

Burkhard Liebsch
Menschliche Sensibilität
Inspiration und Überforderung

etwa 440 Seiten · Gebunden ·
ca. EUR 68,00
ISBN 978-3-938808-53-5

Zu diesem Buch:

Während man in der Anthropologie der Aufklärung noch Sensibilität und Menschlichkeit zusammen dachte, nährt die Geschichte, auf die wir heute zurückblicken, gerade an diesem Zusammenhang tiefgreifende Zweifel. Kulminierte die europäische Geschichte nicht in einer radikalen Gewalt, die geradezu als Versuch der Liquidierung menschlicher Sensibilität verstanden werden kann? So gesehen ist von menschlicher Sensibilität heute nur im Lichte ihrer radikalen Infragestellung durch die europäische Gewaltgeschichte zu reden.

Inhaltsverzeichnis

VORWORT

EINLEITUNG

Spielräume menschlicher Sensibilität

TEIL A

MENSCHLICHE SENSIBILITÄT IM SINN FÜR UNGERECHTIGKEIT

KAPITEL I

Außer-ordentliche Sensibilität

Zu Levinas' Frage: Ob uns »die Moral zum Narren hält« – mit Blick auf Nietzsche

1. Moral unter Verdacht
2. Auf der Spur moralischer Sensibilität
3. Exkurs: Sensibilität im anthropologischen Diskurs der Moderne
4. Passive vs. moralische Sensibilität: Rousseau
5. »Menschliche« Sensibilität: Levinas
6. Eine gefährliche Leidenschaft

KAPITEL II

Sensibilität zwischen Ethik und Politik

1. Depolitisierte Sensibilität?
2. Das Problem des Dritten
3. Sensibilität und kognitive Funktion
4. Plurale Gerechtigkeit
5. Urteilskraft und Horizonte der Gerechtigkeit

Burkhard Liebsch
Menschliche Sensibilität
Inspiration und Überforderung

Velbrück
Wissenschaft

(Entwurfcover)

KAPITEL III

Sinn für Ungerechtigkeit als Form menschlicher Sensibilität

1. Zur Gegenwart der Gerechtigkeit: Theorie und Erfahrung
2. Zweierlei »Sinn«: ein doppeltes Missverhältnis
3. Gerechtigkeitsinn bei Rawls
4. Verlangen nach Gerechtigkeit
5. Moralische Sensibilität: Shklar vs. Rawls
6. Kein sechster oder gemeinsamer Sinn
7. Ungerechtigkeit in der Gerechtigkeit?

KAPITEL IV

Sinn für Ungerechtigkeit und Perspektiven institutionalisierter Gerechtigkeit im »globalen« Horizont

1. Zwischen Beschränkung und Überforderung
2. Im Horizont anonymer Anderer
3. Gerechtigkeit in statu nascendi
4. Perspektiven der Globalisierung
5. Rawls' begrenzte Gerechtigkeit
6. Dringlichkeit und Überforderung

KAPITEL V

Sensibilität als Leidenschaft des Un-Möglichen

Anti-politische Überlegungen mit Blick auf Kierkegaard und Derrida

1. Möglichkeit und Wirklichkeit im Horizont der Neuzeit
2. Søren Kierkegaard: die Leidenschaft des Möglichen
3. Ethische Leidenschaft und deren Suspension
4. Jacques Derrida: die Herausforderung des Un-Möglichen
5. Opfer und absolute Verantwortung
6. Auf der Spur des schweigenden Sohnes
7. Das Politische im Zeichen des Un-Möglichen
8. Sensibilität und Gastlichkeit

TEIL B

MENSCHLICHE SENSIBILITÄT IM KONTEXT:

