründet (nämlich von einem nostalgischen Sinn für die *passéité du passé* her), bestätigt den Verdacht einer gewissen Verwandtschaft von Sensibilität und Sentimentalität. Eine nostalgische Sensibilität jedenfalls genügt sich ganz und gar selbst in der ständig erneuerten Erfahrung des Zeitverlusts. Für den Anderen schließt sie nicht auf, wie Kundera an anderer Stelle zeigt (*Die Unwissenheit*, Frankfurt am Main 2003, S. 32).

³⁴ Auf besonders bedenkliche Folgen macht der Historiker Alain Corbin aufmerksam: So seien »besonders sensibel gewordene Seelen eher von den Narben gerührt [...], die Mördern beigebracht werden, als daß sie Tränen über das tragische Schicksal der offensichtlich bedeutungslosen Opfer vergießen«, deren Verletzung

Prädikat kommt ihm so zu: Das kann ich nicht sehen, sagt der Sensible – und wendet sich ab. So geht verstärkte Sensibilität mit einer Überforderung einher, die ihn in die Defensive drängt und womöglich dazu zwingt, sich von der Welt fern zu halten, frei nach der stoischen Devise: ziehe dich in dich selbst zurück und bleibe dort.³⁵ Was ursprünglich als Abwehr untragbarer Erschütterungen der Seele gedacht war, nimmt in modernen Zeiten freilich den Charakter einer generalisierten regressiven Weltverschlossenheit an, die sich am Ende vor jeder Erfahrung ängstigen muss, sofern sie nicht im Vorhinein erkennen lässt, was zu erwarten steht.

Schon diese wenigen Überlegungen zeigen, dass es kaum überzeugend wäre, wollte man von einer bis heute stetig zunehmenden oder auch pauschal von einer reduzierten, verkümmerten Sensibilität sprechen. Welche Schwierigkeiten sich dem Ansinnen einer zivilisationsgeschichtlichen (oder gar gattungsgeschichtlichen) Bilanz in dieser Hinsicht in den Weg stellen, zeigt schon der energische, hier auf seine Berechtigung hin nicht zu beurteilende Einspruch Hans Peter Duerrs gegen die Theorie von Norbert Elias, die darauf hinaus lief, eine im Bereich des Benehmens generell eindeutig verfeinerte Sensibilität festzustellen, die dem »Prozess der Zivilisation« zu verdanken sei.³⁶ Ohnehin ist fraglich, ob sich Phänomene wie die Verfeinerung der Sitten, die Anhebung oder Senkung von Scham- und Peinlichkeitsschwellen usw. auf dasselbe beziehen, was Febvre im Blick hatte.³⁷ Febvre weiß sich schließlich keinen anderen Rat, als die Etymologie zu Hilfe zu rufen, um einer Antwort auf die Frage näher zu kommen, wofür das fragliche Wort eigentlich steht.

Sensibilité ist ein ziemlich altes Wort, stellt er fest. Seine Verwendung lässt sich mindestens seit dem 14. Jahrhundert belegen, das Adjektiv *sensible* ist noch weit älter.³⁸ »Im 17.

vielfach jedes sensible Nachempfinden überfordert. A. Corbin, »Die Massaker von Paris«, in: M. Wimmer et al. (Hg.), *Das zivilisierte Tier. Zur historischen Anthropologie der Gewalt*, Frankfurt am Main 1996, S. 181-194, hier: S. 187. Hierzu hat auch die Psychopathologie einiges beizutragen; vgl. etwa die Ausführungen von W. James zur (moralisch motivierten) Neurasthenie und Melancholie in *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt am Main 1997, S. 168, 186 f.

³⁵ M. Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et écrits, Bd. IV, 1980–1988*, Frankfurt am Main 2005, S. 428, 977.

³⁶ Vgl. N. Elias, »Was ich unter Zivilisation verstehe. Antwort auf Hans Peter Duerr«, in: *Die Zeit*, Nr. 25 (1988), S. 37 f.

³⁷ An eine generelle, zivilisationsgeschichtlich eindeutige Bilanz ist nicht zu denken; vgl. die sarkastischen Bemerkungen zu einer speziellen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen bei K. M. Michel, »Leib an Leib. Über die Schrecken der Nähe«, in: *Ekel und Allergie. Kursbuch 129* (1997), S. 27-38.

³⁸ Vgl. die Hinweise bei F. Baasner, »Sensibilité«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9*, Darmstadt 1971 ff., S. 609 ff.

Jahrhundert scheint das Wort vor allem eine gewisse Empfänglichkeit des Menschen für Eindrücke moralischer Art zu bezeichnen: man spricht zu dieser Zeit viel von der *sensibilité* gegenüber dem Wahren, dem Guten, dem Glück etc. Im 18. Jahrhundert bezeichnet das Wort bestimmte Weisen, menschlich zu empfinden, wie z. B. Mitleid, Traurigkeit usw.« Man bemühte sich damals darum, die Wörter *sensibilité* und *tendresse* gegeneinander abzugrenzen. So findet Febvre in Abbé Girards *Les Synonymes français* (1780) folgende Unterscheidung: »Die *sensibilité* hängt mehr von der Empfindung (*sensation*), die *tendresse* mehr vom Gefühl (*sentiment*) ab. Diese steht unmittelbar in Beziehung zu den lebhaften Regungen einer Seele, die einem Gegenstand zustrebt; sie ist aktiv. Jene hat eine ausgeprägte Beziehung zu den Eindrücken, welche die Seele von den Gegenständen empfängt; sie ist passiv [...]. Die Hitze des Blutes treibt uns zur Zärtlichkeit (*tendresse*); zart ausgebildete Organe gehören zur Empfindsamkeit (*sensibilité*). Junge Leute werden also zärtlicher (*plus tendre*) sein als Greise, Greise empfindsamer als junge Leute...«³⁹

Zeitgemäßer erscheint Febvre offenbar eine Bestimmung Littrés, der zufolge es sich bei der Sensibilität um eine »in bestimmten Teilen des Nervensystems lokalisierte Eigenschaft« handeln soll, aufgrund deren »Menschen und Tiere Eindrücke wahrnehmen«.⁴⁰ Als Historiker, der an einer geschichtlichen Psychologie interessiert ist, kann er allerdings die hier sich andeutende Spannung zwischen einer »organischen« bzw. physiologischen Reduktion der Sensibilität einerseits und sittlich sensiblem Verhalten andererseits nicht überbrücken, weshalb er schließlich ohne viel Federlesen zu einer Gleichsetzung von »affektivem Leben« und seinen Ausdrucksformen mit der Sensibilität übergeht. In diesem Sinne wird er bei dem Psychologen Henri Wallon, bei Charles Blondel und mehr noch in Johan Huizingas *Herbst des Mittelalters* (1923) fündig. In diesem Buch geht es um mittelalterliche Lebensformen⁴¹ und bspw. um die Art und Weise, in der in ihnen praktisch ein Sinn für Gerechtigkeit zum

³⁹ L. Febvre, »Sensibilität und Geschichte«, S. 92. Die hierzulande gut erforschte Geschichte der Empfindsamkeit werde ich im Folgenden weitgehend links liegen lassen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich immer wieder, dass in ihr ein leidender Selbstgenuss im Vordergrund steht, im Gegensatz zum *pathos* einer rückhaltlosen Affizierbarkeit vom Anderen her, deren Quelle in keinem reinen Selbstverhältnis aufgeht, wie sich später zeigen wird. Zum Verständnis einer solchen Affizierbarkeit trägt die Rhetorik der Empfindsamkeit nichts bei. Vgl. L. Pikulik, »*Bürgerliches Trauerspiel*« und *Empfindsamkeit*, Köln, Wien 1981, S. 84 f., 109, 119.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1941, S. 326. Die Idee der Kulturgeschichte bemisst sich für Huizinga vor allem am Bezug auf diesen Begriff: sie ist Lebensform-sensibel und beweist insofern »Sinn für das Historische« oder sie existiert nicht. Vgl. J. Huizinga, *Wege der Kulturgeschichte*, München 1930, S. 19 f., 47.

