

ROSTOCKER PHÄNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



2 / 2008

MICHAEL GROSSHEIM **Phänomenologie der Sensibilität**



Herausgegeben
von
Michael Großheim

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):

Großheim, Michael (Hrsg.):

RPM 2 / Phänomenologie der Sensibilität / von Michael Großheim.

Rostock 2008

ISBN: 978-3-86009-040-4

Satz & Layout: Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:

Prof. Dr. Michael Großheim

Universität Rostock

Institut für Philosophie

18051 Rostock

https://doi.org/10.18453/rosdok_id00004987

PHÄNOMENOLOGIE DER SENSIBILITÄT

MICHAEL GROSSHEIM, ROSTOCK

I. Philosophie und Sensibilität

Im Anfang war die Sensibilität. So könnte die Antwort lauten auf die Frage: Was hat die Philosophie mit der Sensibilität zu tun? In dieser Kürze muß die Antwort freilich unverständlich bleiben; erst am Ende der Untersuchung kann ich hoffen, den Anfang aufgeheilt zu haben.

Üblicherweise betrachtet man nicht die Sensibilität, sondern die Verwunderung, das Staunen als den Anfang der Philosophie. Die klassischen Stellen dazu finden sich bei Platon und Aristoteles.¹ Inzwischen können wir auf eine lange Begriffsgeschichte zurückblicken, die natürlich zur Differenzierung aufruft.² Dennoch gilt: Ohne daß man es sich recht bewußt macht, pflegt man das philosophische Staunen oder die Verwunderung als eine vor allem kognitive Erfahrung, eine Angelegenheit des „Kopfes“ aufzufassen. Aber schon der bei Platon in diesem Zusammenhang betonte „Schwindel“ sowie die durch ihn überlieferte, durchgehend lähmende Wirkung des Sokrates³ im philosophischen Gespräch müßten

¹ Vgl. Platon, Theaitetos 155c–155d; Aristoteles, Metaphysik 982b 12–17.

² Vgl. z. B. Ekkehard Martens, Vom Staunen oder Die Rückkehr der Neugier, Leipzig 2003, S. 15f.; E. Jain/T. Trappe, Staunen, Bewunderung, Verwunderung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. Joachim Ritter, Band 10, Darmstadt 1998, Sp. 116–126.

³ Vgl. Platon, Menon 80a–c.

hier stutzig machen. Weiteren Anlaß zu entsprechendem Nachdenken bietet die von einem nüchternen Kopf-Philosophen wie Descartes⁴ vorgelegte Interpretation der Verwunderung als einer plötzlichen Überraschung der Seele, die die Bewegung der Lebensgeister verändert und zur aufmerksamen Betrachtung des Seltenen und Außerordentlichen zwingt. Obwohl dies eine Erfahrung der Seele sein soll, spielt sich das Eigentliche doch in Organen des Körpers ab: Für Descartes steht nämlich fest, „daß die Objekte der Sinne, die neu sind, im Hirn auf bestimmte Stellen treffen, die gewöhnlicherweise nicht erreicht werden und daß diese Partien äußerst zart und weniger verfestigt sind als solche, die eine häufige Erschütterung verhärtet hat.“

Könnte man das Staunen nicht als ein leiblich gespürtes, durch seinen Problemanteil bestimmtes Beeindrucktsein verstehen? Der Philosoph wäre dann vor diesem Hintergrund so etwas wie der erschütterbare „spectator novus“ (Seneca⁵). In diesem Sinne ist ein beirrbarer Mensch wie Nietzsche stolz auf seine „philosophische Sensibilität“, die ihn von den stumpfen Zeitgenossen unterscheidet.⁶ Die nähere Analyse des Zusammenhangs zwischen Philoso-

⁴ Vgl. zum Folgenden: René Descartes, *Die Leidenschaften der Seele*, hg. u. übers. v. Klaus Hammacher, Hamburg 1996, S. 108–113.

⁵ Seneca, *Briefe an Lucilius*, 64, 5f.: „Mihi certe multum auferre temporis solet contemplatio ipsa sapientiae; non aliter illam intueor obstupefactus quam ipsum interim mundum, quem saepe tamquam spectator novus video.“ – Vgl. die Übersetzungen: Seneca, *Philosophische Schriften*, hg. v. Manfred Rosenbach, Darmstadt 1980–1995: „Mir jedenfalls pflegt viel Zeit wegzunehmen die bloße Betrachtung der Weisheit: nicht anders betrachte ich sie voll Staunen als bisweilen das All selbst, das ich oft gleichsam zum ersten Mal sehe.“ – Übersetzung von Rainer Rauthe (Reclam, Stuttgart 1998): „Mir pflegt sicherlich allein die Betrachtung der Weisheit viel Zeit wegzunehmen; ich schaue sie voller Erstaunen an, nicht anders als bisweilen die Welt selbst, die ich oft wie ein neuer Zuschauer sehe.“

⁶ Friedrich Nietzsche, *Chronik in Bildern und Texten*, München/Wien 2000, S. 684: „Zuletzt will ich nicht verschweigen, daß diese ganze Zeit für mich reich war an

phie und Sensibilität führt bei Nietzsche allerdings zur Gefahr, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Er erklärt kurzerhand: „Die Theorien des Philosophen sind *entweder* die brutale Verallgemeinerung seiner Sensibilitäts-Erfahrung, *oder* das Mittel, wodurch er über diese Sensibilität Herr bleiben will, – Geistigkeit usw. – Flucht vor ihr ins Geistig-Kalte, Formelhaft-Starre.“⁷ Für Nietzsche steht also am Anfang die Sensibilität und am Ende die Philosophie, aber die beiden hier beschriebenen Wege vom einen zum anderen scheinen unredliche Formen des Umgangs mit dem Ausgangsproblem darzustellen. Besonders die zuletzt genannte Instrumentalisierung der Philosophie für eine Kaltstellung der Sensibilität verdient weitere Aufmerksamkeit, weil sie erklären kann, wie es zur Verdrängung der Sensibilität in der Philosophie gekommen ist. Letztlich wird man so weder der Philosophie (als bloßem Mittel) noch der Sensibilität (als bloß Bekämpftem) gerecht. Der betreffende Mensch verfolgt mit dieser Bemühung das Ziel, durch das Philosophieren die *Fassung* wiederzugewinnen, die in der Verwunderung, wenn nicht verloren, so doch bedroht war. Tatsächlich läßt sich beobachten, daß Philosophen solche Probleme mit ihrer Sensibilität haben. So hat der junge Sartre sehr unter seiner Sensibilität gelitten und vieles unternommen, um sich diese „Schwäche“ auszutreiben.⁸

synthetischen Einsichten und Erleuchtungen; daß mein Muth wieder gewachsen ist, ‚das Unglaubliche‘ zu thun und die philosophische Sensibilität, welche mich unterscheidet, bis zu ihrer letzten Folgerung zu formulieren“ (KSB, 8, Nr. 973, S. 226f.).

⁷ Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente 1885–1887, in: ders., Kritische Studienausgabe Bd. 12, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988 (2. Aufl.), S. 319, vgl. 116 (Platon habe „auch im Begriff schon den Sieg über seine allzu reizbare und leidende Sensibilität“ genossen).

⁸ Vgl. Klaus Dirscherl, Plädoyer für eine Geschichte der Sensibilité, in: Klaus Dieter Hansen (Hg.), Empfindsamkeiten. Passauer Interdisziplinäres Kolloquium 2 (1990), S. 195–214, hier 210 (mit genauen Quellenangaben zu Sartre).

Die radikale Austreibung der Sensibilität mag, wie Nietzsche bemerkt hat, ein wichtiges Motiv bei den uns bekannten Denkern sein. Kant hat ein entsprechendes sensibilitäts skeptisches Ideal der Abwehr jeglicher Erschütterung formuliert: „(...) es ist die größte Vollkommenheit beim Menschen, wenn er sich immer in seiner Gewalt hat, so daß ihn kein Eindruck außer Fassung bringt.“⁹ Dieses Motiv der „Fassung“ bringt uns im Zusammenhang mit dem Thema Sensibilität weiter; zunächst muß eine genauere Bestimmung gegeben werden. Dazu kann auf Überlegungen von Hermann Schmitz zurückgegriffen werden, der – angeregt durch die Umgangssprache – zu folgender Definition kommt: „Fassung ist das, was man verliert, wenn man die Fassung verliert. Jeder Mensch, der es zur Person gebracht hat, hat seine eigentümliche Fassung. Diese wird zum Teil durch institutionell geprägte Rollen bestimmt, also etwa dadurch, wie jemand auf seine besondere Art Kind, Mutter, Großmutter, Lehrer, Arzt, Bauer, Bettler ist; zum anderen Teil beruht sie auf dem, was der Psychiater Jürg Zutt ‚innere Haltung‘ nennt, also der habituell gewordenen Weise, wie ein Mensch z. B. stolz, liebenswürdig, bedächtig, mit ruhiger Bestimmtheit sanft, von mißtrauischer Vorsicht geleitet ist und diese besondere Fassung in alles Verhalten einfließen läßt, womit er an Menschen und Dinge herangeht und sich mit ihnen auseinandersetzt.“¹⁰

Der Psychiater Zutt hat die „innere Haltung“ eines Menschen als das Medium gekennzeichnet, über das ein Situationspartner

⁹ Immanuel Kant's Menschenkunde oder philosophische Anthropologie, nach handschriftlichen Vorlesungen hg. v. F. Ch. Starke, Leipzig 1831, S. 222.

