

SENSIBEL

Over de grenzen van de
menselijke gevoeligheid

Svenja Flasspöhler

ten have

INLEIDING

De kloof in de samenleving 11 • Actieve en passieve
sensibiliteit 12 • Fysiek, psychisch, ethisch, esthetisch:
de vier dimensies van sensibiliteit 22 • Doel van dit boek 23

De kloof in de samenleving

Zijn gevoelens louter een privékwesitie? Wanneer wordt aanraken iemand lastigvallen? Hoeveel nabijheid is prettig en dus geoorloofd? En wat kun je nog wel of juist niet meer zeggen? Welke woorden raken aan de waardigheid van mensen – en welke woorden beschermen deze? Moet de algemene mannelijke vorm in de taal worden afgeschafte? Gaat het N-woord ook als citaat te ver? Wie bepaalt dat in geval van twijfel? Staan slachtoffers dichter bij de waarheid dan niet-slachtoffers, omdat ze – verbaal of fysiek – de pijn aan den lijve hebben ondervonden? Is kwetsbaarheid het nieuwe sterk-zijn?

Het is de tijd van MeToo en Black Lives Matter, er speelt een genderdiscussie in de taal, het gaat over *trigger warnings* of vrijheid van meningsuiting, de strijd om erkenning van benadeelde minderheden of de gevoeligheden van degenen die bang zijn voor het verlies van hun privileges. Blijkbaar zijn we er meer dan ooit mee bezig de grens van wat mensen kunnen hebben opnieuw te bepalen. Maar de discussie hierover loopt steeds meer vast: liberale en egalitaire opvattingen, rechts en links, oud en jong, slachtoffers en niet-slachtoffers staan onverzoenlijk tegenover elkaar. Terwijl de ene groep zegt: jullie stellen je aan, jullie zijn overgevoelige ‘sneeuwvlokken’, reageert de tegenpartij met: jullie zijn kwetsend en beledigend, aan jullie woorden kleeft bloed! Deze confrontatie van frontaal tegenover elkaar staande meningen leidt tot steeds sterkere erosie van de democratische debatcultuur en een haast niet meer te overbruggen kloof in de maatschappij.

We moeten ons dan ook dringend afvragen hoe we uit deze impasse kunnen komen. Ik stel voor een stap achteruit te

doen en los van iedere polemiek een ontwikkeling onder de loep te nemen die onlosmakelijk samenhangt met het ontstaan van het moderne ‘subject’: de toenemende sensibilisering van het zelf en van de maatschappij.

Actieve en passieve sensibiliteit

‘Sensibel’ betekent: gevoelig, voelbaar, ontvankelijk. In positieve zin wordt er meestal een sterk ontwikkeld invoelingsvermogen mee aangeduid, in negatieve zin slaat het op overgevoeligheid van een subject dat niet opgewassen is tegen het leven. Als we kijken naar de geschiedenis van de filosofie, zien we dat deze ambiguïteit al heel lang bestaat.

Reeds in de Middeleeuwen kende men een actieve sensibiliteit die met haar morele voelhorens openstaat voor de wereld. Deze onderscheidde men van de passieve sensibiliteit, die ontvangt, reageert op prikkels van buitenaf.¹ Actieve sensibiliteit betekent zoiets als ‘met gevoel begiftigd’² en is, grosso modo, deugdzzaam, nobel, goed en voor de goddelijke waarheid ontvankelijk. In de achttiende eeuw werd ze systematisch verder uitgewerkt als moreel gevoel: simpel gezegd, als de gave van de mens om van nature het goede te doen.

De passieve sensibiliteit daarentegen duidt in het algemeen op dat ‘wat kan worden gevoeld’.³ In positieve betekenis werd deze passieve kant gelijkgesteld aan ontroerd of geraakt zijn (vooral in de periode van het sentimentalisme). Maar ze werd toch vooral als negatief gezien, als huilerigheid, geëxalteerdheid, ook (bijvoorbeeld bij Thomas van Aquino) als seksuele volgzaamheid. De materialisten in de achttiende eeuw gebruikten voor de passieve sensibiliteit de term ‘sensibilité physique’ en bedoelden daarmee de prikkelbaarheid van de zenuwen.

