

Burkhard Liebsch (Hg.)

Sensibilität der Gegenwart

Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung
im Kontext westlicher Gewaltgeschichte

Sensibilität der Gegenwart

Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung
im Kontext westlicher Gewaltgeschichte

Sonderheft 17 der
Zeitschrift für Ästhetik
und Allgemeine Kunsthissenschaft

Herausgegeben von

BURKHARD LIEBSCH

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

Sonderheft 17 · ISSN 1439-5886 · ISBN 978-3-7873-3544-2

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2018. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type&Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Beltz Bad Langensalza. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Vorwort	7
<i>Burkhard Liebsch</i>	
Ästhetisch, ethisch und politisch sensibilisierte Vernunft?	
Einleitung in historischer Perspektive	13

ZUR VORGESCHICHTE ›MODERNER‹ SENSIBILITÄT SKLAVEREI - KOLONIALISMUS - AUFKLÄRUNG

<i>Iris Därmann</i>	
„Stealing away“	
Trauer und suizidale Melancholie im transatlantischen Sklavenhandel	41

<i>Karin Harrasser</i>	
Riskante Praktiken der Bekehrung	
Die musikalische Kolonisierung der Sinne	61

<i>Silke Segler-Meßner</i>	
Dekolonialisierung(en):	
Verhandlung von Gewalt und Gemeinschaft	
in <i>Jaz</i> und <i>Big shoot</i> von Koffi Kwahulé	83

<i>Ruth Sonderegger</i>	
Kants Ästhetik im Kontext des kolonial gestützten Kapitalismus	
Ein Fragment zur Entstehung der philosophischen Ästhetik	
als Sensibilisierungsprojekt	109

STRITTIGE THEORETISIERUNGEN ›NACH‹ NIETZSCHE

<i>Werner Stegmaier</i>	
Wie ist philosophische Sensibilität möglich?	
Anhaltspunkte in Nietzsches Gedicht <i>Sils-Maria</i>	129

<i>Katja Diefenbach</i>	
Über das Un/Sinnliche	
Ereignis- und Zeitbegriffe in Deleuzes und Badious Ontologien	
unendlicher Mannigfaltigkeit	151
<i>Dieter Mersch</i>	
Affekt und Gabe	
Zwei konkurrierende Paradigmen	177
<i>Andrew Haas</i>	
The Ambiguity of a Kiss	195
<i>Erik Vogt</i>	
Zu Mario Perniolas Durchquerung der sensologischen Gesellschaft.....	213

SINNLICH-POLITISCHE SENSIBILITÄT
UND DIE SENSIBILITÄT DES POLITISCHEN

<i>Kathrin Busch</i>	
Ästhetik des Fleisches	
Sensibilität bei Claire Denis & Jean-Luc Nancy	235
<i>Christian Grüny</i>	
Der sensibelste aller Sinne	
Das Hören als Hoffnungsträger	253
<i>Lisz Hirn</i>	
Zur politischen Stimmlichkeit	
Ästhetische Perspektiven aus der Dialogphilosophie Martin Bubers	281
<i>Bernhard H. F. Taureck</i>	
Sensibilität, Verständigung, Politik	
Überlegungen über moderne Sensibilität und Sophokles' Antigone	291
<i>Ludger Schwarte</i>	
Radikale Sensibilität	
Cornelius Castoriadis und die Begründung der Demokratie	305

Hans-Martin Schönherr-Mann

Die Wiederkehr von Weimar?

Linke Sensibilität gegenüber rechtspopulistischer Politik 323

AN GRENZEN POLITISCHER SENSIBILITÄT

KUNST, POLITIK, GEWALT

Maud Meyzaud

Kafka pfeift auf den Ursprung des Kunstwerks

Über *Josefine, die Sängerin oder Das Volk der Mäuse* 345

Brigitte Bargetz

Sensibilität und Sentimentalität

Überlegungen zu einer politischen Grammatik der Gefühle 359

Andreas Oberprantacher

Von der Kunst, nicht so visualisiert zu werden

Interferenzen an der Grenze (der Sensibilität) 377

Burkhard Liebsch

Sensibilität und Gewalt heute

Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung 397

Namenregister 423

Zu den Autorinnen und Autoren 431

VORWORT

Das Einzige, was menschliche Vernunft unter dem Druck »extremer Ungeschützt-heit zu leisten vermag«, ist »Bewusstsein [als] Zustand der Sensibilität für andere Sensibilitäten«, behauptet Hans Blumenberg in seiner *Beschreibung des Menschen* rückblickend auf die frühe Anthropogenese.¹ Tatsächlich müssen rückhaltlos ausgesetzte Lebewesen, als die sich der Philosoph die frühen Menschen vorgestellt hat, außerordentlich wachsam sein und empfindlich reagieren auf alles, wovon sie vital betroffen sein könnten. Anders konnte auch der *homo sapiens sapiens* nicht überleben. Soll man also Jean-Paul Sartre Recht geben, wenn er behauptet, »ursprünglich« sei »die Sensibilität quasi ein Gemeingut«?² Und muss das bis heute unverändert gelten, wenn es stimmt, dass uns ein unhintergehbare Ausgesetzt-sein ungeachtet aller Sicherungsmaßnahmen, die man inzwischen ergriffen hat, ontologisch geradezu ausmacht, wie etwa Jean-Luc Nancy argumentiert?³ Bestehen an der Sensibilität unserer Gattung nicht erhebliche Zweifel? Unsere Sinne erreichen kaum die Leistungen derjenigen der meisten Tiere. Nicht einmal das Herannahen größter Erschütterungen nehmen Menschen zuverlässig wahr. Schon in der Antike besann man sich deshalb auf animalische Seismographen, von denen man sich vorwarnen ließ. Diese versagen jedoch bei existenziellen und geschichtlichen Erschütterungen, die wie im 18. Jahrhundert das Erdbeben von Lissabon tiefen und nachhaltige Krisen zur Folge haben und Weltbilder, ganze Theologien und metaphysische Systeme zum Einsturz bringen können. Wo das geschieht, behauptet Marshal Berman, haben wir es mit ›Moderne‹ zu tun.⁴ So wird es möglich, Sensibilität und Modernität begrifflich kurzzuschließen, und der Eindruck entsteht, beide Begriffe bezeichneten womöglich mehr oder weniger dasselbe. ›Moderne‹ Sensibilität wäre dann aber nicht mehr auf ein archaisches Erbe zurückzuführen. Die Moderne hätte vielmehr epigenetisch oder kreativ eine neuartige Sensibilität oder sogar eine Vielzahl diverser Sensibilitäten hervorgebracht – bis hin zu einer neuerdings oft bemühten, antizipativen »Katastrophensensibilität«, durch die man mehr oder weniger fatale Fehlentwicklungen zu vermeiden sucht, die nicht selten ebenfalls auf die Moderne zurückgeführt werden.⁵ Auch dabei soll es sich nicht um ein archaisches, apokalyptisches Erbe, sondern um eine »aufgeklärte Apokalyptik« (Jean-Pierre Dupuy) handeln.⁶ Autoren, die für sie eintreten, schreiben sich *nolens*

¹ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 849.

² J.-P. Sartre, *Brüderlichkeit und Gewalt*, Berlin 1993, 49.

³ J. Derrida, *Berühren. Jean-Luc Nancy*, Berlin 2007, 69.

⁴ M. Berman, *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, London 1998.

⁵ J. Manemann, *Kritik des Anthrozäns*, Bielefeld 2014, 45, 52.

⁶ Ebd., 53.

volens in eine politische Gegenwart ein, die für alles Mögliche zu sensibilisieren verspricht: für die Singularität oder Besonderheit jedes Anderen, dessen Vulnerabilität als maßgebend betrachtet werden soll, für die Gewalt, die Anderen (vor allem: Kindern, Frauen, Unterdrückten jedweder Art, Versklavten, »Illegalen«, *sans papiers*, Flüchtlingen ...) angetan wird, und darüber hinaus für das, was sich solcher Gewalt widersetzt. In diesem Sinne wird Sensibilität für das von sich aus Sensible verlangt. Und das, so scheint es, sind vor allem die verletzten Anderen, die als solche allerdings regelmäßig übersehen, ignoriert oder vergleichgültigt werden (oder das zumindest behaupten). So gerät der ganze Diskurs über die Sensibilität – weit entfernt, sich auf eine klassische Anthropologie stützen zu können – in die Nähe der Gewalt, der man in allen ihren Spielarten, in ihrer strukturellen Latenz, in ihrer sprachlichen und nonverbalen Subtilität und machtstrategischen Raffinesse auf die Spur gekommen ist. Gewalt veranlasst uns dazu, nachträglich nach Spielräumen menschlicher Sensibilität zu fragen, die nicht einfach auf ein atavistisches gattungsgeschichtliches Erbe zurückzuführen sind. Wurden wir nicht erst durch Gewalt für all das sensibilisiert, was sie verletzt? Dann dürften wir immerhin als *sensibilisierbar* gelten. Wie aber, wodurch, für was oder wen? Und *wer* ist überhaupt »wir«? Etwa der berüchtigte WASP, der Westen oder gar das Volk, das seit Franz Kafka doch in dem Verdacht steht, auf jegliche Sensibilität zu »pfeifen«? Kann eine zeitgemäße Philosophie, die sich vor derartigen Deutungsangeboten mit guten Gründen in Acht nimmt, in diesem Zusammenhang irgendetwas ausrichten?

René Descartes beteuerte, er gehöre nicht zu jenen grausamen Philosophen, die verlangen, dass der Weise gefühllos (*insensible*) sei.⁷ Aber folgt daraus schon, dass Philosophie in Wahrheit *nur als sensible* bzw. *sensibilisierte* möglich ist? Und wenn Blumenberg bemerkt, *theória*, also die philosophische Lebensform, führe dazu, »sich der Welt unnötig auszusetzen, sich Blößen zu geben«⁸, so scheint damit eher eine Misslichkeit gemeint zu sein – kein unbedingtes Erfordernis, ohne das es Philosophie, die ihren Namen verdient, überhaupt nicht geben kann, wie es erst von Friedrich Nietzsche, Paul Valéry, Emmanuel Levinas und anderen behauptet wurde.

Ist es nicht eine Illusion, *sich* der Welt allenfalls aus freien Stücken *auszusetzen* – ihr aber nicht unvermeidlich ausgesetzt *zu sein* bzw. *ausgesetzt zu werden*; und zwar grundsätzlich rückhaltlos? Wie ergibt sich dann aber aus dieser Unvermeidlichkeit eine philosophische Herausforderung ersten Ranges, der man am Ende nur gerecht wird, wenn man sich im Ausgesetzte sein auch selbst exponiert, statt es zu leugnen oder anders, etwa durch Immunisierung, abwehren zu wollen? Auch Albert Camus musste es, wo er dieser Frage auf der Spur war, vor allem um den Zusammenhang von Sensibilität und Gewalt gehen. So spricht er in seinem Buch über den Geist der Revolte vom »Schrei der Sensibilität«, der aus der Empörung über das Unakzeptable, Verletzende und doch Vermeidbare hervorgeht – in dem

⁷ R. Descartes, *Œuvres* (éd. C. Adam, P. Tannery), Paris 1964–1974, t. 4, 201 f.

⁸ H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M. 1987, 40.