¹⁰ Hermann Schmitz, Der gespürte Leib – vergessen zwischen Seele und Körper, in: ders., Situationen und Konstellationen. Wider die Ideologie der totalen Vernetzung, Freiburg/München 2005, S. 138–149, hier 148f.

Einfluß nimmt; sie ist also nicht etwas von vornherein Abgegrenztes und Starres, sondern offen und beweglich. Menschen erfahren nach Zutt in einer Gemeinschaftssituation nicht nur eine Modifikation ihrer inneren Haltung durch den jeweils Anderen, sondern „steuern“ sich sogar gegenseitig in ihrem Benehmen und Erleben.¹¹

Am Verhältnis zu dieser Art Fassung scheiden sich nun die philosophischen Geister. Im Anschluß an die Bemerkungen Nietzsches und Kants können zwei Thesen formuliert werden: 1. Das Projekt einer *Austreibung der Sensibilität* will die Fassung um der Fassung willen bewahren. 2. Das alternative Projekt einer *Bemeisterung der Sensibilität* dagegen sucht die Bewahrung der Fassung um der Beindruckbarkeit willen.

Zur Illustration dieser Thesen soll zunächst ein Beispiel dienen, in dem der Betroffene alle Energie in die Bewahrung der bedrohten Fassung investiert, so daß die für Sensibilität erforderliche Souveränität im Umgang mit der Fassung verlorengehen muß. In einer persönlichen Aufzeichnung des Philosophen Oswald Spengler heißt es: „Meine furchtbare Empfindlichkeit, die kaum jemand begreifen kann. Jeder der wenigen Menschen, mit denen ich *überhaupt* zusammenkomme, hat kleine Eigenarten, die mich qualvoll martern. Eine Redewendung, eine kleine Dialekteigentümlichkeit, eine bestimmte Art, zärtlich, verstimmt, freundlich zu sein, bringt mich plötzlich innerlich zu einem Ekel an der ganzen Welt, so daß ich fortgehen und mich von allen abschließen möchte; tagelang kann eine solche Kleinigkeit auf mich wirken und sich bis zum wütenden Haß steigern, ohne daß ich etwas merken lassen kann.“¹²

¹¹ Jürg Zutt, Die innere Haltung, in: ders., Auf dem Wege zu einer anthropologischen Psychiatrie. Gesammelte Aufsätze, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1963, S. 1–88.

¹² Oswald Spengler, Ich beneide jeden, der lebt. Die Aufzeichnungen „Eis heauton“ aus dem Nachlaß. Mit einem Nachwort von Gilbert Merlio, Düsseldorf 2007, S. 82.

Spengler formuliert keine philosophischen Empfehlungen wie Kant, dazu ist er noch zu unmittelbar mit dem Problem selbst beschäftigt. Bezeichnenderweise ist hier von „Empfindlichkeit“ die Rede – man könnte die Abgrenzung zur Sensibilität vornehmen über die beobachtete Fixierung auf die Fassung. Der Empfindliche muß große Mühe aufbringen, um seine personale Regression zu verhindern, und hat daher in erster Linie sich selbst im Blick; wer so ängstlich seine Fassung bewacht, ist der geborene Kandidat für das Programm einer Austreibung der Sensibilität. Der Sensible hingegen kann es sich leisten, sich Eindrücken als Angriffen auf seine Fassung auszusetzen, weil er ihrer in stärkerem Maße sicher ist und in größerer Souveränität auf das zu achten vermag, *was* seine Fassung auf die Probe stellt: das ihn beeinflussende Gegenüber. Der Empfindliche ist außerstande, die Grenzen seines eigenen Leidens zu überschreiten und reagiert durch Rückzug von der Welt, während der Sensible Aufschluß über das Befinden seines Partners gewinnt und sein eigenes Verhalten entsprechend darauf abstimmen kann. Das flexible Bewahren der Fassung, nicht ihr frühzeitiger Verlust und auch nicht das krampfhaft Fixieren einer bestimmten Form ist die Voraussetzung für Sensibilität: „Die Sensibilität der Fassung wird aufgeschlossen durch die Bereitschaft, sie mehr oder weniger zu riskieren und erschüttern zu lassen, ohne gleich die Fassung zu verlieren.“¹³

Wenn Kant nun den Menschen dazu aufruft, sich auf jeden Fall in der Gewalt zu haben und zu verhindern, daß irgendein Eindruck die Fassung raubt, dann sieht das danach aus, als ob hier das starre

¹³ Hermann Schmitz, Fassung als Spielraum der Person, in: ders., Was ist Neue Phänomenologie?, Rostock 2003, S. 157–173, hier 172f.

Festhalten an der inneren Haltung an sich zum Ideal erklärt wird. Damit würde sich Kant in das philosophische Projekt einer Austreibung der Sensibilität einreihen – später werden noch in anderem Zusammenhang Zeugnisse folgen, die diesen Verdacht stützen. Eine Alternative wäre dagegen die Bemeisterung der Sensibilität, die lediglich verhindert, daß der Mensch sich der Sensibilität restlos preisgibt, während sie aber im Prinzip zugelassen ist. Günstige Voraussetzungen für eine Bemeisterung der Sensibilität bietet z. B. eine Kombination bestimmter Charaktereigenschaften: Eine große Sensibilität stellt – wie Goethe im Gespräch bemerkt – nicht nur eine Begabung, sondern auch eine Gefahr für die Persönlichkeit dar und sollte daher am besten mit einer außerordentlichen Zähigkeit verbunden sein (wie bei Voltaire).¹⁴ Nietzsche erweitert den Gedanken kulturhistorisch, wenn er behauptet, im antiken Griechenland sei die „reizbarste Sensibilität“ gepaart gewesen mit Besonnenheit und Scharfsichtigkeit.¹⁵

Eine Möglichkeit zur Bemeisterung der Sensibilität, die nicht in Goethes Sinne auf individuelle Charaktereigenschaften angewiesen ist, liegt in der Philosophie. Der Hintergrund ist das Suchen des beeindruckbaren Menschen nach einem Halt, einer Fassung. Hermann Schmitz spricht von der Aufgabe des Menschen, sich vor dem Überwältigenden, das ihn heimsucht, zu fassen und bildend zu behelfen: „Ich gehe davon aus, daß Menschen von Eindrücken und Atmosphären so betroffen werden, daß sie eine antwortende Vergegenständlichung benötigen, um sich zurechtzufinden und

¹⁴ Goethe zu Eckermann am 20. Dezember 1829.

¹⁵ Vgl. Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988 (2. Aufl.), S. 563 (= 591).

zu dem Betroffenenmachenden in ein mehr oder weniger stabiles, mindestens nicht ganz haltloses Verhältnis zu setzen.“¹⁶

Eines der Phänomene, die nachdenkliche und beeindruckbare Menschen schon sehr früh beschäftigt haben, ist beispielsweise die Weite des Himmelsraumes. Dieser intensive Eindruck kann überwältigen. Wenn der Mensch sich dagegen behaupten möchte, ist er angewiesen auf eine Vergegenständlichung (z. B. durch Konzeption von „Sternen“, durch Benennung von Sternbildern und Feststellung regelmäßiger Beziehungen), die die fremde Weite des Weltraums sozusagen „zähmt“.¹⁷

Die Philosophie ist also u. a. auch das Bemühen des Menschen, der seine Fassung bedrohenden Sensibilitätserfahrung (Erstaunen, Verwunderung, Irritation) durch Begriffs- und Theoriebildung Herr zu werden. Damit hat das Modell Nietzsches etwas von seiner Schroffheit verloren und eine „begreifende Sensibilität“ (Hermann Schmitz), die Beeindruckbarkeit und Bewältigung miteinander verknüpft, erscheint möglich.