Dat actieve sensibiliteit en passieve prikkelbaarheid vaak sa-
mengaan, is tegenwoordig duidelijk waarneembaar. Wat als
verwerpelijk en fout wordt beschouwd, is meestal datgene
wat de gemoederen irriteert, en omgekeerd. En dat door alle
politieke geledingen heen, ook al uit het zich op verschillen-
de manieren. Terwijl het rechtse kamp overgevoelig is voor
maatschappelijke veranderingen zoals de vermeende ‘gender-
waanzin’ en niet zelden reageert met doelgerichte woorden
van haat of ook met concreet fysiek geweld, heeft de links-li-
berale tegenpartij erg lange tenen als ze wordt aangesproken
op haar voorstelling van maatschappelijke vooruitgang, wat
ondertussen ontaardt in het systematisch boycotten van per-
sonen, ja zelfs tot ontslagen leidt.

Deze koppeling van moraal en prikkelbaarheid is overigens
zeer zeker geen nieuw verschijnsel; ze heeft een filosofische
voorgeschiedenis. Zo had de gevoelige Rousseau een hart-
grondige hekel aan de overdaad aan prikkels van het leven
in de stad. In de contemplatieve sfeer van zijn verblijf buiten
Parijs ontwikkelde hij zijn ethiek van de van nature goede,
empathische mens, die tegen de schadelijke invloed van de
beschaving beschermd moest worden (zie hoofdstuk III). De
landelijke idylle van Montmorency was, om het zo te zeggen,
Rousseaus *safe space*.

Het inzicht dat sensibiliteit een verschijnsel is met twee ge-
zichten is voor het begrijpen van de tegenwoordige tijd, en
daarmee dus ook voor dit boek, richtinggevend. Sensibiliteit
is naar buiten *en* naar binnen gericht. Ze werkt verbindend
en scheidend. Ze bevrijdt *en* onderdrukt. Het komt erop neer
dat sensibiliteit een gewelddadige kant heeft. Dat blijkt ook
uit haar ontstaansgeschiedenis. Dwang is namelijk een voor-
waarde voor de ontwikkeling van sensibiliteit. In zijn be-

roemde boek *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) (*Het civilisatieproces*) geeft de socioloog Norbert Elias op indrukwekkende wijze de transformatie van menselijk gedrag weer, dat zich door voortschrijdende disciplinerende – van eten en slapen tot en met complexe sociale situaties – steeds meer verfijnt, waardoor mensen zichtbaar steeds gevoeliger worden voor grensoverschrijdend gedrag, zowel van henzelf als van anderen. De methoden die bepalend zijn voor dit proces van verfijning, zijn volgens Elias ‘demping van driften’, ‘affectregulatie’ en de ontwikkeling van een controleerend superego. Met andere woorden: om sensibel te worden moeten we ons intomen, ‘dwang van anderen’ omzetten in ‘zelfdwang’⁴, en regulerende gevoelens van schaamte en pijnlijkheid ontwikkelen (zie hoofdstuk I).

Wat Norbert Elias hier beschrijft is de complexe wisselwerking tussen ‘kille’ disciplinerende en ‘warme’ sensibeleit, tussen normering en schaamte, tussen enerzijds jezelf onder controle houden en anderzijds met gevoel de wereld en jezelf waarnemen. De socioloog laat duidelijk zien dat de mens nauwelijks aan de culturele eisen kan voldoen zonder daar zelf onder te lijden. Een waarneming die in overeenstemming is met de kernvisie van de psychoanalyse: het steeds ‘beschaafder’ worden heeft een schaduwzijde, die ook tot uiting komt in de kwetsbaarheid van dit proces. De sensibilisering is historisch gezien dan ook zeker niet een ontwikkeling die zonder slag of stoot is verlopen. In de twintigste eeuw getuigen twee verwoestende wereldoorlogen en de Jodenvervolgelingen indringend van de wreedheid die in de mens huist en in bepaalde omstandigheden tot uiting komt. In zijn boek *Verhaltenslehren der Kälte* (Gedragsleren van de kilte) geeft de historicus Helmut Lethen een heldere analyse van de richtlijnen voor het afstand houden en het zich innerlijk