Wissen einer »absurden Sensibilität« gerade dafür aber, dass auf das Empörende innerweltlich-politisch keine befriedigende Antwort zu finden ist, wie man es mit Blick auf die Französische Revolution zunächst gehofft haben mag.⁹ Ange-sichts des Empörenden fragt man sich, wie man *nicht* entsetzt sein und teilnahms-los bleiben kann ungeachtet des Versehrten, Verwundeten, Verletzten, dem man scheinbar ganz vergeblich Unantastbarkeit attestiert. Nicht nur die unmittelbaren und indirekten Zeugen jener Sensibilität, auch die Künstler der Moderne wussten von solcher »Verwundung der Welt«¹⁰ – womit hier nicht die Erde, sondern die *politische Welt* aller gemeint ist, die dazu verurteilt sind, auf Gedeih und Verderb Modi wirklichen Zusammenlebens, nicht nur äußerlicher »Koexistenz«, zu finden. Von solcher Verwundung konnten zumindest die Maler nur auf stumme Art und Weise Zeugnis ablegen. Ist ihre Farbe nicht »materialisierte Sensibilität«? Und liegt in der *Sensibilisierung* eben dafür nicht geradezu das, was Kunst ausmacht? Aber kann Kunst gelingen, wenn nicht darauf zu bauen wäre, dass sich ihr *sensibilisierbare*, »ausgesetzte« Subjekte zuwenden und sich ihr exponieren?¹¹ Auf die Gefahr hin, sich auf diese Weise notorisch den Vorwurf zuzuziehen, ins Sentimentale ab-zugleiten¹², das eine post-romantische, abstrakte Kunst definitiv hinter sich lassen wollte, stößt auch die Literatur weit in diese Richtung vor, so dass man sich von ihr erhoffen konnte, zu lehren, wie wir »gemäß der Nuance[n] leben« könnten, die sie vor Augen führt.¹³ Hieße nicht erst das *Leben*: sich dem Nichtunterschiedenen oder nicht (eindeutig) Unterscheidbaren (*adiáphora*) *sensibel* auszusetzen, statt sich nur in einem bornierten Überleben im sozialdarwinistischen Konkurrenzkampf zu behaupten, um Kapital aus ihm zu schlagen, das man doch wieder verloren geben muss? Lässt dieser Kampf nicht jegliche Sensibilität als bloßen Luxus erscheinen? Dem widerersetzt sich offenbar eine »auf Responsivität hin angelegte Politik«, die für die Verletzungen Anderer durch Ungleichheit und Ungerechtigkeit, Demütigung und Missachtung sensibilisiert¹⁴ und dabei darauf angewiesen ist, überhaupt erst auf das politisch Wirkliche aufmerksam zu machen und es sichtbar werden zu lassen, um es zur Sprache bringen zu können.¹⁵ Dabei muss sie ständig mit einer norma-

⁹ A. Camus, *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1969, 12, 26f.; M. Vovelle, *Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt/M. 1982, 86, 103, 114.

¹⁰ W. Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert 1*, München 1979, 500; vgl. ebd. 520 zu Salvador Dalí; Vf., »Multiple Chiasmen. Versuch einer kurzen Situationsbeschreibung »moderner« Musik und Malerei zwischen Sicht- und Hörbarem, Sehen und Hören, Bild und Klang«, in: M. Gutjahr (Hg.), *Bild und Klang. Zur Ambivalenz ästhetischer Relationen*, Bielefeld 2018 (i. E.).

¹¹ Vgl. U. Reißer, N. Wolf (Hg.), *Kunst-Epochen. Bd. 12. 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2003, 109–113 zu Yves Klein.

¹² Vgl. W. Hess, *Dokumente zum Verständnis moderner Malerei*, Reinbek 1984, 80, 106 zu F. Marc und F. Léger.

¹³ R. Barthes, *Das Neutrum. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/M. 2005, 40.

¹⁴ J. Donzelot, *L'invention du social*, Paris 1984, 208; H. Münckler, *Die neuen Kriege*, Reinbek 2004, 234; C. Butterwegge, B. Lösch, R. Ptak, *Kritik des Neoliberalismus*, Wiesbaden 2017, 277.

¹⁵ Vgl. bspw. R. Zoll, *Was ist Solidarität heute?*, Frankfurt/M. 2000, 114, 118.

lisierten Sprache, die unempfindlich macht¹⁶, und mit einer »Zeit des Spektakels« (Guy Debord) den Kampf aufnehmen, die gerade durch ein Übermaß an Sichtbarkeit allzu viele(s) unsichtbar macht.¹⁷ Darunter Anteilslose, mit deren politischer Nichtexistenz sich nach der Überzeugung Jacques Rancières eine *demokratische Sensibilität* keinesfalls abfinden kann bzw. darf.¹⁸ Aber können denn Anteilslose, die scheinbar nicht ›zählens‹, überhaupt sichtbar gemacht werden? Ist nicht jeder Andere, als Anderer, auch dem Erscheinen entzogen?¹⁹ Und verdient menschliche Sensibilität ihren Namen nicht erst dann, wenn sie sich dafür auch aufgeschlossen erweist und dabei ästhetisch oder ethisch einem Jenseits-des-Erscheinens auf die Spur kommt?²⁰ Muss sie sich insofern – auch als politische – jeglicher ›restlosen‹ Integration oder Inklusion Anderer widersetzen? Genau das suggeriert ein Sensibilitätsdiskurs, in dem behauptet wird, wenn nicht moderne, so doch »postmodern sensibilities foster suspicion against totalizing frameworks« – auch gegen eine Ideologie der völligen Sichtbarkeit, sei es auch in virtuellen, algorithmisch rationalisierten Formen des Wissens.²¹

So redet man einer »sensiblen Passion der Differenz«²² das Wort, die all dem verpflichtet zu sein scheint, was in dialektisierbaren Affirmationen und Negationen nicht aufgeht und womöglich der »Zerrissenheit« überantwortet bleibt, statt sich versöhnen zu lassen.²³ Ob es aufgrund solcher Passion möglich ist, »to re-shape our sensibility« und zu einer wirklichen, weniger unsensiblen »transformation of our current form of life« zu gelangen, steht dahin.²⁴ So sehr mit Recht, wie sich in den folgenden Arbeiten zeigen wird, einerseits speziell nach einer politischen Sensibilisierung unserer Lebensformen verlangt wird – nämlich überall dort, wo

¹⁶ H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied, Berlin 1970, 212.

¹⁷ J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, 40f.

¹⁸ J. Rancière, *Politik der Bilder*, Zürich, Berlin 2009.

¹⁹ P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'ètre ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997; dt. *Anders. Eine Lektüre von Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015; D. Janicaud, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris 2009; ders., *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien 2014.

²⁰ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 49f.

²¹ L. Boeve, Y. De Maeseneer, S. Van den Bossche (eds.), *Religious Experience and Contemporary Theological Epistemology*, Leuven 2005, 26; zum virtuellen Wissen vgl. S. Mau, *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*, Berlin 2017; Vf., »Das Soziale im Lichte radikaler Infragestellung. Zwischen uralter Sozialität, *liens sociaux* und Wiederkehr der ›sozialen Frage«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 70, Nr. 4 (2017), 374–404.

²² Zum *páthos*, zur Leidenschaft der Differenz und zur Sensibilität vgl. Barthes, *Das Neutrum*, 139f.

²³ G. Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt*, Berlin 2012, 35, 38, 64, 73, 82.

²⁴ C. Piazzesi, »What we talk about when we talk about emotions. Nietzsche's critique of moral language as the shaping of a new ethical paradigm«, in: J. Constâncio, M. J. Mayer Branco (eds.), *As the Spider spins. Essays on Nietzsche's Critique and Use of Language*, Boston, Berlin 2012, 129–157, hier: 141, 155; J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, 47–54.

sie schmerzlich vermisst wird –, so sehr muss man andererseits doch bezweifeln, menschliche Sensibilität stehe uns praktisch ohne weiteres zu Gebote. Ohne gleich ein abschließendes Urteil in dieser Angelegenheit anzustreben, erkunden die hier versammelten Beiträge zunächst einmal das begriffs- und ideengeschichtlich komplizierte und politisch außerordentlich brisante thematische Feld mit der – zugegebenermaßen vagen – Aussicht, einer ästhetisch, ethisch und politisch sensibilisierten Vernunft zuzuarbeiten. Sie gehen auf eine im Jahre 2015 in Verbindung mit der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunsthistorische Erkenntnisse* ergriffene Projektinitiative des Herausgebers zurück. Maria Moog-Grünwald hat diese Initiative von Anfang an freundlich unterstützt, ebenso wie das Forschungsinstitut für Philosophie Hannover eine Pilottagung zum Thema, die im April des Jahres 2017 in Hannover stattgefunden hat. Allen Beitragenden und Autoren sei an dieser Stelle für ihre konzentrierten Beiträge sowie für ihre Geduld mit dem Fortgang des Projekts und Marcel Simon-Gadhof sowie Axel Kopido stellvertretend für den Felix Meiner-Verlag für die ausgezeichnete Zusammenarbeit herzlich gedankt – in der Hoffnung, dass dieser Band eine nachhaltige Diskussion bereichern wird.

Burkhard Liebsch

Fbr., im Juli 2018

ÄSTHETISCH, ETHISCH UND POLITISCH SENSIBILISIERTE VERNUNFT?

Einleitung in historischer Perspektive

Burkhard Liebsch

»Unsere heutige Sensibilität« lässt ›uns‹ den Säuglingsmord ebenso verabscheuen wie die Folter, den Genozid und jegliche Diskriminierung – oder?¹ ›Uns‹, versteht sich, die als »Menschen von der richtigen Sorte«² auf der ›richtigen Seite‹ dieses unerhörten Fortschritts zu stehen scheinen.³ Hat nicht ein ›tief greifender Wandel der Sensibilität‹ dahin geführt, dass »nirgendwo in Europa mehr eine Menschenmenge zur Gewalt aufrufen« wird, von einigen peinlichen, offenbar moralisch rückständigen Ausnahmen abgesehen, die man als »Mob«, »Pöbel« oder »Extremisten« abtut?⁴ Sind ›wir‹ nicht eine bewundernswert sensible Spezies geworden, weit sensibler als alle früheren oder rezente ›subhumane‹ Lebewesen⁵, so überraschend deren neuerdings nachgewiesene Sinnesleistungen auch erscheinen mögen, die alles in den Schatten stellen, was ›wir‹ mit fünf bis sieben Sinnen zu leisten vermögen? Sind ›wir‹ in Europa nicht »immer sensibler für die Belange der menschlichen Persönlichkeit« geworden, wie schon Emile Durkheim in seiner *Physik der Sitten und des Rechts* (1896 ff.) meinte feststellen zu können?⁶ Und hat sich nicht zumindest im sogenannten Westen eine ästhetische, ethische und politische Sensibilität – »finely tuned to all the nuances of despair«⁷ – ausgebildet, nach deren Vorbild man daran gehen könnte, Fremde in ein zunehmend inklusives ›Wir‹ einzugemeinden, das vom originären »westeuropäischen Epizentrum«⁸ vielfältigster Sensibilisierungen zur Peripherie stetig voranzuschreiten scheint, um den »Rest der Welt« nach und nach ganz zu erfassen? So fragen drei Amerikaner – Steven Pinker in seiner Gewaltgeschichte, Richard Rorty in seiner Lobrede weltweiter Solidarisierung und Francis Fukuyama in seiner Philosophie »posthumaner Zukunft« – weitgehend gleichsinnig, wie es scheint. Diesseits des Atlantiks ist man sich in allen diesen Hinsichten weit weniger sicher. Mehr noch: diese rhetorischen Fragen wirken in historischer Perspektive als geradezu anmaßend, instinktlos und inso-

¹ S. Pinker, *Gewalt*, Frankfurt/M. 2013, 57, 59, 980.

² R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1992, 306 ff.

³ Im Gegensatz zu Individuen wie Erich v. Ludendorff, dem Apologeten des absoluten Krieges, dem Herfried Münkler jegliche Sensibilität abspricht; H. Münkler, *Der grosse Krieg. Die Welt 1914–1918*, Reinbek 2015, 663, 705.

