

Leseprobe

Svenja Flaßpöhler
Sensibel.
Über moderne Empfindlichkeit und die Grenzen

Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2021
ISBN 978-3-608-98335-7

S. 9-11, 15-26, 28, 65-68



EINLEITUNG

Der Riss in der Gesellschaft

Aktive und passive Sensibilität

Leiblich, psychisch, ethisch, ästhetisch: die vier Dimensionen der Sensibilität

Ziel dieses Buches

I

PROZESS DER SENSIBILISIERUNG

Geschichte der Zivilisation mit Norbert Elias

Das sensible Selbst

Verfeinerung des Verhaltens

Disziplinierung und Empfindsamkeit

Höhepunkt als Kippunkt?

II

DIE KRAFT DER WUNDE

Resilient oder sensibel: Selbsttest

Nietzsche contra Lévinas: ein Streitgespräch

Problematische Verabsolutierungen

Sensible Resilienz

Resiliente Sensibilität?

III

DAS JAHRHUNDERT DER EMPATHIE

MeToo avant la lettre

David Hume und die Gefühlsansteckung

Rousseaus Feminisierung der Moral

Empfindsamkeit mit Sade

Höhere Stufe der Zivilisation?

IV

DIE GEWALT IN UNS

Freud und das unvergängliche Primitive

Ernst Jüngers inneres Erlebnis

Schmerz als Konstanzprinzip
Die Gewalt der Disziplinierung
Kalte Persona und Ich-Panzer
Was ist ein Opfer?

V

TRAUMA UND TRIGGER

Der Organismus als Bläschen
Opfer: Vom Zählen zum Erzählen
Vom Trieb zum Trigger: die posttraumatische Belastungsstörung
Alphobie

VI

SPRACHSENSIBILITÄT

Realitätseffekte Derrida und Butler: Spiel als Widerstand
Verletzende Rede
Kontextsensitivität
Ambivalenz der Sprache
Anmaßender Anspruch?

VII

DIE GRENZEN DER EINFÜHLUNG

In einer anderen Haut
Verschlossenes Ich: Thomas Nagel und Jean Améry
Betroffenenperspektive und Standpunkttheorie
Empathie und Ich-Verlust
Ich fühle was, was du nicht fühlst
Intensiver fühlen?

VIII

GESELLSCHAFT DER SENSIBILITÄTEN

Hochsensibilität und das Paradigma des Besonderen
Resonanzsensibilität
Paul Valéry und der Safe Space
»Snowflakes« versus »OK Boomer«
Fass mich nicht an?

IX

ABSTANDSREGELN

Modernes Distanzverlangen und anthropologische Berührungsfurcht

Regulierung des Sozialen

Feinste Vibrationen: Plessners Plädoyer für den Takt

Was ist zumutbar?

X

SCHLUSS

Das Tocqueville-Paradox

Struktur und Individuum. Der zweifache Blick

Das neue Bündnis

DER RISS IN DER GESELLSCHAFT

Sind Empfindungen reine Privatsache? Ab wann ist eine Berührung eine Belästigung? Wie viel Nähe ist angenehm und mithin erlaubt? Und wo liegt die Grenze des Sagbaren? Welches Sprechen tangiert die Würde von Menschen – und welches bewahrt sie? Gehört das generische Maskulinum abgeschafft?

Ist das »N-Wort« auch als Zitat eine Zumutung? Wer entscheidet das im Zweifelsfall? Sind Betroffene näher an der Wahrheit als Nicht-Betroffene, weil sie Gewalt – ob verbal oder physisch – am eigenen Leibe erfahren haben? Ist Verletzlichkeit die neue Stärke?

Ob MeToo oder Black Lives Matter, ob die Debatten über gendergerechte Sprache, Trigger-Warnungen oder Meinungsfreiheit, ob der Kampf um Anerkennung benachteiligter Gruppen oder die Empfindlichkeiten jener, die um den Verlust von Privilegien fürchten: Offenbar sind wir mehr denn je damit beschäftigt, das Limit des Zumutbaren neu zu justieren.

Doch fährt sich der Diskurs hierüber zunehmend fest: Liberale und Egalitäre, Rechte und Linke, Alte und Junge, Betroffene und Nicht-Betroffene stehen sich unversöhnlich gegenüber. Während die einen sagen: Ihr stellt euch an, seid hypersensible »Schneeflocken«!, entgegnen die anderen: Ihr seid verletzend und beleidigend, an eurer Sprache klebt Blut!

Der Effekt dieser Frontalstellung ist eine zunehmende Erosion der demokratischen Diskurskultur und ein kaum noch zu kittender Riss, der sich mitten durch die Gesellschaft zieht. Umso dringender ist zu fragen, wo ein Ausweg gefunden werden kann. Ich schlage vor, einen Schritt zurückzutreten und frei von Polemik eine Entwicklung zu beleuchten, die mit der Genese des modernen Subjekts unauflöslich verbunden ist: die zunehmende Sensibilisierung des Selbst und der Gesellschaft.

AKTIVE UND PASSIVE SENSIBILITÄT

Dass aktive Sensibilität und passive Reizbarkeit oft miteinander einhergehen, zeigt sich mit Blick auf die Gegenwart deutlich: Was für verwerflich und falsch gehalten wird, ist meist das, was auch die Gemüter reizt und umgekehrt – und zwar, wenn auch auf verschiedene Weise, quer durch alle politischen Lager. Während rechte Kräfte empfindlich auf gesellschaftliche Transformationen wie etwa den vorgeblichen »Genderwahn« reagieren und nicht selten mit gezielter Hassrede oder auch konkreter physischer Gewalt agieren, sind linksliberal Denkende dünnhäutig, wenn ihre Vorstellung von gesellschaftlichem Fortschritt hinterfragt wird, was mitunter zu systematischen Boykotts von Personen führt. Doch ist diese Verschaltung von

Moral und Reizbarkeit keineswegs neu, sondern hat philosophische Vorläufer: So verabscheute der empfindsame Rousseau die Reizüberflutung der Stadt aus tiefster Seele. In der beschaulichen Pariser Peripherie entwickelte er seine Moral des von Natur aus guten, empathischen Menschen, den es vor schädigenden zivilisatorischen Einflüssen zu schützen gelte (vgl. Kapitel III). Das ländliche Idyll von Montmorency war, wenn man so will, Rousseaus Safe Space.

