



**Universität
Zürich** ^{UZH}

Zurich Open Repository and Archive
University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2023

Zur Phänomenologie von Liebe und Hass: Sartres Philosophie sozialer Beziehungen

Rother, Wolfgang

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2023.06.010>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://www.zora.uzh.ch/handle/20.500.14742/208891>

Journal Article

Published Version



The following work is licensed under a Creative Commons: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) License.

Originally published at:

Rother, Wolfgang (2023). Zur Phänomenologie von Liebe und Hass: Sartres Philosophie sozialer Beziehungen. *conexus*, 6(1):153-170.

DOI: <https://doi.org/10.24445/conexus.2023.06.010>

Wolfgang Rother

Zur Phänomenologie von Liebe und Hass

Sartres Philosophie sozialer Beziehungen¹

Omnia vincit amor: et nos cedamus amori.
Verg. ecl. 10,69

Liebe und Hass sind zentrale Themen der Literatur und der Kunst, der Psychoanalyse und der Theologie. Doch auch die philosophischen Publikationen der letzten zwanzig Jahre scheinen sich wieder für die Liebe zu interessieren. Dabei handelt es sich keineswegs nur um Titel, die der Ratgeberliteratur und der Philosophie der Lebenskunst zuzuordnen sind wie die einschlägigen Bestseller von Wilhelm Schmid – *Die Liebe neu erfinden. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen* (2010); *Liebe. Warum sie so schwierig ist und wie sie dennoch gelingt* (2011); *Die Liebe atmen lassen. Von der Lebenskunst im Umgang mit Anderen* (2013) und *Liebe. Wie sie gelingt* (2021) – oder um Bücher wie Christiane Schlüters *Ein unbeschreibliches Gefühl. Die Philosophie der Liebe* (2011), sondern auch um Werke mit einem genuin philosophischen Anspruch wie etwa die von Dieter Thomä herausgegebene Aufsatzsammlung *Analytische Philosophie der Liebe* (2000), Harry G. Frankfurts *The Reasons of Love* (2004), Martha C. Nussbaums *Political Emotions. Why Love matters for Justice* (2013) oder Angelika Krebs' *Zwischen Ich und Du. Eine dialogische Philosophie der Liebe* (2015), um nur einige zu nennen.

¹ Ausgearbeitete Fassung des Vortrags «Die konkreten Beziehungen zu anderen. Sartre über Liebe und Hass», gehalten am 18. Juli 2018 in der Summer school des Studiengangs Kulturanalyse der Universität Zürich zum Thema «Liebe und Hass in der Philosophie, der Psychoanalyse und der Kultur».

Im vorliegenden Aufsatz soll einer Stimme wieder Gehör verschafft werden, die zu den bekanntesten der europäischen Philosophie des 20. Jahrhunderts gehört, aber nicht mehr im Zentrum der aktuellen Diskussionen steht. 1943 erschien bei Gallimard in Paris Jean-Paul Sartres 722 Seiten umfassendes Hauptwerk *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*.² Dem diesbezüglich wichtigen Kapitel über die «konkreten Beziehungen zu Anderen»,³ in dem Sartre seine Ontologie der Liebe entwickelt, wurde allerdings auch in der Zeit intensiverer Rezeption des französischen Existentialismus nur wenig Beachtung geschenkt, die Liebe wurde kaum thematisiert;⁴ umso wichtiger erscheint eine genauere Untersuchung der Perspektive Sartres. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang, dass bereits der späte Husserl die Liebe in einem Manuskript von 1935 als «eines der Hauptprobleme der Phänomenologie» bezeichnet hatte⁵ und dass er die Liebe als zentral für die Konstitution von Werten erachtete.⁶

² Das Werk wird im Folgenden nach der von Hans Schöneberg und Traugott König besorgten deutschen Übersetzung zitiert: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek bei Hamburg 1994. Da in dieser Ausgabe am Aussenrand die Seiten des französischen Originals von 1943 angegeben sind, lassen sich diese rasch auffinden.

³ J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 633–748.

⁴ Ein singulärer Beitrag zum Thema Liebe ist der kurze Aufsatz von Richard Holmes und Mano Daniel: *The Lover-Beloved Relation Reconsidered*, in: *Auslegung. A Journal of Philosophy* 17/2 (1991) 101–108. Holmes und Daniel behandeln das Kapitel in *Das Sein und das Nichts* allerdings nur am Rande.

⁵ Edmund Husserl: Ms. E III 2, Bl. 36b, zitiert nach Kristina Simona Montagovà: *Transzendente Genesis des Bewusstseins und der Erkenntnis. Studie zum Konstitutionsprozess in der Phänomenologie von Edmund Husserl durch wertende und synthetische Bewusstseinsleistungen*, Dordrecht 2013, 234.