⁴ P. Collier, *Exodus. Warum wir Einwanderung neu regeln müssen*, München 2014, 255.

⁵ F. Fukuyama, *Das Ende des Menschen*, München 2004, 201, 203.

⁶ E. Durkheim, *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*, Frankfurt/M. 1991, 100.

⁷ M. Walzer, *Just and unjust wars*, New York *2006, 109 f.

⁸ Pinker, *Gewalt*, 142.

fern unsensibel. Möglicherweise deshalb, weil die europäische und amerikanische Gewaltgeschichte gerade die zur Diskussion stehende Sensibilität radikal in Zweifel gezogen hat.⁹ Wie konnten die amerikanischen Optimisten das vergessen? Ist ihr Reden in der ersten Person Plural wirklich gerechtfertigt?¹⁰ Wer ist »wir« – und wer ist überhaupt dazu befugt, sich im Namen einer entsprechenden historischen Identität zu äußern?¹¹ Zeichnet »uns« – wenn schon nicht im Westen generell, so doch wenigstens in Europa – Sensibilität aus?¹² Und handelt es sich um eine Art Exportartikel, der anderswo als attraktiv erscheinen könnte – ungeachtet aller Gewalt, die von Europa und den USA ausgegangen ist und weiterhin ausgeht, wenn auch vielfach in subtileren Formen als denen des klassischen Krieges, ja sogar in der philosophischen Begrifflichkeit selbst, die man sich im sogenannten Abendland so gern zugute hält, als würde es sich um ein identitäres Besitztum handeln? Oder ist gerade der »westlichen« Kultur des Wohlergehens« zur Last zu legen, dass sie »uns unsensibel [macht] für die Schreie der anderen« und zu einer adiaphorisierten und anästhetischen Gleichgültigkeit beiträgt, wie Papst Franziskus vermutete?¹³ Äußert sich darin nur das diffuse Schuldbewusstsein einer Kultur, die engstens mit einer weiterhin aufrecht erhaltenen, de-moralisierten kapitalistischen Ökonomie verflochten ist und sich nicht von ihr emanzipieren kann? Fügt sich die Rede von Sensibilität so gesehen in eine kritikwürdige »Ideologie des Sozialen« ein?¹⁴ Läuft andererseits eine moralistische Kritik jeglicher Gleichgültigkeit nicht allzu leicht auf eine Maßlosigkeit hinaus, die ihrerseits für ihr eigentliches Anliegen desensibilisierende Folgen nach sich ziehen kann?¹⁵

In seinen an ein fragwürdiges *joint venture* erinnernden Reflexionen unter dem Titel *Philosophie & die Zukunft* verzichtet Rorty ausdrücklich darauf, den Begriff

⁹ Vgl. D. Losurdo, *Das 20. Jahrhundert begreifen*, Köln 2013.

¹⁰ Überlegt Rorty selbst mit Michel Foucault in: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 115.

¹¹ Vf., »Westliche ›Gemeinschaft‹ im Zeichen der Gewalt? Richard Rorty, Charles Taylor und die neueste transatlantische Säkularisierungskritik«, in: *Sociologia Internationalis. Europäische Zeitschrift für Kulturforschung* 53, Heft 1 (2015), 61-82.

¹² U. Beck und E. Grande bejahren das in ihrem Buch *Das kosmopolitische Europa*, Frankfurt/M. 2007. Durch »kosmopolitische Sensibilität für die Anerkennung der Andersheit des Anderen« könne »Europa europäischer« werden, heißt es hier (274) – offenbar in der Annahme, diese Sensibilität zeichne »uns« ungeachtet ihrer weltweiten Dimension aus. Dabei wird »Andersheit« wie bei diesen Autoren vielfach (wie in der bekannten »Politik der Differenz« auf der Spur von Georg Simmels Rede von »Unterschiedswesen«) lediglich als komparative Verschiedenheit begriffen, nicht als radikale Alterität und Fremdheit, was die fragliche Sensibilität wiederum sehr in Frage stellt.

¹³ Zit. n. Z. Bauman, *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*, Berlin 2016, 26.

¹⁴ F. Fischbach, *Manifest für eine Sozialphilosophie*, Bielefeld 2015, 96, 100.

¹⁵ Bauman liefert selbst ein Beispiel für die angedeutete Konsequenz, wo er nach dem Vorbild von Levinas einer »absoluten« moralischen Verantwortung das Wort redet und glauben macht, sie sei »eindeutig unvereinbar« mit jeglicher Tendenz, »die moralische Verantwortung für andere an irgendwelchen zwischen ›uns‹ und ›denen‹ gezogenen Grenzen enden zu lassen« (*Die Angst*, 81).

der Sensibilität noch auf die seines Erachtens seit Georg W. F. Hegel und Charles Darwin fruchtlos gewordene anthropologische Frage zu beziehen, »Was ist der Mensch?« Statt dessen fordert er dazu auf, sich mit Friedrich Nietzsche und Michel Foucault darauf zu besinnen, was wir »aus uns zu machen« versuchen könnten¹⁶ – wir, die wir uns zumindest noch provisorisch als Menschen verstehen; und das heißt, seitdem die Moderne angebrochen ist und solange sie in dieser Hinsicht noch nicht als ›überholt‹ gelten kann: als radikal verzeitlichte Wesen, denen nunmehr allerdings alles Wesentliche zu fehlen scheint.¹⁷ Was bedeutet das für die ›uns‹ attestierte Sensibilität? Löst sich jeglicher nicht-äquivoke Sinn dieses Begriffs nun in einer rückhaltlos kontingenzen Geschichtlichkeit auf, so dass ›menschliche‹ Sensibilität kaum mehr als irgendwie ›gegebene‹ vorauszusetzen ist?

Von Aristoteles bis hin zur neuzeitlichen Aufklärung wird ›der‹ Mensch als weitgehend unveränderliches, konstantes Wesen gedacht – als ein Seiendes, das ein für allemal ›von Natur aus‹ mit der Befähigung zur Wahrnehmung (*aisthēsis*), zu sprachlichem und vernünftigem Ausdruck begabt ist, in dem man den Sinn seiner Existenz als eines besonderen Lebewesens (*zōon logon échon*) zu finden meinte. So enthüllt die Archäologie dieses Wesens die Teleologie seiner natürlichen Bestimmung zur Vernunft. In der frühen Neuzeit beginnt sich diese Verknüpfung jedoch aufzulösen. Vor allem bei Thomas Hobbes tritt an die Stelle einer natürlichen Teleologie des Menschen angesichts der Gewaltverhältnisse des 16. Jahrhunderts ein rückhaltloses Einander-ausgesetzt-sein im Zeichen der Furcht vor dem Anderen. Auch Hobbes aber glaubt nur das natürliche Sosein des Menschen zu beschreiben. Wie er als Übersetzer von Thukydides' Schrift *Der Peloponnesische Krieg* wusste, ist dieses Sosein zwar ständig einer kontingenzen Geschichte ausgesetzt; aber diese vermag nichts am Eidos des Menschen zu ändern. Dagegen begreifen es bereits die Denker der Renaissance bis hin zu Michel de Montaigne als einer nicht zu beherrschenden *fragilitas*, *diversitas*, Kontingenz, Andersheit und unaufhörlichen Alteration durch Unabsehbare ausgeliefert.¹⁸ Demnach kann jeder im nächsten Moment bereits zu einem Anderen werden. So macht sich ein »Telosschwund«¹⁹ bemerkbar, der im 18. Jahrhundert in die These mündet, der Mensch sei »von Natur aus nichts« (August L. Schlözer), so dass sich Andere dazu ermächtigt sehen können, alles Mögliche aus ihm zu machen.²⁰ Von Christoph M. Wieland über Johann G. Herder, Claude A. Helvétius und Jean-Jacques Rousseau bis hin zu Johann F. Herbart und zur Anthropologie des 20. Jahrhunderts versucht man die Konsequenzen dieser Deteleologisierung zu bewältigen und pädagogisch zu nutzen.²¹ Als »erstem Frei-

¹⁶ R. Rorty, *Philosophie & die Zukunft*, Frankfurt/M. 2001, 14.

¹⁷ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 260f.

¹⁸ T. Leinkauf, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, Bd. 1, Hamburg 2017, 52, 55.

¹⁹ H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 1983; A. Heller, *Der Mensch der Renaissance*, Köln-Lövenich 1982, 430ff.

²⁰ G. Buck, *Rückwege aus der Entfremdung*, Paderborn, München 1984.

²¹ G. Buck, »Selbsterhaltung und Historizität«, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbster-*

gelassenen der Schöpfung« (Herder), als unbestimmt »perfektiblem« Lebewesen (Rousseau) und »instinktentsichertem Tier« (Arnold Gehlen) steht dem Menschen demnach alles offen, was er aus sich machen kann bzw. *was Andere aus ihm machen können* – vielleicht sogar ganz und gar »artifizielle« Menschen, wie bereits Rousseau erwägt.

Die seit dem 18. Jahrhundert explizit mit systematischem Anspruch als solche auftretende Anthropologie muss das freilich als rhetorische Übertreibung zurückweisen. Jeder Versuch, aus Menschen etwas zu machen, setzt deren Beeinflussbarkeit voraus und muss insofern an ihre natürliche Ausstattung anknüpfen, wie auch immer man sie umgestalten will. Von John Lockes Empirismus über Étienne de Condillac's Sensualismus und Immanuel Kants Bestimmung der Endlichkeit und Passibilität des Menschen, die darin liegt, dass er auf Material angewiesen ist, das ihm ›gegeben‹ werden muss und das er sich nicht selbst verschaffen kann²², wenn er etwas erfahren will, bis hin zu Hegels *Enzyklopädie* fragt man sich in diesem Sinne: womit fängt menschliches Leben an?²³ Wenigstens mit einem Zustand der Irritierbarkeit, der Reizbarkeit und der Sensibilität bzw. der Sensibilisierbarkeit²⁴, antworten die Anthropologen der Aufklärung mit Francis Glisson, Albrecht v. Haller u. a.²⁵ So wird eine ›Anthropologie von unten‹, die bei den elementarsten Formen der Empfindung, der Wahrnehmung und der Empfänglichkeit für Anderes ansetzt, für alle Versuche maßgeblich, aus Menschen etwas zu machen, was sie nicht schon von Natur aus sind. Das gilt auch dort, wo man der menschlichen Natur mit Herder und Wilhelm v. Humboldt noch ein Prinzip der (Selbst-) Bildung zuschreibt, die dazu in der Lage sein sollte, durch eine epigenetische Produktivität höhere Formen des Selbstseins aus sich heraus hervorzubringen.²⁶

Besonders die an der zunächst weitgehend staatskonformen Stimulierbarkeit, Disziplinierung, Zivilisierung und Rationalisierung Anderer interessierte Pädagogik²⁷ wirft die Frage auf, wie Sensibilität und Bildungstrieb (*nitus formativus*), die

haltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt/M. 1987, 208–302.

²² J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, Wien 2006, 128 ff.

²³ E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, Tübingen 1932; P. Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, München 1986; M. Sommer, *Evidenz im Augenblick*, Frankfurt/M. 1987.

²⁴ F. Baasner, »Sensibilité«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt 1971 ff., 609 ff.; M. Fontius, »Sensibilität/Empfindsamkeit/Sentimentalität«, in: K. Barck et al. (Hg.), *Handbuch ästhetischer Grundbegriffe*, Bd. 5, Stuttgart 2003, 487–508; zu Hegel vgl. M. Riedel, *Theorie und Praxis im Denken Hegels* [1960], Frankfurt/M., Berlin, Wien 1976, 20, 48. Hier geht es um Sensibilität im Kontext einer Theorie der Subjektivität, die sich zu Anderem verhält.