Dass die Sensibilität ein zweiseitiges Phänomen ist, stellt für das Verständnis der Gegenwart und damit auch für dieses Buch eine wegweisende Einsicht dar. Die Sensibilität ist nach außen und nach innen gerichtet. Bindend und trennend. Befreiend und unterdrückend. Auf den Punkt gebracht: Die Sensibilität trägt eine gewaltsame Seite in sich, was sich bereits in ihrer historischen Genese zeigt. Das Herausbilden von Sensibilität setzt nämlich Zwang voraus. In seinem berühmten Werk »Über den Prozeß der Zivilisation« (1939) zeichnet der Soziologe Norbert Elias eindrücklich die Transformation menschlichen Verhaltens nach, das sich durch fortschreitende Disziplinierung – angefangen beim Essen und Schlafen bis hin zu komplexen sozialen Situationen – zunehmend verfeinert und den Menschen für eigene wie fremde Grenzüberschreitungen sichtlich sensibler werden lässt.

Was Norbert Elias beschreibt, ist ein komplexes Ineinandergreifen von »kalter« Disziplinierung und »warmer« Sensibilisierung, von Normierung und Scham, von Selbstkontrolle und empfindsamer Welt- wie Selbstwahrnehmung. Deutlich stellt der Soziologe heraus, dass der Mensch den kulturellen Anforderungen kaum genügen kann, ohne selbst Schaden zu nehmen; eine Beobachtung, die sich mit zentralen Einsichten der Psychoanalyse deckt: Die zunehmende Zivilisierung hat eine dunkle Seite, die sich auch in ihrer Fragilität zeigt.

Entsprechend ist die Sensibilisierung als historische Entwicklung gewiss nicht bruch- und widerspruchlos. Im 20. Jahrhundert zeugen zwei verheerende Weltkriege und die Shoah eindrücklich von der Grausamkeit, die im Menschen wohnt und unter bestimmten Bedingungen hervorbricht.

Resilienz und Sensibilität: ein, so scheint es, unvereinbarer Gegensatz, der sich im Widerstreit der politischen Positionen spiegelt. Widerständig zu sein wird gleichgesetzt mit Gefühllosigkeit. Mit der Unfähigkeit, etwas an sich heranzulassen.

Resilienz, so die weit verbreitete Auffassung gerade im linken politischen Spektrum, ist eine männliche, neoliberale Selbstoptimierungsstrategie, die unvereinbar ist mit Empathie und Solidarität.

Die Herkunft des Wortes »Resilienz« scheint dieser Deutung durchaus recht zu geben. Das lateinische *resilire* meint zu Deutsch: zurückspringen, abprallen. Ursprünglich stammt das Wort

aus der Physik und bezeichnet die Eigenschaft von Körpern, nach der Verformung durch eine Außenstörung in ihren Ausgangszustand zurückzukehren.

Doch wird zu zeigen sein, dass Resilienz und Sensibilität keineswegs notwendig in Opposition stehen. Das tun sie nur, solange sie verabsolutiert werden.

Berührungspunkte zwischen Sensibilität und Resilienz gilt es in diesem Buch herauszuarbeiten: Denn wenn es gelänge, die Resilienz mit der Kraft der Empfindsamkeit in ein Bündnis zu bringen, wäre der Konflikt, der gegenwärtig die Gesellschaft spaltet, in etwas Drittem aufgehoben.

Dass die Beziehung von Sensibilität und Abwehrkraft im allgemeinen Sinn grundsätzlich viel dialektischer ist, als es auf einen ersten Blick scheint, zeigt sich auch im Zivilisationsprozess selbst. Urbanisierung und Technisierung machen den Menschen dünnhäutig und reizbar; sein Schutz ist die psychische Abschottung. Bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts diagnostiziert der Soziologe Georg Simmel eine »Blasiertheit« des Großstadtmenschen, der sich von den vielen Reizen der Außenwelt wie auch gegen etwaige Ansprüche abschirmt, um ihnen überhaupt standhalten und einen Raum innerer Freiheit ausbilden zu können. Paul Valéry stellt eine ganz ähnliche Diagnose: »Nach einer Phase der Verfeinerung« sei die Sensibilität beim modernen Menschen »im Abnehmen begriffen«, die ständige Reizüberflutung führe schlussendlich zur »Abstumpfung«. Eine Feststellung, die sich heute als zutreffender denn je zu erweisen scheint: Schauen doch weite Teile der Bevölkerung, anstatt ihre Umwelt auch nur aus den Augenwinkeln wahrzunehmen, starr und stur auf ihr Smartphone.

Überreizung und Desensibilisierung sind zwei Seiten einer Medaille: Vor diesem Hintergrund erscheinen auch die Verwerfungen der Gegenwart noch einmal in einem anderen Licht. Teile der Gesellschaft reagieren auf neu formulierte Ansprüche von Minderheiten mit einer ähnlichen Blasiertheit wie Simmels überforderte Großstadtmenschen. Umgekehrt sind auch die wache (woke) Wahrnehmung von diskriminierenden Implikationen und die entsprechende Beherrschung von politisch korrekten Sprachcodes bisweilen von blasierter Arroganz gezeichnet, die sich wie ein Schutzfilm über die eigene Verletzlichkeit legt.

Historisch ist zu beobachten, dass gerade auf Phasen extremer Gewalt entscheidende Sensibilisierungsschritte folgen. So haben die schwersten weltumspannenden Verbrechen des 20. Jahrhunderts zu dem menscheitsgeschichtlich vielleicht größten Sensibilisierungsschub geführt. Hervorgegangen aus der Erfahrung zweier Weltkriege und der systematischen Ermordung der europäischen Juden ist [in Deutschland] immerhin, unter anderem, 1949 das deutsche Grundgesetz, dessen erster Artikel lautet: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.«

Weder der Staat noch ein anderer Mensch, dies besagt der Satz, hat das Recht, die menschliche Würde anzutasten, das heißt: zu berühren. Tastsinn und Takt, Feinmotorik und Fingerspitzengefühl kommen in dieser so sinnlichen Formulierung von der unantastbaren Würde zusammen. Verhärtungs- und Verpanzerungsansprüche gehören ab jetzt – und zwar aus guten Gründen – in ein vergangenes Kapitel der Geschichte. Die Sensibilität ist es, die von nun an die Gesetze bestimmt und den Schutzraum des Subjekts weit über dessen Leiblichkeit ausweiten soll. Tatsächlich ist mit dem Schutz der Würde, von dem das Grundgesetz spricht, weit mehr gemeint als nur der Schutz vor körperlicher Gewalt. Ja, was die menschliche Würde genau ist, was sie berührt, gar verletzt, ab wann ein Mensch einem anderen, im buchstäblichen Sinn, zu nahe tritt, die Grenze des Respekts überschreitet, ist keineswegs für alle Zeiten festgesetzt und klar umgrenzt, sondern, je nach Grad der gesellschaftlichen Empfindsamkeit, hart umstritten und höchst wandelbar.