PÄDAGOGIK, POLITIK, RECHT, KULTUR UND GESCHICHTE

KAPITEL VI

Sensibilität, Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit

Mit Blick auf Goldschmidt, Rousseau und Merleau-Ponty

1. Gerechtigkeit – Kindheit – Fremdheit
2. Das Drama des Selbst: Georges-Arthur Goldschmidt
3. Man kennt die Kindheit nicht: Rousseau
4. Merleau-Ponty und das Selbst
5. Ein skeptischer Schluss

KAPITEL VII

Sensibilität und »Politik der Differenz«
Anerkennung, Differenz und Dissens

1. Zur fragwürdigen Apologie der Differenz
2. Differenz und Anerkennung
3. Differenz und Dissens
4. Dissens und Streit: Jacques Rancière
5. Dissensensible Politik?
6. Zum Besten und zum Schlimmsten versammelt
7. Dissens und Anerkennung

KAPITEL VIII

Recht und Gastlichkeit im Geist menschlicher Sensibilität

1. Recht und Dissens
2. Entzauberte Verrechtlichung
3. Radikale Demokratie: de-limitiert und unberechenbar
4. Gastlichkeit und Feindschaft
5. Unbedingter Friede?
6. Der Anspruch eines unversöhnten Gedächtnisses

KAPITEL IX

Sensibilität im europäischen Horizont

1. Selbsterschaffung im Zeichen moralischer Sensibilität?
2. Probleme nachträglicher Europäisierung: Paul Valéry
3. Europäische Selbst-Fremdheit
4. Jenseits von Schicksals- vs. Projektgemeinschaft
5. Geschichtliche Sensibilität
6. Für ein gastliches Gedächtnis

KAPITEL X

Sensibilität vs. Versöhnung. Ein europäisches Versprechen

1. Un-Vergessliches und plastische Kraft
2. Ricœurs Deutung der *conditio historica*
3. Treue und Zeugnis
4. Sensibilisiert für Un-Vergessliches

EPILOG

Siglen

Literaturverzeichnis

Nachweise

Namenregister

Sachregister

Leseprobe

Aus dem VORWORT

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

Zwar scheinen unsere Augen so wenig wie unsere Ohren und Hände zu gemeinsamer Erfahrung geschaffen, meint Nussbaum kritisch gegen Platon gewendet. Der Frage aber, wie tief die Erfahrung des Getrennt-, Verschieden- und Fremdseins greift, geht sie aus dem Weg mit der Auskunft, man gerate hier sofort an Grenzen des Vorstellbaren und der menschlichen Gattung selbst.

Hat nicht schon Aristoteles bemerkt, »daß wir, wenn wir auf jemanden stoßen, der weder Hunger noch Durst hätte oder nicht essen und trinken würde, zu dem Urteil gelangen würden, daß dieser Mensch ›dem Menschsein überhaupt ferne‹ sei? Müsste das nicht auch für menschliche Sensibilität gelten? Ließe sich ein gänzlich unsensibler Mensch denken? Sind wir andererseits aber nicht mit radikalen Zweifeln an menschlicher Sensibilität konfrontiert, die wie Risse gewissermaßen mitten durch die Gattung und ihre Geschichte verlaufen? Wo bedacht wird, was dieser Begriff besagt und inwiefern eine näher zu bestimmende Sensibilität Menschen als Menschen ausmacht (oder ausmachen sollte), geht es weniger um Elementares wie eine humanspezifische Empfindlichkeit, sondern darum, ob und wie Menschen füreinander als Andere aufgeschlossen sind; und zwar selbst dann, wenn sie im Verhältnis zueinander, auch in einer gastlichen Lebensform unter einem gemeinsamen Dach, die Erfahrung tiefgreifender Fremdheit machen. Das Verständnis dieser Herausforderung wird von vornherein verbaut, wenn man radikale Fremdheit aus dem Horizont der Gattung verbannt mittels definatorischer Gewaltstrieche, die festlegen, was oder wer als Mensch gilt oder gelten darf. Die Provokation dieser Herausforderung liegt demgegenüber wesentlich darin, uns in radikale Ungewissheit zu stürzen im Hinblick auf die Frage, was »uns« über biologische Definitionsmerkmale hinaus miteinander selbst dann noch verbindet, wenn keinerlei erkennbare Verwandtschaft vorliegt.