²⁵ A. v. Haller, *Essai sur les parties irritables et sensibles du corps animal*, Lausanne 1753; vgl. zu Haller und Glisson J. Starobinski, *Aktion und Reaktion. Leben und Abenteuer eines Begriffspaares*, Frankfurt/M. 2003, 106 f.

²⁶ G. Canguilhem et al., »Histoire de la biologie. Du développement à l'évolution au XIXe siècle«, in: *Thalès*, t. XI, Paris 1962, 3–63; Vf., *Spuren einer anderen Natur. Piaget, Merleau-Ponty und die ontogenetischen Prozesse*, München 1992; H. Müller-Sievers, *Epigenesis. Naturphilosophie im Sprachdenken Wilhelm von Humboldts*, Paderborn 1993.

²⁷ Zweifellos greift sie auf eine lange Vorgeschichte zurück – von Aristoteles' ethischen und

Empfänglichkeit für fremde Einflüsse und ihre richtige teleome Ausrichtung zusammen gehen können.²⁸ Dabei sieht sie sich mehr und mehr dazu gezwungen, auch einer pathogenen Erregbarkeit²⁹, dysteleologischen Ausartungen des Bildungstriebes³⁰ und nervösen Überreizungen³¹ Rechnung zu tragen. Man weiß, dass die kindliche Seele der Stimulation und der »Sensation« bedarf; und man will ihr Interesse und ihre Neugier auf diesem Wege »wecken«. Aber ob das *so* geschehen kann, dass ihre pädagogisch gewollte Sensibilisierung nicht in eine überforderte und teleologisch desorientierte Pathologie umschlägt, wird zu einem Kernproblem eines patho-pädagogischen Diskurses³², der darum kämpft, die stimulierte Sensibilität des Einzelnen durch »Regelmäßigkeit und Ordnung« in Schach zu halten, der sich aber zugleich – bis heute – immer mehr dazu gezwungen sieht, mit einer Temporalisierung der Lebensverhältnisse Schritt zu halten, die sich mit einem bloß konservativen Ordnungsverständnis kaum mehr vereinbaren lässt.³³ Ein solches Ordnungsverständnis ist bereits im 18. Jahrhundert von mehreren Seiten her fragwürdig geworden: (a) durch den besonders von den schottischen Theoretikern des *moral sense* angeregten Diskurs über das *Mitleid* (*pity*; *pitié*)³⁴, der den Nächsten wiederzuentdecken beginnt, der *jeder Andere* sein kann³⁵, wie es schon das Samaritergleichnis gelehrt hatte; und (b) durch die bürgerliche Kultur *individueller Empfindsamkeit*³⁶, die (c) in der *Apologie des Sentimentalischen* zur Zeit der Romantik

dianoetischen Tugenden über die *courtoisie* und gemäßigte Formen des Umgangs mit Anderen (bei Erasmus v. Rotterdam), die mehr oder weniger auf sie Rücksicht nehmen sollen, bis hin zur von Norbert Elias entfalteten Zivilisationstheorie. Jedoch spielt der Begriff der Sensibilität hier noch keine herausragende Rolle; vgl. G. Weise, »Der Humanismus und das Prinzip der klassischen Geisteshaltung«, in: A. Buck (Hg.), *Zu Begriff und Problem der Renaissance*, Darmstadt 1969, 280–325.

²⁸ H. C. Schwarz, *Erziehungslehre*, Leipzig 1802, 199f., 210.

²⁹ J. Paul, *Levana*, Bad Heilbrunn 1963, 31.

³⁰ B. G. Denzel, *Einleitung in die Erziehungs- und Unterrichtslehre für Volksschullehrer*, Stuttgart 1825, 52, 130ff.

³¹ F. E. Beneke, *Erziehungs- und Unterrichtslehre*, Berlin 1876, 53ff., 78.

³² Denzel, *Einleitung*, 130ff.; L. Strümpell, *Die Pädagogische Pathologie oder die Lehre von den Fehlern der Kinder. Versuch einer Grundlegung für gebildete Ältern, Studierende der Pädagogik, Lehrer, sowie für Schulbehörden und Kinderärzte*, Leipzig 1890, 227, 186; ders., *Die Pädagogische Pathologie*, Leipzig 1890.

³³ H. Rosa, *Beschleunigung. Veränderte Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt/M. 2005; A. Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Weilerswist 2006, 106, 213, 222 (hier ist auch von »radikaler Sensibilisierung« die Rede).

³⁴ K. Hamburger, *Das Mitleid*, Stuttgart 1985; J. Wilson, *Moral Sense*, New York 1993.

³⁵ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990, 94f.; D. Levy, N. Sznajder, *Erinnerung im globalen Zeitalter*, Frankfurt/M. 2001, 111; Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.

³⁶ L. Pikulik, »Bürgerliches Trauerspiel« und *Empfindsamkeit*, Köln, Wien 1981; L. Müller, »Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsame Seele, den Briefroman und das Papier«, in: G. Jütemann, M. Sontag, C. Wulf (Hg.), *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*, Weinheim 1991, 267–290.

schließlich in eine *außer-ordentliche* Sensibilität übergeht, welche sich in überhaupt keiner sozialen, moralischen, politischen oder ästhetischen Ordnung mehr bändigen lässt und im Verdacht steht, ins Pathologische, Dekadente und Außer-Moralische auszuscheren.³⁷ So kommt eine *soziale, individualisierte und außer-ordentliche Sensibilität* zur Geltung, die sich nicht länger auf eine ›natürliche‹ menschliche Ausstattung reduzieren lässt, insofern sie überhaupt erst auf dem Weg einer progressiven, weder archäologisch noch teleologisch vorweg bestimmten *Sensibilisierung* gezeitigt wird. Schon im 18. Jahrhundert ist man einer unvorhergesehenen »neuen Reizbarkeit« auf der Spur³⁸, die sich allerdings weder von der Empfindlichkeit noch von der Empfindsamkeit³⁹, weder von der Rührung noch von einer ›kultivierten‹ Sensibilität klar abgrenzen ließ, um die sich geradezu ein *hype* ausbildete, der sogar die Henker seinerzeit dazu veranlasste, sich über regelrechte Epidemien der *sensibilité* zu beklagen.⁴⁰ Wenig später schien deren Energie bereits völlig erlahmt zu sein.⁴¹ Vielleicht gerade deshalb spekulierte Nietzsche über die Notwendigkeit der *Erfindung* einer »neue[n] Gattung von Lebensreizen«.⁴² Paul Valéry, der wie kein an-

³⁷ Für Novalis wäre das kein Vorwurf gewesen, stand für ihn doch die Abgrenzung von Normalität und Pathologie ihrerseits in Frage. So spricht er von »erhöhter Sensibilität, die in höhere Kräfte übergehen will«; *Schriften III*, Stuttgart 1960ff., 436; R. Huch, *Die Romantik. Erster Teil: Blütezeit der Romantik* [1902], 142ff.; *Zweiter Teil: Ausbreitung und Verfall der Romantik* [1908], Leipzig 1924, 65, 88; M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1989; E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schülein, J. Weiß, P. Wojcik (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen*, München 2011. Zum fraglichen Zusammenhang von Dekadenz, Moralität und Sensibilität vgl. J. Sänger, *Aspekte dekadenter Sensibilität. J.-K. Huysmans' Werk von »Le Drageoir aux épices« bis zu »A rebours«*, Frankfurt/M., Bern, Las Vegas 1978, 16 ff., 36, 167, 183; K. H. Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik in Ernst Jüngers Frühwerk*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1983, 241 f., 273, 434, 452. Selbst im Fall ›dekadenter‹ Sensibilität geht es keineswegs nur um Exaltationen des Morbiden etwa, sondern darum, für die Brüche einer Normalität zu sensibilisieren, die alsbald in einen veritablen Welt-Krieg und in eine ›Verlassenheit münden sollte, ohne deren Vorahnung die ästhetische Kultur des *fin de siècle* gar nicht zu verstehen ist. Vgl. W. Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert 1. Eine Entwicklungsgeschichte* [1954], München 1979, 75, 82, 97, 186; V. Jankélévitch, »Austerität und Dekadenz« [1956], in: ders., *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004, 186–239.

³⁸ G. Forster, »Das Glück der Menschheit« [1794], in: *Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit*, Frankfurt/M. 1967, 139–169.

³⁹ Kant subsumiert beides in seiner Anthropologie unter die Erfahrung, »sich affiziert zu fühlen« – was umso weniger lehre, je stärker es ausfalle. Je »empfänglicher« jemand sei, desto unglücklicher müsse er werden, es sei denn, dem widersetzt sich eine »Empfindungsfähigkeit aus Stärke (*sensibilitas sthenica*)« (=Empfindsamkeit), im Gegensatz zu einer »Empfindsamkeit [...] aus Schwäche des Subjekts, dem Eindringen der Sinneneinflüsse ins Bewußtsein nicht hinreichend widerstehen zu können, d.h. wider Willen darauf zu attendieren« (=»zärtliche Empfindlichkeit [*sensibilitas asthenica*]«). I. Kant, »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, in: *Werkausgabe Bd. XII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 395–690, hier: 452.

⁴⁰ M. Schmoeckel, *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*, Köln 2000, 480.

⁴¹ I. Bostridge, *Schubert's Winter Journey. Anatomy of an Obsession*, London 2015, 86.

⁴² Vgl. H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M. 1998, 111 ff.

derer neuartige Spielräume menschlicher Sensibilität kulturkritisch bedacht hat⁴³, erwog schließlich Perspektiven einer umfassenden menschlichen Sensibilität, die *zu sich selbst* und *von* jeglicher teleologischen Bevormundung »befreit« wäre. Dabei glaubte er, sich mittels seiner *Gegen-Sensibilität* einer gefährlich abgestumpften Sensibilität widersetzen zu müssen, um einer Geschichte widerstehen zu können, von der er befürchtete, sie werde jegliche menschliche Sensibilität in der *Sensation* liquidieren.⁴⁴ In seiner *Bilanz der Intelligenz* (1935) diagnostiziert er eine enorme Beschleunigung der modernen Lebensverhältnisse, die zu einer durchgreifenden Beschädigung menschlicher Sensibilität führen müsse.⁴⁵ Eine Temporalisierung, die jede menschliche Aufnahmefähigkeit überfordere, führe zu einer Art schleierchender Intoxikation und süchtiger Abhängigkeit von immer neuen Ereignissen, gegen die energische Maßnahmen zu ergreifen seien – bis hin zu konsequentem »Abweisen aller dieser Empfindungen«, die »gewalttätig aus dem modernen Leben auf uns eindrängen«.⁴⁶ Dabei hatte Valéry selbst eine generelle »Abnahme der Sensibilität« in Folge ihrer ständigen Überforderung festgestellt.⁴⁷

Speziell diesen Aspekt würde Valéry gewiss in heutiger Medienkritik nachhaltig bestätigt sehen, in der von einem ständigen »Anschlag auf die Sensibilität«⁴⁸ von Zuschauern die Rede ist, die über große Distanzen hinweg zu Zeitgenossen und Zeugen ärgerster Gewalt werden⁴⁹ und durch eine vom »Spektakulären« beherrschtes Übermaß an Bildlichkeit, durch »falsche Offensichtlichkeiten« und immer neuen Appell an ihre Empörungsbereitschaft ästhetisch-politisch bis zur Abstumpfung desensibilisiert zu werden drohen.⁵⁰ Scheinbar bereits ganz auf der Linie dieser Kritik verlangte Valéry nach einer vor Sensationen sich geradezu in Acht nehmenden, reservierten, disziplinierten Sensibilität für Unscheinbares, Unspektakuläres, dennoch Verheibungsvolles als Versprechen wirklicher Erfahrung. So setzt er die Sensibilität dem Sensationellen nachträglich polemisch entgegen. »Man muss sich eine ziemlich subtile Empfindlichkeit [sensibilité] verschaffen, um zu widerstehen.«⁵¹ So tritt Valéry für eine *sensibilisierte Vernunft* ein – ungeachtet seines Cartesianismus, der in den Worten des Aufklärers Jakob M. R. Lenz die Frage nahegelegt hatte, ob es nicht »immer unser Geist [ist], der bewegt wird, entflammt, entzückt, über

⁴³ P. Valéry, *Cahiers/Hefte*. Bd. 1–6, Frankfurt/M. 1988ff.