Stand bis vor wenigen Jahren handfeste Gewalt im Zentrum des Sexualstrafrechts, kann zumindest in den meisten Ländern Europas auch ein falsch gedeuteter Wille rechtliche Konsequenzen haben. Galt es für die längste Zeit der Menschheitsgeschichte als unproblematisch, von »Frauen« und »Männern« zu sprechen und ihnen bestimmte biologische Merkmale zuzuweisen, wird dies heute als »transfeindlich« empfunden, also diskriminierend gegenüber Menschen, die in keine dieser Kategorien hineinpassen.

Die Sensibilisierung der Gesellschaft ist, unbestreitbar, ein wesentlicher Faktor zivilisatorischen Fortschritts. Plurale, hochkomplexe, ausdifferenzierte Gesellschaften sind, auch aufgrund ihrer räumlichen Verdichtung, fundamental angewiesen auf Individuen, die eigene wie fremde Belange sensibel wahrzunehmen vermögen. Doch erleben wir gerade, wie just diese konstruktive Kraft der Sensibilität in Destruktivität umzuschlagen droht: Anstatt zu verbinden, trennt uns die Empfindlichkeit. Sie zersplittert Gesellschaften in Gruppen, wird gar zur Waffe, und zwar auf beiden Seiten der Frontlinie. Den Kern des Kampfes bildet dabei die Frage, ob es das Individuum ist, das an sich arbeiten muss, um widerstandsfähiger zu werden – oder ob vielmehr die Welt um es herum sich zu ändern hat. Ist das »N-Wort« auf einer Theaterbühne ganz einfach Kunst und also zumutbar – oder handelt es sich um unzumutbaren Rassismus? Ist Anmache an der Hotelbar, ein Blick auf den Busen oder ein Kompliment vom Chef Teil eines erotischen Spiels – oder unerträglicher Sexismus? Sind wir dabei, zu Prinzessinnen auf der Erbse zu werden, die jede noch so kleine Störung als unzumutbar empfinden – oder handelt es sich bei diesen vermeintlichen Nichtigkeiten vielmehr um strukturelle Gewalt, die es mit allen Mitteln zu bekämpfen gilt? Zugespitzter: Wann ist individuelle Evolution gefragt – und

wann gesellschaftliche Revolution? Wann Widerstandskraft und wann eine Transformation der Verhältnisse?

Fragen, auf die es bislang, so scheint es, keine wirklich befriedigende Antwort gibt. Die US-amerikanische Philosophin Judith Butler etwa positioniert sich (auch wenn sie, wie noch zu zeigen sein wird, insgesamt eine durchaus ambivalente Position hat) deutlich auf der Seite der Revolution, wenn sie meint: »Wird jemand durch eine rassistische oder homophobe Äußerung oder Handlung verletzt, ist das eine persönliche Erfahrung. Doch der Akt und seine Wirkung aktivieren eine soziale Struktur. Das Gleiche gilt für sexuelle Belästigung (...): Belästigung besitzt stets eine individuelle Form der Handlung, und doch bildet die Form der Handlung oder Handlungsweise eine gesellschaftliche Struktur ab und reproduziert diese.« So zutreffend und wichtig der Hinweis ist, dass Verletzungen mehr sein können als nur private Befindlichkeiten, so sind sie es doch keineswegs immer. Tatsächlich klärt Butler nicht, was genau eine Struktur ist, wo Rassismus, Homophobie und Sexismus beginnen. Ist die Frage »Wo kommst du her?« schon Rassismus oder nur eine harmlose, interessierte Nachfrage? Wo fängt Sexismus an: erst beim Griff an den Po oder schon beim Gebrauch des generischen Maskulinums? Agiert bereits homophob, wer etwa darauf beharrt, dass es ein Unterschied ist, ob ein Kind zwei gleichgeschlechtliche Menschen oder Mann und Frau als Eltern hat? Oder handelt es sich hier bloß um eine wertfreie Differenzierungsleistung? Und wie gehen wir damit um, dass nicht alle Angehörigen einer Gruppe gleich empfinden? Was die einen als unzumutbar wahrnehmen (etwa die Bezeichnung »schwarz«), ist für andere eine geeignete Identifikationsmöglichkeit.

Der Soziologe Andreas Reckwitz wiederum steht, anders als Judith Butler, eher auf der Seite der Evolution. So begrüßt Reckwitz ausdrücklich die zunehmende Sensibilisierung der Gesellschaft und weist darauf hin, dass diese eine verfeinerte Wahrnehmung nicht nur für positive, sondern auch für ambivalente und negative Gefühle hervorbringe. Genau diese unangenehmen Gefühle seien wir aber nicht mehr bereit zu akzeptieren, argumentiert Reckwitz, und verweist auf die aus seiner Sicht problematische Konjunktur der positiven Psychologie: »Sensibilität ja, aber bitte nur verknüpft mit positiven Gefühlen! Sensibilität ja, aber als Sinn für wohlgestaltete ästhetische Formen, als Sinn für rücksichtsvolles Miteinander, als Sinn für die Gestaltung des Wohlbefindens von Körper und Seele. Eine Wohlfühlsensibilität.« So augenöffnend diese Beobachtung ist, kann auch sie Schlagseite bekommen: Einer Person of Colour, die auf dem Weg zur Arbeit aufgrund ihrer Hautfarbe Beschimpfungen erlebt, zu sagen, sie müsse auch offen sein für negative Gefühle und diese zu ertragen lernen, ist sicher nicht das, was Reckwitz meint. Die Gemengelage ist bei genauerem

Hinsehen komplizierter: Nicht jeder Schmerz muss ausgehalten, aber auch nicht jeder Schmerz gesellschaftlich verhindert werden.

Nun maßt sich dieses Buch nicht an, letztgültige Formeln der Zumutbarkeit aufzustellen, im Sinne von: Was darf man, was darf man nicht? Vielmehr geht es darum, das Unzumutbare gerade in den Verabsolutierungstendenzen zu identifizieren, die sich auf beiden Seiten der Frontlinie wiederfinden. Unzumutbar ist eine verabsolutierte Resilienz, weil sie die Ansprüche der anderen an sich abprallen lässt. Unzumutbar ist aber auch eine verabsolutierte Sensibilität, weil sie den Menschen auf ein verletzliches, schützenswertes Wesen reduziert, das sich nicht selbst zu helfen weiß. Die Grenze des Zumutbaren verläuft im Spannungsfeld dieser beiden Pole und verweist auf ein neues Selbst- und Weltverhältnis, das es noch zu finden gilt (vgl. Kapitel X).