Nach einer alten, schon von Kant in Anlehnung an den Naturforscher Buffon angewandten Regel gelten fruchtbare Wesen als miteinander verwandt, insofern sie Nachkommen zeugen können. Verwandtschaft manifestiert sich demnach ursprünglich in Fortpflanzungsgemeinschaften.

Sie differenziert sich ausgehend von der Urhorde über Familien, Clans, Lineages, Filiationen und weit verzweigte Genealogien bis hin zu einer befremdlichen Verschiedenheit, in der man einander nicht mehr als verwandt erkennt. Die Genealogie der Menschen löst im rassistischen Denken jegliche ursprüngliche Verwandtschaft auf. So wird denkbar, dass biologisch Fremde ungeachtet ihrer phänomenalen Ähnlichkeit in keiner menschlichen Beziehung zueinander mehr stehen. Als miteinander verwandt erscheinen Menschen unterschiedlichster Herkunft am Ende allenfalls noch darin, dass sie einander vollkommen fremd werden können. Aber was bedeutet das?

Zeigt sich nicht gerade darin die Spur einer getilgten ursprünglichen Verwandtschaft derer, die Menschen als einander fremd Gewordene in einer paradoxen Gemeinschaft ohne Gemeinschaft verbindet? Sind die Menschen nicht gerade als einander Fremde »Brüder«? Dieser seit langem rhetorisch strapazierte Begriff stand einmal für eine nicht-biologische Verwandtschaft aller vernünftigen Wesen und sollte alle Menschen einschließen. Dann aber offenbarte er eine radikal-polemische Kehrseite in der Abgrenzung von Anderen als »falschen Brüdern«, die angeblich nur dem Anschein nach wirklich Menschen sind, tatsächlich aber zu radikalen Feinden werden können. Seit dem muss sich jede Rede von einer universalen Verwandtschaft der Menschen gegen die Evidenz ihrer radikalen Infragestellung behaupten. Unbeirrt tragen in dieser Lage die einen ein »glückseliges Lächeln der Verbrüderung« zur Schau, während ihre Gegner unter Berufung auf Heraklit einem polemischen Verhältnis zu radikalen Feinden das Wort reden, mit denen sie sich in keiner Weise als verwandt oder sonstwie menschlich verbunden begreifen können.

Wenn überhaupt, dann kann sich ein gemeinsamer Ursprung der Verfeindeten nur noch nachträglich abzeichnen. Als menschlicher liegt er weder einfach in Afrika, wo sich Hominiden einst aus dem Schutz der Bäume in die Savanne vorwagten, noch in irgendeinem nationalen Boden. Jede Vorstellung einer genealogischen Verwurzelung sieht sich heute dem Mythologieverdacht ausgesetzt. Dennoch soll es eine menschliche Verwandtschaft geben, die »kein Mythos« ist, behauptete Sartre in seinen Reflexionen über Brüderlichkeit und Gewalt. Zeigt sich nicht in der Beziehung zum Anderen, zum Nächsten eine Verwandtschaft, die nur neu erfunden werden muss, um sich dadurch nachträglich bewahrheiten zu können? Die Beziehung zum Anderen ist für Sartre »in erster Linie eine affektive, praktische Beziehung: man wird die Gabe dazu wiederfinden müssen«.