⁴⁴ Vgl. Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens*, 109 ff.

⁴⁵ P. Valéry, *Werke*, Bd. 7. Zur *Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurt/M. 1995, 105, 110 ff.

⁴⁶ Ebd., 366.

⁴⁷ Ebd., 118.

⁴⁸ S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003, 45, 106.

⁴⁹ G. Didi-Huberman, *Bilder trotz allem*, München 2007.

⁵⁰ J. Rancière, *Der emanzipierte Zuschauer*, Wien 2009, 101–123.

⁵¹ Vgl. K. Löwith, *Paul Valéry*, Göttingen 1971, 98f. Löwith ist einer der ganz wenigen Philosophen, die Valéry diesseits des Rheins ausführlich gewürdigt haben. Vgl. C. H. Buchner, E. Köhn, »Paul Valérys Phänomenologie der Moderne und ihre Rezeption in Deutschland«, in: dies. (Hg.), *Herausforderung der Moderne. Annäherungen an Paul Valéry*, Frankfurt/M. 1991, 9–98.

seine Sphäre hinausgehoben – nicht der Körper mit samt seiner Sensibilité, mag sie auch noch so fein und subtil seyn als sie wolle«.⁵²

Valérys Poetik und kulturkritische Schriften sensibilisieren ihrerseits für die Frage, was auf dem Spiel steht, wenn menschlicher Sensibilität derart durch ‚Sensationen‘ zugesetzt wird. Keineswegs nehmen sie dabei menschliche Sensibilität einfach als biologischen, physiologischen, psychologischen, sozialen oder kulturkritischen Befund in Anspruch. Sie zwingen vielmehr dazu, im unübersichtlichen Gelände heterogener Bedeutungen, die der Begriff der Sensibilität spätestens seit dem 18. Jahrhundert mit sich führt, heuristisch, zum Zweck erster Orientierung, deutlich zu unterscheiden, wovon die Rede ist: (1) Sensibilität zählt wie Irritabilität und Reizbarkeit zu den »ersten Bestimmungen der Lebendigkeit«⁵³, aus deren primärer Sensibilisierbarkeit auf unvorhersehbare Art und Weise epigenetisch neue Sensibilitäten hervorgehen können, die sich nicht nachträglich auf primitive Formen reduzieren lassen. In diesem Sinne mag menschliche Sensibilität tief verwurzelt sein in der Naturgeschichte, der sie aber nicht verhaftet bleiben muss. (2) Zu unterscheiden ist weiter eine primäre, sensible *Schicht* der Erfahrung (die traditionell unter Obertiteln wie *áisthēsis*, Wahrnehmung und Sinnlichkeit zur Sprache gebracht wird⁵⁴) von moralischen, kognitiven, ästhetischen (z. T. synästhetisch miteinander assoziierten oder verflochtenen⁵⁵) Dimensionen der Sensibilität sowie (3) von *Bereichen*, wo sie mehr oder weniger zum Tragen kommt (sittlicher Takt, feine Beobachtungsgabe, subtler musikalischer Ausdruck, hermeneutisch-divinatorisches Gespür, historische Imagination etc.⁵⁶); (4) zudem lässt sich mehr oder

⁵² J. M. R. Lenz, »Meynungen eines Layen den Geistlichen zugeeignet«, in: G. Sauder (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*, Stuttgart 2003, 96–102, hier: 101.

⁵³ Die »in sich selbst erzittert«, wie Hegel in der *Wissenschaft der Logik* schreibt; G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden* (Hg. E. Modenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1989, Bd. 6, 478 (vgl. § 354 in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*; *Werke Bd. 9; Phänomenologie des Geistes, Werke Bd. 3*, 203–214).

⁵⁴ Wie strittig die Deutung dieser Schicht nach wie vor ist, ist ohne weiteres am Diskurs über das Synästhetische zu erkennen. Alfred Vulpian hatte 1866 in seinen *Leçons sur la physiologie générale et comparée du système nerveux* den Begriff *sensibilité réflexe* durch das neue Konzept der *synesthésie* erläutert (https://archive.org/stream/leonsurlaphys00vulp/leonssurlaphys00vulp_djvu.txt; zum historischen Kontext vgl. H. Adler, U. Zeuch [Hg.], *Synästhesie. Interferenz – Transfer – Synthese der Sinne*, Würzburg 2002). Aber seither herrscht keine Klarheit darüber, ob letzteres für außergewöhnliche oder für mehr oder weniger normale Arten und Weisen intermodaler bzw. intersensorischer Assoziationen, Kollisionen, Interferenzen, Kooperationen und Rückkoppelungen steht. Vgl. die Literaturhinweise d. Vf., »Multiple Chiasmen. Versuch einer kurzen Situationsbeschreibung ‚moderner‘ Musik und Malerei zwischen Sicht- und Hörbarem, Sehen und Hören, Bild und Klang«, in: M. Gutjahr (Hg.), *Bild und Klang. Zur Ambivalenz ästhetischer Relationen*, Bielefeld (i. V.).

⁵⁵ M. Gruß, *Synästhesie als Diskurs. Eine Sehnsuchs- und Denkfigur zwischen Kunst, Medien und Wissenschaft*, Bielefeld 2017.

⁵⁶ K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989, 306; J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik*, München 1993, 131, und P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen*, Bd. 5, Frankfurt/M. 1975, 53, zur *subtilitas*.

weniger sensible sinnliche Erfahrung denken, die als sensibles Naturell oder Temperament ihre *individuelle Ausprägung* findet; (5) aber im jeweiligen kulturellen und geschichtlichen Kontext, der, wie Valéry zeigt, zu einer nachhaltigen Überforderung der Sensibilität in allen ihren Erscheinungsformen und zu einer Über- und De-Sensibilisierung führen kann – speziell durch Temporalisierung der Lebensverhältnisse und deren immer neue ›Erschütterung⁵⁷, durch ›spektakuläre‹ mediale Überstimulierung aller Wahrnehmungsvermögen sowie durch deren politische Instrumentalisierung.⁵⁸

An dieser Stelle gewissermaßen klinisch von Überforderung und Überstimulierung zu sprechen legt wie schon der pathopädagogische Diskurs des 19. Jahrhunderts und die damaligen Auseinandersetzung mit Erscheinungsformen der Nervosität und Neurasthenie nahe, es könne (6) *normativ* von pathogener bzw. normaler, nicht überforderter bzw. überfordernder Sensibilität die Rede sein.⁵⁹ Wo sich aber die philosophische Anthropologie, die in erster Linie für eine normative Bestimmung dessen zuständig zu sein schien, was ›den Menschen ausmacht, mit Max Scheler, Karl Löwith, Helmuth Plessner, Bernhard Groethuysen u. a. im 20. Jahrhundert rückblickend über ihre eigene geschichtliche Situation in der Moderne klar wird, ist es um das Vorurteil geschehen, ›der Mensch sei durch eine weitgehend unveränderliche und normativ auszulegende Ausstattung bestimmt.⁶⁰ Auch Historiker beginnen von Lucien Febvre über Philippe Ariès bis hin zu Alain Corbin den Menschen mitsamt der ihm zugesprochenen vielfältigen Sensibilitäten (!) entschieden zu historisieren.⁶¹ Ariès kommt dabei (1949) ähnlich wie schon Paul Valéry zu

⁵⁷ Diese kann wortwörtlich Erdbeben (wie dasjenige von Lissabon im 18. Jahrhundert), Fluten und andere desaströse Naturprozesse (Vulkanismus) ebenso meinen wie eine ›ruinöse Zerrüttung der politischen Verhältnisse, die manche, quasi ›telepathisch‹, ahnen, bevor sie zu Tage treten; vgl. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1996, 475, 477.

⁵⁸ D.h., dass sich menschliche Sensibilität zutiefst mit Lebensformen verknüpft erweist, die sich bis in (variable) Schwellen der Empfänglichkeit für taktile, olfaktorische, akustische und andere Reize sowie bis in die Wahrnehmung von Licht und Dunkel hinein auswirken. Gestiegerte Sensibilität im Sinne der Anhebung oder Senkung von Scham- und Peinlichkeitsschwellen, wie sie Norbert Elias und Hans Peter Duerr untersucht haben, lässt freilich nicht auf einen höheren Grad der Zivilisiert- oder Kultiviertheit schließen. Schon diese wenigen Überlegungen zeigen, dass es kaum überzeugend wäre, wollte man von einer bis heute stetig zugenommenen oder auch pauschal von einer reduzierten, verkümmerten Sensibilität sprechen.

⁵⁹ Vgl. G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* [1942], München 1974.

⁶⁰ H. Plessner, »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht« [1931], in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, 276–362; K. Löwith, »Die Einheit und die Verschiedenheit der Menschen« [1938], in: *Sämtliche Schriften, Bd. 1*, Stuttgart 1981, 243–258; O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1982, 122–144.

⁶¹ L. Febvre, »Sensibilität und Geschichte«, in: *Das Gewissen des Historikers*, Berlin 1988, 91–108; A. Corbin, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 1984; P. Ariès, *Zeit und Geschichte*, Frankfurt/M. 1988, 83, 103, 200; U. Raulff, »Die Annales E. S. C. und die Geschichte der Mentalitäten«, in: G. Jüttemann (Hg.), *Die Geschichtlichkeit des Seelischen*, Weinheim 1986, 145–166.

dem Befund einer massiven »Invasion der Technik in die Sensibilität«, die jegliche Illusion einer zeit- und geschichtsresistenten Beständigkeit des Menschen zerstören müsse. Ariès spricht von einer »totalen Geschichte«, die »alles erfasst« habe⁶² – bis hin zu einem »ungeheuerlichen Überfall der Geschichte auf den Menschen«, wie ihn für Ariès der Nationalsozialismus dargestellt hat.⁶³

Diese Ausdrucksweise blendet allerdings aus, dass gerade im Vorfeld des Nationalsozialismus und des Faschismus eine zunächst vorwiegend verbal radikale, nicht von »der Geschichte«, sondern von geschichtlich Handelnden zu verantwortende Politik im Namen einer »absolut neuen«, »futuristischen Sensibilität« propagiert worden ist. Filippo Marinetti und seine Gefolgsleute, die sich kurz nach dem Ende des Ersten Weltkrieges den italienischen Faschisten andienten, verworfen nicht nur jegliche Romantik, jegliche Sentimentalität⁶⁴ und jeglichen Schmerz, der sich an Verlust und Vergangenem entzündet⁶⁵; sie propagierten nicht nur die »Entmachtung der Toten«⁶⁶, der Trauer um sie und des Erinnerns, sondern auch eine radikal umzugestaltende Sensibilität für Gewalt (durch die das enthusiastisch bejahte Neue herbeigeführt werden sollte), für Beschleunigungen aller Art und die Technik mit ihrem Lärm, die das Unmögliche möglich machen sollte. So hielten sie sich für »die Primitiven einer neuen, völlig verwandelten Sensibilität«, die in keiner Weise mehr mit dem zu überwindenden »alten« Menschen verwandt sein sollte.⁶⁷ Welche Mühe

⁶² Ariès, *Zeit und Geschichte*, 245, 260.