ZIEL DIESES BUCHES

Ein Verhaltenskodex darf hier genauso wenig erwartet werden wie eine vollumfängliche wissenschaftliche Studie der Sensibilität. Bezugspunkt ist vielmehr die Gegenwart mit ihren konkreten, oben beschriebenen Problemlagen. Nur wenn die zunehmende Sensibilisierung tiefer verstanden wird, lassen sich die progressiven und regressiven Tendenzen des Prozesses erkennen. Ziel dieses Buches ist es, die Sensibilität in ihrer Dialektik zu beleuchten und ihr Verhältnis zur Widerstandskraft neu zu fassen, um so Wege aus den Krisen unserer Zeit zu finden.

METOO AVANT LA LETTRE

»Er kam zu mir, ohne meine Verwirrung zu bemerken. »Es steht alles gut, meine Liebek« sagte er. (...) Es stand wahrhaftig gut mit dem niederträchtigen Vorhaben dieses unmenschlichsten aller Männer. (...) Mir wurde übler und übler. Bald war ich stumpf, bald rasend und wie von Sinnen. (...) Ich erinnere mich, ich flehte um Mitleid. Ich erinnere mich, ich versprach, ich würde seine Frau werden – wenn er nur Erbarmen mit mir hätte. Aber ich fand keine Gnade. Meine Kraft, meine Vernunft schwanden, und dann folgten Dinge, ach Liebe, so gräßliche Dinge – «

So schreibt Clarissa in einem Brief an eine gewisse Mrs. Howe. Mit einem Trick hatte ein gewisser Lovelace sie von ihrer Familie fortgelockt, sie anschließend in ein Bordell entführt, mit einem Tee betäubt – und sich in jener folgenschweren Nacht, die Clarissa in ihrem Brief

schildert und mit einem vielsagenden Gedankenstrich enden lässt, vergewaltigt. Die Tat wird die junge Frau nicht verwunden. Jede Lebenskraft schwindet aus ihrem Körper, dessen Würde sie so unnachgiebig hatte versucht zu verteidigen.

Die Szene stammt aus dem Briefroman »Clarissa« des britischen Schriftstellers Samuel Richardson. Erschienen ist das Werk 1747/48. Es wurde zu einem sensationellen Erfolg. Fünf Ausgaben sollten in den nächsten dreizehn Jahren erscheinen, 1751 wurde das Buch ins Französische übersetzt, 1752 ins Deutsche, 1755 ins Niederländische.² Nicht nur Frauen, auch Männer wurden durch das Schicksal Clarissas tief berührt. Leserinnen wie Leser fühlten mit der Heldin, deren Leiden in ihren Briefen so schonungslos und authentisch aus der Ich-Perspektive erzählt wird. Wie bereits in seinem ersten Briefroman »Pamela« und damals als literarische Praxis üblich, tritt der Autor Samuel Richardson nur als »Herausgeber« der Briefe auf, was den Anschein der Echtheit und Unmittelbarkeit der dargebrachten Gefühlswelten nur umso mehr unterstreicht.

Die grandiose psychologische Leistung, die sich mit dem Schreiben und der Lektüre solcher Leidensgeschichten damals verband, hat die Historikerin Lynn Hunt in ihrem Buch »Inventing Human Rights« klar benannt: War das Mitfühlen bis dato auf den Kreis der Nächsten beschränkt, wurden die Menschen durch Briefromane in die Lage versetzt, gänzlich fremde Schicksale nachzuvollziehen. Mit anderen Worten: Das Mitfühlen wurde als ästhetische Praxis buchstäblich eingeübt und hatte, so die Historikerin, entscheidenden Anteil am Fortschritt der Menschheit. Auch wenn Bücher sicherlich nicht ausreichen, um die Welt zu verändern, so ist es für Hunt dennoch kein Zufall, dass unmittelbar auf die Hochzeit der Briefromane die Verrechtlichung menschlicher Gleichheit sowohl in den USA (1776) wie auch in Frankreich (1789) erfolgte. »Gleichheit«, schreibt Hunt, »war nicht nur ein abstraktes Konzept oder ein politischer Slogan. Es musste zur Mode werden.« Durch den Trend der empfindsamen Literatur maßgeblich unterstützt, entwickelte sich eine Art des Fühlens, die die Menschen untereinander verband und die Zivilisation – auch wenn die Frauenrechte zu jenem Zeitpunkt noch weit entfernt waren – einen entscheidenden Schritt vorantrieb.

Gewiss: »Clarissa« ist eine fiktive Figur, zudem entstammt sie der Feder eines Mannes (zu den Grenzen der Einfühlung vgl. Kapitel VII). Und doch: Wer würde mit Blick auf die Heldin und die Emotionen, die ihr Leiden auslöste, nicht an eine emanzipatorische Bewegung denken, die in jüngster Vergangenheit den gesamten Erdball umspannte? Wer bei Lovelace nicht an die Harvey Weinstein's unserer Zeit? »Clarissa« – eine Art MeToo avant la lettre? Im Jahr 2017 berichteten Frauen im sozialen Netzwerk Twitter von Erfahrungen sexualisierter Gewalt. Frauen wie Männer auf der ganzen Welt fühlten mit den Opfern, solidarisierten sich im Netz

und empörten sich über die Täter. Die empathische Kraft von Millionen von Menschen rund um den Globus führte zur Entmachtung und Verhaftung von Tätern, zur öffentlichen Anklage von Verdächtigen sowie zu einer Verschärfung des Sexualstrafrechts in Deutschland: Geschützt ist die Frau jetzt auch dann, wenn sie zur Äußerung ihres Willens – etwa durch Drogen – gar nicht in der Lage ist. Richardsons Clarissa wäre, würde sie heute leben, womöglich zur Galionsfigur von MeToo geworden.

Doch was genau ist das für ein Gefühl: die Empathie? Wie kommt es, dass Menschen überhaupt mit fremden Schicksalen mitfühlen können, sich in die Innenwelten anderer hineinversetzen? Warum hat diese Art der Sensibilität, das Berührt- und Gerührtwerden durch fremdes Leid, das Potenzial zu exponentieller Verbreitung, um nicht zu sagen: rasanter Ansteckung?