So könnte eine nachträgliche Bewahrheitung der Verwandtschaft der Menschen das Ursprünglichste neu entdecken: »menschliche Sensibilität [als] ein Gemeingut«. Wenn ich einen Menschen sehe, erläutert Sartre diese Idee, dann »denke ich: er hat meinen Ursprung, er stammt wie ich von der Mutter Menschheit, von der Mutter Erde, wie Sokrates sagt [...]«. Aber in radikaler Verfeindung »falscher Brüder« erscheint als deren Mutter nur mehr die Gewalt: als deren Söhne erweisen sie sich, wenn überhaupt, als miteinander verwandt. Die Gewalt wäre also der irdische, nachträglich erkennbar gewordene Ursprung menschlicher Verwandtschaft, der nichts so sehr in Frage stellt wie eine allgemeine Sensibilität.

Die Kulturgeschichte entlarvt die Rede von Brüderlichkeit und Verwandtschaft als einen fragwürdigen Familiarismus, als ein Denken in genealogischen Kategorien, die durch und durch Fiktion sind. Und die Dekonstruktion dieser Kategorien hat ein Übriges dazu beigetragen, sie – wie auch den Wunsch nach einer großen Familie der Menschen, nach einer auch der extremsten Gewalt standhaltenden Verwandtschaft – restlos zu entwurzeln. Sie stellt uns in Folge dessen vor die Herausforderung, die fragliche Sensibilität als eine Art Mindestgemeinschaft der Menschen, die sich noch in der schlimmsten Feindschaft, in einer

uneingestehbaren Gemeinschaft ohne Gemeinschaft bewähren könnte, ohne jeden Rekurs auf natürliche Eigenschaften der Gattung homo sapiens sapiens und ohne ein genealogisches Erbe zu denken, in dem man sich auch diejenigen, die einander ganz und gar fremd geworden zu sein scheinen, gleichwohl als zutiefst miteinander verbunden und womöglich dem Anderen gegenüber verpflichtet vorstellen könnte.

Die Gabe einer allein praktisch zu bezeugenden Sensibilität, von der Sartre sprach, ist nichts, was uns ohne weiteres einer ursprünglichen, minimalen und im ethischen Sinne »menschlichen« Verwandtschaft versichern könnte. Wir haben mannigfaltige Formen kollektiver, eklatanter und medial spektakulär inszenierter Gewalt vor Augen, die an solcher Sensibilität (als Bestimmung zu einer Art Brüderlichkeit und/oder Schwesterlichkeit) radikale Zweifel wecken. Zweifel an einer gemeinschaftlichen Sensibilität weckt aber auch der Nachweis, dass sich die Gewalt auf höchst subtile Art und Weise gerade dort eingenistet hat, wo wir sie am allerwenigsten vermuten: in der Sprache, in der scheinbar von Wohlwollen getragenen Verständigung, im angeblich herrschaftsfreien Diskurs.

Während in der Ablehnung von Krieg, Völkermord und kollektiver Gewalt überhaupt eine das Denken benebelnde Einigkeit Platz greift (die diesen Phänomenen aber keineswegs wirksam entgegentritt), metastasiert die Gewalt in noch schwerer aufzuklärendes Gelände, wo man sich den Verdacht der Gewalttätigkeit gar nicht zuzieht, da man ja miteinander spricht, um Gerechtigkeit besorgt ist und scheinbar guten Willens ist. Die immer wieder auf jene Erscheinungsformen der Gewalt gelenkte Aufmerksamkeit hat eine notorische Desensibilisierung für kaum weniger einschneidende, subtile Gewalt als Kehrseite, die verletzt und vernichtet, ohne Blut zu vergießen. Wenn sie überhaupt als Gewalt wahrgenommen und »realisiert« würde, wäre das schon ein Fortschritt in Richtung auf eine Sensibilisierung für Gewalt, die sich auf keine natürliche, etwa der Gattung mitgegebene Sensibilität stützen kann.