Um aber nicht mißverstanden zu werden: „Im Anfang war die Sensibilität“ in dem hier ausgeführten Zusammenhang bedeutet nicht, daß jede philosophische Überlegung von einer Erfahrung der Sensibilität ausgehen müsse. Philosophische Erschütterungen dieser Art sind heutzutage sogar extrem selten, wie Erich Rothacker

¹⁶ Hermann Schmitz, *Leib und Gefühl in der Kunst*, in: Michael Großheim (Hg.), *Leib und Gefühl. Beiträge zur Anthropologie*, Berlin 1995, S. 9–25, hier 10. Eine Vergegenständlichung solcher Art ist dabei für Schmitz die Begriffs- und Theoriebildung, eine andere die Dichtung, eine dritte, aber mit der zweiten sich größtenteils überschneidende die Kunst. Auf den spezifischen Unterschied dieser Kultursysteme kann hier nicht eingegangen werden.

¹⁷ Vgl. Rudolf Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1985 (3. Aufl.), S. 221f.

bemerkt hat.¹⁸ Denn wir abgeklärten Spätlinge der Philosophiegeschichte sind Erben vielfacher Vergegenständlichungen,¹⁹ die uns in der Regel gar nicht mehr als solche bewußt sind, sondern als die selbstverständlichen Grundlagen weiteren Philosophierens gelten.

II. Was ist Sensibilität? *Phänomenologische Überlegungen*

Damit haben wir nun das gegenwärtig dominante Philosophieverständnis ein wenig gegen den Strich gebürstet. In der „offiziellen“ Philosophie einen Platz für die Sensibilität zu finden, ist gar nicht einfach. Die Warnungen vor der Vieldeutigkeit des Wortes reichen weit, mindestens von Herder bis Husserl. Der „Lalande“, ein französisches Standardwerk für philosophische Terminologie, zieht aus diesem Umstand die Konsequenz, auf den Gebrauch ganz zu verzichten. Und auch unser wichtigstes Nachschlagewerk, das „Historische Wörterbuch der Philosophie“, erklärt kurz und knapp: „Als philosophischer Begriff ist ‚S.‘ im 20. Jh. nicht präzise faßbar und wird bewußt gemieden.“²⁰

Man könnte auch kritisch gewendet sagen, daß Sensibilität in der Theorie heute ein nahezu vergessenes Thema ist, und das trotz

¹⁸ Erich Rothacker, *Zur Genealogie des menschlichen Bewußtseins*, eingeleitet und durchgesehen von Wilhelm Perpeet, Bonn 1966, S. 210f.: „Immer wieder habe ich betont, daß uns nur selten echte Wahrnehmungen gelingen, daß wir meist aus den schon geprägten Sprachen und Bilderwelten konventionelle Wahrnehmungsinhalte entleihen. So wie Wahrnehmungen selten sind, so sind auch Erschütterungen in dieser unmittelbaren Berührung und Begegnung mit dem Wirklichen selten. Erschütterungen, in denen uns eine neue Bedeutsamkeit aufgeht, vom Wirklichen sozusagen mit höchster oder aber auch sanfter Gewalt uns aufgezwungen.“

¹⁹ Vgl. Hermann Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bonn 1988, S. 381–396.

²⁰ Vgl. Frank Baasner, Artikel „Sensibilité“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter, Band 9, Basel/Stuttgart 1995, Sp. 609–613, hier 613.

ihrer sicherlich unbestreitbaren Rolle im alltäglichen menschlichen Leben. Eine solche Kluft zwischen Betroffensein und Besinnung ist problematisch, und den Versuch zu machen, sie zu schließen, ist Aufgabe der Phänomenologie. Was ist Sensibilität? Diese phänomenologische Frage muß also als nächstes gestellt werden, getreu dem Motto der phänomenologischen Bewegung: „Zu den Sachen selbst!“. Hinter dieser Parole steckt das Bemühen um eine Korrektur der heute außerordentlich verbreiteten Tendenz, den Gegenstand schlichtweg zu übersehen, indem man ihn in ein *Netz von Ursachen, Funktionen oder Bedingungen* spannt. Ein kurzes Beispiel kann diesen Gedanken verdeutlichen: Eine verhaltensbiologische »Erklärung«, »wozu« etwa das menschliche Lachen »dient«, welche Funktion es also haben soll, ersetzt in keiner Weise die zunächst viel dringlichere Aufgabe der *Deskription* des Phänomens.

Zu den Sachen heißt also vor allem: *weg von den Nebensachen*. Das große Geflecht dieser Nebensachen, auf das wir so fixiert sind, wird gebildet z. B. durch die Antworten auf Fragen wie diese: Was steckt dahinter? Wie kommt das zustande? Wie kann man das erklären? Wo kommt das her? Worauf kann man das zurückführen? Wie kann man das erreichen/bewirken? Was kann man daraus ohne Rücksicht auf die Erfahrung folgern? Das sind alles Fragen, die in einer phänomenologischen Untersuchung keine Rolle spielen.

Dafür ist – wie sich am Ende zeigen wird – die Frage, worüber wir hinwegleben, von Bedeutung. Mit der Befreiung der Phänomene aus ihrer theoretischen Funktionalisierung ist auch die praktische Hoffnung verbunden, neue Lebensmöglichkeiten zu entdecken. Die in der Theorie bisher wenig beachtete, oft sogar geächtete Sensibilität ist dafür eine gute Gelegenheit.

Der phänomenologische Versuch, eine Antwort auf die Frage „Was ist Sensibilität?“ zu finden, bemüht sich zunächst um eine an beispielhaften Alltagserfahrungen orientierte Explikation unseres Vorverständnisses. Solche schlichten Beispiele finden sich in folgenden Sätzen ausgedrückt:

- „Ich merke, daß er mich nicht ernst nimmt.“
- „Ich fühle mich in dieser Umgebung nicht wohl.“
- „Ich habe das Gefühl, daß ich ihm nicht vertrauen kann.“
- „Ich habe den Eindruck, daß mein Anruf ungelegen kommt.“
- „Das Musikstück hat mich sehr bewegt.“
- „Das Wetter heute ist sehr deprimierend.“
- „Ich merke, daß die Leute mir nicht zuhören.“

Was läßt sich hier an allgemeiner Struktur beobachten? Das Grundlegende scheint zu sein, daß sich der Zustand einer Person durch einen von ihr wahrgenommenen Einfluß ändert und diese Änderung nicht einfach der Willkür des betreffenden Menschen unterworfen ist. Man könnte Sensibilität also in einem ersten Anlauf zu fassen versuchen als (weitgehend) unverfügbare oder unwillkürliche Eigenzustandsänderungsbereitschaft. Aber eine solche Bestimmung wäre zu objektivistisch gedacht, denn dann wäre auch der Seismograph, die Kompaßnadel, das Fotopapier sensibel.²¹ Es muß vielmehr auch jemanden geben, dem bewußt ist: *mir* geschieht, mir widerfährt etwas. Es ist eine Wachsamkeit für das eigene Zumutesein erforderlich, conscientia als ein Mitwissen mit sich selbst.

²¹ Vgl. zur objektivistischen Tendenz: Hildegard Kruchen, Sensus in einigen Ableitungen im Französischen, Englischen und Deutschen, in: Europäische Schlüsselwörter, hg. v. Sprachwissenschaftlichen Colloquium Bonn, Bd. II: Kurzmonographien I Wörter im geistigen und sozialen Raum, München 1964, S. 141–166, hier 154f.