Die Philosophie des 18. Jahrhunderts war tief geprägt von diesen Fragen: Das Ein- und Mitfühlen wurde, parallel zur empfindsamen Literatur, systematisch ergründet, der Zusammenhang von Gefühl und Moral bildete den Gravitationspunkt unzähliger Schriften, die eine Art Vorhofflimmern der Französischen Revolution darstellten. Moral und Sittlichkeit waren nicht länger gottverbürgt, sondern ihr Ursprung wohnte in den Gefühlen der Menschen selbst: So lautete die bahnbrechende, ja umwälzende Erkenntnis zu einer Zeit, in der die Monarchie ihr drohendes Ende ahnte: Ein Volk, das die Kraft der Empathie entdeckt, sich über Standesgrenzen hinweg emotional verbündet, mithin Gleichheit und Brüderlichkeit tief in sich spürt, wird keine trennende, unterdrückende Macht mehr akzeptieren, die durch nichts anderes legitimiert ist als durch Vererbung und transzendente Hirngespinnste.

Allein, so wird sich im Folgenden zeigen: Die Menschheit wird nicht notwendigerweise humaner, wenn sie empathischer wird. Empathie ist nicht gleichbedeutend mit Fortschritt. Ebenjene Kraft, die entscheidend für zivilisatorischen Progress sorgte, birgt, schaut man genauer hin auch rückschrittiges, zerstörerisches Potenzial. Drei Zusammenhänge sind hier wesentlich. Erstens: das Verhältnis von Mitgefühl und Moral. Zweitens: das Verhältnis von Mitgefühl und Weiblichkeit. Drittens: das Verhältnis von Mitgefühl und Sadismus. Widmen wir uns, um diese Verhältnisse zu entfalten, dem Leben und Werk dreier Philosophen, die zu den wirkmächtigsten des 18. Jahrhunderts zählen: David Hume, Jean-Jacques Rousseau und Donatien Alphonse François de Sade.

DAS TOCQUEVILLE-PARADOX

Je gleichberechtigter Gesellschaften sind, desto sensibilisierter werden sie für noch bestehende Ungerechtigkeiten und damit verbundene Verletzungen. Das besagt das sogenannte »Tocqueville-Paradox«, ein Begriff aus der Soziologie, der sich auf den Philosophen Alexis de Tocqueville bezieht. Bereits in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte Tocqueville mit Blick auf die Demokratie in Amerika festgestellt, dass die zunehmende Angleichung der Lebensverhältnisse und Rechte dazu führt, dass die Empfindlichkeit für Differenzen zunimmt: »Da jeder sieht, wie wenig er sich von seinem Nachbarn unterscheidet, begreift er kaum, wieso die Vorschrift, die auf einen Menschen anwendbar ist, nicht ebenso auf alle anderen anwendbar sein soll«, so schreibt der französische Philosoph adeliger Abstammung in seinem Werk »Über die Demokratie in Amerika« (1835 – 1840), nachdem er ein Jahr in den Vereinigten Staaten verbracht hat. »Sein Verstand nimmt daher an den geringsten Vorrechten Anstoß. Die kleinsten Unterschiede in den politischen Institutionen des Volkes verletzen ihn, er hält die Einheitlichkeit der Gesetzgebung für die Grundbedingung einer guten Regierung.« Noch pointierter wird Tocqueville, wenn er schreibt: »Der Haß der Menschen gegen das Privileg wird um so größer, je seltener und unbedeutender die Privilegien werden, so daß man zu sagen versucht ist: die demokratischen Leidenschaften entbrennen in den Zeiten besonders heftig, in denen sie am wenigsten Nahrung finden. (...) Sind alle gesellschaftlichen Bedingungen ungleich, so verletzt keine noch so große Ungleichheit den Blick des Betrachters; inmitten allseitiger Gleichförmigkeit dagegen wirkt die kleinste Verschiedenheit anstößig. Der Anblick wird um so unerträglicher, je weiter die Gleichförmigkeit fortgeschritten ist.«

Es liegt nahe, das Tocqueville-Paradox auch auf unsere Zeit zu übertragen, in der einerseits die rechtliche Gleichstellung von Ethnien und Geschlechtern zugenommen hat, zugleich aber auch die Sensibilität für Differenzen verglichen mit dem 19. Jahrhundert in beträchtlichem Maß verfeinert wurde. Und es stellt sich die Frage, ob bei fortschreitender Angleichung der Verhältnisse jemals ein Punkt erreicht sein kann, an dem sich niemand mehr strukturell benachteiligt oder verletzt fühlt – oder ob umgekehrt die Empfindlichkeit in dem Maße zunimmt, in dem ebendiese Strukturen verschwinden. Unbestritten ist zunehmende Gleichheit ein Fortschritt. Doch wenn die Sensibilität umso mehr steigt, je stärker handfeste Benachteiligungen abnehmen, dann führt die Entwicklung, die wir gerade erleben, logischerweise nie ans Ziel, sondern bringt beständig neues Ungerechtigkeitsempfinden hervor. Überspitzt formuliert: Jede abgeschaffte Struktur gebiert neue Strukturen, jede Sensibilität neue Sensibilitäten. Erleben wir menscheitsgeschichtlich gerade den Beginn einer Phase, in der das