⁶ Vgl. ebd., 231–235.

Heideggers Mitsein und Sartres konkrete Beziehungen zu Anderen

Unbestrittener Referenzpunkt von Sartres *Versuch einer phänomenologischen Ontologie* ist Heideggers *Sein und Zeit* (1927). Doch es sind nicht nur der philosophische Gestus und Habitus, der die beiden Werke unterscheidet: hier der Anspruch, eine Fundamentalontologie vorzulegen, die Frage nach dem Sinn von Sein, die seit Platon und Aristoteles in Vergessenheit geraten sei, neu zu stellen,⁷ dort ein bescheidener *Essai*. «Essai» ist hier in der Tat als «Versuch» zu verstehen, nicht als Bezeichnung für die Textgattung des Essays – Sartres Buch umfasst in der deutschen Übersetzung 1072 Seiten. Was die beiden Werke vor allem unterscheidet, sind die Perspektiven ihrer Ontologie.

Was Heidegger vorlegt, ist eine, wie ich sie bezeichnen möchte, «schwarze» Ontologie – die Assoziation mit den gleichnamigen Heften ist natürlich kontingent. «Schwarz» ist Heideggers Ontologie, insofern in seiner Perspektive das Sein ein Sein zum Tode ist. Während der Tod für Heidegger die «*eigenste* Möglichkeit des Daseins» ist,⁸ die erst die «Daseinsganzheit» und das «Ganzseinkönnen» erschliesst,⁹ ist er für Sartre «das Unmenschliche *par excellence*».¹⁰ Heideggers Todesontologie mag eine Erklärung für die weitgehende Ausblendung der Anderen in seiner Fundamentalanalyse des Daseins sein. Sie, die Anderen, geraten in *Sein und Zeit* als Aspekt des In-der-Welt-seins in den Blick und werden auf wenigen Seiten abgehandelt. Der philosophische Ertrag von Heideggers Analyse ist ziemlich dürftig: Die Anderen sind, so Heidegger, «*auch da und mit da*», wobei er betont, dass «Mit» und «Auch» «existenzial und nicht kategorial zu verstehen» seien, das heisst, das «mithafte In-der-Welt-sein» ist «Mitsein mit Anderen».¹¹ Die Beziehungen zu Anderen

⁷ Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen ¹³1976, 1–2.

⁸ Ebd., 263.

⁹ Ebd., 237.

¹⁰ J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 914.

¹¹ M. Heidegger: *Sein und Zeit*, 118.

erschöpfen sich für das Dasein, dem es «um *sein* Sein geht»¹² und dessen Sein daher die Sorge ist,¹³ in der «Fürsorge», die «geleitet» ist «durch die *Rücksicht* und *Nachsicht*».¹⁴ Die Anderen sind auch mit da und beanspruchen Fürsorge, Rücksicht und Nachsicht – so die blasse, um nicht zu sagen banale Quintessenz von Heideggers Analyse des Mitseins, in der die Mitdaseienden in der indifferenten Masse des «Man» und der «Öffentlichkeit» verschwinden.¹⁵ Auf dieses dürftig zusammengeschusterte Fundament lassen sich keine Theorie der Sozialität und keine gesellschaftliche, kulturelle und politische Praxis des «Miteinander des Verschiedenen» gewinnen – um einen Ausdruck Adornos zu verwenden.¹⁶

Diese Vorbemerkungen sind nötig, um ermessen zu können, wie grundlegend verschieden Heideggers und Sartres Ontologien sind. Dort eine Ontologie der Jemeinigkeit, die sich im Sein zum Tode erschliesst und in der das Mitsein mit den Anderen, die halt auch noch da sind, das eigene Dasein und das der mitdaseienden Anderen schliesslich im Man verschwinden lässt, so dass die Anderen und die Beziehungen des Mitseins kein relevantes Thema philosophischer Reflexion darstellen. Hier eine Ontologie, in der das «Für-Andere» und die Perspektive der Freiheit im Zentrum der Analyse stehen. Aus meiner Sicht ist Sartres Kapitel über die konkreten Beziehungen zu Anderen grundlegend für eine Ontologie des Kulturellen, Sozialen und Politischen.¹⁷ In Sartres Analyse der Konkretheit der Beziehungen zu Anderen scheint etwas auf, das

¹² Ebd., 193 (Hervorhebung von mir).

¹³ Ebd., 191–200.

¹⁴ Ebd., 123.

¹⁵ Ebd., 126–130.