Von diesem Blickwinkel aus könnte man sagen: Es geht um das Bemerken, ob ein Einfluß (ein Mensch, eine Umgebung, ein Wetter, ein Kunstwerk etc. = eine Situation) *für mich* förderlich ist oder schädlich. Das wäre nun eine zu subjektivistische Perspektive, denn zur Sensibilität gehört gerade auch die spannende Erfahrung, zu bemerken, wie einem Anderen zumute ist. Das aber hängt wiederum zusammen mit der Art, wie einem selber zumute ist in der Gegenwart des Anderen. Hermann Schmitz hat darauf hingewiesen, daß wir im Erblicken eines Anderen teilnehmen an seinem leiblichen Befinden, daß wir spüren, wie es ihm geht, durch die Resonanz am eigenen Leibe.²²

Drei zunächst ganz verschiedenartig wirkende Beispiele sollen dieser Spur folgen:

1. Ludwig Klages führt in seiner Ausdruckslehre als Beispiel eine „feinfühlig“, d. h. sensible Frau an, die dem heimkehrenden Gatten mit einem Blick leichte Gereiztheit, dem Sohn leise Verstimmung ansieht.²³
2. Goethe läßt seine literarische Figur Gretchen im „Faust I“ sensibel auf die Anwesenheit Mephistos reagieren. Dessen Gesicht

²² Vgl. Hermann Schmitz, *Die Aufhebung der Gegenwart* (System der Philosophie V), Bonn 1980, S. 82: „Den verhaltenen Zorn, den Ärger, das Mißbehagen des Anderen erfaßt man z.B. nicht bloß an seinem Gesichtsausdruck oder anderen, unwägbaren Symptomen, sondern eher noch am eigenen peinlichen oder befremdeten oder erschrockenen Betroffensein, und seines Behagens, seiner gelösten und entspannten Aufgeschlossenheit wird man so recht erst dadurch inne, daß Einem selber dabei das Herz aufgeht; dem eigenen leiblichen Empfinden entnimmt der Feinfühlig leicht direkter und subtiler etwas über den Gesprächspartner, als der Beobachtung des Gesichts, der Hände, der Haltung oder dem Lauschen auf die Stimme. Dabei kann es so weit kommen, daß schon die bloße Anwesenheit oder der Eintritt eines Menschen die Atmosphäre in einem Raum wie zu Eis erstarren läßt oder warm, locker und herzlich macht.“

²³ Ludwig Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, Bonn 1950 (7., überarb. Aufl.), S. 52.

habe ihr einen Stich ins Herz gegeben, seine Gegenwart bewege ihr Blut, sie hegt ein Grauen vor ihm, hält ihn für einen Schelm, sieht ihm an, daß er an nichts Anteil nehmen kann. Während sie sich in Fausts Armen wohl fühle, schnüre die Gegenwart seines Gefährten ihr das Innere zu.²⁴

3. Der ehemalige amerikanische Außenminister Kissinger berichtet über seine Begegnung mit Mao: „Ich habe – vielleicht mit Ausnahme von Charles de Gaulle – keinen einzigen Menschen kennengelernt, der eine so unbändige und konzentrierte Willenskraft ausstrahlte. Er stand da wie aufgefplant, dicht neben sich eine Betreuerin, die ihn notfalls festhalten konnte (und ihn bei meinen letzten Besuchen stützte); er beherrschte den ganzen Raum, und zwar nicht durch den äußeren Pomp, der in den meisten Staaten den führenden Persönlichkeiten eine gewisse Würde verleiht, sondern durch die fast körperlich spürbare Ausstrahlung eines alles andere beherrschenden Willens, sich durchzusetzen.“²⁵

Von einer „fast körperlich spürbaren Ausstrahlung“ konzentrierter Willenskraft ist hier am Ende die Rede, davor haben wir etwas von den intensiven leiblichen Regungen in der Gegenwart eines unangenehmen Wesens gehört, und zu Beginn der Beispielreihe wurde Feinfühligkeit als ein unmittelbarer Zugang zum Befinden des Anderen aufgefaßt. Alles deutet darauf hin, daß es unterhalb der verbalen Kommunikation eine theoretisch weniger beachtete *leibliche Kommunikation* gibt, die wir meinen, wenn wir von „Sensibilität“ sprechen.

²⁴ Vgl. Goethe, Faust I, Verse 3472ff.

²⁵ Der Spiegel Nr. 39, 24. September 1979, S. 183.

Das Entscheidende der Sensibilität in den beschriebenen Fällen scheint nicht eine schlichte Eigenzustandsänderungsbereitschaft zu sein, sondern etwas, das man am besten mit dem Ausdruck „Mitschwingfähigkeit“ bezeichnen könnte. Der junge Graf Dürckheim sprach, als er sich noch in phänomenologischen Bahnen bewegte, von der eigentümlichen „Resonanz“ eines Erlebnissubjekts etwa auf Raumcharaktere, von denen es „berührt“, „angemutet“, „angesprochen“ werde.²⁶ Von welcher Art ist dieser mitschwingende Resonanzkörper?

Das führt auf die Frage nach dem *Sitz der Sensibilität*. In der neueren französischen Literatur hat Michel Serres²⁷ die Sensibilität als eine Sache der Haut herausgestellt. Viele Autoren des 19. und 20. Jahrhunderts sehen dagegen Sensibilität als eine Sache der Nerven an.²⁸ Mit den „Nerven“ sind dabei in der Regel gar nicht die eigentlichen, medizinisch-physiologischen Gegenstände gemeint; diese

²⁶ Graf Karlfried von Dürckheim, *Untersuchungen zum gelebten Raum* (= Neue Psychologische Studien, hg. v. Felix Krueger, 6. Bd., 4. Heft), München 1932, S. 383–480, hier 445.

²⁷ Michel Serres, *Die fünf Sinne. Eine Philosophie der Gemenge und Gemische*, übers. v. M. Bischoff, Frankfurt a. M. 1998, S. 61 (vgl. 88f.): „Die Haut, dasselbe Gewebe wie an den Stellen singulärer Konzentration, entfaltet die Sensibilität. Sie erschauert, hat Ausdruck, atmet, hört, sieht, liebt und lässt sich lieben, empfängt, weist zurück, weicht zurück, schaudert vor Schrecken, überzieht sich mit Rissen, Röte, Verletzungen der Seele.“

²⁸ Vgl. z. B. die Ausführungen des Geheimen Medizinalrats Ewald über „Unnütze Geräusche“ (in: *Antirüpel* 2/1910, Nr. 1, S. 1, hier zit. n. Joachim Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland zwischen Bismarck und Hitler*, München/Wien 1998, S. 100): „Das menschliche Nervensystem gleicht (soweit es unserem Organismus die Eindrücke der Außenwelt übermittelt) den Blättern der Zitterpappel. Wie diese durch den leisesten Lufthauch, so wird jenes schon durch die minimalsten, von außen kommenden Reize in Erregung versetzt. Reize, die so schwach sind, daß sie uns unter gewöhnlichen Verhältnissen kaum oder gar nicht bewußt werden. Und wie der Lufthauch zum Sturm werden und die Äste knicken, die Blätter mit sich reißen kann, so ist auch das Nervensystem der ganzen Staffel von den schwächsten bis zu den stärksten Erregungen unterworfen, wobei die Spuren eines solchen Nervensurmes auch nicht ausbleiben.“

dienen hier nur als Metapher für etwas Erschütterbares am Körper, das in der Lage ist, sich zusammenzuziehen oder auszudehnen.²⁹ Noch verbreiteter ist die ältere Verbindung zu den Sinnen und zur Seele.

Gegen all diese Zuordnungen der Tradition wendet sich unsere These: Sensibilität hat mit den „Sinnen“ wenig, mit „Sinnlichkeit“ noch viel weniger zu tun. Sensibilität ist eine Sache nicht der Sinne, nicht der Seele, sondern des *Leibes*. Unter „Leib“ sei hier das verstanden, was ein Mensch in der Gegend seines Körpers von sich spüren kann, ohne sich auf das Zeugnis der fünf Sinne (Sehen, Hören, Tasten Riechen, Schmecken) zu stützen.³⁰ Sensibilität beruht auf leiblicher Kommunikation, durch die wir den Anderen am eigenen Leibe spüren. Hier kommt nun die „Fassung“ wieder ins Spiel, und zwar als eine Art Medium: „Die Fassung ist immer auch leiblich und wird im leiblichen Umgang eingesetzt. Die Art dieses Einsatzes entscheidet über das Maß an Sensibilität, mit dem sich der Mensch den Nuancen vielsagender Eindrücke öffnet. Wer seine Fassung starr festhält, wie der nur an ordentlicher Einhaltung der Kunstregeln des Berufs bei dessen Ausübung interessierte Ingenieur, Arzt, Offizier, die strenge Mutter usw., wird verschlos-

²⁹ Vgl. Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*. Vierter Versuch, Leipzig/Winterthur 1778, S. 121f.: Ein Gesicht mißfällt, nicht weil es gerade jetzt voll einer in Bewegung gesetzten Leidenschaft ist, sondern weil es mit dieser Leidenschaft droht. „Nicht, daß wir klare Zeichen dieses Drohens sehen! Nicht, daß wir der Leidenschaft sogleich ihren eignen Namen geben können – aber unsere Nerven werden von diesen Zügen auf eine ähnliche Weise affiziert, wie durch die bewegte Leidenschaft selbst. (...) Solche Züge *an sich* reizen und drücken organische Wesen physisch und unmittelbar. (...) Natürlich und unmittelbar ziehen sich denn beym Hören und Riechen dieser Dinge unsere Geruch- und Gehörnerven auf eine uns unangenehme Weise zusammen.“ 127: „Es ist nicht Beobachtung, nicht Erfahrung, nicht Ueberlegung; es ist schnelles Urtheil des Gefühles, entspringend aus der Erschütterung unsers Nervensystems (...).“