sensible Selbst droht, sich früher oder später nur noch um die eigene Achse zu drehen? Nun würde man Tocqueville allerdings missverstehen, hielte man ihn aufgrund seiner adeligen Herkunft für einen harten Libertären, der nur um seine Privilegien fürchtete und blind gewesen wäre für bestehendes Unrecht. Ihm lag auch nichts daran, berechnete Empörung über Unterdrückungsverhältnisse als bloße Empfindlichkeit abzutun. Im Gegenteil besaß der Philosoph einen scharfen Blick für die Macht der Mehrheit, die in Tyrannei auszuarten und selbst zugeduldete Rechte zu untergraben vermag. So berichtet Tocqueville in einer Fußnote von dieser Begebenheit: Er, Tocqueville, habe einmal einen »Bürger von Pennsylvanien« gefragt, »warum in einem Staat, der von den Quäkern gegründet und der bekannt ist für seine Toleranz«, die schwarzen Mitbürger, die ja immerhin auch Steuern zahlten, nicht zur Wahl zugelassen seien. »Bitte, beleidigen Sie uns nicht durch die Annahme«, antwortete mein Mann, »unsere Gesetzgeber würden einen so groben Akt der Ungerechtigkeit und Intoleranz begangen haben.« »So haben also bei Ihnen die Schwarzen das Wahlrecht?« »Ohne jeden Zweifel.« « Aber, so habe Tocqueville daraufhin zurückgefragt: Warum dann »heute morgen unter der Wählerschaft« nicht ein einziger Schwarzer gewesen sei? » »Das ist nicht die Schuld der Gesetze«, sagte mir der Amerikaner«, die Schwarzen hätten » »schon das Recht, sich an der Wahl zu beteiligen, aber sie sehen freiwillig davon ab, dort zu erscheinen.« »Das ist aber eigentlich ziemlich bescheiden von ihnen.« »Oh, nicht daß sie sich etwa weigerten, dorthin zu gehen, aber sie haben Angst, daß man sie mißhandelt. Es kommt nämlich bei uns manchmal vor, daß ein Gesetz sich nicht auswirken kann, weil die Mehrheit es nicht unterstützt.« « Und die Mehrheit, habe der Amerikaner ergänzt, hätten nun einmal »die größten Vorurteile« gegen Schwarze, »und die Justiz ist nicht imstande, ihnen die Rechte zu gewährleisten, die ihnen der Gesetzgeber zugestanden hat.« »Wie? Die Mehrheit, die das Vorrecht hat, das Gesetz zu erlassen, will auch noch das Vorrecht haben, ihm nicht zu gehorchen?« « Dass Menschen gleiche Rechte haben, heißt noch lange nicht, dass sie diese Rechte auch gleich nutzen können respektive gleich durch diese geschützt wären. Wie aktuell und dringlich diese Einsicht Tocquevilles aus dem Jahr 1835 bis heute ist, zeigt die anhaltende überproportionale Benachteiligung ethnischer Minderheiten bei der Ausübung ihres Wahlrechts in vielen Bundesstaaten der USA (etwa durch geschlossene Wahllokale in ärmeren Stadtvierteln, hohe formale Hürden etc.).

STRUKTUR UND INDIVIDUUM

Tocquevilles Lehre besteht darin, für beides die Wahrnehmung zu schärfen: einerseits strukturelle Diskriminierung (trotz gleicher Rechte) klar zu erkennen und zu benennen, aber

andererseits auch zu sehen, dass es eine sich selbst perpetuierende Dynamik der Empfindlichkeit gibt, die sich gerade an der zunehmenden Gleichheit entzündet. Um was für eine Dynamik aber handelt es sich nun genau? Tocqueville spricht, wenn er sie beschreibt, von »unbedeutenden Privilegien« und »kleinsten Verschiedenheiten«, und man spürt sofort, wie heikel dieser Punkt ist – berührt er doch die Frage, die ganz am Beginn dieses Buches formuliert wurde: Wann muss die Gesellschaft sich ändern, weil ihre Strukturen schlicht ungerecht sind – und wann muss das Individuum an sich arbeiten, weil es die Chancen, die es doch eigentlich hätte, nicht nutzt? Brauchen wir gesetzlich verankerte Frauenquoten oder geht es eher darum, Frauen zu ermutigen und zu ermächtigen, ihre Wünsche zu verwirklichen, und zwar auch gegen Druck und Widerstände? Die Grenze zwischen gesellschaftlicher und individueller Verantwortung ist heute in vielen Fällen nur schwer zu ziehen; vielmehr wird sie, je stärker eine Gesellschaft auf Chancengleichheit setzt, immer fließender, wodurch auch der Begriff des Privilegs sich verwässert: Wo hört das Vorrecht auf, wo fängt die Eigenleistung an? Um Tocquevilles Beispiel des neidischen Nachbarn auf die Gegenwart zu übertragen: Wenn die Nachbarin beruflich mehr Erfolg hat und ihr Leben insgesamt stärker nach eigenen Wünschen und Vorstellungen einzurichten vermochte, mag das an handfesten sozialen Vorteilen liegen wie etwa einer gehobenen Herkunft, die Spielräume ermöglicht und Menschen tendenziell selbstbewusster in die Welt stellt. Vielleicht aber hat die Nachbarin auch massive äußere und innere Widerstände überwunden. Möglicherweise hat sie sich mit wirkmächtigen Weiblichkeitsbildern auseinandergesetzt, die Frauen nach der Geburt des ersten Kindes oft wie von Zauberhand im Privatraum verschwinden lassen. Unter Umständen hat sie vielfach sexistische Situationen erlebt, aber sich nicht davon einschüchtern lassen. Eventuell hat die Nachbarin in einer Therapie eigene Kindheitstraumata durchgearbeitet und so psychische Stabilität erlangt, während man selbst die Kraft für eine solche Auseinandersetzung nie aufgebracht hat und nun alle Schuld in gesellschaftlichen, gar patriarchalen Strukturen sucht. Zugespitzt formuliert: Die Sensibilität für Differenz, der Verweis auf »Strukturen«, kann auch ein Ablenkungsmanöver sein. Noch zugespitzter: Nicht jede Ungleichheit ist ungerecht und privilegienbehaftet. Es gibt Ungleichheiten, die aus eigener Anstrengung – respektive deren Unterlassung – resultieren.

Ein überzeugter Egalitarist wird an dieser Stelle natürlich Einspruch erheben: Was, so fragt er, heißt schon »eigene Anstrengung«? Können nicht auch Eigenleistungen Privilegien sein? Nämlich insofern, als eine bestimmte Gabe, wie das Wort schon sagt, gegeben ist, also von außen kommt – und eben gerade nicht aus dem Individuum selbst? Körperkraft oder Intelligenz sind aus dieser Sicht eben gerade nicht im strengen Sinn eine Eigenleistung. Radikal

egalitaristisch betrachtet ist eine Leistungsgesellschaft mithin notwendigerweise ungerecht, nämlich insofern, als sie auf Fähigkeiten beruht, die der eine ausgeprägt besitzt, die andere nicht. Und ja, es stimmt: Zu glauben, dass Leistung und Erfolg rein aus eigener Anstrengung resultieren und nicht auch dem Zufall (der Gene, des Aussehens, des Geburtsortes etc.) zu verdanken sind, ist schlicht naiv.

Aber was genau folgt daraus? Dass Leistung keine Rolle spielen darf und wir von den Individuen gar nichts mehr erwarten, sondern nur noch von der Gesellschaft? Diese Schlussfolgerung wiederum wäre auf gefährliche Weise entmündigend und infantilisierend, ja mehr noch, in Ansätzen sogar totalitär. Strukturen würden dann nicht mehr aus Individuen bestehen, die in der Lage sind, sie aus eigener Kraft zu verändern, sondern Strukturen wären vorgegeben und verordnet, die Menschen darin nicht mehr als Glieder einer Kette. Der Gerechtigkeitstheoretiker John Rawls hat die bislang klügste Lösung für das genannte Problem gefunden. Vereinfacht gesagt lautet sie: Ungleichheiten sind nur dann gerechtfertigt, wenn sie der Gesamtgesellschaft zugute kommen. Utilitaristisch formuliert: Das oberste Prinzip ist das Glück der größtmöglichen Zahl. Was konkret heißt, dass Menschen sich nicht auf Kosten anderer bereichern dürfen und die, die besser verdienen als andere, mehr zum Gemeinwohl beitragen müssen.