⁶³ Ebd., 53, 56ff.

⁶⁴ Gegen deren übliche Abwertung wendet sich P. Fisher, »Abschied und Ruinen: Radikale Sentimentalität in *Onkel Toms Hütte*«, in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 157–182.

⁶⁵ H. Schmidt-Bergmann, *Futurismus. Geschichte, Ästhetik, Dokumente*, Reinbek 2009, 105.

⁶⁶ Ebd., 175.

⁶⁷ Ebd., 310. Ganz im Gegensatz zu einem ebenfalls »Primitiven einer neuen Sensibilität« wie Paul Klee, der auf die Reaktivierung eines »ursprünglichen« Weltbezugs aus war. Gerade dieser aber wird als solcher von einer »modernen Sensibilität« erst wieder entdeckt und rehabilitiert – weshalb Paul Cézanne eine »falsche«, »barbarische« Primitivität kritisiert, die das scheinbar leugnet; vgl. P. Cézanne, *Über die Kunst. Gespräche mit Gasquet. Briefe*, Mittenwald 1980, 18, sowie die Hinweise auf jeweils in dieser Hinsicht ganz unterschiedlich gelagerte Fälle wie Pablo Picasso, Henri Rousseau, Paul Klee, Otto W. Schulze (Wols), Jackson Pollock, Willem de Kooning, Robert Motherwell und Franz Kline bei Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert* 1, 196, 300, 307, 474, 486. Dieser Autor nimmt im Übrigen immerfort eine spezifisch »moderne Sensibilität« für die von ihm historisch rekonstruierte Malerei in Anspruch und gibt sie als »unsere« aus. So würde jene (zuerst genannte) Sensibilität von einer ästhetischen Sensibilität zur Geltung gebracht, die wiederum als Sensibilität der Moderne für diese zu veranschlagen wäre. Dagegen spricht zwar, wie die ästhetische Sensibilität aus dem radikalen, von niemand anderem anzueignenden Ausgesetztheit der Künstler hervorgeht. Ironischerweise konnte aber gerade das zur außerordentlichen Herausforderung der Moderne werden, die ihr als nicht zu vereinnahmende innewohnt (vgl. ebd., 121, 477; sowie ders., *Der Mensch und seine Bilder. Aufsätze und Reden zur Kunst des 20. Jahrhunderts*, Köln 1980, 14, 185; *Skizzenbuch. Zur Kultur der Gegenwart*, München 1960, 46ff., 118.) Haftmann spricht mehrfach von »antwortender« Sensibilität im Hinblick auf das ästhetisch Herausfordernde als eigentlicher Angelegenheit der Kunst, die er aber in einen polemischen Gegensatz zum Politischen bringt. So hat es den Anschein, als könne ästhetische

man mit dieser neuen Primitivität haben würde, darauf wirft die berüchtigte erste Posener Rede Heinrich Himmlers ein bezeichnendes Schlaglicht, in der er freimüttig eingestand, angesichts von 100, 500 oder auch 1000 Leichen⁶⁸ sei die Übelkeit – laut Günter Anders in diesem Fall das »letzte Residuum der Gesittung«⁶⁹ – nicht leicht in den Griff zu bekommen.

Zweifellos können der Futurismus, der Faschismus und der Nationalsozialismus als (im negativen Sinne) ›herausragende‹ Projekte einer revolutionären Umgestaltung der menschlichen Sensibilität verstanden werden, die bis heute die dreifache Frage aufwerfen, (a) ob der verlangten ›neuen‹ Sensibilität einfach eine ›alte‹ (wirklich oder vermeintlich überwundene) Sensibilität entgegenzusetzen ist; (b) ob der kollektiven Gewalt, die man offen propagiert hat, sowie bestimmten Techniken politischer Herrschaft die menschliche Sensibilität überhaupt zu Gebote steht; und (c) ob womöglich gerade letztere der propagierten Gewalt einen unüberwindlichen Widerstand entgegensemmt.

Das ist explizit die Position von Emmanuel Levinas, in dessen Werk eine der europäischen Gewaltgeschichte entgegengehaltene Sensibilität als absolut unverfügbar beschrieben wird.⁷⁰ Dabei denkt Levinas weder ›anthropologisch‹ noch ›ontologisch‹, was ›den‹ Menschen als ›sensibles Wesen‹ oder sein ›Vermögen, affiziert zu werden‹ ausmacht.⁷¹ Vielmehr will er zeigen, wie wir durch den Anspruch des Anderen zu einem ethischen Leben ›für den Anderen, für alle Anderen‹ bestimmt werden.⁷² Eben dieses ›Bestimmtwerden‹ einer *passionierten*, vom Anderen ins Leben gerufenen Freiheit manifestiere sich als Sensibilität, die gewissermaßen das ethische Vorzeichen markiert, unter dem auch die Vernunft von Anfang an steht.⁷³ Zwar rekurriert Levinas, um das zu zeigen, mit Franz Rosenzweig auf älteste, biblische Quellen. Doch situiert er sein Denken zugleich im historischen Kontext der ›unvergessliche[n] Erfahrung der Fragilität der Vernunft‹, die wir totalitärer Gewalt zu verdanken haben, wie sie im 20. Jahrhundert zum Vorschein gekommen ist. »Vielleicht«, gibt Levinas zu bedenken, »war das die Geburt einen neuen Sensibilität« – allerdings nicht einer ›Sensibilität Europas‹, die es *seit jeher* ausgemacht

Sensibilität allenfalls anti-politisch wirksam werden, nicht aber so, dass sie in das Politische selbst hineinwirkt.

⁶⁸ https://de.wikipedia.org/wiki/Posener_Reden#cite_note-17

⁶⁹ G. Anders, *Wir Eichmannsöhne. Offener Brief an Klaus Eichmann*, München 1988, 39.

⁷⁰ E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1978], Freiburg i. Br., München 1992; ders., »De la sensibilité«, in: *Hors sujet*, Paris 1987, 162–171. Vgl. dazu die energischen methodologischen Einwände, die Dominique Janicaud vorgebracht hat: D. Janicaud et al., *Phenomenology and the ›Theological Turn‹. The French Debate*, New York 2000, 39 ff.; ders., *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien 2014.

⁷¹ R. Barthes, *Das Neutrüm. Vorlesung am Collège de France 1977–1978*, Frankfurt/M. 2005, 140.

⁷² Levinas, *Jenseits des Seins*, 149.

⁷³ Zur *passionierten* Freiheit vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. IX.

hat, wie manche meinen.⁷⁴ Hier ist von menschlicher Sensibilität nicht als etwas anthropologisch bzw. ontologisch ›Gegebenem‹ oder einfach Vorauszusetzendem, sondern gerade in Anbetracht ihrer radikalsten Infragestellung durch menschliche, politische oder anti-politische Gewalt die Rede. Wie, das ist nur zu verstehen, wenn man das Aufkommen des ›anthropologischen‹, cartesianisch geprägten Diskurses in der Aufklärung, dessen ontologische Kritik vor allem im Werk Martin Heideggers *und* die ethische Kritik in Rechnung stellt, die letzteres im historisch-europäischen Kontext durch eine ihrerseits historisierte Sozialphilosophie⁷⁵ nahtlos im Werk von Emmanuel Levinas erfahren hat.

In keinem anderen Werk der Philosophie der Moderne kommt menschlicher Sensibilität eine vergleichbar zentrale Stellung zu; aber so, dass wir gezwungen sind, diesen in seiner ethischen Interpretation überaus befremdlichen Begriff mit einer vielfältigen Vorgeschichte zu vermitteln, die von anthropologischen Beschreibungen einer natürlichen, nicht mehr teleologisch aufgefassten Ausstattung des Menschen über Versuche ihrer pädagogischen Zurichtung und ihre außerordentliche, romantische und individualistische Steigerung bis hin zu ihrer viel-dimensionalen Ausdifferenzierung und Auslieferung an Geschichte, Technik und Politik radikale Zweifel daran weckt, ob sich überhaupt noch angeben lässt, was ›uns‹ als sensible Wesen menschlich ausmacht oder ausmachen müsste.

Dabei gerät Levinas in Konflikt mit einer philosophischen Aisthesiologie, die – sei es mit Helmuth Plessner, sei es von Edmund Husserls »Logos der ästhetischen Welt« aus – von Maurice Merleau-Ponty über Bernhard Waldenfels bis hin zu Gottfried Boehm⁷⁶ eine rein *ethische Deutung* der Sensibilität im Zeichen des Anderen zurückweist, wie sie Levinas nahelegt.⁷⁷ Zum anderen gerät diese Position dort, wo sie die *Unverfügbarkeit*⁷⁸ menschlicher Sensibilität als Sensibilität für die Unverfügbarkeit des Anderen statuiert, in Konflikt mit *politischen und rhetorischen Praktiken der Sensibilisierung*, die – sei es von ›rechts‹ (wie im Fall des Futurismus und Faschismus), sei es von ›links‹ (wie etwa bei Herbert Marcuse⁷⁹) – darauf hinauslaufen, Sensibili-

⁷⁴ E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007, 224f.; vgl. A. Malraux, *Stimmen der Stille*, München, Zürich 1956, 43.

⁷⁵ Vgl. Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2017.

⁷⁶ Siehe die entsprechenden Hinweise in den Anm. 13 und 14 in dem Beitrag »Sensibilität heute« in diesem Band S. 399f..

⁷⁷ E. Levinas, »Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty«, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55.

⁷⁸ Zu diesem Topos vgl. den aktuellen Diskussionsbericht in: Vf., »Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung«, in: *Philosophische Rundschau* 64, Heft 3 (2017), 203–219.

⁷⁹ F. Menne (Hg.), *Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten*, Darmstadt, Neuwied 1974; H. Marcuse, »Der Friede als gesellschaftliche Lebensform«, in: D. Senghaas (Hg.), *Den Frieden denken. Si vis pacem, para pacem*, Frankfurt/M. 1995, 80–88; <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-45789139.html>

tät »zu diskurieren, zu predigen, zu dichten, zu agieren«⁸⁰, insofern sie sich scheinbar überhaupt nicht von sich aus einstellt; auch nicht »angesichts des Anderen«.

Aktuelle Positionen wie etwa die von Susan Sontag, die von einer wesentlich der Kunst Francisco Goyas zu verdankenden, aber erst heute durchgreifend wirksamen ethischen Sensibilisierung ausgeht, zwingen dazu, diesem Begriff (a) in *historisch-ideengeschichtlicher Perspektive* (b) unter dem Aspekt seiner *Aneignungen* durch die Pädagogik, die Technik und die Politik (c) daraufhin zu untersuchen, ob er inzwischen tatsächlich *von jeglichem Bezug auf eine menschliche Natur leibhafter Subjekte abgelöst* zu denken ist⁸¹, wie es sowohl *Levinas' ethische Apologie einer unverfügaren Sensibilität* als auch eine *Politik der Sensibilisierung* zu behaupten scheint, die die menschliche Sensibilität ganz und gar als ihr Produkt begreift. Diese Frage stellt sich schließlich (d) vor dem Hintergrund einer Vielzahl *medialer Vermittlungsprozesse*, wie sie bei Susan Sontag, aber auch bei Luc Boltanski, Georges Didi-Huberman, Jacques Rancière und vielen anderen zur Sprache kommen.⁸² Längst erschöpft sich menschliche Sensibilität nicht mehr im sinnlich in räumlicher Nähe Wahrnehmbaren, sondern öffnet sich auf globale Horizonte, in denen jeder Fremde ›Nächster‹ werden oder, wenn es nach Rancières politischer Ästhetik geht, als Gleicher buchstäblich *in Betracht kommen* kann, um uns auf diese Weise mit der dringlichen politischen Frage zu konfrontieren, ob auf diese Weise *neue, unumgänglich lokal situierte Lebensformen* möglich werden könnten, die einer derart de-limitierten politisch-ästhetischen Sensibilität gerecht zu werden *versprechen*.⁸³ Das ist ohne Potenziale der Resonanz, der Überforderung, der affektiven Stimulierung und Desensibilisierung nicht zu denken, die bereits im 19. Jahrhundert zur Sprache gekommen sind⁸⁴, heute aber, unter medial dramatisch verschärften Bedingungen,

⁸⁰ Lenz, »Meynungen«, 100.