³⁰ Vgl. Hermann Schmitz, *Der Leib, der Raum und die Gefühle*, Bielefeld 2007, S. 15f.

sen bleiben wie ein blinder Spiegel und an Mitmenschen wie an allem, was ihm etwas zu sagen hat, mehr oder weniger vorbeisehen, sofern es sich um nicht explizit mitgeteilte, ‚mitschwingende‘ Nuancen handelt. Wer dagegen seine Fassung etwas locker schwingen läßt, ohne sie gleich zu verlieren, kann damit auf die Anderen und die Umstände sensibel eingehen. Die leicht gelockerte Fassung wird zum Vehikel vorgreifenden Verständnisses in leiblicher Kommunikation.“³¹

Nun ist der Leib in der Geschichte der Philosophie weniger in seiner Rolle als Resonanzboden, sondern eher als Störenfried behandelt worden (etwa von Schopenhauer, Gabriel Marcel, Herbert Plügge). Man muß immer wieder damit rechnen, daß Philosophen die Rolle des Leibes für den Menschen generell, aber gerade auch für seine Sensibilität, in abschätziger Weise kommentieren. So meint es Diderot, wenn den Arzt Bordeu sagen läßt, ein sensibles Wesen sei ein Wesen, das der Willkür des Zwerchfells ausgeliefert ist.³² So meint es auch ein anderer Autor des 18. Jahrhunderts im Hinblick auf unser spezielles Thema, wenn er kurzerhand die „Eingeweide“ zum wahren Quell der Empfindsamkeit erklärt.³³ Das Ausgeliefertsein wäre als Zumutung schon schlimm genug, aber dann noch ausgeliefert sein ausgerechnet an das, was Luther und Angelus Silesius den „Madensack“ genannt haben – diese Situation erschwert eine wertungsfreie Untersuchung des Phänomens erheblich.

³¹ Schmitz, *Der gespürte Leib*, S. 149. Vgl. Schmitz, *Fassung als Spielraum der Person*, S. 172f.

³² Denis Diderot, *D’Alemberts Traum*, in: ders., *Philosophische Schriften*, Erster Band, übers. v. Theodor Lücke, Berlin 1961, S. 525–572, hier 563; vgl. Zweiter Band, S. 69f.

³³ Johann Carl Wezel (1779), in: Wolfgang Doktor/Gerhard Sauder (Hg.), *Empfindsamkeit. Theoretische und kritische Texte*, Stuttgart 1976, S. 72–77, hier 73.

III. Die Abwertung der „Sensibilität“ in der philosophischen Tradition

Damit ist zugleich deutlich, daß die Beschäftigung mit der Was-Frage nicht die einzige phänomenologische Aufgabe sein kann. An zweiter Stelle muß es um eine explizite kritische Auseinandersetzung mit den Wertungen und Verzerrungen gehen, mit denen die philosophische Tradition den Weg „Zu den Sachen selbst!“ verbaut hat. Das Phänomen Sensibilität fordert hier eine Reihe grundsätzlicher Fragen heraus, die die bisher behandelte, zentrale Was-Frage gewissermaßen einrahmen:

- Handelt es sich um eine Schwäche des Menschen, die er bekämpfen und überwinden sollte?
- Handelt es sich um ein Einfallstor für unzureichendes Erkenntnismaterial?
- Handelt es sich um einen gesellschaftlichen Störfaktor, der die Diszipliniertheit des Menschen auflockert und Konflikte hervorruft?
- Handelt es sich um etwas, das uns mit dem Tier verbindet?
- Oder handelt es sich um eine große, noch nicht genug entwickelte Möglichkeit des Menschen, die nach einer weiteren Kultivierung geradezu verlangt?
- Handelt es sich um eine notorisch unterschätzte, weil in ihrer Eigenart noch gar nicht richtig erfaßte Quelle der Erkenntnis?
- Und handelt es sich um die anthropologische Grundlage für Takt, Mitgefühl und Rücksichtnahme im menschlichen Miteinander?
- Handelt es sich um etwas, das uns gerade vor tierischer Roheit bewahrt?

Diese Fragen können hier natürlich nicht beantwortet werden; sie sollen aber den Anstoß dafür bilden, die Tradition des Denkens über Sensibilität zu untersuchen. Der Weg zu den „Sachen selbst“ ist nämlich keine ausgebaute und gut überschaubare Straße, dieser Weg muß erst eigens gebahnt werden, und zwar in Auseinandersetzung mit den überlieferten Perspektiven auf die Phänomene. Damit man keine vorschnelle, von der Tradition im Verborgenen gesteuerte Beantwortung der Was-Frage unternimmt, ist also eine „phänomenologische Destruktion der Tradition“ erforderlich, wie Heidegger sagte.³⁴

Gerade im Falle der „Sensibilität“ erweist sich die Unumgänglichkeit eines solchen Vorgehens, denn alle Beschreibungen sind hier so mit Bewertungen durchsetzt, daß das Phänomen hinter all den interessegeleiteten Interpretationen erst wieder freigelegt werden muß. Das zunächst so harmlos wirkende Thema ist in Wahrheit ein Kriegsschauplatz der Anthropologie, Erkenntnistheorie und Ethik.

Knapp und zugespitzt formuliert läßt sich dieses Schlachtfeld folgendermaßen charakterisieren: In der Geschichte der Philosophie wurde die Sensibilität entweder (unter dem Titel „Sinnlichkeit“) *erkenntnistheoretisch marginalisiert* bzw. *verfremdet* oder (unter demselben Titel) *moralisch denunziert* oder (unter dem Titel „Empfindsamkeit“) *moralisch instrumentalisiert*. Die Motive für diese Abwertung sind verschieden:

1. Soweit „Sensibilität“ (als Sinnlichkeit im neutralen Sinne) für ein grundsätzliches *Geöffnetsein* der Welt gegenüber steht, haben

³⁴ Vgl. (mit vielen Einzelnachweisen): Michael Großheim, Ludwig Klages und die Phänomenologie, Berlin 1994, S. 112f.

christliche Denker dies als eine Konkurrenz für den wahren Glauben betrachtet und entsprechend für den Rückzug aus der Welt in die Innerlichkeit geworben. Die geforderte „abstractio a sensibilibus“ (Thomas von Aquin³⁵) soll der Konzentration der Aufmerksamkeit auf Gott und das Jenseits dienen. Für eine solche Position stehen etwa Augustinus (354–430), Thomas von Aquin (1225 oder 1226–1274), Meister Eckhart (um 1260–1327), Thomas von Kempfen (1379 oder 1380–1471), Theresa von Avila (1515–1582).

2. Die „Sensibilität“ wurde fast ausnahmslos als *passives* Vermögen des Menschen aufgefaßt, und der Mensch thematisiert sich offenbar ungern in einer nicht-aktiven Rolle. Eine erkenntnistheoretische Passivität attestiert beispielsweise Kant der Sinnlichkeit in der „Kritik der reinen Vernunft“: „Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgendeine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand.“³⁶

In der Ethik wird Passivität mit Fremdbestimmung gleichgesetzt, der gegenüber man Wert legt auf Selbstbestimmung. In diesen Rahmen gehört etwa Kants Kampf gegen das Affiziertsein, gegen die Neigung, gegen die stimuli.³⁷ Das hier eigentlich

³⁵ Vgl. z. B. Summa 2,2, quaestio 53, art. 6: „Perfectio autem prudentiae et cuiuslibet intellectualis virtutis consistit in abstractione a sensibilibus“; quaestio 15, art. 3: „perfectio intellectualis operationis in homine consistit in quadam abstractione a sensibilibus phantasmatibus“.

³⁶ KrV A 51 B 75, vgl. auch KrV B 68, B 151f. und Logik Dohna: „Einbildungskraft und Verstand sind die beiden einzigen tätigen Erkenntnisvermögen des menschlichen Gemüts. Aber die Sinne sind ganz passive, sie erfordern notwendig einen Gegenstand, Einbildungskraft schafft sich selbst Gegenstände“ (AA XXIV 705,34–706,2).