Ausdruck kommt. Febvre nimmt das als Beleg dafür, dass eine Geschichte menschlicher Affekte möglich sein müsste, vom Hass bis zum Großmut, vom pathetischsten Mitleid oder rasender Grausamkeit bis hin zur »reinen Gnade« und zur »reinen Gabe«. Als Historiker fragt sich Febvre allerdings, ob sich Zeiten, in denen Grausamkeit und Gewalt vorherrschten, von anderen, vielleicht besseren Zeiten abheben lassen. Da sich die Geschichtswissenschaft von Ansätzen abgesehen, die kollektiven Mentalitäten auf der Spur waren, mit diesen Fragen kaum befasst hatte, beschränkte er sich dann aber darauf, die Arbeitsinstrumente zu sichten, die auf dem vorgezeichneten Weg hilfreich sein könnten.

Als erstes kommen die üblichen Lexika und die Arbeiten der Philologie in Betracht; als zweites die Ikonographie, dann die Literatur, die einerseits epochen- und generationenspezifische »Grade der Sensibilität« aufzeichnet, andererseits auch neue Affekte zum Ausdruck bringt, die sie »unter den Massen verbreitet«. ⁴² Aber das ist ein trügerisches Hilfsmittel. Allzu leicht lässt man sich hinsichtlich der Verbreitung und mehr noch der »realen Tiefe jener Gefühlswogen täuschen, die die Literaturgeschichte mit einer Art unerbittlicher Logik aufeinander folgen läßt, während sie sich in Wirklichkeit andauernd gegenseitig verdecken und entdecken«.

Um das zu belegen, fragt Febvre: »Ist das 18. Jahrhundert das große Zeitalter der Empfindsamkeit (*sensibilité*)? Ich bin davon überzeugt. Dennoch komme ich auf die *Synonymes français* von Girard zurück: ›Das Zartgefühl (*tendresse*) ist eine Vorliebe (*un faible*). Die Empfindsamkeit (*sensibilité*) eine Schwäche (*une faiblesse*). Die Empfindsamkeit zwingt uns zu wachsender Beobachtung der Umwelt in unserem eigenen Interesse. Das Zartgefühl veranlaßt uns, im Interesse der anderen zu handeln. Das empfindsame Herz wird nicht böse sein, denn es könnte den anderen nicht treffen, ohne sich selbst zu verletzen. Das zärtliche Herz ist gut, denn das Zartgefühl ist handelnde Empfindsamkeit. Ich glaube gern, daß das empfindsame Herz nicht der Feind der Menschheit ist. Aber ich fühle, daß das zärtliche Herz ihr Freund ist.« Hier hätten wir also auf wenigen Zeilen (...) eine eindrucksvolle Anklagerede aus dem Jahre 1780 [...] gegen jene weinerliche und überspannte *sensibilité*, die ›Empfindsamkeit‹, die zweifellos einen großen Teil des 18. Jahrhunderts geprägt hat.« ⁴³

⁴² L. Febvre, »Sensibilität und Geschichte«, S. 103.

⁴³ Ebd., S. 104; vgl. I. Kant, »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, *Werke*, Bd. XII (Hg. W. Weischedel), Frankfurt am Main 1977, § 19. Hier wird die Schwäche des Subjekts aufgrund einer *sensibilitas athenica*, die

Solche Schwierigkeiten sollten den Historiker nicht an der Einsicht hindern, dass es eine »emphatische Geschichte« ohne eine Untersuchung der »fundamentalen« menschlichen Affekte von der Liebe über die Grausamkeit bis hin zur Angst und zur Freude gar nicht geben kann...

Obwohl Febvre in diesem Sinne für eine historische Psychologie plädiert, zieht er auffälligerweise als Hilfsmittel der Geschichte neben der Etymologie bzw. Philologie, Ikonographie und Literatur gar nicht die Wissenschaftsgeschichte in Betracht. Dabei geben schon die zitierten Quellen deutliche Hinweise auf nervliche, organische, vitale Grundlagen der Sensibilität, die im 17. und 18. Jahrhundert zu einem erstrangigen, später auch für experimentelle Psychologen wie Fechner und Wundt maßgeblichen Forschungsthema aufgerückt sind⁴⁴; und zwar mit der Perspektive auf einen zwar in sich differenzierten, gleichwohl aber einheitlichen Begriff von »menschlicher« Sensibilität. Zumindest wird diese Perspektive suggestiv eröffnet; ob sie zum intendierten Ziel geführt hat, mag vorerst dahingestellt bleiben.

Von der Wissenschaftsgeschichte hat sich dagegen ein Autor seinerzeit inspirieren lassen, der wie kein anderer vielfältigen Differenzierungen menschlicher Sensibilität nachgegangen ist: Paul Valéry. Vom physischen Schmerz, den er in *Monsieur Teste* behandelt, über Fragen einer sensiblen Moral und Vernunft bis hin zu einer außerordentlichen poetischen Sensibilität reicht das Spektrum, in dem Valéry die Spielräume menschlicher Sensibilität auslotet. Als Cartesianer neigte er zunächst dazu, die Sensibilität der Intelligenz entgegenzusetzen; doch in seiner Poetik entwickelte er schließlich die Perspektive einer umfassenden menschlichen Sensibilität, die *zu sich selbst* und *von jeglicher teleologischen Bevormundung* »befreit« wäre.⁴⁵ Im kulturkritischen Kontext seiner poetischen Theorie konnte sich Valéry auf keinen etablierten Sprachgebrauch stützen. Einer nach seiner Beobachtung geradezu gefährlich

»dem Eindringen der Sinneneinflüsse ins Bewußtsein nicht hinreichend widerstehen kann«, abgegrenzt von einer »Empfindungsfähigkeit aus Stärke« (*sensibilitas sthenica*).

⁴⁴ Zum Kontext einer »Physik des Lebens« und der Untersuchung menschlicher Sensibilität im Rahmen eines teils physikalistischen, teils vitalistischen Diskurses vgl. M. Sommer, *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt am Main 1987, S. 32 f., sowie die Kap. 3 und 4. Zur Geschichte der entsprechenden Wahrnehmungstheorien vgl. v. Verf., »Eine Welt von Konsequenzen ohne Prämissen. Ein Nachtrag zur Geschichte des Theorems vom unbewußten Schluß. Mit Überlegungen zum Verhältnis von Wissenschaftsgeschichte und Phänomenologie«; in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXXIV (1991), S. 326-367.