¹⁶ Theodor W. Adorno: Negative Dialektik, in: Gesammelte Schriften, hg. von Rolf Tiedemann, VI, Darmstadt 1998, 153.

¹⁷ In dieser Beziehung schliesst Sartre an den Marxschen Materialismus an, den Kurt Bayertz, um seine Besonderheit in der Geschichte des philosophischen Materialismus herauszustreichen, als «Sozialontologie» charakterisiert hat. Vgl. K. Bayertz: Philosophie und Materialismus bei Marx, in: Misha Piraud, Wolfgang Rother (Hg.): Neues zu Marx. Des nouvelles de Marx. *Studia philosophica* 79 (2020) 36–37 u. 39.

Adorno gut zwanzig Jahre später in der *Negativen Dialektik* in seiner Auseinandersetzung mit der Hegelschen Ontologie der Versöhnung unter den Begriff des Nichtidentischen fassen sollte:¹⁸ Differenz und Widerspruch, die nicht aufzuheben sind, Konflikte, die nicht zu lösen, aber dennoch auszutragen sind, Beziehungen zu Anderen, die scheitern.

Die Haltungen gegenüber Anderen

Vor dem Hintergrund der ontologischen Dualität von Sein und Nichts unterscheidet Sartre zwei «Haltungen» gegenüber Anderen. Die erste fasst er unter eine Gruppe von Phänomenen, die *cum grano salis* positiv konnotiert sind: Liebe, Sprache und Masochismus. Die andere Gruppe von Phänomenen hat für uns einen eher negativen Begriffsinhalt: Gleichgültigkeit, Begierde, Sadismus und Hass. Bei der Verwendung der Kategorien «positiv» und «negativ» ist Vorsicht geboten, denn es kann hier nicht um Bewertungen von Haltungen gehen, sondern um die phänomenologische Beschreibung ontologischer Möglichkeiten und Entwürfe von Beziehungen zu Anderen.

Das Verhältnis dieser Haltungen zueinander erschliesst sich zum Teil intuitiv, zum Teil bedarf es der Explikation. Die Dualität von Liebe und Hass erschliesst sich intuitiv. In gleicher Weise liegt der Gegensatz von Masochismus und Sadismus auf der Hand – dass Sartre sich hier auf spezifische sexuelle Haltungen und Praktiken bezieht, ist seinem Anspruch der Konkretion geschuldet, demzufolge der Blick, der die Anderen als Andere konstituiert, sie immer als Körper wahrnimmt, wobei die Wahrnehmung der Körper der Anderen der Wahrnehmung des eigenen Körpers ontologisch und chronologisch vorgeordnet ist¹⁹ und meine Existenz dadurch konstituiert wird, dass mich die Anderen als Körper erkennen.²⁰ Diese

¹⁸ Vgl. Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, 17–18, 149–163.

¹⁹ Vgl. J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 631.

²⁰ Vgl. ebd., 619 u. 633.

Gedanken entwickelt Sartre nicht von ungefähr in dem Abschnitt über die «dritte ontologische Dimension des Körpers»,²¹ der dem hier untersuchten Kapitel über die konkreten Beziehungen zu Anderen unmittelbar vorausgeht und an die Analyse des Körpers als Für-sich-sein oder als Faktizität und des Körpers-für-Andere anschliesst. Wieso körperliche und sexuelle Beziehungen als konkrete Beziehungen auf Masochismus und Sadismus reduziert werden, wird zu untersuchen sein.

Was schliesslich ebenfalls zunächst weniger klar scheint, ist die Korrelation von Sprache und Begierde, ebenso die Zuordnung der Begierde zu den negativ konnotierten Beziehungen zu Anderen – es sei denn, man wolle in Sartre einen verkappten theologischen Dogmatiker sehen, der die Konkupiszenz als jene essentielle Neigung zum Bösen sieht, von der der nicht zuletzt zumindest in der theologischen Rezeption sexuell aufgeladene biblische Mythos vom Sündenfall erzählt. Zu diskutieren wird schliesslich sein, wieso Sartre die Gleichgültigkeit unter die sozialen Laster, also unter die Gruppe des Hasses subsumiert. Hätte er sie nicht besser als ein Weder-Noch zwischen die Gruppe der Liebe und die des Hasses positionieren können? Gewissermassen als – neutrale – Möglichkeit der Nicht-Beziehung jenseits von Gut und Böse? Eine Nicht-Beziehung ist allerdings nicht realisierbar – insofern ist Gleichgültigkeit eben doch eine konkrete Beziehung zu Anderen. Ich liebe sie nicht, spreche nicht mit ihnen, aber ich hasse sie auch nicht. Doch wenn sie mir egal sind, kümmern mich auch ihre Leiden nicht – Gleichgültigkeit ist insofern keine stoische oder skeptische *ἐποχή*, keine kluge und rationale Zurückhaltung des Urteils, kein Element einer phänomenologischen Methode im Sinne Husserls, durch die wir zu den Sachen selbst gelangen, sondern Ausdruck sozialer Kälte. Sartres Zuordnung der Gleichgültigkeit zu den negativ konnotierten Beziehungen erscheint insofern als durchaus plausibel.