³⁷ „Die wesentliche Vollkommenheit eines frei handelnden Wesens beruhet darauf, daß diese Freiheit der Neigung nicht unterworfen werde und überhaupt keiner

wirksame Motiv ist das Interesse an Selbstbeherrschung und Selbstbehauptung, während ja mit der Sensibilität gerade die Gefahr einhergeht, durch das Beeindruckende die Fassung zu verlieren.

3. Die antike Lehre von den verschiedenen Seelenvermögen ist (vor allem in ihrer auf Aristoteles zurückgehenden Version³⁸) für die Folgezeit bestimmend gewesen. Für die Scholastiker ist die Sinnlichkeit (*sensualitas*) ein *niederes* Seelenvermögen: Albertus Magnus etwa charakterisiert sie als „*vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur, in corporis exteriores sensus et appetitus rerum ad corpus*“. In der Neuzeit unterscheidet Christian Wolff ein sinnliches (niederes) und ein oberes Erkenntnisvermögen, Baumgarten muß sich gegen das Bedenken verteidigen, das untere Erkenntnisvermögen, die Sinnlichkeit, sei eher zu bekämpfen als zu wecken,³⁹ und schließlich ist auch Kant am Ende des Jahrhunderts noch ein Vertreter der Theorie hierarchisch geordneter Seelenvermögen.⁴⁰

fremden Ursache unterworfen sei“ (AA XIX 105,31–106,3). – „Neigung ist blind und knechtisch, sie mag nun gutartig sein oder nicht (...)“ (KpV 213, AA V 118,14f.). – „Der gute Verstand hat bestimmende Gründe, aber nach Gesetzen des Verstandes durch intellectuale motiva; der affizierte überläßt sich der Sinnlichkeit“ (AA XVII 509,8–10). – Metaphysik K 2: „Durch Motive gezwungen zu werden, ist der höchste Grad der Freiheit. Denn hier zwingt mich selbst; dies zeigt die höchste Spontaneität, den stimulus entgegen zu handeln“ (AA XXVIII 746,33–35).

³⁸ Vgl. De anima II 2 (431a30ff.); EN VI 2 (1139a3ff.), IX 9 (1170a17ff.).

³⁹ Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten, Theoretische Ästhetik. Die grundlegenden Abschnitte aus der „Aesthetica“ (1750/58), übers. u. hg. v. Hans Rudolf Schweizer, Hamburg 1983, S. 6/7. Seine Entgegnung lautet: „Die unteren Erkenntnisvermögen haben keine Gewaltherrschaft, sondern eine sichere Führung nötig.“

⁴⁰ Vgl. Kants Entwurf eines Briefes an den Fürsten von Beloselsky vom Sommer 1792: „Zuerst die Einteilung des Vorstellungsvermögens in die der bloßen Auffassung der Vorstellungen: apprehensio bruta ohne Bewußtsein, ist lediglich für das Vieh, und die Sphäre der Apperzeption, d. i. der Begriffe, die letztere macht die Sphäre des Verstandes überhaupt. (...) Verstand (l'entendement) in allgemeiner Bedeutung, das, was man sonst das obere Erkenntnisvermögen benennt, dem die sensualité

4. Die metaphorische Verortung der Sinnlichkeit im „Niedereren“ der Seele hat eine Entsprechung in der Qualifizierung als „tierisch“. Mit „tierisch“ ist hier sowohl die schlichte sinnliche Wahrnehmung als auch die Neigung zur Wollust gemeint. An sich hat beides nicht viel miteinander zu tun, weil Wahrnehmen etwas anderes ist als Begehren und natürlich auch nicht jedes Begehren ein erotisches ist.⁴¹

In diesen Wertungen machen sich sowohl antike wie spätere christliche Einflüsse bemerkbar, die im 18. Jahrhundert zunächst noch ungebrochen weiterwirken. So unterscheidet der junge Kant am Menschen das Tier und den Geist, d. h. den Menschen nach den Gesetzen der Sinnlichkeit und nach den Gesetzen der Vernunft.⁴² Für den seinerzeit berühmteren Crusius ist Sinn-

entgegengesetzt ist. Die Sphäre der letzteren haben Sie sehr wohl (wenn der Verstand darin fällt) die Sphäre der bêtise genannt. (...) Durch Vernachlässigung kann der Mensch bisweilen aus der Sphäre des Verstandes in das Leer der bêtise zurückfallen“ (AA XI 345,5–8. 27–32. 36–346,1). – Immanuel Kant's Anweisung zur Welt- und Menschenkenntnis. Nach dessen Vorlesungen im Winterhalbjahre 1790–1791 hg. v. F. Ch. Starke, Leipzig 1831, Nachdruck Hildesheim 1976, S. 7: „Verstand nennt man das obere, Sinnlichkeit das untere Erkenntnisvermögen. Die Dignität des Verstandes besteht in seiner Spontaneität, d. h. in der Macht frei handeln zu können. Das obere Erkenntnis Vermögen ist das Vermögen, mir jedes Zustandes des Gemüts bewußt zu sein, ihn nie länger dauern zu lassen, als ich will, und über alle Vorstellungen des Gemüts Herr zu sein; man nennt dies den Verstand.“

⁴¹ Vgl. die kluge Bemerkung in: Eugen Lerch, Sinn, Sinne, Sinnlichkeit, in: Archiv für die gesamte Psychologie 103 (1939), S. 446–495, hier 474: „An sich hat ‚Sinnlichkeit‘ = ‚Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung‘ mit ‚Sinnlichkeit‘ = ‚Neigung zur Wollust‘ nicht viel zu tun. Die Objekte der sinnlichen Wahrnehmung werden keineswegs sämtlich auch *begehrt* (die Sinne vermitteln uns ja z. B. auch die Musik), und soweit sie nicht nur wahrgenommen, sondern auch begehrt werden, ist dieses Begehren ein wesentlich anderes als das erotische Begehren.“

⁴² Vgl. Kant (aus R. 3872): „Wir müssen an dem Menschen unterscheiden das Tier, d. i. ihn nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, und den Geist: nach den Gesetzen der Vernunft. Seine Willkür als Tier wird wirklich immer bestimmt durch stimulus; aber sein Wille ist doch frei, so fern seine Vernunft vermögend ist, diese Bestimmungen der Willkür zu ändern. Warum das die Vernunft bisweilen nicht tue und der Mensch nicht nach dem intellektualen Willen handle, ist unbekannt. Eben daher aber geschieht es, daß der Mensch als Geist betrachtet sich als Tier tadelt,

lichkeit die „Neigung, seine Glückseligkeit in Objecten der äusserlichen Sinne zu suchen. Die Herrschaft der thierischen Begierden über die menschlichen ist eine Gattung hiervon.“⁴³ Ein Autor des 18. Jahrhunderts erklärt beispielhaft: „Wir halten den für ein bloßes Thier, welcher sich dem Übermaße sinnlicher Freuden überläßt.“⁴⁴

IV. „Empfindsamkeit“ – *Der Versuch einer Rehabilitierung und sein Scheitern*

Eine genauere Prüfung der Tradition läßt erkennen, daß das 18. Jahrhundert überhaupt für unser Thema eine Art Schlüsselzeit darstellt, weil es hier erstmals zu einem Bruch mit den philosophischen Abwertungsmechanismen kommt. Der Titel „Empfindsamkeit“ steht in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts für eine zunächst modisch gewordene und dann in die Kritik geratene Lebensweise. Die Aufwertung von „sensibilité“ zu einer sozialen Tugend, zur Quelle von Nächstenliebe, Mitleid, Rücksicht und taktvollem Umgang mit dem Anderen, setzt in Frankreich ein⁴⁵

mit sich in Widerspruch und Streit ist, sich selbst andere Neigungen wünscht, aber sich oft in der Sinnlichkeit verliert“ (AA XVII 320,3–12). „Tierisch zu werden, ist das Schreckgespenst, das Kant drohend der Menschheit vorhält, moralisch und intellektuell“ (Hermann Schmitz, Was wollte Kant?, Bonn 1989, S. 204).

⁴³ Christian August Crusius, Anweisung vernünftig zu leben (= Die philosophischen Hauptwerke, hg. v. Giorgio Tonelli, Band 1), Hildesheim 1969, S. 316, vgl. 365.

⁴⁴ Carl Friedrich Pockels, Über die Verschiedenheit und Mischung der Characteres, in: ders. (Hg.), Beiträge zur Beförderung der Menschenkenntniß, besonders in Rücksicht unserer moralischen Natur, 1. Stück, Berlin 1788, S. 3–50, daraus 34–45, in: Doktor/Sauder (Hg.), Empfindsamkeit, S. 60–67, hier 66.