wapenen (pantseren) tegenover de buitenwereld tijdens het Interbellum. Lethen gebruikt de geschriften van Ernst Jünger uit deze periode als onderbouwing. Tegelijkertijd verschaften Jüngers aantekeningen ons een diepgaand inzicht in de psychische mechanismen die de mens niet alleen tot onvoorstelbare gewelddaden brengen, maar hem ook in staat stellen onvoorstelbaar veel te verdragen (zie hoofdstuk IV).

Daarmee komen we bij een centraal thema dat dit boek beetje bij beetje probeert helder te krijgen: want juist die ‘kiltete’ van de genoemde traditie is er overduidelijk debet aan dat een appel op de weerbaarheid in deze tijd hard en onsensibel, of om met Klaus Theweleit te spreken, mannelijk klinkt. Volgens Theweleits beroemde stelling leeft het fascisme voort in de pantsering bij mannen en de agressieve afweershouding bij vrouwen: het fascistische is te beschrijven als een ‘uitwas van ontketende mannelijke agressie’⁵, als ‘normale situatie bij mannen onder kapitalistisch-patriarchale omstandigheden’.⁶ Theweleits ‘krijgshaftige man’ uit de eerste twee wereldoorlogen is verworden tot de ‘toxische man’ van tegenwoordig.

Weerbaarheid versus sensibiliteit: een, zo lijkt het, onverzoenlijke tegenstelling, die ook wordt weerspiegeld in tegenover elkaar staande politieke standpunten. Weerstand bieden wordt gelijkgesteld met gevoelloosheid. Met het onvermogen iets nabij te laten komen. Weerbaarheid is, volgens de wijdverbreide opvatting in met name het linkse kamp, een mannelijke, neoliberale strategie van koste wat kost zo veel mogelijk voor jezelf willen bereiken, iets wat niet samen kan gaan met empathie en solidariteit.

Deze gedachte is ook niet geheel onlogisch als we bedenken dat het begrip ‘weerbaarheid’ oorspronkelijk verwijst naar het vermogen gevaren van buitenaf af te weren. Een situatie kunnen doorstaan zonder daar schade van te on-

dervinden, een vorm van ‘ongevoeligheid’ dus voor externe factoren.

Toch hoeven, zoals ik in dit boek zal trachten duidelijk te maken, weerbaarheid en sensibiliteit helemaal niet per se tegenover elkaar te staan. Ze doen dat alleen zolang ze als absolute begrippen worden gezien. In deze context kunnen we ons afvragen of er in de ‘kilte-ideologieën’ toch niet ook aspecten zitten die ook nu nog relevant zijn. Zo blijkt dat, als je de geschriften van Jünger met freudiaanse blik probeert te lezen, achter de verheerlijking van oorlog en geweld een levensdrang schuilgaat die bij een traumatische ervaring van grote onmacht je redding kan betekenen (zie hoofdstuk IV en V).

Ook het werk van Friedrich Nietzsche getuigt bij nader inzien niet simpelweg van pantseringsfanatisme. Grote kwetsbaarheid en flexibele weerbaarheid zijn in zijn geschriften onlosmakelijk met elkaar verbonden (zie hoofdstuk II). Dit soort raakvlakken tussen sensibiliteit en weerbaarheid wil ik in dit boek verder uitwerken. Want als het zou lukken om weerbaarheid en de kracht van de gevoeligheid met elkaar te verzoenen, zou het conflict dat een splijtzwam vormt in de samenleving in een soort dialectische synthese worden opgeheven.