Bevor wir uns nun den konkreten Beziehungen zu Anderen zuwenden, seien noch einige Voraussetzungen der Analysen von Sartre thematisiert. Zunächst die Differenz zwischen An-sich und

²¹ Vgl. ebd., 619–632.

Für-sich. Das Für-sich, also das Bewusstsein, ist spontan und «intentional» im Sinne Husserls, also Bewusstsein-von, im Unterschied zum An-sich, das einfach ist, was es ist. In seiner Intentionalität ist das Für-sich *Beziehung*, und zwar zunächst zum An-sich. Dramatisch beschreibt Sartre das «Auftauchen des Anderen»: Es «trifft» das Für-sich «mitten ins Herz»,²² indem es das Für-sich, also mich, zu einem Objekt macht. Nicht mein Selbstbewusstsein offenbart, «enthüllt» mir, was ich bin, sondern der Andere. Er, nicht ich, besitzt, so Sartre «das Geheimnis meines Seins, er weiss, was ich *bin*; demnach ist der tiefe Sinn meines Seins ausserhalb meiner, in einer Abwesenheit gefangen».²³ Ich bin also nicht mein eigener Entwurf, sondern Entwurf der Anderen. Die Anderen sind also nicht, wie Heidegger in seiner Analyse des Mitseins geltend macht, nur einfach auch da, sondern ich bin nur in der Beziehung zu den Anderen. Und in gleicher Weise werden die Anderen durch mich konstituiert. Diese reziproke Objektivierung ist der Grund dafür, dass die Beziehung des Für-Andere-seins der Konflikt ist²⁴ – ein Konflikt, der ein unüberwindliches Faktum darstellt und insofern den «Vereinigungsentwurf» scheitern lässt.²⁵

Liebe

Für die Liebe, die Sartre als die «ursprüngliche Beziehung zu Anderen» fasst,²⁶ gilt dies – wir wenden uns nun den konkreten Beziehungen zu –, weil ich mich als Geliebter der Freiheit der Anderen unterwerfe und mich als Liebender der Freiheit der Geliebten zu bemächtigen trachte.²⁷ Das führt zu dem, was ich als Paradox der Liebe bezeichnen möchte. Der Liebende erblickt in der Geliebten

²² Ebd., 635.

²³ Ebd., 634.

²⁴ Ebd., 638.

²⁵ Ebd., 641.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd., 642.

nicht ein Ding, das er besitzen will, sondern ein Für-sich-sein in seiner Freiheit. «Er will – so Sartre – eine Freiheit als Freiheit besitzen. [...] Er will von einer Freiheit geliebt werden und verlangt, dass diese Freiheit als Freiheit nicht mehr frei ist.»²⁸ Es liegt also auf der Hand, dass die konkrete Beziehung der Liebe Kampf und Konflikt ist und bleibt – als «Vereinigungsentwurf» scheitert sie, insofern sie konfliktuös ist. Aber ob und wie sie als permanenter Konflikt lebbar ist, ist und bleibt eine Herausforderung für die Liebenden.

Geliebt zu werden – schon die sprachliche Struktur zeigt dies an – setzt die Einwilligung voraus, Objekt der Geliebten zu werden.²⁹ Wenn der Liebende in seiner Liebe für die Geliebte «alles auf der Welt» sein will, macht er sich zum Objekt der Geliebten – wir haben hier die Struktur freiwilliger Knechtschaft vor uns, die Struktur des Masochismus also. Dies kommt in der Struktur des für die Liebe grundlegenden Erwähltheits zum Ausdruck. Die Geliebte, die mich erwählt hat, und zwar in ihrer Freiheit, hat meine Existenz konstituiert, indem sie mich «gerufen» hat. Sartres Wortwahl ist durchaus religiös konnotiert – der Geliebte ist ein Erwählter, ein Ge- und Berufener, der die Gnade der Liebenden erfährt. «Diese Existenz wird – so Sartre –, insofern ich sie übernehme, reine Hingabe. Ich bin, weil ich mich verschwende.»³⁰ In dieser Passivität kann der Geliebte «nicht lieben wollen» und muss daher «verführt» werden – für Sartre ist die Liebe ein «Verführungsunternehmen».³¹ Wie asymmetrisch und damit, wie ich sagen würde, protomasochistisch die Beziehung in diesem Verführungsunternehmen ist, führt Sartres Analyse vor: «Die Verführung zielt darauf ab, beim Anderen das Bewusstsein seiner Nichtsheit [*néantité*] [...] zu veranlassen. Durch die Verführung will ich mich als eine Seinsfülle konstituieren und als *solche anerkennen lassen*. Dazu konstituiere ich mich als bedeutendes Objekt.»³² Mit dem letzten Satz – «Dazu konstituiere ich mich

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd., 644.