⁸¹ M. Mayer, *Humanismus im Widerstreit. Versuch über Passibilität*, München 2012, Kap. 1.

⁸² Vgl. (bspw.) L. Boltanski, *Distant Suffering*, Cambridge 1999; G. Didi-Huberman, *Wenn die Bilder Position beziehen. Das Auge der Geschichte I*, München 2011; J. Rancière, *Ist Kunst widerständig?*, Berlin 2008; ders., *Politik der Bilder*, Zürich, Berlin 2009.

⁸³ T. Eagleton, *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*, Chichester, Oxford 2009. Besonders Rancière setzt sich mit Aussichten auf künftige Lebensformen immer wieder auseinander, die man – ungeachtet kaum mehr glaubwürdiger Emanzipationsperspektiven – als ein ›Versprechen‹ deuten könnte. Siehe etwa in *Das Unbehagen in der Ästhetik*, 46 f.; *Der emanzipierte Zuschauer*, 80.

⁸⁴ Man muss sich angesichts der ideengeschichtlichen Befundlage sogar fragen, ob nicht die Geschichte von Sensibilisierungsprozessen ständig begleitet wird von gegenläufigen Problemen der Desensibilisierung, die sich ihnen nicht nur von außen widersetzen, sondern auch in der jeweils fraglichen Sensibilität selbst sich bemerkbar machen. Ein herausragendes Beispiel ist das ›kalte‹ Herz, das nicht umsonst *in der gesteigerten romantischen Sensibilität* zu einem Leitmotiv geworden ist. Wo alles auf Sentimentalisches, auf Rührung und Herzerweichendes ankommt, muss der ungerührt Bleibende als indifferent, ja als potenziell grausam und böse erscheinen. Umgekehrt muss niemand so sehr darum besorgt sein, sein Herz zu verschließen, als derjenige, der sich anders gegen ein Übermaß an Sensibilität nicht zu wehren weiß. Vgl. M. Frank, »Steinherz und Geldseele. Ein Symbol im Kontext«, in: *Das kalte Herz. Texte der Romantik*, Leipzig, Frankfurt/M. 2005, 411–552; hier: 559 f. In Wilhelm Hauffs Erzählung *Das kalte Herz* erscheint dieses als befremdlicher »Gast« im Haus des eigenen Leibes (ebd., 154).

›weltweit‹ neu bedacht werden müssen.⁸⁵ Nicht zuletzt im Kontext globaler Praktiken eines *blaming and shaming*, das weltweit für normalisierte Gewaltverhältnisse sensibilisieren soll, an die man sich ungeachtet ihrer Unerträglichkeit für die Betroffenen bereits gewöhnt hatte.⁸⁶

Aus einer Vielzahl sensibilisierender Praktiken geht schließlich eine unüberschaubare Vielzahl sogenannter »sensibler Themen« hervor, die wie Brennpunkte die Topografie politischer Diskussion markieren und nicht zuletzt die Wortwahl tangieren. (Das betrifft von der Tilgung rassistischer Terminologie in Kinderbüchern über die Maßgeblichkeit *gender-indifferenter* bzw. -sensibler Nomen bis hin zur Thematisierung unfreiwilliger Weitergabe von Gesundheits- und anderen Persönlichkeitsdaten auf digitalen Wegen nahezu alles, was öffentlich verhandelt wird.⁸⁷) Um angesichts dessen heute neue Spielräume der Sensibilität bzw. einer »unablässig« gesuchten neuen Sensibilität⁸⁸ und Sensibilisierbarkeit ausloten zu können, muss man die Anthropologie als historisierte Rede über menschliche Natur und leibhaftige, situierte Subjektivität, machtkritische Diskursgeschichten, die zeigen, wie man sich ihrer zu bemächtigen versucht hat, gewaltkritische Ethik, Ästhetik und medienkritische Diagnostik ins Gespräch miteinander bringen.

Das kann nur gelingen, wenn die überbordende Komplexität der Sensibilitäts- und Sensibilisierungsformen, die in der Moderne – vom divinatorischen Gespür und hermeneutischer Subtilität über psychologisches Einführungsvermögen bis hin zur musikalischen Raffinesse – zur Sprache gekommen sind und auf die man so oft schon ein Loblied gesungen hat, auf einen möglichst scharfen analytischen Fokus bezogen wird, als der hier der Begriff der *Sensibilisierung* vorgeschlagen wird. Dieser hat im Gegensatz zur Sensibilität den Vorteil, differenzierte Fragen nahe zu legen, die an den *transitiven Gebrauch des Verbs* anknüpfen können: Sensibilisiert wird etwas oder jemand, das bzw. der nicht von sich aus sensibilisiert ist, aber sich als *sensibilisierbar* erweist, *wie* und *wofür* bliebe zu zeigen. So gesehen stellen sich folgende Fragen:

– *Wie zeigt sich* menschliche Sensibilität infolge von Sensibilisierungsprozessen? In erster Näherung können wir sagen: daran, dass und wie jemand sich besonders bzw. außer-ordentlich aufgeschlossen dafür erweist, was (und wie etwas oder jemand) ›da ist, was (und wie etwas oder jemand) sich zeigt, was (und wie etwas oder jemand) ›gegeben‹ ist und über das Gegebene hinausweist auf einen Über-

⁸⁵ Vgl. J. Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München, Wien 1998; J. Crary, *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, Frankfurt/M. 2002; G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1998; C. Türcke, *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation*, München 2002; J.-L. Nancy, *Zum Gehör*, Berlin, Zürich 2010, 10ff., 45 zur Resonanz; ders., *Wer hat Angst vor Gemeinschaft?*, Berlin 2009; *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003, zum Weltbegriff.

⁸⁶ C. Menke, A. Pollmann, *Philosophie der Menschenrechte*, Hamburg 2007, 205.

⁸⁷ S. Mau, *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*, Berlin 2017, 268.

⁸⁸ Deren avantgardistisch-rhetorische Inanspruchnahme sich allerdings weitgehend erschöpft zu haben scheint; vgl. A. Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, Berlin 2012, 153.

schuss an Erfahrbarem, der seinerseits niemals einfach ›gegeben‹ ist. So gesehen liegt *prima facie* ein aisthesiologischer Zugang zu Sensibilisierungsprozessen nahe. Wer nicht einfach sieht, sondern sich einem »sehenden Sehen« (Max Imdahl) hingibt⁸⁹, wird nicht nur mehr und anderes als andere sehen, indem er das Sichtbare erkundet wie in einem *studium* (Roland Barthes); er wird auch nicht nur über das Sichtbare hinaus anderes ›sichtbar machen‹ (Paul Klee), sondern das Sichtbare selbst überschreiten (oder vielmehr sich transzendieren lassen) ›im Hinblick auf das, was im zu Sehenden nicht aufgeht. In diesem Sinne sprach Roland Barthes vom ›bestechenden‹ Bild (*punctum*), das auf die Spur einer nicht privativ zu begreifenden Blindheit führt.⁹⁰ Das »sehende Sehen« geht an diese Grenze und führt ggf. über sie hinaus, sei es, um das Sehen im doppelten Sinne des Wortes sein zu lassen, sei es, um gerade dadurch andere Register der Erfahrung wie das Hören, ein aufmerksames, zuhörendes, anhörendes (wenn nicht höriges) Hören ins Spiel kommen zu lassen, wenn man hermeneutisch dafür sensibilisiert wird, dass Sehen auf seine Weise blind macht.⁹¹

– *Wer oder was* wird sensibilisiert? *Woran* spielt sich Sensibilisierung ab? Wenn nicht an etwas, dann *an jemandem*, auf den wir mit der *Wer*-Frage abzielen. Die Antwort auf die *Wer*-Frage ist aber das *Selbst*, das leibhaftig, als ein *corps sujet* oder *chair*⁹², existiert. *Sensibilisiert wird das Selbst*.⁹³ *Das menschliche, leibhaftige, primär wahrnehmende Selbst ist für sensibilisierbar zu halten*.⁹⁴

– *Wofür* wird jemand sensibilisiert? Nur für ›eben noch merkliche‹ perzeptive Unterschiede, wie sie die Psychophysik Gustav T. Fechners und Wilhelm Wundts studierte, für unauffällige Differenzen oder ›feine Unterschiede‹ des Verhaltens

⁸⁹ W. Hofmann, »Sehendes Sehen. Versuch über Max Imdahl«, in: *Merkur* 50, Nr. 573 (1996), 1145–1151.

⁹⁰ R. Barthes, *Die helle Kammer. Bemerkung zur Fotografie*, Frankfurt/M. 1989, 35 ff.; J. Derrida, *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen*, München 1997, 121 ff.; Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, Kap. VII–IX.

⁹¹ P. Valéry, *Monsieur Teste*, Frankfurt/M. 1984, 82.

⁹² Vgl. M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin 1973, 98; ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 192 f.; J.-L. Nancy, *Corpus* (frz./amerikan.), New York 2008; ders., *Die Annäherung*, Köln 2008; ders., *Zum Gehör*, Berlin, Zürich 2010; ders., *Das nackte Denken*, Zürich 2014.

⁹³ Das gilt auch für das Fleisch (*chair*) des Lebens, wie es Merleau-Ponty in seinem posthum veröffentlichten Spätwerk beschrieben hat. Es mit der buchstäblich selbst-losen Materialität zu identifizieren, wie sie gewisse Auslagen darbieten, wäre ein gravierendes und gewaltträchtiges Missverständnis.

⁹⁴ Dass sich *Was*- und *Wer*-Fragen nicht fein säuberlich voneinander trennen lassen, wird deutlich, wenn man mit Ricœur bedenkt, wie die Selbigeit (*mémenté*) des Körpers und die Selbstheit (*ipséité*) der Person miteinander verschränkt zu denken sind. Zu zeigen wäre das konkret am Beispiel dessen, was ›unter die Haut geht‹; P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996; M. Serres, *Die fünf Sinne*, Frankfurt/M. 1998, 61; C. Benthien, *Haut. Literaturbilder – Körperbilder – Grenzdiskurse*, Reinbek 1999.

Anderer, wie man von Georg Simmel bis hin zu Pierre Bourdieu gemeint hat?⁹⁵ Oder (auch) dafür, wie sie sich selbst und Anderen unaufhebbar fremd sind – sei es in Anbetracht ihres Unbewussten, sei es im Verhältnis zu ihrer Geschichte, ihrem Geschlecht und der ethnischen Imprägnierung dessen, als wer sie sich verstehen? Gewiss bringen wir hermeneutische Sensibilität dafür⁹⁶ – und das bedeutet auch: für die subtile Sensibilität Anderer⁹⁷, ihre scharfe Aufmerksamkeit⁹⁸, ihre ausgeprägte Verletzlichkeit⁹⁹, ihre Zerrissenheit¹⁰⁰, ihre »irreparablen« Verluste¹⁰¹, ihre die Wege menschlicher Kulturgeschichte erst eröffnende, traumatische, nicht zu verschmerzende Trauer¹⁰² und ihre unvergleichliche Fremdheit – nicht einfach von Natur aus mit. An all dem muss man – *ohne eine entsprechende »Gemeinschaft« bereits voraussetzen zu können* – zu allererst selbst Anteil haben und Anteil nehmen, will man im Ernst in Erfahrung bringen, wofür jeweils sensibilisiert wird.