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

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

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

Aber ist denn das Gute für uns da und an merkwürdig beschränkten Vorstellungen menschlicher Gesundheit zu messen? Verhält es sich nicht genau umgekehrt, dass der Mensch überhaupt nur menschlich existiert umwillen des Guten, von dem es nie »zuviel« geben kann? Hieße vor der Hyperbolik eines »Zuviel des Guten« zu warnen nicht, das Gute an einem ihm übergeordneten Maßstab messen zu wollen? Und kann das eine wie auch immer beschränkte Erträglichkeit sein, als deren Maß mit Protagoras der gesunde und um nichts so sehr wie um seine Gesundheit besorgte Mensch zu gelten hätte? Genau das wird auch im ethischen Diskurs der Gegenwart vielfach unbesehen unterstellt. Man warnt vor zuviel Verantwortung, vor überzogenen Gerechtigkeitsansprüchen und vor einer Unterwerfung unter das Gute, die ihrerseits menschlicher Freiheit nur schlecht bekommen könne. Gewiss ist ein Moralismus, der nur menschliches Versagen im Sinn hat, die denkbar schlechteste Werbung für diese Begriffe. Nichts schadet praktischer Orientierung am Guten oder am Gerechten derart wie eine überzogene moralische Kritik, die nie genug bekommt und schließlich eine Art Ekel hervorruft. Im Übrigen liegt es nahe, einen maßlosen Gerechtigkeitsanspruch als ohnehin unerfüllbar gänzlich preiszugeben und sich mit der niederträchtigsten Ungerechtigkeit in Folge dessen bequem zu arrangieren. Wer das nicht will, wird wenigstens darauf insistieren, dass selbst eine irreduzibel »übermäßige« Verantwortung nur »in Maßen« zu tragen ist.

Doch ist daraus nicht der Schluss zu ziehen, ethisches Leben und Denken könne vor jeglicher Überforderung bewahrt werden. Das möchte ich in diesem Buch anhand eines unvermeidlich übermäßigen Sinns für Ungerechtigkeit als Form praktischer Sensibilität zeigen (Teil A). Nur ein der möglichen Überforderung sich aussetzender Sinn kann die Gerechtigkeit davor bewahren, zu Selbstgerechtigkeit zu degenerieren, d.h. in eine Form subtiler Gewalttätigkeit zu münden, die menschlicher Erfahrung unaufhebbarer Ungerechtigkeit nicht gerecht würde (Kapitel I, II). Kann man aber unaufhebbarer Ungerechtigkeit gerecht werden? Geraten wir hier nicht in aporetisches Gelände, wenn es unaufhebbare Ungerechtigkeit in der Gerechtigkeit gibt, so dass die Gerechtigkeit gleichsam mit sich selbst im Streit liegt? (Vgl. Kapitel III, IV.)

Oder liegt gerade in einer Gerechtigkeit, die niemals mit sich übereinstimmt und die sich niemals mit einer wie auch immer lokal etablierten Gerechtigkeit zufrieden gibt, ihr »Leben«, das sich nur in notorischer Überforderung auch zu besserer Gerechtigkeit herausfordern und inspirieren lässt? (Vgl. Kapitel V.) Ausgehend von dieser Frage werde ich mich für einen Sinn für Ungerechtigkeit stark machen, ohne Warnungen vor dessen Überbürdung mit maßlosen Ansprüchen in den Wind zu schlagen oder ihm blind, ohne geltungskritische Bedenken, zu vertrauen.

Es geht vielmehr darum, ihn in der Ambivalenz von Inspiration und Überforderung fruchtbar werden zu lassen – nicht zuletzt für eine ethische Theorie, die heute weniger denn je menschliche Sensibilität als eine unverzichtbare Quelle der Erfahrung anerkennt. Demgegenüber geht es mir um eine praktische Perspektive der Sensibilisierung für subtile Gewalt im ethischen Denken und im Übermaß der Herausforderung, »menschlich« zu leben. Deshalb rückt die Frage, ob es möglich ist, sich ohne Anmaßung um eine Kultur menschlicher Sensibilität zu bemühen, am Schluss in den Vordergrund, wo ich wieder auf den Ausgangspunkt zurückkomme, der zunächst die Herkunft des Begriffs Sensibilität im europäischen Denken aufgreift.