⁴⁵ Ob sich Valéry, der Herrn Teste sagen lässt, er »hasse alles Außerordentliche«, nicht diesen Weg selbst verbaute, bleibe dahin gestellt. P. Valéry, *Herr Teste*, Frankfurt am Main 1984, S. 30.

abgestumpften Sensibilität glaubte er sich mittels einer Gegen-Sensibilität widersetzen zu müssen, um einer Geschichte widerstehen zu können, von der er befürchtete, sie werde jegliche menschliche Sensibilität mit sich fortreißen. Menschliche Sensibilität kommt hier in der Gefahr ihres Verschwindens zur Sprache. Das noch in der neueren kulturkritischen Diskussion virulente Stichwort, das diese Gefahr bezeichnet, ist die Liquidierung der Sensibilität in der *Sensation*.⁴⁶

»Sensationell« und »beeindruckend« charakterisieren als Schlagworte die ganze Epoche«, schreibt Paul Valéry in seiner »Bilanz der Intelligenz« im Jahre 1935, in der er eine enorme Beschleunigung der modernen Lebensverhältnisse diagnostiziert, die zu einer durchgreifenden Beschädigung menschlicher Sensibilität führen müsse.⁴⁷ Eine Temporalisierung, die jede menschliche Aufnahmefähigkeit überfordert, führe zu einer Art schleichender Intoxikation und süchtiger Abhängigkeit von immer neuen Ereignissen, gegen die nun energische Maßnahmen zu ergreifen seien – bis hin zu konsequentem »Abweisen aller dieser Empfindungen«, die »gewalttätig aus dem modernen Leben auf uns eindringen«. ⁴⁸ Dabei hatte Valéry in einem drei Jahre zuvor gehaltenen Vortrag über die »Politik des Geistes« selbst eine generelle »Abnahme der Sensibilität« festgestellt. »Wir Modernen sind sehr wenig sensibel. Der moderne Mensch hat stumpfe Sinne, er erträgt den Lärm [...], er erträgt ekelerregende Gerüche, grelle, irrsinnig scharfe und wechselnde Beleuchtung, er ist ständigen Vibrationen ausgesetzt; er bedarf brutaler Erregungsmittel, schriller Töne, infernalischer Getränke, kurzer, tierischer Erregungen.« »Angesichts all dieser Tatsachen liegt mir die Schlußfolgerung gar nicht fern, daß die Sensibilität bei den Modernen im Abnehmen begriffen ist. Da immer stärkere Erregung, ständig wachsende Energie aufgebracht werden muß, damit wir etwas spüren, muß es wohl so sein, daß unser sinnliches Empfinden nach einer Phase der Verfeinerung nun zurückgeht. Ich bin eigentlich überzeugt, daß genauere Messungen der für die Sinne der Zivilisierten jeweils erforderlichen Energien ein Anheben

⁴⁶ Vgl. C. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002; J. Crary, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt am Main 2002; K. H. Bohrer, *Ästhetik des Schreckens*, Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1983, S. 109 ff.

⁴⁷ P. Valéry, *Werke, Bd. 7, Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurter Ausgabe, Frankfurt am Main 1995, S. 105, 110 ff.

⁴⁸ Ebd., S. 366. Dass in diesen Kontext nicht zuletzt die Erfahrung des Ersten Weltkrieges gehört, wird in den Schlusskapiteln dieses Buches noch gebührend deutlich werden.

der Wahrnehmungsschwelle ergeben würden, und das heißt ja, eine zunehmende Abstumpfung.«⁴⁹

Zwischen hoffnungslos überforderter Sensibilität, die als übersensibilisierte Fähigkeit, *überhaupt etwas* zu spüren oder wahrzunehmen, schließlich in Abstumpfung umschlägt, einerseits und seiner eigenen, historisch grundierten Sensibilität *für diesen Prozess* andererseits schwankt Valéry, dem es darum ging, eine sensible Vernunft zu retten. Eine gänzlich unsensible Vernunft wäre ein kaltes Ungeheuer, als »menschliche« jedenfalls nicht vorstellbar, glaubt Valéry. Muss sich menschliche Sensibilität, die nicht in Abstumpfung verkommen oder in generalisierter Abwehr ihrer ständigen Überreizung verkümmern soll, dann aber nicht dem Risiko ihrer Überforderung aussetzen? Was wäre von menschlicher Sensibilität zu halten, die sich von vornherein gegen jede mögliche Überforderung zu immunisieren suchte?

Aber was soll dieser Begriff, mit dem Valéry in vielen Variationen (*pré-sensibilité, sensibilité spécialisée, sensibilité formelle...*) spielte, überhaupt besagen? Betraf nach seiner eigenen Diagnose jene Überforderung nicht auch den Gebrauch der Worte selbst? Valéry spricht von einer geradezu verschlissenen sprachlichen Sensibilität. »Das Epitheton wird entwertet. Die Inflation der Reklame hat die Kraft der stärksten Adjektive auf Null fallen lassen. Das Lob und selbst die Beleidigung sind ausgelaut [...].« Einerseits haben wir für die Diagnose dieser Situation nur »uralte Begriffe«: »Unser Wortschatz ist in der Tat nichts als Geschichte [...].« Jetzt aber müssen wir andererseits mit »Neuem« rechnen – »und zwar [...] von irreduzibler Art«.⁵⁰ Dafür fehlen uns Worte. Manche müssen wir gewissermaßen kohärent deformieren, um ihnen einen neuen Sinn zu geben. Genau so verfährt Valéry mit dem Begriff Sensibilität. Keineswegs meint er damit nur ein Phänomen organischer Reizung unseres »Nervenkostüms«, sondern eine Offenheit für das Neue, das Unvorsehbare, Ereignishafte bzw. einen Sinn für »ständig Bevorstehendes«. Valéry zögert nicht, von einem »Gesetz der Sensibilität« zu sprechen: »nämlich in das lebendige System ein Element [...] von

⁴⁹ Ebd., S. 118. Als kulturkritische Pauschal-diagnose will ich diese Sätze hier nicht beurteilen. Nur so viel: Wenn Valéry in dieser Allgemeinheit Recht hätte, müsste dann nicht auch eine abnehmende Schmerzempfindlichkeit festzustellen sein? Dem wäre kulturhistorisch Einiges entgegen zu halten. Aber auch Valérys eigene Schmerz-Theorie widerspricht dem. Vgl. D. B. Morris, *Geschichte des Schmerzes*, Frankfurt am Main 1996; J. Starobinski, »Herr Teste und der Schmerz«, in: *Kleine Geschichte des Körpergefühls*, Konstanz 1987, S. 85-116.