Dat de relatie tussen sensibiliteit en weerbaarheid eigenlijk veel dialectischer is dan op het eerste gezicht lijkt, blijkt ook uit het proces van civilisatie zelf. Verstedelijking en de oprukkende techniek in de maatschappij maken de mens overgevoelig en prikkelbaar: hij beschermt zich door zich psychisch af te sluiten. Reeds begin twintigste eeuw stelt de socioloog Georg Simmel vast dat de bewoner van de grote stad blasé is.⁷ Hij schermt zich af voor de vele prikkels en ook voor bepaalde eisen waarmee de buitenwereld hem confronteert. Zo

probeert hij overeind te blijven en een ruimte van innerlijke vrijheid te scheppen. Paul Valéry stelt vrijwel dezelfde diagnose: ‘Na een fase van verfijning’ wordt de sensibiliteit van de moderne mens ‘duidelijk minder’. De voortdurende overprikkeling leidt ten slotte tot ‘afstomping’.⁸ Een constatering die in de huidige tijd meer dan ooit van toepassing lijkt te zijn. De meeste mensen kijken immers star en hardnekkig op hun smartphone, in plaats van dat ze hun omgeving ten minste nog vanuit hun ooghoeken waarnemen.

Overprikkeling en ongevoeliger worden zijn twee kanten van dezelfde medaille.⁹ Tegen deze achtergrond verschijnt ook de huidige maatschappelijke ontwrichting nog weer in een ander licht. Bepaalde delen van de samenleving reageren op de nieuwe eisen die door minderheden worden gesteld met eenzelfde soort onverschilligheid als Simmel bij de overbelaste grotestadsbewoners had geconstateerd. Omgekeerd zijn ook de discriminatiebewuste (woke) waarneming en de erbij behorende beheersing van het politiek correcte jargon zo langzamerhand doortrokken van een arrogante, blasé klinkende toon, die als een beschermende folie de eigen kwetsbaarheid verhult.

Vanuit historisch perspectief bezien blijken juist perioden van extreem geweld gevolgd te worden door ingrijpende fasen van sensibilisering. Zo hebben de zwaarste, wereldwijde misdaden van de twintigste eeuw, waarin de kilte-ideologieën op schrikbarende wijze culmineerden, tot de grootste sensibiliseringsgolf geleid die de mensheid ooit heeft gekend. Uit de ervaring van twee wereldoorlogen en de systematische moord op de Joodse bevolking in Europa is in ieder geval, onder andere, de Duitse grondwet van 1949 voortgekomen. Het eerste grondwetsartikel luidt: ‘De waardigheid van de

mens is onaantastbaar.' Noch de overheid, noch een ander mens, zegt deze zin, heeft het recht de menselijke waardigheid *aan te tasten*, dat wil zeggen eraan te komen.

Tastzin en tact, fijne motoriek en fijngevoeligheid vallen samen in deze zo zintuiglijk geformuleerde tekst over de onaantastbare menselijke waardigheid. Van nu af aan hoort een beroep doen op de noodzaak van verharding en pantsering – en wel om gegronde redenen – tot een afgesloten hoofdstuk van de geschiedenis. Het is de sensibiliteit die voortaan bepalend is voor het lot van het individu en die ervoor moet zorgen dat zijn veiligheid veel verder gaat dan zijn lichaam alleen. Inderdaad wordt met de bescherming van de waardigheid, waarvan in de grondwet sprake is, veel meer bedoeld dan uitsluitend de bescherming tegen fysiek geweld. Ja, wat precies menselijke waardigheid is, wat haar raakt of zelfs aantast, en vanaf welk moment een mens in letterlijke zin te dicht bij iemand anders komt, de grenzen van de ander niet respecteert, is geenszins voor de eeuwigheid vastgelegd en helder afgebakend. Er wordt, naar de mate waarin de samenleving gevoeliger is, fel over gediscussieerd en het is sterk aan verandering onderhevig. Stond tot voor enkele jaren het fysieke geweld bij zedendelicten in het strafrecht centraal, sinds een wetswijziging in 2016 kan ook een verkeerd opgevatte wilsuiting strafrechtelijke consequenties hebben. Tot voor kort werd het in de samenleving nooit als een probleem beschouwd over 'mannen' en 'vrouwen' te spreken en hun bepaalde biologische kenmerken toe te schrijven, maar tegenwoordig wordt dat als 'trans-onvriendelijk' ervaren, dus als discriminerend jegens mensen die niet in een van deze categorieën thuishoren. Tot in de jaren negentig van de twintigste eeuw keek niemand ervan op als je de met eiwitschuim gevulde chocoladeversnapering met een discriminerende be-

naming aanduidde. Inmiddels staat het ‘N-woord’ als duidelijk racistisch en kwetsend te boek, als een vorm van onacceptabel, denigrerend taalgebruik.