⁴⁵ Hier spielt noch eine besondere Rolle, daß die Spontaneität und Unwillkürlichkeit der sensiblen Regung ihre Aufrichtigkeit zu verbürgen scheint. Vgl. dazu und allgemein zum Thema: Frank Baasner, Der Begriff ‚sensibilité‘ im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals, Heidelberg 1988.

und verbreitet sich recht bald auch in Deutschland. Es ist bezeichnend, daß eine positive Neubewertung nur über eine moralische Instrumentalisierung erreicht werden kann.

So unterscheidet Rousseau von der physischen Sensibilität, die den Menschen durch Vergnügen und Schmerz lenkt, eine höhere sittliche Sensibilität; damit ist das Vermögen gemeint, unsere Gefühle an Wesen zu heften, die uns fremd sind.⁴⁶ Der entsprechende Artikel in Diderots Enzyklopädie klärt über „sensibilité“ auf: „Das ist eine zarte und feine Veranlagung der Seele, die sie leicht erregbar und gerührt macht.“⁴⁷ Auf dieser Grundlage könne sich ein „Scharfblick für die rechtschaffenen Dinge“ entwickeln, der die tugendhafte Haltung im Menschen viel stärker verwurzele als die bloße Überlegung. Ähnlich teilt in Deutschland das „Sittliche Erziehungs-Lexicon“ von 1773 mit: „Der Ausdruck: ein *empfindsamer Mensch*, hat in der deutschen Sprache eine sehr edle Bedeutung gewonnen. Es bezeichnet: *die vortrefliche und zärtliche Beschaffenheit des Verstandes, des Herzens und der Sinnen, durch welche ein Mensch geschwinde und starke Einsichten von seinen Pflichten bekömmt, und einen wirksamen Trieb fühlet, Gutes zu thun.*“⁴⁸

Der philanthropische Versuch, die sensibilité oder Empfindsamkeit im moralischen Korsett aufzuwerten, führt nur zu vorübergehendem Erfolg. Die Tatsache, daß recht bald Abgrenzungen zur Rettung der positiven Bedeutung des Begriffs vorgenommen wer-

⁴⁶ Vgl. Jean-Jacques Rousseau, Rousseau richtet über Jean-Jacques, in: ders., Schriften Band 2, hg. v. Henning Ritter, Frankfurt a. M. 1988, S. 253–636, hier 418.

⁴⁷ Jaucourt, Artikel „Empfindsamkeit“ – „sensibilité (Moral)“, in: Diderots Enzyklopädie. Eine Auswahl von Manfred Naumann, Leipzig 2001, S. 296.

⁴⁸ Karl Daniel Küster, Artikel „Empfindsam“, in: ders., Sittliches Erziehungs-Lexicon, 1. Probe, Magdeburg 1773, S. 47–51, hier 47, zit. n.: Doktor/Sauder (Hg.), Empfindsamkeit, S. 9–12, hier 9 (vgl. a. 116f.).

den müssen, gibt Aufschluß über das Scheitern dieses einzigartigen Projekts einer Versöhnung von Ratio und Sensibilität im Zeichen der Aufklärung. Das Problem ist die *Übertreibung*. Einerseits wird eine Abgrenzung nötig gegenüber der „Empfindlichkeit“, die als eine übertriebene Empfindsamkeit gedeutet wird; andererseits muß der Unterschied zur künstlichen, theatralischen Empfindsamkeit unter dem Titel „Empfindelei“ markiert werden.⁴⁹ Daneben fehlt ein Maß für die Auswahl der Gegenstände, denen gegenüber ein sensibles Verhalten angebracht ist. Der Empfindsame scheint seiner Empfindsamkeit regelrecht ausgeliefert zu sein, wie ein Autor 1786 bemerkt: „Selbst geringe Dinge und Kleinigkeiten bringen bisweilen sehr lebhaft Empfindungen bey ihm hervor. Alles rühret ihn, alles ist vermögend, sein Herz in Bewegung zu setzen.“⁵⁰

Im 19. Jahrhundert formiert sich dann endgültig die bürgerliche Lebenseinstellung (insbesondere mit ihrer Betonung von Leistung und Nutzen) in Abgrenzung von der Empfindsamkeit, die vornehmlich als Disziplinproblem wahrgenommen wird.⁵¹

⁴⁹ Vgl. Doktor/Sauder (Hg.), *Empfindsamkeit*, S. 12f., 15f., 79–90. Vgl. Georg Jäger, *Empfindsamkeit und Roman. Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1969, S. 17–30.

⁵⁰ Samuel Ernst Stosch, Artikel „Empfindsam, Empfindlich“, in: ders., *Kritische Anmerkungen über die gleichbedeutenden Wörter der deutschen Sprache*, Bd. 4, Wien 1786, S. 206–208, hier 206, in: Doktor/Sauder (Hg.), *Empfindsamkeit*, 12–14, hier 13, vgl. 14: „Die Empfindsamkeit, ist also an sich etwas gutes, aber man kann sie auch übertreiben, und darinn zu weit gehen, wenn man nehmlich, durch die geringsten Kleinigkeiten, sich gar zu sehr rühren, und in Bewegung setzen läßt, welche solcher Empfindungen nicht werth sind. So sind manche, jetzt gar zu empfindsam geworden. Die Nachahmer des Yorick, treiben es zuweilen so weit, daß ihre Empfindsamkeit lächerlich wird.“ – Vgl. a. a. O.. Ernst Platner (1784), S. 30: „Der Schwärmer wird gerührt von allen Dingen im gleichen Maaße, ohne Unterschied ihrer wirklichen Beschaffenheit, und er kann seine Empfindsamkeit eben so wenig unterbrechen, als mäßigen.“ – Mistelet (1778), S. 116: (über den gefühlvollen Mann) „Er hat für alles Herz und Sinn.“

⁵¹ Vgl. Lothar Pikulik, *Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*, Göttingen 1984.

*V. Desensibilisierung und Resensibilisierung –
Ein Blick auf Gegenwart und Zukunft*

Dem gedanklichen Interesse an Sensibilität und ihrer damit verbundenen Aufwertung im 18. Jahrhundert ist also kein dauerhafter Erfolg vergönnt gewesen. Wie ist die Lage in der Gegenwart? Man könnte dieser Frage nachgehen, indem man prüft, womit die Menschen heute große Teile ihrer frei verfügbaren Zeit verbringen. Dabei würde man auf in vielfältiger Weise bereitgestellte Gewaltdarstellungen stoßen, die offenbar ein reges Interesse des Publikums bedienen – während es doch auf der anderen Seite einen gesellschaftlichen common sense gibt, der das Thema der Gewalt für das öffentliche Selbstverständnis ganz und gar diskreditiert. Es ist eigentlich höchst verwunderlich, daß diese Diskrepanz in der intellektuellen Selbstbesinnung nur eine marginale Rolle spielt. Was in der Film-, Video- und Computerspielindustrie unserer Zeit nachgefragt wird, sind Darstellungen von körperlicher Grausamkeit und Atmosphären des Schreckens. Ein starkes Bedürfnis nach groben Reizen, dessen interne Logik auf ständige Steigerung angelegt ist, wird hier befriedigt. Mit anderen Worten: Große Teile der Gesellschaft vollziehen freiwillig ein langfristig angelegtes Programm der Desensibilisierung. Wenn Abstumpfung so begehrt ist, kann Sensibilität nur von Nachteil sein.

Was spricht vor diesem Hintergrund überhaupt *für* die Sensibilität? Kann man so weit gehen wie der Phänomenologe Heinrich Rombach, für den die Wahrnehmung darauf verpflichtet ist, ihre „schöpferischen Möglichkeiten“ auszuspielen und „alle Sensibilitäten“ auszubilden?⁵² Rombach geht von einem Verlust an Möglich-

⁵² Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, Freiburg/München 1980, S. 259.

keiten aus: Große Teile der faktischen Wahrnehmungsgeschichte seien infolge eines falschen und primitiven Wahrnehmungsbegriffs, an dem die Philosophie nicht unschuldig sei, wieder verlorengegangen.⁵³ Die auf breite Desensibilisierung setzende Gegenwart muß in dieser „Wahrnehmungsethik“ als eine „Rebarbarisierung“ erscheinen.