– Wie aber und *durch was oder wen* werden wir sozial, ethisch, hermeneutisch, kulturell etc. sensibilisiert? Das ist die Frage nach Subjekten, Mitteln und Medien der Sensibilisierung, die mal intendiert, mal zufällig zu Tage tritt.

– Mit welcher Intention, mit welchem Zweck oder *worumwillen* wird sensibilisiert? Ist Sensibilität auch das Ziel jeglicher Sensibilisierung? Auch um den Preis einer überfordernden Übersensibilisierung, die in Desensibilisierung umschlagen kann?¹⁰³ Lässt sich überhaupt eine Form der Sensibilität denken, die *nicht* dieser Gefahr ausgesetzt wäre?

– Wie steht es um variable *Schwellen*, um mehr oder weniger ausgeprägte *Grade* und um verschiebbare *Grenzen* der Sensibilisierung? Was widersetzt sich ihr – von

⁹⁵ Siehe S. 401 in diesem Band.

⁹⁶ F. Dosse spricht in seiner *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1999, von einer »ganz neuen Sensibilität« dafür, »daß die Wahrheit außerhalb des Selbst liegt« und bezieht dies auf das Unbewusste, die Geschichte und die Vernunft selbst; 247, 265, 281, 283, 325, 341.

⁹⁷ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 843.

⁹⁸ Crary, *Aufmerksamkeit*, 283, 290.

⁹⁹ J. Butler, *Hass spricht*, Berlin 1998, 37; dies., A. Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2014, 56, 135; A. Pinzani, *An den Wurzeln moderner Demokratie. Bürger und Staat in der Neuzeit*, Berlin 2009, 346 zur »sensitivity to vulnerability of individuals«; Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014.

¹⁰⁰ G. Agamben, *Der Mensch ohne Inhalt*, Frankfurt/M. 2012, 35, 38, 64, 73.

¹⁰¹ Corbin, *Pesthauch und Blütenduft*, 266; Starobinski, *Aktion und Reaktion*, 245; V. Jankélévitch, B. Berlowitz, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris 1978, 67; M. Berman, *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, London 1998, 18, 35f., 295.

¹⁰² N. Loraux, *Die Trauer der Mütter. Weibliche Leidenschaft und die Gesetze der Politik*, Frankfurt/M. 1992; P. Veyne, *Die griechisch-römische Religion. Kult, Frömmigkeit und Moral* [2005], Stuttgart 2015, 132, 139; J. Butler, *Frames of War. When is Life Grievable?*, London 2009.

¹⁰³ So polemisieren lt. Finkielkraut »Eigentümer einer hochentwickelten Sensibilität gegen die Unsensiblen«, um ihnen den moralischen »Prozeß« zu machen; A. Finkielkraut, *Die Undankbarkeit*, Berlin 2001, 170f. Wenn erstere eine »Übersensibilität« – etwa für die »Brüchigkeit der Welt« – propagieren, muss man sich fragen, ob und inwiefern es »zuviel« davon geben kann. Vgl. E. Angehrn, *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist² 2004, 19, 108, 273.

der Apathie über Indifferenz und Gleichgültigkeit bis hin zur Hypersensibilisierung, die in ihr Gegenteil umschlägt¹⁰⁴

– In welchen (olfaktorischen, taktilen, expressiven, musikalischen, hermeneutischen, moralischen, ethischen, politischen...) *Registern und Dimensionen* menschlicher Erfahrung spielt sie sich ab? Lassen sich sinnliche, kognitive, moralische, politische und ästhetische Sensibilisierungen unterscheiden bzw. voneinander trennen? Gibt es förderliche und hemmende Transfereffekte?¹⁰⁵

– Wie geht man damit um, sei es pädagogisch, sei es politisch? Wie »macht man Politik« mit reduzierter und abgestumpfter, gesteigerter und überforderter Sensibilität, indem man desensibilisiert¹⁰⁶ oder hypersensibilisiert, indem man an Affekte wie Zorn, Wut und Empörung, aber auch an Schmerz, Empathie und Trauer¹⁰⁷ appelliert und die jeweils intendierte Sensibilität gerade dadurch in Frage stellt, dass man zu opportunen Zwecken auf sie einzuwirken versucht?

– Wie geht schließlich die Wahrnehmung, Beachtung und Würdigung der Sensibilität Anderer in normative Forderungen über? Lässt sich Sensibilität in diesem Sinne von Anderen abverlangen und sogar verrechtlichen?¹⁰⁸ Oder sind sie vor ihr zu bewahren angesichts dessen, wofür sensibilisiert wird, obgleich es nicht zu ertragen ist?¹⁰⁹ Kann man Sensibilität für sich selbst – und zugleich gegen Andere – in Anspruch nehmen? Oder kann sich Sensibilität überhaupt nur in den Augen Anderer erweisen, so dass sie niemand je für sich selbst in Anspruch nehmen sollte? Kann bzw. darf man nach allem, was wir über die Geschichte unseres Kontinents wissen, Sensibilität für die Moderne, für Europa oder wenigstens für diejenigen reklamieren, die unter der »modernen« europäischen Gewaltgeschichte gelitten haben?

Zusammengefasst geht es darum, in einem interdisziplinären Diskurs zu erkunden, wie sich menschliche Subjektivität als nicht ohne weiteres von sich aus »sen-

¹⁰⁴ M. Geier, *Das Glück der Gleichgültigen*, Hamburg 1997; N. Scheper-Hughes, P. Bourgois, »Introduction«, in: dies. (Hg.), *Violence in Peace and War*, Malden, Oxford, Carlton 2004, 1–32, hier: 14.

¹⁰⁵ Vgl. bspw. J. Frücht, *Ästhetische Erfahrung und moralisches Urteil*, Frankfurt/M. 1996.

¹⁰⁶ Was keineswegs generell gering zu schätzen ist. Auch Furchtlosigkeit kann ein Ergebnis von Desensibilisierung sein.

¹⁰⁷ Längst hat sich speziell politische Trauer von einer »gefährlichen« Sentimentalität emanzipiert, die man so oft stereotyp dem weiblichen Geschlecht zugeordnet hat; vgl. R. Barthes, *Fragmente einer Sprache der Liebe*, Frankfurt/M. 1998, 251 ff.; A. Corbin, »Das »trauernde Geschlecht« und die Geschichte der Frauen im 19. Jahrhundert«, in: M. Perrot (Hg.), *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?*, Frankfurt/M. 1989, 63–82; J. Butler, *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London, New York 2006; *Social Research* 83, no. 2: *Borders and the Politics of Mourning* (2016).

¹⁰⁸ Vgl. Frücht, *Ästhetische Erfahrung*, 231; G. Frankenberg, *Die Verfassung der Republik*, Frankfurt/M. 1997, 189.

¹⁰⁹ Philosophisch wird diese Frage kaum ventilirt, wohl aber in einer reichhaltigen Literatur, die die Wahrheit dessen, wofür sensibilisiert wird, vielfach als Schreckliches zur Sprache bringt; vgl. bspw. S. Bellow, *Herzog*, Köln, Berlin 1976, 334, 343, 354f. Hier tritt der (grausame) Tod das Erbe Gottes an, so aber, dass man nur noch »vergessen soll, was man nicht ertragen kann« – gemäß einem sehr »deutschen« Ratschlag, wie es ironisch bzw. sarkastisch heißt.

sible«, aber vielfältig sensibilisierbare zwischen aisthesiologischen Registern ihrer Affizierbarkeit, Ethik und politisch motivierten Praktiken der Sensibilisierung heute darstellt. Als *außerordentlich* sensible (und insofern niemals normalisierbare) scheint sie höchstes Lob zu verdienen, *zugleich* aber auch eine absolute Überforderung zu riskieren. Messen diejenigen, die sich zutrauen, ihr angesichts dessen Grenzen zu ziehen, nicht »mit nicht vorhandenen Maßstäben«, wäre mit Nietzsche zu fragen, für den, wie vielleicht für niemanden je vor oder nach ihm, Sensibilität und Philosophie geradezu zusammenfallen mussten – wie auch immer man heute diesen Anspruch beurteilen wird.¹¹⁰

Für Nietzsche war Sensibilität ein elitärer Begriff, den er exklusiv »seinem« Denken schien vorbehalten zu wollen – im Gegensatz zur »Sensibilität der Mehrzahl ›der‹ Menschen«, die ihm »krankhaft und unnatürlich« vorkam.¹¹¹ Vermutlich hätte er sich einer weitgehenden Geringschätzung und Verachtung menschlicher Sensibilität angeschlossen, wie sie heute gang und gäbe ist, wo man sie auf ein komfortables Leben zurückführt, das wenig erträgt, dafür aber umso mehr über alles Mögliche klagt aufgrund »gesteigerter Sensibilität gegenüber dem Unbehagen, der Unannehmlichkeit, der Kälte, der Erschöpfung, dem Schmerz« (Edgar Morin) und jeglicher Widrigkeit, sei sie auch noch so geringfügig.¹¹² Für eine gelegentlich geradezu zur demokratischen Tugend erhobene Sensibilität, die sich in der zivilen Bereitschaft, Anderen zuzuhören¹¹³, und angesichts des Leidens Anderer manifestieren soll, hätte Nietzsche kaum mehr Sympathie aufgebracht. Verrät sie nicht alles, was *radikale* Sensibilität wirklich ausmacht, die sich einer uns bedingungslos auf sogenanntes prosoziales Verhalten, kommunikative Verständigung, Gerechtigkeit und Frieden verpflichtenden ›Hegemonie des Sozialen‹ niemals fügen kann?¹¹⁴ Manifestiert sich diese scheinbar ganz und gar ›sozialisierte‹ Sensibilität nicht in einer Art »gutartiger Heuchelei« oder auch in einer saturierten Verlogenheit, die jegliche – rassistische, geschlechtlich diskriminierende, sprachliche... – Gewalt als mit »heutiger« (gemeint ist: europäischer bzw. ›westlicher‹) Sensibilität nicht vereinbar brandmarkt, aber keineswegs verhindert, dass man sie nicht doch billigend in Kauf nimmt und weiter von ihr profitiert? So spricht Pinker in seiner voluminösen Bilanz der bisherigen Gewaltgeschichte von »abendländischer Empfindlichkeit«¹¹⁵

¹¹⁰ R. Safranski, *Nietzsche*, Frankfurt/M. 2002, 241, 325.

¹¹¹ F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd. 13 (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 89, 433; aber auch Bd. 1, 563, zur »reizbarste[n] Sensibilität«, die Nietzsche den Griechen zuschrieb.

¹¹² Zit. n. Ehrenberg, *Das Unbehagen in der Gesellschaft*, 285; vgl. W. Reinhard, *Lebensformen Europas*, München 2004, 106f.

¹¹³ Rorty, *Philosophie & die Zukunft*, 118.

¹¹⁴ In die gleiche Kerbe schlägt man im Anschluss an Georges Bataille; vgl. A. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien 2015. Noch Botho Strauss kann Sensibilität und Sozialität nur in einem schroffen Gegensatz sehen und scheint erstere wie Nietzsches ästhetisch Privilegierten vorbehalten zu wollen, die sich mit angeblich »denkfaulem Kitsch über Minderheiten, Toleranz und Menschenrechte«, mit einem solchen »Niedergang des Denkens«, nicht abfinden mögen; B. Strauss, »Reform der Intelligenz«, in: *Die Zeit* 14 (2017), 41f.

¹¹⁵ Pinker, *Gewalt*, 42, 46, 57, 59, 282.