Sensibilisering van de maatschappij is ontegenzeggelijk een wezenlijke factor van vooruitgang in beschaving. Pluriforme, zeer complexe en gedifferentieerde samenlevingen zijn – ook al op grond van het feit dat steeds meer mensen dicht op elkaar leven – aangewezen op individuen die in staat zijn hun eigen en andermans belangen op sensibele wijze waar te nemen. Maar wat we nu zien, is dat deze constructieve vorm van sensibele in destructiviteit dreigt om te slaan. In plaats van te verbinden werkt gevoeligheid juist scheidend. Ze versplintert de samenleving in groepen, wordt zelfs een wapen, en dat aan beide kanten van de frontlijn.

Centraal in deze strijd staat de vraag of het het individu is dat aan zichzelf moet werken om zo weerbaarder te worden, of dat het de wereld om hem heen is die moet veranderen. Is het ‘N-woord’ op het toneel simpelweg kunst en dus acceptabel, of gaat het om een onacceptabele vorm van racisme? Hoort flirten aan de hotelbar, kijken naar iemands borsten of een compliment van de baas bij het erotische spel of is het een onverdraaglijke vorm van seksisme? Zijn we prinsessen op de erwt aan het worden die alles wat ons stoort, ook al is het iets heel kleins, onacceptabel vinden, of ligt aan al deze ‘onbenulligheden’ eerder structureel geweld ten grondslag, waartegen we met alle middelen in het geweer moeten komen? Kort samengevat: wanneer is individuele ontwikkeling vereist en wanneer sociale revolutie? Wanneer weerbaarheid en wanneer een transformatie van de maatschappelijke verhoudingen?

Vragen, zo lijkt het, waarop geen werkelijk bevredigend antwoord voorhanden is. De Amerikaanse filosofe Judith Butler bijvoorbeeld positioneert zich – ook al neemt ze, zoals we nog zullen laten zien, over het geheel genomen een duidelijk ambivalente positie in – duidelijk aan de kant van de revolutie als ze stelt: ‘Als iemand door een racistische of homofobe uitlating of handeling gekwetst wordt, is dat een persoonlijke ervaring. Maar de daad en het effect ervan activeren een sociale structuur. Hetzelfde geldt voor seksuele intimidatie (...): seksuele intimidatie is steeds een individuele vorm van handelen, maar toch geeft de vorm of manier van handelen een sociale structuur weer en reproduceert deze.’¹⁰ Hoe relevant en belangrijk het gegeven ook is dat kwetsende ervaringen meer kunnen zijn dan uitsluitend van persoonlijke aard, toch zijn ze dat zeker niet altijd. Inderdaad geeft Butler niet aan wat een structuur precies is, waar racisme, homofobie en seksisme beginnen. Is de vraag ‘Waar kom je vandaan?’ al een vorm van racisme of slechts een onschuldige blijk van belangstelling? Waar begint seksisme: pas bij een kneepje in de billen of al bij het gebruiken van de algemene mannelijke vorm in de taal? Ageert iemand al homofoob als hij erop staat dat het verschil maakt of een kind twee ouders van hetzelfde geslacht heeft dan wel een man en een vrouw? Of is dit gewoon een neutrale manier van onderscheid maken? En hoe hanteren we het feit dat niet alle leden van een groep hetzelfde voelen? Wat sommigen als onacceptabel beschouwen (bijvoorbeeld de aanduiding ‘zwart’) is voor anderen een geschikte mogelijkheid om hun identiteit aan te geven.