³⁰ Ebd., 649.

³¹ Ebd., 650.

³² Ebd., 651.

als bedeutendes Objekt» – und mit der von Hegel entlehnten Struktur der Anerkennung³³ schlägt die Passivität des Verführten oder des aus Gnade Berufenen und Erwählten in Aktivität um: Ich konstituiere mich als anerkanntes Objekt und, insofern ich mich konstituiere, konstituiere ich mich als Subjekt, das den Anerkennenden anerkennt.

Sprache

Das Phänomen der Anerkennung verweist auf das der Sprache, die Sartre in einer zugespitzten Formulierung mit dem Für-Andere-sein identifiziert: «Die Sprache [...] *ist* ursprünglich das Für-Andere-sein, das heisst das Faktum, dass eine Subjektivität sich als Objekt für die andere [Subjektivität] erfährt.»³⁴ Insofern ist Sprache Intersubjektivität, in der sich die gegenseitige Anerkennung vollzieht.³⁵ Das ist zunächst nichts anderes als der Doppelaspekt der aristotelischen Anthropologie, die den Menschen als ζῷον λόγον ἔχον, als sprach- und vernunftbegabtes Lebewesen, sowie als ζῷον πολιτικόν, als soziales und politisches Lebewesen, fasst,³⁶ die Sartre um einen grundlegenden, dritten Aspekt ergänzt, dass die Sprache namentlich bei der Verführung nicht enthüllt und «zu erkennen gibt», sondern dass der Logos in dieser intersubjektiven Intentionalität «empfinden» lässt.³⁷ Und dennoch verfüge ich über die Sprache ebenso wenig, wie ich meinen Körper, der immer Körper für die Anderen ist, kenne: «Ich kann mich weder sprechen hören noch lächeln sehen.»³⁸

³³ Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes (1807), Werke in zwanzig Bänden, III, Frankfurt am Main 1970, 145–155: «Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft».

³⁴ J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts, 652.

³⁵ Ebd., 653.

³⁶ Aristot. eth. Nic. 1098a7–8, pol. 1253a2–3, 1253a9–10.

³⁷ J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts, 653.

³⁸ Ebd., 655.

Masochismus

Der Masochismus und seine spezifische Struktur ist, wie wir bereits gesehen haben, in der Liebesbeziehung angelegt. Masochismus ist die freiwillige und gewollte Aufgabe der eigenen Subjektivität; diese Aufgabe der Subjektivität impliziert die Negation der eigenen Freiheit, indem ich mich zum Objekt der Begierde der Liebenden mache.³⁹ Die Anerkennung der Freiheit der Geliebten oder des Anderen, ja der Wille, dass der Andere frei sei, ist mein Wille, Objekt zu sein. Oder zumindest der *Versuch*, Objekt zu sein, der allerdings nicht darauf zielen kann, den Anderen «durch meine Objektivität zu faszinieren» – so wäre ich ja nicht mehr Objekt, sondern würde ich den Anderen, der von mir fasziniert wäre, zum Objekt machen –, sondern der Masochismus ist der Versuch, «mich selbst durch meine Objektivität-für-den-Anderen faszinieren zu lassen».⁴⁰ Daran muss der Masochismus scheitern, denn ich kann mein Objekt-sein nur als Subjekt, das ich gar sein nicht will, wahrnehmen und genießen.⁴¹

Gleichgültigkeit

Das Scheitern der Beziehung zum Anderen, das wir in der Liebe und im Masochismus erfahren, ruft nach möglichen alternativen Beziehungsformen, in denen ich mich selbst als Subjekt in meiner Freiheit setze und nun meinerseits den Anderen zum Objekt mache.⁴² Solche Beziehungsformen wären – als alternative Korrelate zu Liebe und Masochismus – der Hass und der Sadismus. Eine Alternative wiederum zu Hass und Sadismus als Beziehungsformen, das heisst, eine Beziehungsform, in der ich meine Subjektivität und Freiheit gewinne, indem ich die Anderen zum Objekt mache, ist die Auflösung

³⁹ Vgl. ebd., 660–661.