Aber weshalb kann man den möglicherweise von der Philosophie mitzuverantwortenden Verfall der menschlichen Wahrnehmungsfähigkeit kritisieren? Noch einmal also: Was spricht für die Sensibilität? Sensibilität wurde bisher bestimmt als leibliche Mitschwingfähigkeit, die darauf angewiesen ist, daß das wahrnehmende Subjekt nicht seine Fassung verliert. In Ergänzung dazu läßt sich jetzt sagen: Sensibilität ist auch die *Disposition, etwas zu bemerken*. Wenn hier von Bemerken die Rede ist, so steckt in diesem Ausdruck ein entscheidendes Problem. Denn was wird eigentlich bemerkt? In den vorhin angeführten Beispielen für Sensibilitätserfahrungen werden wir auf die daß-Sätze aufmerksam:

- „Ich merke, daß er mich nicht ernst nimmt.“
- „Ich habe den Eindruck, daß mein Anruf ungelegen kommt.“⁵⁴

Was bemerkt wird, sind Sachverhalte. Die so harmlos wirkende Kennzeichnung der Sensibilität als Disposition, etwas zu bemerken, führt zu einer Provokation der traditionellen Erkenntnistheorie, weil diese Bestimmung so etwas wie unmittelbare Sachverhaltswahrnehmung vorsieht. Eine Provokation ist diese Annahme deswegen, weil nach herkömmlicher Auffassung die Kapazität phy-

⁵³ Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins*, S. 224.

⁵⁴ Ich kann sogar die Gewißheit haben, daß mein Eindruck nicht trügt, auch wenn mein Gesprächspartner aus Höflichkeit das Gegenteil beteuert. Ich merke seinen kommentierenden Äußerungen gerade die aufgesetzte, bemühte Höflichkeit an.

siologischer Sinnesorgane darüber entscheidet, was der Mensch wahrnimmt. Für Sachverhalte gibt es aber keine Sinnesorgane, also – so die herrschende Meinung – kann man sie auch nicht einfach wahrnehmen, also müssen die von den Sinnesorganen gelieferten spezifischen Sinnesdaten vom Verstand erst bearbeitet werden, damit am Ende der Sachverhalt als Produkt einer Kooperation von Sinnlichkeit und Verstand dastehen kann.

Nun haben Zweifel an den herkömmlichen Deutungen sinnlicher Wahrnehmung zu den wichtigsten Motiven der frühen Phänomenologen gehört; die erste Konsequenz aus diesen Zweifeln war Husserls Schritt, zusätzlich zur sinnlichen Anschauung eine kategoriale Anschauung einzuführen.⁵⁵ Die grundsätzliche phänomenologische Lektion für unser Thema lautet: Wenn man das *Phänomen* der Sensibilität ernst nimmt, muß man die *Theorien*, die es nicht erklären können, einer Revision unterziehen.⁵⁶ Bisher war es dagegen eher üblich, ein Phänomen, das sich konventionellen

⁵⁵ Vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, hg. v. Ursula Panzer, The Hague/Boston/Lancaster 1984 (= *Husserliana* Bd. XIX/2), S. 667f.; Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. Die deutsche Philosophie der Gegenwart, hg. v. Manfred S. Frings, Bern/München 1973 (= *Gesammelte Werke* Bd. 7), S. 308; Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (= Marburger Vorlesung Sommersemester 1925), hg. v. Petra Jaeger, Frankfurt a. M. 1979 (Gesamtausgabe Bd. 20), S. 63–99.

⁵⁶ Vgl. über das spannungsreiche Verhältnis Phänomen – überlieferte Theorie folgende Stellungnahmen aus phänomenologischer Sicht: Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hg. v. Maria Scheler, Bern 1954 (4. Aufl.) (= *Gesammelte Werke* Bd. 2), S. 74; Martin Heidegger im Sommersemester 1925: „Das Feld dessen, was in schlichter Kenntnisaufnahme vorfindlich ist, ist grundsätzlich viel weiter als das, was eine bestimmte Erkenntnistheorie oder Psychologie aufgrund einer Wahrnehmungstheorie festlegen möchte“ (Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 52); Wolfgang Metzger, *Psychologie. Die Entwicklung ihrer Grundannahmen seit der Einführung des Experiments*, Darmstadt 1975, S. 12 – Ganz unabhängig von der Phänomenologie findet sich eine Beschreibung des phänomenologischen Ethos in: Schellings Werke, hg. v. Manfred Schroeter, Fünfter Ergänzungsband: *Philosophie der Mythologie* 1842, München 1984 (4. Aufl.), S. 3.

Auffassungen nicht fügte, konstruktiv umzudeuten oder schlicht zu ignorieren. Der Ausgangspunkt und auch der Richtpunkt des Philosophierens sollen also in den Phänomenen, nicht in den Theorien liegen, obwohl beides natürlich nur idealtypisch zu trennen ist.

Noch einmal stellt sich jetzt die Frage: Was spricht für die Sensibilität? Sollte man ihre praktische Verkümmern im Gefolge ihrer theoretischen Vernachlässigung korrigieren? Sensibilität ist die Disposition, etwas zu bemerken; Steigerung der Sensibilität wäre dann so etwas wie *Kultivierung des Auffälligwerdenkönnens*. In einem solchen Prozeß der Umlenkung und Intensivierung unserer Aufmerksamkeit würde den *Künstlern* eine besondere Aufgabe zufallen, sie wären gewissermaßen als Sensibilitätspädagogen tätig.⁵⁷ Die exakten Naturwissenschaften hingegen bleiben, wie Hermann Schmitz einmal erklärt hat, oberflächlich, weil sie Sensibilität nicht nähren.⁵⁸

Es geht dabei um eine Chance zur Entdeckung bisher verborgener Nuancen an den Gegenständen, um eine Bereicherung des Bildes von der Welt, in der wir leben. Man könnte dazu eine alte populärphilosophische Parole wie „carpe diem“ von allem simplen Hedonismus trennen und statt dessen strikt sensibilitätsethisch interpretieren. Eine solche Bestimmung würde dann zwar auch die bisher betonte Genußfähigkeit einschließen, wäre aber insgesamt

⁵⁷ Vgl. Wilhelm Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung* (Diss. 1910). Mit einem Vorwort zur Neuauflage von Carl Friedrich Graumann, Frankfurt a. M. 1976 (1981) (2. Aufl.), S. 12: „Bei der phänomenologischen Untersuchung der Wahrnehmung kommt es nun in erster Linie darauf an, daß man sie mit leichter Hand vornimmt. (...) Der Phänomenologe muß in gewisser Weise die Anlage eines Künstlers und der, der die Wahrnehmung untersucht, Anlage zum Maler haben.“

⁵⁸ Hermann Schmitz, *Neue Grundlagen der Erkenntnistheorie*, Bonn 1994, S. XIV.

erweitert zur Fähigkeit, eindrucksvoll zu erleben. Und diese Fähigkeit müßte keine egozentrischen Züge mehr aufweisen: Man kann auch sensibel für geschehendes Unrecht sein.

Ebenso liegt es nahe, eine abgenutzte und mißbrauchte Devise wie „Intensiv leben!“ von ihrem Hang zum Spektakulären, vom Sensationismus und zur Schau gestellten Abenteuerium zu befreien. So etwas schwebt Rousseau vor, wenn er die Vertiefung in die verborgene Vielfältigkeit alltäglicher Wahrnehmungsgegenstände empfiehlt.⁵⁹ Diese Intensivierung durch Nuancierung der Lebenserfahrung würde bedeuten, den Sinn für das „Unscheinbare“⁶⁰ zu schärfen, für all das Gegenwärtige, worüber wir allzuleicht hinwegleben, weil wir den eigentlichen Inhalt unseres Lebens immer erst noch erwarten. Dann böte sich die Chance, das verbreitete, unreflektierte Interesse an der *Extensität* des Lebens in ein Interesse an *Intensität* zu verwandeln, das eher geeignet wäre, mit der Sterblichkeit auszusöhnen als alle Anstrengungen, sie im Namen der puren Extensität hinauszuzögern. Der hier in Aussicht stehende Gewinn, die Verankerung des Lebenswillens in der Gegenwart, rechtfertigt das Bemühen um eine Wiederentdeckung der Sensibilität. Und hier sollte die Philosophie den Anfang machen.

⁵⁹ Über sich selbst: „Er nimmt nichts wahr als irgend eine Bewegung in seinem Ohr oder vor seinen Augen, aber das ist für ihn auch genug“ (Jean-Jacques Rousseau, Schriften Band 2, hg. v. Henning Ritter, Frankfurt a. M. 1988, S. 433).

⁶⁰ Vgl. Jens Soentgen, Das Unscheinbare. Phänomenologische Beschreibungen von Stoffen, Dingen und fraktalen Gebilden, Berlin 1997.

Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie läßt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie läßt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf läßt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur...» oder «das ist doch nichts als...».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stammeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.