De socioloog Andreas Reckwitz op zijn beurt kiest, anders dan Judith Butler, eerder de kant van ontwikkeling. Zo verwelkomt Reckwitz nadrukkelijk de toenemende sensibilisering in de maatschappij. Hij wijst erop dat sensibilisering

leidt tot een meer verfijnde waarneming, niet alleen van positieve, maar ook van ambivalente en negatieve gevoelens. Juist die onaangename gevoelens zijn we niet meer bereid te accepteren, redeneert Reckwitz, en hij verwijst naar de groei van de positieve psychologie, die hem zorgen baart. ‘Sensibiliteit, ja prima, maar alleen als ze gericht is op positieve gevoelens. Sensibiliteit, ja, maar als zintuig voor harmonische esthetische vormen, als zintuig voor een respectvol omgaan met elkaar, als zintuig om het welzijn van lichaam en geest te bewerkstelligen. Een sensibiliteit van het je goed voelen.’¹¹

Hoezeer deze waarneming ons ook de ogen opent, ook zij kan doorslaan naar één kant: Reckwitz bedoelt vast niet dat je tegen een *person of colour*, als ze op weg naar haar werk vanwege haar huidskleur wordt uitgescholden, moet zeggen dat ze ook open moet staan voor negatieve gevoelens en die maar moet leren verdragen. Bij nader inzien blijkt de situatie toch gecompliceerder: niet iedere pijn hoeft te worden verdragen, maar ook niet iedere pijn hoeft door de samenleving voorkomen te worden.

Nu heeft dit boek allerm minst de pretentie het ultieme recept te geven voor wat wel en niet acceptabel is, in de zin van: wat mag je wel, wat mag je niet? Het gaat er veel meer om het onacceptabele juist daar te identificeren waar men de neiging heeft het te verabsoluteren, wat aan beide zijden van de frontlijn het geval is. Een extreme nadruk op weerbaarheid is onacceptabel, omdat de rechten van de anderen daardoor niet aan bod komen. Een extreme nadruk op sensibiliteit is echter ook onacceptabel, omdat de mens dan gereduceerd wordt tot een kwetsbaar wezen dat bescherming nodig heeft, omdat hij zich niet weet te redden. De scheidslijn tussen wat wel en niet acceptabel is loopt in het spanningsveld tussen

deze beide polen en duidt erop dat we nog een nieuwe relatie met onszelf en de wereld moeten vinden (zie hoofdstuk X).

**Fysiek, psychisch, ethisch, esthetisch:
de vier dimensies van sensibiliteit**

In deze paragraaf staan vier dimensies van sensibiliteit centraal. Omdat ze in een nauwe relatie tot elkaar staan, elkaar dus overlappen en elkaar wederzijds beïnvloeden, komen ze in de indeling van het boek niet expliciet terug. Ze dragen echter wel bij aan een meer systematische benadering van de onderwerpen. De vier dimensies zijn:

Fysieke sensibiliteit. We worden steeds gevoeliger voor pijn en allergieën en de afstand tot anderen wordt steeds weer opnieuw bepaald. De kracht waarmee de MeToo-beweging is doorgebroken, laat overtuigend zien hoeveel gevoeliger voor intimidatie men de afgelopen jaren is geworden vergeleken met de twintigste eeuw. Door de coronapandemie wordt de ‘aanrakingsangst’, om met Elias Canetti te spreken, virologisch gelegitimeerd. De gepaste afstand tot de ander wordt letterlijk een kwestie van meten met de duimstok.