⁵⁰ P. Valéry, *Werke*, Bd. 7, S. 131, 56, 80, 522.

einer ständig drohenden Unbeständigkeit« einzuführen. So bewirke unsere Sensibilität, »daß sie in uns in jedem Augenblick jene Art von Schlummer unterbricht, die sich mit der grauen Monotonie der Funktionen des Lebens abfinden würde« (ebd., S. 89). So gesehen wäre sensibles Leben ein geradezu schlafloses, ständig waches und wachsame, immerzu aufgeschlossen für die Möglichkeit des Neuen, und zwar gerade dort, wo es nicht als »Sensation«, als »Interessantes« oder allgemein »Beeindruckendes« sich aufdrängt. Demnach müsste es sich um eine vor Sensationen sich geradezu in Acht nehmende, reservierte, disziplinierte Sensibilität für eher Unscheinbares handeln, für Unspektakuläres, dennoch Verheißungsvolles, für Neues als Versprechen, auf unvorhersehbare Art über sich hinaus zu wachsen. Diese Sensibilität wird *dem Sensationellen nachträglich polemisch entgegengesetzt*. Es handelt sich keineswegs um schlicht Vorfindliches, sondern um Wiedertzugewinnendes.

Valéry gesteht offen den bloß spekulativen, tentativen und gleichsam experimentellen Charakter seiner Überlegungen zur menschlichen Sensibilität ein. Er weiß nicht, was sich in ihrem »Schatten« ereignet und wie sich jene »wunderbaren Umformungen« ergeben, die sich im Dichter und Musiker vollziehen, »wenn sie ihre seelischen Regungen bis hin zu ihrer Traurigkeit und Verzweiflung in Werke umsetzen« (ebd., S. 84). Schließlich werde der Mensch selbst in seiner Sensibilität über sich hinaus getrieben, so dass er niemals wissen könne, wer er künftig sein werde...

Ist es dafür nicht bezeichnend, dass man ein derart prekäres und historisch ungesichertes Wort wie Sensibilität bemüht, um auszuzeichnen, was den Menschen als Menschen ausmacht? Zwar hat auch dieses Wort eine weit zurückreichende Geschichte, doch hat sich die Bedeutung tiefgreifend gewandelt; und dazu hat Valéry selbst nicht wenig beigetragen, indem er sie als *dem Neuen gegenüber aufgeschlossene Sensibilität* bestimmte und damit rückhaltlos der Geschichte ausgesetzt dachte, in der er ihren Ruin durch die »Billigkeit des Enormen, die Monotonie der Überraschung, den Ekel am Wunderbaren« und vulgäres Erstaunen befürchtete. »Man muss sich eine ziemlich subtile Empfindlichkeit [*sensibilité*] verschaffen, um zu widerstehen.«⁵¹

Valérys Poetik und kulturkritische Schriften zeigen deutlich, dass die Besinnung auf den Begriff der Sensibilität aus einer verschärften *Sensibilisierung für Sensibilität* und für das hervorgeht, was mit ihr auf dem Spiel steht. Keineswegs lässt sich menschliche Sensibilität

⁵¹ Vgl. K. Löwith, *Paul Valéry*, Göttingen 1971, S. 98 f.

einfach als biologischer, physiologischer oder psychologischer Befund voraussetzen und in Anspruch nehmen. Auch nicht für ästhetische Erfahrung und deren Theorie. Noch in der neueren Literatur zur Ästhetik, werden aber die Attribute ästhetisch und sensibel suggestiv nicht selten einfach gleichgesetzt. Die Ästhetik erklärt man gar zum Hüter menschlicher Sensibilität, insofern sie Rechenschaft ablegt vom Sinn ästhetischer Erfahrung, in der sich *par excellence* zeige, was Sensibilität ausmache. Nur in ästhetischer Erfahrung gar soll rein zu erfahren sein, was – sensible – Erfahrung eigentlich auszeichnet.⁵² Das kann freilich nicht überzeugen, wenn ästhetische Erfahrung als »genießende Erfahrung« qualifiziert wird, die sich als »Selbstzweck« dem Genuss ihrer selbst hingibt. So würde ja menschliche Sensibilität auf eine *Dimension* und sogar auf einen *Bereich* der Erfahrung weitgehend eingeschränkt (ganz gleich, wie man den fraglichen ästhetischen Genuss, etwa als Genuss am Erscheinen von etwas, näher bestimmt). Andere Dimensionen und Bereiche menschlicher Erfahrung kämen unter dem Aspekt der Sensibilität nur in Betracht, insofern sich in ihnen auch ästhetische Momente nachweisen ließen.

Unterscheiden wir dagegen eine primäre Schicht der Erfahrung (*aisthesis*, Wahrnehmung, Sinnlichkeit) von ihren Dimensionen und Bereichen, so eröffnen sich geschmeidigere Zuordnungsmöglichkeiten, die an dieser Stelle nur schematisch angedeutet werden können. So lässt sich mehr oder weniger sensible sinnliche Erfahrung denken; als sensible braucht sie in keiner Weise »ästhetisch« zu sein, wenn damit Genuss am Erscheinen des Wahrgenommenen assoziiert wird. In einer ästhetischen, aber auch in einer moralischen oder kognitiven Dimension der Erfahrung können bereichsspezifische Formen der Sensibilität zum Tragen kommen. Schließlich ist auch an eine besonders sensible Form moralischen Urteilens zu denken. (Und gewiss ist *nicht auszuschließen*, dass moralische Erfahrung von ästhetischer profitiert und umgekehrt. In der Tat ist es plausibel, dass nicht zuletzt durch Kunst menschliche Sensibilität gefördert werden *kann*, die aber nicht auf einen ästhetischen Bereich eingeschränkt zu denken ist.⁵³ Auf einen inneren Zusammenhang von ästhetischer und moralischer Bildung, wie ihn Friedrich Schiller vertreten hat, können wir dennoch nicht mehr

⁵² Vgl. J. Früchtel, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt am Main 1996, S. 91, 375.

⁵³ Mit Recht macht S. Sontag darauf aufmerksam, dass diese Förderung mit hochambivalenten Folgen einher geht. Mit Blick auf die Kunst Goyas spricht sie davon, »a new standard for responsiveness to suffering enters art“. Im Fall der *Desastres de la Guerra* handle es sich aber um die *Überforderung* eines gewaltsamen »assault on the sensibility of the viewer“. Als Folge kann sich eine bereits von Wordsworth beklagte »corruption of sensibility“ ergeben (*Regarding the Pain of Others*, S. 45, 106).

bauen.) An eine sensible Form des Urteilens wäre freilich nicht zu denken, würde man jede Sensibilität einfach einer sinnlichen Schicht, Stufe oder Dimension der Erfahrung vorbehalten wollen. In diesem Sinne bin ich nicht davon überzeugt, dass menschliche Sensibilität in einer Philosophie der Ästhetik generell »Zuflucht findet« und *nur* von einer solchen Philosophie »wohlwollend verteidigt« wird.⁵⁴