⁴⁰ Ebd., 662.

⁴¹ Vgl. ebd., 663–664.

⁴² Ebd., 664.

der Subjektivität und Objektivität der Anderen. Diese Haltung ist die Gleichgültigkeit gegenüber den Anderen. In Sartres Strukturmodell des Erblickens beziehungsweise Erblicktwerdens, durch welches ich mich als Subjekt konstituiere beziehungsweise zum Objekt gemacht werde, ist die Gleichgültigkeit, die Blindheit gegenüber den Anderen.⁴³ Bemerkenswert erscheint dieser Solipsismus insofern, als er den Versuch darstellt, die Beziehung und das Für-Andere-sein zu negieren. Diese Negation der Beziehung scheint etwas Befreiendes zu haben: Ich bin, schreibt Sartre, «im entgegengesetzten Zustand von dem, den man *Schüchternheit* nennt. Ich bewege mich ungezwungen, ich werde nicht von mir selbst behindert, [...] ich fühle mich nicht entfremdet».⁴⁴ Aber auch wenn ich blind gegenüber den Anderen bin und sie nicht anblicke, werde ich dennoch von ihnen angeblickt: Ich bin Objekt, auch wenn es mir gleichgültig sein mag.⁴⁵ Die Gleichgültigkeit ist aber insofern zum Scheitern verurteilt, als ich in meiner vermeintlichen absoluten Subjektivität ein Objekt bin, ohne es zu wissen oder wahrhaben zu wollen – ein letztlich armseliges, hilf- und wehrloses Objekt, das sich nicht gegen sein Objektsein verteidigt.⁴⁶

Begierde, Inkarnation und ein mögliches Gelingen der Beziehungen zu Anderen

Dieses Scheitern, sich durch Beziehungslosigkeit zu Anderen als Subjekt zu konstituieren, führt Sartre zu einer unvermittelten Rückbesinnung auf die ursprüngliche Körperlichkeit der Beziehung zu Anderen – und damit auf die sexuelle Begierde.⁴⁷ Worum es ihm geht, ist die Kontingenz der Geschlechterdifferenz zu bestreiten

⁴³ Ebd., 665.

⁴⁴ Ebd., 666–667.

⁴⁵ Vgl. ebd., 667.

⁴⁶ Vgl. ebd., 668.

⁴⁷ Ebd., 669.

und ihre fundamentale ontologische Relevanz zu begründen.⁴⁸ Sartre wendet damit explizit gegen die Sicht Heideggers, in dessen Analytik des Daseins dieses als geschlechtslos erscheine, was dazu geführt habe, dass die Existenzphilosophie sich nicht mit der Sexualität befasst habe. Zwar konzidiert er Heidegger, aus dessen *Vom Wesen des Grundes* er zitiert – «Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das erst ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die ‹Geschlechtlichkeit› neutral.»⁴⁹ –, dass Geschlechtlichkeit nicht relevant für die Existenz sei, da Männer wie Frauen in gleicher Weise existieren.⁵⁰

Aber das ist nicht Sartres Punkt. Er insistiert vielmehr darauf, dass Geschlechtlichkeit nicht akzidentell ist, «bloss hinzukommt», sondern entscheidend ist für das Sein des Menschen. Wir sind nicht geschlechtliche Wesen, weil wir zufällig dieses oder jenes Geschlecht haben, sondern wir haben ein Geschlecht, weil wir geschlechtliche Wesen sind.⁵¹ Wir sind dies, so lese ich Sartre, in weitaus grundlegenderer Hinsicht, als wir soziale und politische Lebewesen sind und Lebewesen, die sprechen können. So erschiene Sozialität als ursprünglich in der Geschlechtlichkeit fundiert und Sprache im Begehren. Nicht von ungefähr hat nur sechs Jahre nach dem Erscheinen von Sartres *L'être et le néant* Simone Beauvoir ihr monumentales Werk *Le Deuxième Sexe* (1949) publiziert, in dem sie ihre sozialen, politischen, ökonomischen, psychologischen und kulturellen Analysen auf der Grundlage des Geschlechterverhältnisses durchführt.

Sartre denkt die Geschlechtlichkeit fundamental, also nicht binär strukturiert oder als Heterosexualität, sondern in der Körperlichkeit fundiert.⁵² Die Wahrnehmung der Sexualität des Anderen kann, so Sartre, nur die Begierde sein: «indem ich den Anderen begehre (oder entdecke, dass ich unfähig bin, ihn zu begehren) oder

⁴⁸ Vgl. ebd., 670.