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

Blieb nicht der Literatur und der Kunst vorbehalten, als »Zeuge einer ›inneren Erfahrung‹, einer Macht der Einbildungskraft und des Gefühls« zu gelten, »der das objektive Wissen nicht beikommt«? Gingen nicht allein sie aus einer methodisch nicht bevormundeten, »unbefangenen Ausübung unserer Sensibilität« hervor? Aber liegt andererseits nicht gerade in der Fixierung menschlicher Sensibilität auf »innere Erfahrung« eine unzulässige Beschränkung, vor der theoretische Reflexion bewahren könnte?

Ich halte es jedenfalls nicht für ratsam, menschliche Sensibilität (als Gegenstand) nur einer Wissenschaft oder nur der Kunst oder in der Philosophie etwa nur der Ästhetik vorzubehalten. Jeder Zugang hat sein Recht. Das wird besonders im zweiten Teil (B) dieses Buches deutlich, wo untersucht wird, wie sich menschliche Sensibilität in pädagogischen, in politischen, rechtlichen, kulturellen und geschichtlichen Hinsichten zeigt. Im ersten Fall geht es um Sensibilität für das einzelne, in seiner Singularität letztlich fremde, aber in seiner Fremdheit geachtete Kind, dem wir gerecht zu werden suchen – und zwar ohne es von vornherein einer komparativen, distributiven oder kompensatorischen Gerechtigkeitskonzeption zu unterwerfen. Ganz für sich genommen, verdient es, dass wir ihm unbedingt gerecht zu werden versuchen (Kapitel VI).

Welche Überforderung darin liegt, wird deutlich, wenn man die weit verbreitete Rhetorik einer »Politik der Differenz«, die alle Menschen in ihrer Verschiedenheit anzuerkennen verlangt, mit der zuvor erwogenen Fremdheit des Anderen konfrontiert (Kapitel VII). Auf diesem Denkweg gerät man in extrem konflikträchtige Zonen, in denen sich schließlich die Spur jeglicher Sensibilität zu verlieren scheint. Ob dieser Eindruck aber nicht trügt, soll die daran anschließende Auseinandersetzung mit Vorstellungen der Ermöglichung und Garantie zwischenmenschlichen Friedens durch das Recht zeigen (Kapitel VIII). Nicht selten selbstgerechter Inanspruchnahme der Devise »Frieden durch Recht« als europäisches Erbe ist die Erinnerung daran entgegen zu setzen, dass gerade die kulturelle europäische Geschichte wie keine andere den Anspruch jedes Anderen auf Gerechtigkeit unterminiert hat (Kapitel IX).

Ob sich Versöhnung mit dieser Geschichte denken lässt, der man heute einen absolut unverfügbaren und gegen jede rechtliche und politische Ordnung sich behauptenden, außerordentlichen Gerechtigkeitsanspruch entgegen setzt, wird zum Schluss zur Diskussion gestellt (Kapitel X).

Die im zweiten Teil ausgeführten Überlegungen haben sämtlich explorativen Charakter. Es handelt sich um Erkundungsgänge in zum Teil miteinander verflochtene, aber auch relativ eigenständige pädagogische, politische, rechtliche, kulturelle und geschichtliche Dimensionen und Regionen menschlicher Sensibilität, auf die kein vorgefertigtes Konzept einfach anzuwenden ist. Vielmehr soll inmitten einer prima facie irreduziblen Bedeutungsvielfalt des Begriffs der Gedanke aufs Spiel gesetzt werden, dass sich die fragliche Sensibilität im Zeichen des Anspruchs des Anderen, ihm in seiner unverfügbaren Anderheit gerecht zu werden, als »menschliche« erweist.

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

Es ist nicht Sache des Autors, darüber zu befinden.