Wenn wir menschliche Sensibilität nicht auf eine Dimension oder gar auf einen Bereich ästhetischer Erfahrung einschränken, sondern von einem weiteren Begriff einer *Aisthesis* (oder *Aisthesiologie*) her verstehen, wie es von H. Plessner über M. Merleau-Ponty bis hin zu G. Böhme auch der Fall ist⁵⁵, wäre sie als das zu begreifen, worauf beruht, dass uns zunächst im Modus der Empfindung oder der Wahrnehmung (aber dann auch in anderen Registern der Erfahrung) originär Andersheit oder Anderheit affiziert; und zwar auf eine Art und Weise, die leicht *über das hinaus geht oder unterschreitet*, was zu vertragen oder zu ertragen ist. So gesehen wäre bei Wesen, denen Sensibilität zuzusprechen ist, stets ein gewisses Maß des Zu- und Abträglichen im Spiel, dem Grenzen des Verträglichen und Erträglichen entsprechen würden. Wer oder was sensibel ist, ist ggfs. *übermäßig* sensibel, wird durch Affizierendes herausgefordert und womöglich inspiriert, eventuell aber zugleich auch überfordert.⁵⁶ Diese Möglichkeit ist nicht einfach auf ein gewisses »empfindliches« Naturell oder Temperament zu beschränken, wie es vielfach geschieht; vielmehr läge es demnach *im Wesen menschlicher Sensibilität, der Möglichkeit der Überforderung, aber auch der Inspiration ausgesetzt zu sein*. Sensible Wesen müssten sich in gewissen *Spielräumen des Verhaltens*, die ihnen eröffnet sind, *zur möglichen Überforderung und Inspiration durch das Verhalten, was ihre Sensibilität*

⁵⁴ Vgl. die Ansatzpunkte zu einer weiter gefassten Rehabilitierung menschlicher Sensibilität, die freilich ästhetisch fundiert bleibt, bei W. Welsch, *Vernunft*, Frankfurt am Main 1996, S. 103, 799, wo das im Anschluss an D. Diderot deutlich gemacht wird.

⁵⁵ Vgl. M. Merleau-Ponty, *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956-1960*, München 2000, S. 300 ff. Schon an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass wir es auch in diesem Falle keineswegs mit einer unbestrittenen Offenheit für Anderes oder für den Anderen zu tun haben. Das zeigt Levinas' Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung, auf die noch einzugehen sein wird. Auch hier ist die fragliche Sensibilität nur ein Problemittel und nichts, worauf man sich einfach berufen könnte.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 17 f., sowie die bedenkenswerten kritischen Anmerkungen zu einer Ästhetik, die den weiteren Begriff einer Aisthetik oder Ästhesiologie verfehlt, bei G. Böhme, *Asthetik: Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München 2001, S. 8, 30. – Für R. Rorty passen im Übrigen Sensibilität und Inspiration nicht zusammen, weil er erstere mit »langweiligen« Tugenden in Verbindung bringt, die zwar für das Funktionieren politischer Institutionen unentbehrlich seien, aber kaum über die Bereitschaft »zuzuhören, alternative Meinungen zu berücksichtigen, und machbare Kompromisse vorzuschlagen«, d. h. über eine gewisse demokratische Anständigkeit hinausgehen, wie er meint (*Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt am Main 2001, S. 118).

herausfordert. Eine in dieser Weise tentativ formalisierte Bedeutung des Begriffs Sensibilität verspricht, *Analogien zwischen verschiedenen Registern* erkennbar werden zu lassen, ohne dazu zu zwingen, sie gewissermaßen kurzzuschließen, um auf wenig überzeugende Art und Weise der Dispersion des Begriffs und der *irreduziblen Vielfalt der Phänomene*, auf die er Anwendung findet, entgegen zu wirken.

Zumal wir uns auf keine gesicherte Anthropologie stützen können, wird jede Rede von menschlicher Sensibilität unvermeidlich ihrerseits in ein Geschehen der Sensibilisierung verwickelt sein, das originär *sensibel macht*, was nicht immer schon und von sich aus *sensibel ist*. Vorauszusetzen ist nur eine *primäre Sensibilisierbarkeit*, aus der auf unvorhersehbare Art und Weise *neue* Sensibilitäten hervorgehen können, die sich nicht nachträglich auf primitive Formen reduzieren lassen. In diesem Sinne mag menschliche Sensibilität tief verwurzelt sein in sogenannter Naturgeschichte. Das schließt aber nicht aus, dass sie nicht doch irreduzibel Neues gezeitigt hat, das wir heute als spezifisch Menschliches an ihr auszeichnen.⁵⁷ Damit ist keine biologische Eigenschaft der Gattung (Irritabilität, Reizbarkeit usw.), sondern etwas gemeint, was Menschen angesichts Anderer als menschlich erscheinen lässt.⁵⁸ Ohne Bezug auf Andere wäre Sensibilität nichts als ein biologischer Luxus. Rein biologisch ist gar nicht einzusehen, warum Sensibilität eine Auszeichnung sein soll. Für Organismen bedeutet ihre Sensibilität zunächst nur eine erhöhte Verletzbarkeit, zu der sich andere Lebewesen aber gänzlich indifferent verhalten können.

Anders verhält es sich beim Menschen. Er verdient das zweifelhafte Prädikat »menschlich« nur in dem Maße, wie er diese Indifferenz durchbricht. Das ist die starke, freilich keineswegs unanfechtbare Intuition von Emmanuel Levinas, die auch dieses Buch inspiriert, das den

⁵⁷ So neu ist dieser Gedanke nicht; vgl. G. Forster, »Das Glück der Menschheit« [1794], in: *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*, Frankfurt am Main 1967, S. 139-169. Der Autor spekuliert bereits über eine unvorhersehbare »neue Reizbarkeit«. Später spricht Nietzsche von der Erfindung einer »neue[n] Gattung von Lebensreizen«, die aus der Langeweile vielfach durchlaufener »natürlicher Empfindungen« geboren werde. Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt am Main 1998, S. 111 ff.

⁵⁸ Dies ist als Problemanzeige zu verstehen, die sich gerade nicht auf eine anthropologische Bestimmung einer solchen Sensibilität stützen kann. Am ehesten wird man in diesem Zusammenhang noch an Kants Beschreibung der »subjektiven Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff« denken, ohne die ein Subjekt »moralisch tot« wäre. Eine darauf gegründete »ästhetische« Prädisposition, die sich im moralischen Gefühl auswirkt, kann man niemandem andemonstrieren, so wenig wie das, was die »Stimme des Gewissens« besagt, die sich als »ursprünglich gesetzgebend« aufdrängt. Auch der Rekurs auf Kant als Vordenker einer »menschlichen« Sensibilität bleibt problematisch, steht doch der Verdacht im Raum, dass seine Philosophie keinen »Sinn« hat für eine originäre Affizierbarkeit durch den singulären Anderen; vgl. I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Werke, Bd. VIII*, S. 530 f.; P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, S. 398 ff. zum Verhältnis Kant : Levinas.

Gedanken einer *nicht-indifferenten, »menschlichen« Sensibilität angesichts der Verletzbarkeit Anderer* erprobt. Es geht also um Sensibilität *für* den Anderen in seiner Verletzbarkeit. Dabei ist zunächst unklar, *wie* und *wozu* sie herausfordert, besonders dann, wenn wir es nicht nur mit einem Anderen, sondern mit vielen Anderen zu tun haben. Mit Levinas glaube ich, dass uns über diese Sensibilität keine Physiologie, Psychologie, Anthropologie oder irgend eine Human- oder Kulturwissenschaft befriedigend Auskunft gibt.⁵⁹ Anders als Levinas sehe ich aber auch keine religiöse Tradition, welcher der Sinn dieses Begriffs unproblematisch zu entnehmen wäre.⁶⁰ Mit Valéry sehe ich sie vielmehr in einer Geschichte sich *nachträglich* abzeichnen, die sie radikal in Frage gestellt und zugleich eine *unvermeidlich übermäßige* Sensibilität provoziert hat.