Kommen wir nun noch einmal auf die erwähnte Nachbarin zurück, die durch Anstrengung und Widerstandskraft in eine geglückte Existenz finden konnte: Die Fähigkeiten, von denen hier die Rede ist, liegen sicher ebenfalls nicht vollständig im Bereich der eigenen Verfügbarkeit. Schwerste Brüche und Hindernisse in Energie zu transformieren fällt manchen leichter, manchen schwerer, ist den einen mehr gegeben als anderen.

Aus dieser Verschiedenheit kann eine Gesellschaft, der es um Gerechtigkeit geht, doch aber nur eines folgern: Dass sie umso mehr unternimmt, um möglichst allen Menschen zu dieser Kraft zu verhelfen. Vulnerabilität ist eine Daseinsstruktur.

Sie ist aus der menschlichen Existenz genauso wenig wegzudenken wie reale Verletzungserfahrungen. So gerecht eine Gesellschaft ist, vor Schicksalsschlägen oder wie auch immer gearteter Gewalt wird sie uns nie vollumfänglich schützen können; zumindest dann nicht, wenn wir nach wie vor in Freiheit leben möchten. Und auch die Ungleichheit wird nicht verschwinden. Menschen werden verschieden geboren. Die einen können schwanger werden, die anderen können Kinder zeugen; um nur ein Beispiel zu nennen. Eine Gesellschaft kann aber dafür sorgen, dass diese Ungleichheit nicht in Ungerechtigkeit mündet. So hat sie etwa zu verhindern, dass aus schwangerschaftsbedingter Abwesenheit ein beruflicher Nachteil erwächst. Zudem kann sie Individuen stärken und befähigen, damit diese die bereitgestellten

Möglichkeiten auch zu nutzen verstehen (so sie es denn wollen). Was eine Gesellschaft jedoch weder kann, noch darf, ist anstelle der Individuen zu handeln. Es gibt den unausweichlichen Punkt, an dem ein Mensch selbst zur Tat schreiten und für das eigene Leben Verantwortung übernehmen muss. Tut er es nicht, bleibt er ein Kind.

DER ZWEIFACHE BLICK

In diesem Buch habe ich versucht, im tocquevilleschem Sinn einen zweifachen Blick auf die gesellschaftlichen Sensibilisierungsprozesse zu werfen. Gezeigt wurde, dass die Sensibilisierung für existierende Unwuchten den zivilisatorischen Fortschritt und den Kampf um Rechte auf vielfältige Weise vorangetrieben hat. Niemals wären Opfer als solche anerkannt worden, niemals Frauen mit Männern, niemals homosexuelle Paare mit heterosexuellen Paaren rechtlich gleichgestellt und auch niemals eine weltumspannende Bewegung wie Black Lives Matter entstanden, wären Menschen nicht mit benachteiligten Gruppen empathisch gewesen, hätten sich in deren Situation – so weit wie möglich – eingefühlt, sich mit ihnen solidarisiert, sie in ihrem Mut bestärkt. Die Literatur der Empfindsamkeit begünstigte die gesellschaftlichen Emanzipationskämpfe, indem sie ein breites Publikum für andere Perspektiven sensibilisierte. Weibliche Schicksale wurden durch die fiktionale Ich-Perspektive in den Romanen Samuel Richardsons und Jean-Jacques Rousseaus (eingeführt der analysierten Ambivalenz, die der männliche Blick mit sich bringt) erstmals für eine große Leserschaft erfahrbar. Dass in der Aufwertung des Erzählens tatsächlich ein entscheidender Sensibilisierungsschub liegt, zeigt sich auch in der therapeutischen Praxis des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts: Auf Sigmund Freuds Couch verliehen Kriegsoffer dem Trauma eine Sprache. Ungefähr zeitgleich erfolgte eine Sensibilisierung für das Zeichensystem als solches, das, so die Erkenntnis des linguistic turn, die Welt nicht einfach abbildet, sondern sie als hierarchisch angeordnete hervorbringt. Später arbeiteten poststrukturalistische Diskurs- und Zeichentheorien präzise heraus, inwiefern die Sprache aufgrund ihrer performativen Kraft selbst vernichtendes Gewaltpotenzial besitzt.

Die zeitgenössische Sprachempfindlichkeit als mimosenhaftes »Mimimi« abzutun, greift daher entschieden zu kurz. Vielmehr resultiert diese Sensibilität aus einer langen geistesgeschichtlichen Tradition, die das Denken, das Selbst- und Weltverhältnis unauflöslich an die Sprache und die Verwandlung von zuvor Unsagbarem in Sagbares knüpft. Offene, mutige Bekundungen eines am eigenen Leibe erfahrenen Leides können geteiltes, anerkanntes Leid werden und so zu gesellschaftlichen Transformationen führen. Insofern waren und sind

es gerade die Betroffenen selbst – und keine Fürsprecher –, die Veränderungsprozesse antreiben: Indem ihre Stimmen hörbar werden, erweitern und verschärfen sich die Perspektiven auf die soziale Realität.

Doch ist Sensibilität nicht gleichbedeutend mit Progressivität. Vielmehr kann die Sensibilität in Regressivität zurückschlagen, wenn sie verabsolutiert und glorifiziert wird. Und so hat sich dieses Buch zum Ziel gesetzt, auch ihre Kehrseite herauszuarbeiten. Dass Empathie Gewalt nicht nur verhindert, sondern auch begünstigen kann, gehört zur tiefen Zwiespältigkeit der Sensibilität. Mitgefühl ist noch keine Moral; Humes und Rousseaus Glaube an die von Natur aus gute Sensibilität wird durch de Sade scharfsinnig pervertiert.

Zur Schiefelage des Sensibilisierungsprozesses entscheidend beigetragen hat die inhaltliche Ausdehnung und inflationäre Verbreitung des Traumbegriffs seit den 1970er Jahren. Verstärkt werden Leidensgründe in einem unzumutbaren Außen gesucht, vor dem es das sensible Subjekt zu bewahren gilt.