Psychische sensibiliteit. Historisch gezien vloeit deze voort uit de transformatie van dwang van buitenaf tot dwang van binnenuit en gaat ze, net als fysieke sensibiliteit, gepaard met prikkelbaarheid en fijngevoeligheid. Van belang is hier ook dat het begrip ‘geweld’ nu ook geldt voor kwetsende taal, kwetsende beelden et cetera; alleen leidt dat onvermijdelijk tot een lage tolerantiedrempel voor prikkels van buitenaf.¹² De denigrerende aanduiding *snowflake* maakt de psychische sensibiliteit – als veronderstelde hypersensibiliteit – tot een onderwerp van polemieken: Met *snowflakes* worden minachtend mensen aangeduid die zich als uniek beschouwen, geen

andere meningen dulden en extreem gevoelig zijn voor prikkels en inbreuken van buitenaf. Onder andere het debat over *trigger warnings* en de gevoeligheid voor taal, maar ook de tendens dat steeds meer mensen als alleenstaand door het leven gaan (singularisering)¹³ horen hier thuis.

Ethische sensibiliteit. In de achttiende eeuw komt deze tot ontwikkeling, zowel in de filosofie als in de literatuur, en ze houdt in algemene zin in het vermogen met anderen mee te voelen. Volgens de historica Lynn Hunt is het allerm minst toeval dat juist in de eeuw waarin de empathie een systematisch onderdeel werd van de filosofie en de briefromans van Jean-Jacques Rousseau en Samuel Richardson een diepgaande identificatie met lijdende vrouwenfiguren wisten te bewerkstelligen, ook een verklaring van de rechten van de mens werd geformuleerd. Mondiale bewegingen als Black Lives Matter en MeToo of ook op kleinere schaal de overal aanwezige solidariteit met de transgendergemeenschap zouden zonder deze vorm van sensibilisering ondenkbaar zijn geweest.

En ten slotte *esthetische sensibiliteit.* Zij duidt op een gevoeligheid voor het mooie én het lelijke, zij is het gesublimeerde genot van de ‘Augenmensch’ (Elias; vert: visueel ingestelde persoon) en het laatmoderne streven naar bijzonderheid en ‘resonantie’, weerklank. In zijn boek met de gelijknamige titel analyseert de socioloog Hartmut Rosa het verlangen naar een wereld die antwoord geeft, die de mens niet onberoerd laat, maar juist *(aan)raakt*. De esthetische ervaring is volgens hem de ervaring van resonantie bij uitstek.¹⁴

Doel van dit boek

Dit boek wil zeker niet een soort gedragscode geven, maar wil ook geen allesomvattende, wetenschappelijke studie van

de sensibiliteit zijn. Het richt zich met name op de huidige tijd met zijn concrete, hiervoor beschreven problemen. Alleen als we de toenemende sensibilisering beter gaan begrijpen, kunnen we inzicht krijgen in de progressieve en regressieve tendensen van dit proces. Doel van dit boek is sensibiliteit als dialectisch verschijnsel te benaderen, haar verhouding tot weerbaarheid opnieuw te formuleren en zo oplossingen te vinden voor de crises van onze tijd.

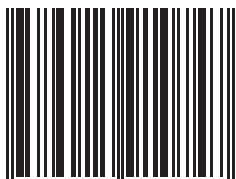
‘Sensibilisering van de
maatschappij is ontegenzeggelijk
een wezenlijke factor van
voortgang in beschaving.’

In hoeverre kunnen we redelijkerwijs verwachten dat anderen rekening houden met onze gevoelens? Waar we vroeger dankzij morele codes wisten hoe we ons moesten gedragen, lijkt het nu alsof ieder voor zich moet aanvoelen hoe de ander benaderd wil worden.

Svenja Flasspöhler laat in *Sensibel* zien hoe ons invoelingsvermogen in de westerse cultuur altijd al een belangrijke rol speelde. Toch is er de afgelopen tijd wel degelijk iets veranderd. Welke wortels heeft onze gevoeligheid en vooral onze overgevoeligheid? En in welke verhouding staan sensibeleit en weerbaarheid tot elkaar?

Svenja Flasspöhler is hoofdredacteur van het Duitse *Philosophie Magazin*. Eerder verscheen bij Uitgeverij Ten Have haar boek *Vergeven*. Voor *Mein Wille geschehe – Sterben in Zeiten der Freitodhilfe* ontving ze de Arthur-Koestler-Preis.

www.uitgeverijtenhave.nl



9 789025 910747