Menschliche Sensibilität lässt sich ohne die Gefahr einer Übersensibilisierung, die schließlich in Desensibilisierung umschlagen kann, nicht denken. Wer etwa Andere auf dem Weg einer Erziehung, die sich nicht in Disziplinierung, Moralisierung und Zivilisierung erschöpft, für subtile Gewalt zu sensibilisieren versucht, mutet ihnen unweigerlich eine gefährliche *Überforderung* zu, welche jeder Sensibilität innewohnt, die ihren Namen verdient.⁶¹ So liegt in menschlicher Sensibilität gewissermaßen ein *Zuviel des Guten*, das aber nicht als »schlecht« einfach abzuwehren ist. Sensibilität, die sich dem Hyperbolischen gar nicht erst auszusetzen traut, ist keine. Kann es andererseits überhaupt zuviel des Guten geben?⁶² Leiden wir nicht immer nur daran, dass es am Guten mangelt – wie die Philosophie seit Platon lehrt? Woran wäre denn zu messen, was zuviel oder zuwenig ist? Hier geraten wir in buchstäblich maßloses Gelände, worauf schon Nietzsche aufmerksam gemacht hat, als er fragte, ob der Weg zur Moral, also eine originäre Moralisierung, wiederum an moralischen

⁵⁹ E. Levinas, »De la sensibilité“, in: *Hors sujet*, Paris 1987, S. 162-171.

⁶⁰ Siehe dazu den Epilog.

⁶¹ Mit einem Seitenblick auf Levinas weist A. Kleinman auf aktuelle mediale Aspekte dieses Problems hin. Eine ständig medial überforderte Sensibilität, so spekuliert er, könnte zu einer »dissociation of sensibility and responsivity« führen. Letztere denkt sich Kleinman als moralische Dimension einer verantwortlichen Antwort auf die Herausforderung der Sensibilität. Die Dissoziation könne schließlich eine »moralische Mutation« nach sich ziehen, wenn die überforderte Sensibilität in Indifferenz umschlägt und auf diese Weise das ihr zugeschriebene Versprechen einer »menschlichen« Aufgeschlossenheit für den Anderen als zunehmend unglaubwürdig erscheinen lässt; vgl. A. Kleinman, »Experience and Its Moral Modes: Culture, Human Conditions, and Disorder«, in: *The Tanner Lectures on Human Values*, Stanford 1998, S. 355-420, bes. S. 399-406

⁶² Für Levinas, der die Sensibilität erklärtermaßen hyperbolisch denkt (und von daher seine »emphatische« Sprache rechtfertigt), gibt es zwar ein »überfließendes« Gutes, aber offenbar nicht zuviel davon. Vgl. E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg i. Br., München ²1988, S. 112 f.; ders., *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. Br., München 1987, S. 320, 422; ders., *Zwischen uns*, München, Wien 1995, S. 117.

Maßstäben zu messen ist. Ein paralleles Problem wirft eine originäre Sensibilisierung auf, die sensibilisierte Wesen in ein notorisch überfordertes – *nur deshalb aber auch im Sinne des Guten inspiriertes* – Leben stürzt, ohne dass man sagen könnte, das sei besser, als ganz und gar unsensibel zu existieren.

Gleichwohl folgt dieses Buch der Spur einer Vermutung, die schon in der mittelalterlichen Philosophie geäußert wurde: dass Sensibilität und Menschlichkeit unauflöslich miteinander verbunden sind. Wenn noch in der *Encyclopédie* d’Alemberts und Diderots im 18. Jahrhundert beide Begriffe fast als Synonyme erscheinen, so ist offenbar nicht eine bloße Reizbarkeit gemeint, die sich auch bei primitiven Lebewesen findet. Gemeint ist auch nicht eine organismische Voraussetzung dafür, dass höhere Lebewesen etwas wahrnehmen können. Die Rede von »menschlicher« Sensibilität zielt nicht auf ein biologisches Spezifikum der Gattung *homo sapiens sapiens* ab, sondern zeichnet Menschen wie gesagt als angesichts der Verletzbarkeit Anderer sensibel aus. Sie lässt den Menschen erst vom Anderen her, dem er in einer humanen Sensibilität zugewandt ist, als »menschlich« erscheinen.

Das bedeutet, dass wir es hier möglicherweise mit einem polemischen Begriff zu tun haben: Wäre etwa gewissen Subjekten die Auszeichnung als sensibel abzusprechen, während andere sie sich selbstgefällig attestieren? Sind unsensible Menschen der Unmenschlichkeit verdächtig? Handelt es sich überhaupt um eine Eigenschaft, die man mehr oder weniger (in verschiedenen Graden, Registern und Entwicklungsformen) ausgeprägt besitzt – oder vielmehr um eine Herausforderung, die man sich gewissermaßen vom Anderen her zuzieht (statt ihm »generös« auf sensible Weise entgegen zu treten, wie es das Lemma in der *Encyclopédie* nahe legt⁶³)? Ist Sensibilität ein wesentliches Merkmal allen organischen Lebens? Sind Störungen der Sensibilität allein in der Medizin abzuhandeln? Oder ist Sensibilität als Einfühlungsvermögen, Fingerspitzengefühl und empfindliches Gespür eine

⁶³ Vgl. den Kurzschluss von *humanité* und *générosité* (die bereits bei Descartes eine wichtige Rolle spielt) in der *Encyclopédie* D. Diderots und J. d’Alemberts, Paris 1765, T. XXX, Part II, S. 767. Wenn dagegen Sensibilität lediglich als bloße Reizbarkeit oder als Erregbarkeit begriffen wird, die im Fall der Übersteigerung, Überreizung und Überforderung in eine pathogene Neurasthenie umschlägt, so muss man zugeben, dass in der Tat »Sensibilität keineswegs eine Garantie für Humanität« ist (J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität*, S. 426). In einer solchen Perspektive reduziert sie sich am Ende auf eine sog. »Nervenschwäche«, wohingegen »starke Nerven«, die man unter allen Umständen zu behalten versucht, überhaupt kein moralisches Problem aufwerfen. Mit Recht verweist der Autor auf H. Himmler, für den auch die massenhafte Vernichtung Anderer nur ein »Nervenproblem« war (ebd., S. 451).

Angelegenheit der Psychologie, als Rücksicht und Takt bestenfalls eine Frage sittlichen Benehmens?