Hatte Freud in der Analyse an den urgeschichtlichen Lebensdrang angeknüpft, um Opfer im Zuge der Durcharbeitung aus fremdverschuldeter Ohnmacht zu befreien, geriet eine solche Mobilisierung von Abwehrkräften, die sich gerade im Augenblick größter Todesangst entbinden, durch eine einseitige Fixierung auf das Krankheitsbild der posttraumatischen Belastungsstörung aus dem Blick.

Das Phänomen der Hochsensibilität kann als Zuspitzung eines Prozesses gelesen werden, der die Betroffenen auf Sicherheitszonen verweist, um sie so vor Überreizung zu schützen.

Gemeinsames politisches Handeln und Debattieren werden schwer, wenn Menschen zu stark ausgeprägte Sensibilitäten entwickeln. Auch das System der Sprache verliert seine Verbindlichkeit, wenn jede Geschlechtsidentität gleichberechtigt repräsentiert werden soll. Dass die Logik des Allgemeinen von einer Logik des Singulären abgelöst wird, ist ein wesentlicher Grund für die Zunahme der Empfindlichkeit: Durch die Entledigung von Formen und die Fokussierung auf das wahre Sein, so Robert Pfaller, »spüren wir plötzlich auch alle anderen auf der eigenen Haut«.

Formen sind in ihrer Allgemeinverbindlichkeit nicht einfach Entfremdungseffekte, sondern bergen selbst eine Schutzfunktion: Das Private, Intime tritt zurück und damit auch das Verwundungsrisiko. Vor diesem Hintergrund erscheint auch die Verwendung des generischen Maskulinums in einem anderen Licht: Gerade die grammatikalische Geschlechtsunabhängigkeit der Bezeichnung ist es, die von der »Tyrannei der Intimität« (Richard Sennett) befreit und Raum gibt für ein überschreitendes, befreiendes Spiel der

Inszenierungen. Gewiss: Marginalisierte Gruppen müssen sich nolens volens als Gruppe benennen, um auf bestehende Ungerechtigkeiten hinzuweisen.

Doch genauso richtig ist, dass eine gerechte Gesellschaft zur Voraussetzung hat, dass Menschen sich nicht in ihre Partikularinteressen einschließen. Vielmehr geht es darum, qua imaginativer Kraft ganz andere Perspektiven zu übernehmen. Genau das besagt der berühmte »Schleier des Nichtwissens« in der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls: Was wäre, wenn wir gar nicht wüssten, zu welcher Gruppe wir gehören?

Wenn wir uns alle in einer Art Urzustand befänden, in dem Fähigkeiten wie Intelligenz oder Eigenschaften wie Hautfarbe oder sozialer Status noch nicht in uns eingeschrieben wären und wir mithin nicht vorhersehen können, welchen Platz im Gesamtgefüge wir einst einnehmen werden? Dann wären wir gezwungen uns vorzustellen, wie es als Mann, Frau, Transgender, Schwarzer etc. wäre, in einer Gesellschaft zu leben – und würden dafür kämpfen, dass alle zu ihrem Recht kommen.

Besieht man sich die Debatten der jüngeren Zeit, fällt indes auf, dass gerade umgekehrt auf klaren Einfühlungsgrenzen beharrt wird. Zwar ist richtig, dass niemand wissen kann, wie es ist, ein anderer zu sein; und zutreffend ist auch, dass es bei jenen, die mit bestimmten Formen von Diskriminierung nicht konfrontiert sind, oft am Willen mangelt, sich in die Lage anderer hineinzusetzen. Daraus aber zu schlussfolgern, dass nur eine schwarze junge Frau eine schwarze junge Frau übersetzen kann, weil nur sie über die gleiche Erfahrungswelt verfügt, dreht die von Adorno über Rawls bis Butler vertretene Forderung, das Nicht-Identische gegen das Identische stark zu machen, buchstäblich zurück: Als gut gilt das Gleiche, Identische, der »Jargon der Eigentlichkeit« (Adorno). Differenz hingegen gilt als gefährlich. Umso bedenklicher ist, dass Institutionen – Verlage, Universitäten, Medien – diesen Tendenzen nahezu widerstandslos nachgeben, und sei es aus ehrenwerten Motiven.

Wird die Sensibilität verabsolutiert, führt sie zu einem problematischen Menschenbild. Wenn Wörter mit Verletzungsrisikoweiträumig zu umgehen respektive vollkommen kontextunabhängig zu tilgen sind; wenn Ausstellungen, in denen Motive mit negativem Assoziationspotenzial zu sehen wären, nicht stattfinden können; wenn Menschen ihre Arbeit verlieren, weil sie sich angeblich verletzend geäußert haben, dann sind Freiheit und Autonomie in Gefahr. Überspitzt formuliert: Der Mensch droht zu einer offenen Wunde zu werden, die vor jedem Infektionsrisiko zu schützen ist. Der Ruf nach institutioneller und staatlicher Kontrolle wird entsprechend lauter.

Damit wäre das andere Extrem des Unzumutbaren benannt: Dem ignoranten, reaktionären Political-Correctness-Polemiker auf der einen Seite entspricht auf der anderen ein sensibles Selbst, das allen Schutz von der Welt erwartet, von sich selbst hingegen: nichts.

DAS NEUE BÜNDNIS

Tocqueville hat die Mehrheitsgesellschaft hellichtig dazu aufgefordert, sich der eigenen Privilegien bewusst zu werden und die Wahrnehmung für bestehende Unwuchten, und seien sie noch so subtil, zu schärfen. Wenn es aber auf der anderen Seite stimmt, dass zunehmende Gleichheit zunehmende Empfindlichkeit hervorbringt, wie der Philosoph ebenfalls zeigte, dann kann sich eine funktionsfähige Gesellschaft nicht in der Aufgabe erschöpfen, Verletzungen zu vermeiden. Genauso fundamental muss die gezielte Stärkung von Widerstandskraft sein, die wesentlich ist für die Ausübung von Autonomie. Diese Kraft nicht ihrerseits zu verabsolutieren, sondern sie vielmehr aus dem Prozess der Sensibilisierung selbst herauszuarbeiten, war ein Kernanliegen dieses Buches: Sie wohnt in der Kunst, der menschlichen Schaffenslust. Sie wohnt in den Formen, dem Scheitern der Repräsentation. Sie wohnt in der archaischen Vorgeschichte, die der Zivilisationsprozess in sich trägt.

Sie wohnt in der Verletzlichkeit jedes Menschen und ist ein Schatz, der gehoben werden will. Die Resilienz ist nicht die Feindin, sondern die Schwester der Sensibilität. Die Zukunft meistern können sie nur gemeinsam.