⁴⁹ M. Heidegger: *Vom Wesen des Grundes* (1929), in: *Wegmarken*, Frankfurt am Main 1976, 157–158, zit. bei J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 1109 (Anm. 264).

⁵⁰ Ebd., 670.

⁵¹ Ebd., 671.

⁵² Ebd., 672.

indem ich sein Mich-Begehren erfasse, entdecke ich sein Geschlechtlich-sein; und die Begierde enthüllt mir *gleichzeitig mein* Geschlechtlich-sein und *sein* Geschlechtlich-sein, *meinen* Körper als Geschlecht und *seinen* Körper». ⁵³ Begierde wird dabei nicht hedonistisch, sondern ontologisch verstanden. Begierde ist nicht Wollust und deren Befriedigung, ⁵⁴ sondern, so Sartre, «Begierde nach einem transzendenten Objekt» oder «Gefühlsintentionalität» ⁵⁵ – und insofern konstitutiv für die Beziehung zu Anderen. Die Begierde ist ein «Modus meiner Subjektivität», und sie ist «Bewusstsein». ⁵⁶ Sie ist begehrendes Bewusstsein, das sich vom erkennenden Bewusstsein durch die Natur des Objekts unterscheidet. Aber das ist für Sartre nicht das Entscheidende; die entscheidende Differenz ist die existentielle Perspektive des «*Nam tua res agitur paries cum proximus ardet*» ⁵⁷ – «denn um deine Sache geht es, wenn die Wand des Nachbarn brennt» –, weshalb Begierde nicht «klares und durchsichtiges Verlangen» ist, wie etwa der Hunger und der Durst, sondern «Aufgewühltheit», «trouble», ⁵⁸ und zugleich mein Einvernehmen, meine Komplizenschaft mit meiner Begierde, die mich «packt», «überwältigt» und «durchdringt». ⁵⁹ Begierde ist das Bewusstsein, das nur Körper sein will, das «Bewusstsein, *das sich zu Körper macht*» ⁶⁰ und – die christologische Metaphorik Sartres dürfte nicht zufällig sein – «Fleisch» wird. ⁶¹ Begierde ist «der Versuch einer *Inkarnation* des Körpers des Anderen». ⁶² Das Motiv des göttlichen Logos, Fleisch zu werden und das Fleisch am Kreuz zu opfern, war die Liebe. ⁶³ Das

⁵³ Ebd.

⁵⁴ Vgl. ebd.

⁵⁵ Ebd., 674.

⁵⁶ Ebd., 675.

⁵⁷ Hor. epist. I 18,84.

⁵⁸ J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts, 676.

⁵⁹ Ebd., 678.

⁶⁰ Ebd., 680.

⁶¹ Vgl. Joh 1,14: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.

⁶² J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts, 682.

⁶³ Vgl. Joh 3,16: οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν.

absolute Subjekt entäussert sich seiner Subjektivität und nimmt «Knechtsgestalt» an, wird im Fleisch absolutes Objekt.

Für Sartre manifestiert sich die Inkarnation im Streicheln, das zunächst «Aneignung des Körpers des Anderen» ist, aber vor allem ein «Formen» im Sinne eines Schöpfungsaktes. Wie theologisch Sartre hier denkt, offenbart seine Sprache: «Wenn ich den Anderen streichle, lasse ich durch mein Streicheln unter meinen Fingern sein Fleisch entstehen. Das Streicheln ist die Gesamtheit der Zeremonien, die den Anderen zu *Fleisch werden lassen*.»⁶⁴ Vorher war der Andere weder für mich noch für ihn selbst Fleisch; er wird es erst durch mein Streicheln. Hier zeigt sich die ontologische Korrelation von Sprache und Begehren: «*die Begierde drückt sich durch Streicheln aus wie das Denken durch Sprechen*.»⁶⁵ Die Begierde ist für Sartre ein «Fleischwerdungsversuch des Bewusstseins».⁶⁶

An dieser Stelle mag sich die Frage aufdrängen, wieso Sartre dem Streicheln als Ausdruck der Begierde eine derart ausführliche Erörterung widmet. Im religiösen Sprachduktus der Analyse der Begierde und des Begehrens scheint jedenfalls etwas auf, das auf eine gelingende Beziehung zu Anderen verweisen könnte. Zwar ist die Begierde Sartre zufolge «zum Scheitern verurteilt»,⁶⁷ weil der Koitus als das Ende der Begierde nicht ihr Ziel ist und insofern wie die sexuelle Wollust eine «völlig kontingente Modalität unseres Geschlechtslebens» ist.⁶⁸ Die Lust signalisiert den «Tod und das Scheitern der Begierde» und motiviert, so Sartre, oft einen «Übergang zum Masochismus»⁶⁹ oder, wenn der Andere «vom Rang des Fleisches zum Rang eines blossen Objekts» herabsinkt, zum Sadismus.⁷⁰ Aber im «Abbruch der wechselseitigen Fleischwerdung»,⁷¹ die deshalb scheitert, weil ihre Triebfeder die Wollust ist, zeigt sich die

⁶⁴ J.-P. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, 681.