Wir sind hier mit einer *irreduziblen Vielfalt der Phänomene* und der Bedeutungen konfrontiert, die durch die prädikative und rhetorische Verwendung des Begriffs noch gesteigert wird. »Sensibel« ist zu einem *außerordentlich auszeichnenden Prädikat* aufgerückt. Über jedes lernbare Wissen und Können hinaus zeichnen sich sensible Menschen praktisch durch die Art und Weise aus, in der sie etwas tun wie musizieren, jemandem Gehör schenken, etwas vortragen... Was auch immer man tut, es ist besser getan, wenn es *außerordentlich sensibel* geschieht. Wer Sinn für das hat, was gleichsam »zwischen den Zeilen« zu lesen steht, erweist sich als hermeneutisch sensibel; wer Einfühlungsvermögen beweist, gilt als psychologisch oder sozial sensibel; im *esprit de finesse* zeigt sich geistige Sensibilität; wer sich taktvoll verhält, bezeugt sittliche Sensibilität, insofern es in einer menschlich-sensiblen Moral immer darum gehen muss, einem »Einzelfall« gerecht zu werden. Das ist keine bloße *façon de parler*, sondern wirklich eine Frage der Gerechtigkeit, die aber nicht demonstrierbar ist, wie Gadamer betont. Man kann nicht ohne weiteres lernen, wie ihr Genüge zu tun ist, da der Einzelfall gerade nicht als »Besonderung eines allgemeinen Gesetzes oder Begriffes«, sondern als *singulär* zu verstehen ist.⁶⁴

Gadamer geht so, im Bereich sittlicher oder moralischer Sensibilität über Beispiele hinaus, an denen sich zeigen kann, was Sensibilität ausmacht, und gibt ein Kriterium an. Von sittlicher oder moralischer Sensibilität wäre demnach nur zu reden, wo man einem Einzelfall gerecht zu werden versucht; und zwar in *außerordentlicher* Art und Weise, die nicht einfach einer Regel folgen kann und sich gegebenenfalls dazu gezwungen sehen wird, hyperbolisch über jedes Maß hinauszugehen, ohne dabei im schlechten Sinne schierer Maßlosigkeit anheimzufallen. Als moralisch sensibel würden wir uns also erweisen, wenn wir uns angesichts jedes Einzelfalls dazu herausfordern (inspirieren und womöglich überfordern) lassen würden, ihm *exzessiv gerecht* zu werden.

Paul Valéry's, keineswegs nur rhetorisch gemeinte Frage, ob es eine gänzlich unsensible moralische Vernunft geben könnte, lässt sich so gesehen beantworten: es wäre eine *gegenüber*

⁶⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975, S. 36 f.

der Singularität des Anderen rücksichtslose und insofern gewaltsame Vernunft.⁶⁵ Hier bewegen wir uns wiederum auf der Spur der erwähnten Vermutung: dass eine bestimmte Sensibilität, von der wir noch keinen Begriff haben, und Menschlichkeit eng zusammenhängen.⁶⁶ Auch Valéry, der so viele Verästelungen des Begriffs aufgespürt hat, verrät uns leider nicht, was es genau mit ihm auf sich hat. Je eingehender er verschiedene Phänomene der Sensibilität untersuchte, desto disparater erschien ihm der Begriff. Mal steht er für bloßes Empfindungsvermögen, mal für bestimmte organismische und sinnliche Reaktionsmodi; er bezieht sich auf erpresserische Forderungen der Sinnlichkeit genauso wie auf schmerzhaftes Innervationen der Organe, dann aber auch auf perzeptive Subtilität der Aufmerksamkeit, auf seelische Schwäche, auf intellektuelle Sensibilität des Erkennens und schließlich auf poetische Sensibilität, die als einzige auf »die Gesamtheit unserer Sensibilität abgestimmt« scheint.⁶⁷ Deren leibhaftige Einheit zu denken gelingt Valéry, der Descartes allzu sehr verpflichtet bleibt, nicht.

Kann man aber denn moralisch in dem angedeuteten hyperbolischen Sinn sensibel sein, wenn wir davon ausgehen müssen, dass moralische Sensibilität nicht einfach unabhängig von physischer Sensibilität zu haben ist? Müsste eine übermäßige oder geradezu maßlose Sensibilität nicht auf eine leibhaftige Überforderung hinauslaufen, der man nicht das Wort

⁶⁵ P. Valéry, *Cahiers/Hefte*, Bd. 2, S. 620. Dieser gewissermaßen provisorische Ansatzpunkt entbindet uns nicht von der Aufgabe, auch in einer Ethik, die sich der unbedingten Achtung der Singularität des Anderen verschreibt, Spuren der Gewalt nachzugehen (die man nicht einfach als »gute Gewalt« verharmlosen sollte, wie es stellenweise bei Levinas der Fall ist). Gewiss genügt es nicht, eine Gewalt des Allgemeinen zu kritisieren, die keine Rücksicht auf das Besondere, auf das Individuelle und erst recht nicht auf ein radikal von ihm *ausgenommenes Singuläres* nimmt, und dabei zu unterstellen, die Erfahrung, letzterem ausgesetzt zu sein, berge ich mich keinerlei Gewalt. Vgl. J. Butler, *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt am Main 2003, S. 43 f., 51, 91.

⁶⁶ Aus dem bisher Gesagten ergibt sich bereits, dass es hier in keiner Weise darum geht, eine bloß als Gefühl sich darstellende Sensibilität als Berufungsinstanz zu »rehabilitieren«. (Siehe dazu auch Kap. III, 1.) Nicht ohne Grund hat Hegel ein solches Ansinnen rigoros kritisiert. Wer dergleichen unternahme, verweigert sich seines Erachtens »der Gemeinschaft der Vernünftigkeit«. Jemand, der das tut, könne man nur »stehen lassen«. Und er dürfe nicht etwa als besonders »menschlich« gelten, sondern trete gerade »die Humanität mit Füßen«, die nur in der »zustande gebrachten Gemeinsamkeit der Bewußtseine« beruhe. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main 1980, S. 64 f.; ders., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III, Werke 10* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt am Main 1986, S. 248 (§ 447); *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. I, Werke 16*, S. 129. Bezeichnend: Hegel denkt hier nur an ein in der Tat fragwürdiges *Rechthabenwollen* unter Rekurs auf eigene Gefühle. Keinen Gedanken verschwendet er darauf, ob nicht auch jene vernünftige Gemeinsamkeit eine sensible Aufgeschlossenheit dafür voraussetzt, was für Andere überhaupt vorliegt als solcher Gemeinsamkeit *bedürftig* und nach Verständigung darüber *verlangend*. Ohne eine solche Aufgeschlossenheit und deren Artikulation hat die Verständigung gar keinen Ansatzpunkt. Sie setzt allemal voraus, dass etwas wahrgenommen und zur Sprache gebracht wird, was sich nicht immer schon im Lichte der Humanität als vernünftig darstellt. Dabei geht es keineswegs nur um subjektives *Rechthabenwollen*, sondern um Sensibilität für den Anderen als Anderen.

⁶⁷ P. Valéry, *Theorie der Dichtkunst*, Frankfurt am Main 1975, S. 84.

reden sollte? Beschwört *Sensibilität im Übermaß*, wie sie in diesem Buch zur Sprache kommt, nicht eine Gewaltsamkeit eigener Art herauf? Auch hier haben wir es mit subtiler Gewalt, diesmal *im* philosophischen Denken zu tun, wenn es sich solche Überlegungen erspart.

Dieser Vorwurf ist nicht ohne Berechtigung auch gegen ein »exzessives« Denken menschlicher Sensibilität zu richten, das wir Levinas verdanken. In seinem Spätwerk gebraucht er diesen Begriff terminologisch, entfernt sich dabei stellenweise aber weit von allen Fragen leibhaftiger Erträglichkeit. Sensibilität ist für ihn nichts »Organisches« und keine schlichte Eigenschaft menschlichen Lebens. Menschlich, wenn überhaupt, leben wir seiner Überzeugung nach vom Anderen her: Sensibilität zieht man sich zu wie eine Krankheit. Es handelt sich hier wirklich um ein pathologisches Denken, das vom Widerfahrnis der Herausforderung ausgeht, sich angesichts des Anderen als sensibel zu erweisen.

Dieser moralisch aufgeladene Begriff menschlicher Sensibilität bedeutet, dass es zwar subtile, aber nicht sensible Gewalt gegen Andere geben kann. Allemal verletzt Gewalt Andere, sei es physisch, sei es raffiniert symbolisch, in und mit Worten oder sogar in moralischem Verhalten selbst. Es wäre aber gerade die Aufgabe menschlicher Sensibilität, sich dazu *nicht indifferent* zu verhalten, ja sich der Gewalt zu widersetzen, auch auf die Gefahr hin, dass der genannten Herausforderung selbst eine eminente Gewaltsamkeit innewohnt. Wer solche Skrupel Ernst nimmt, kann keine naive Apologie der Gewaltlosigkeit schreiben wollen und sich nicht damit abfinden, Gewalt nur als destruktives, skandalträchtiges Ereignis zur Sprache zu bringen, wie es vielfach geschehen ist.⁶⁸

Demgegenüber geht es mir darum, Spielräume der fraglichen *Sensibilität in ethisch-politischer Hinsicht* auszuloten. Dabei knüpfe ich zunächst an Levinas' polemisches Plädoyer für eine außer-ordentliche, für die Singularität des Anderen aufgeschlossene Sensibilität an (Kapitel I), die ich sodann im Spannungsfeld *zwischen Ethik und Politik* situiere (Kapitel II). Dabei werden Defizite einer wenn nicht allein, so doch primär vom singulären Anderen her ansetzenden Ethik deutlich, die ihrerseits gewaltsame Züge trägt, nicht zuletzt deshalb, weil sie weitgehend den erforderlichen Bezug auf kulturelle Lebensformen und politische Ordnungen vermissen lässt, die der Anspruch des singulären Anderen zwar durchkreuzen kann, die er aber nicht einfach überwinden kann oder gleichgültig werden lassen sollte. Angesichts dieser Defizite werde ich die Frage aufwerfen, ob nicht der Sensibilität für den

⁶⁸ Vgl. v. Verf., *Subtile Gewalt. Spielräume sprachlicher Verletzbarkeit*, Weilerswist 2007.

Anderen im Spannungsfeld zwischen Ethik und Politik die konkrete Bedeutung eines *Sinns für Ungerechtigkeit* beigelegt werden kann (Kapitel III), den ich in variablen Kontexten vor einem *globalen Horizont* (Kapitel IV) herausarbeite, in dem uns heute die dringlichsten Forderungen nach Gerechtigkeit begegnen. Anstelle einer utopischen Leidenschaft für das Mögliche führen diese Forderungen auf die Spur einer *Leidenschaft des Un-Möglichen*, wie sie bei *Derrida* angedacht wird (Kapitel V).

Ob eine solche Leidenschaft noch politisches Leben inspirieren kann, steht dahin. Jedenfalls muss man sich hüten, sie umstandslos ins Politisch-Utopische zu wenden. Revolutionäre Projekte, die sich anheischig machten, eine sogenannte *Neue Sensibilität* (H. Marcuse⁶⁹) geradewegs zum »politischen Faktor« zu erheben, der eine als unsensibel und daher als unmenschlich denunzierte okzidentale Kultur im Ganzen zu humanisieren versprach, haben ihren rhetorischen Überschwang sogleich teuer bezahlt: Kaum hatte er sich Geltung verschafft, da lief er auch schon Gefahr, »zur Mode zu verkommen«. Autoren, die diese Entwicklung vor Jahrzehnten dokumentierten, sahen sie bereits nach kurzer Zeit in »letzte Rückzugsgefechte« verwickelt; und zwar gerade deshalb, weil man u. a. auf psychotechnischem Wege manipulativ in eine rücksichtslos politisierte Sensibilität einzugreifen suchte. Angeblich geht einem »nur das in den Kopf, was einem zuvor unter die Haut gegangen ist«. ⁷⁰ Das schien ohne weiteres dazu zu berechtigen, sich im Namen einer vermeintlich privilegierten eigenen Sensibilität eminent gewaltsam gegen alle diejenigen – schließlich mit terroristischen Mitteln – zu wenden, die man einer »unmenschlichen« Unsensibilität verdächtigte.

Die Lehren, die aus diesen Irrwegen zu ziehen sind, sollten nicht wieder vergessen werden, wenn man sich diesem Thema erneut zuwendet: Sensibilität ist kein Vorrecht und berechtigt nicht zur Anmaßung anderen gegenüber. Sie geschieht in unvorhersehbarer Ereignishaftigkeit als unbedingte Herausforderung, sich dem Anspruch Anderer zu öffnen, worin Inspiration und maßlose Überforderung zugleich liegt. Sie erübrigt in keiner Weise eine eigene, aktive Antwort auf diese Herausforderung unter dem ethischen Vorzeichen der Frage, wie ihr

⁶⁹ Vgl. Kapitel IX, 1 in diesem Band.

⁷⁰ Zum Vorangegangenen vgl. die Beiträge in F. Menne (Hg.), *Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten*, Darmstadt, Neuwied 1974. Zur Brisanz jener metaphorischen Rede als Anspielung auf eine rätselhafte »Tiefe der Oberfläche«, die wir in vieldeutiger Weise Haut nennen, vgl. die Untersuchung von C. Benthien, *Haut. Literaturbilder – Körperbilder – Grenzdiskurse*, Reinbek 1999, die allerdings den Begriff der Sensibilität auslässt.

gerecht zu werden ist. Weder der Sinn dieser Frage noch auch die fragliche Gerechtigkeit lässt sich im strengen Sinne demonstrieren. Die Möglichkeit einer Kultur menschlicher Sensibilität lässt sich nicht beweisen, nur bezeugen durch diejenigen, die sie glaubwürdig praktizieren. Dazu ist auf schriftlichem Wege allenfalls indirekt beizutragen durch eine Aufklärung dessen, was »menschliche« Sensibilität heute, in der tiefen Ambivalenz von Überforderung und Inspiration vom Anderen her bedeuten könnte. Diese Leitfrage bestimmt die im zweiten Teil fortgeführte Erprobung des Begriffs menschlicher Sensibilität in verschiedenen, u. a. pädagogischen, politischen, rechtlichen, kulturellen und geschichtlichen Kontexten, in denen auch entsprechend spezifische Konnotationen zur Geltung kommen.