⁶⁵ Ebd., 682.

⁶⁶ Ebd., 683.

⁶⁷ Ebd., 692–693.

⁶⁸ Ebd., 693.

⁶⁹ Ebd., 694.

⁷⁰ Ebd., 696.

⁷¹ Ebd.

Möglichkeit des Gelingens einer Beziehung zu Anderen. Die, so Sartre, «doppelte wechselseitige Fleischwerdung», auf die die Begierde zielt, ist ein Versuch, «die Fleischwerdung des Anderen zu realisieren».⁷² Begierde ist ja nicht Begierde nach Objektivierung des Anderen, sondern Aufforderung des Anderen zur Begierde, also mich zu begehren.⁷³ Es ist, denke ich, die Wechselseitigkeit der Beziehung, die ihr Gelingen ermöglichen und das Subjekt-Objekt-Schema überwinden kann, ohne in die biblische Versöhnungsutopie zu verfallen, «dass sie ein Fleisch sein werden».⁷⁴ Wechselseitige Beziehungen, die konfliktuös sind, brauchen nicht notwendig zu scheitern, weil sie konfliktuös sind – vielmehr könnte die Konfliktuosität gerade das entscheidende Moment des Gelingens der Beziehungen zu Anderen sein.

Sadismus

Wir haben schon darauf hingewiesen, dass der Sadismus seinen Ursprung in der absoluten Objektivierung des Fleisches hat. Er ist für Sartre die Begierde, die «sich ihres Aufgewühltseins entledigt hat», er ist zu Kälte degenerierte Passion.⁷⁵ Er ist das «Bemühen, den anderen mit Gewalt Fleisch werden zu lassen», um ihn anzueignen und zu benutzen, ohne dabei selbst Fleisch werden zu wollen.⁷⁶ Was der Sadist genießt, ist nicht nur die durch den zugefügten Schmerz bewirkte Fleischwerdung des Anderen, sondern zugleich «sein eignes Nicht-Fleischwerden».⁷⁷ Dabei will der Sadist nicht die Zerstörung und Aufhebung der Freiheit des Anderen, sondern, wie der Liebende, die Unterwerfung der Freiheit als Freiheit.⁷⁸

⁷² Ebd., 683.

⁷³ Ebd., 691.

⁷⁴ Gen 2,24: וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד.

⁷⁵ J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts, 696–697.

⁷⁶ Ebd., 697.

⁷⁷ Ebd., 698.

⁷⁸ Ebd., 704.

Ist aber der Gepeinigte, wie Sartre geltend macht, im sadistischen Spiel wirklich «frei» zu «entscheiden», wo und wann der Schmerz unerträglich wird und er den Sadisten um Gnade anfleht.⁷⁹ Oder ist es nicht einfach die Unerträglichkeit des Schmerzes, die ihn zwingt, um Gnade und Beendigung des Schmerzes zu bitten? Wie dem auch sei – der Ertrag von Sartres Analyse des Sadismus ist der Aufweis, dass die Begierde, die danach trachtet, «den Körper des Anderen zu nehmen», also zu einem Objekt zu machen, die «Gegenseitigkeit der Fleischwerdung» unterbricht und verunmöglicht⁸⁰ – also jene Möglichkeit des Gelingens einer Beziehung zum Anderen vereitelt. Zum Scheitern ist der Sadismus Sartre zufolge deshalb verurteilt, weil die Freiheit des Anderen «grundsätzlich unerreichbar» bleibt, was sich dann zeigt, wenn das Opfer den Sadisten anblickt und der Sadist «die absolute Entfremdung seines Seins in der Freiheit des Anderen erfährt».⁸¹

Hass

Auf die konsequente Zerstörung der Freiheit des Anderen und des Anderen als Anderen, auf seinen Tod, geht der Hass. Dieser will den Anderen weder zu einem Objekt machen noch ihn instrumentalisieren. Das hassende Subjekt setzt seine Freiheit absolut gegenüber dem Anderen, der insofern in seiner Freiheit anerkannt wird, aber in absoluter Negation: Der Hassende will den Gehassten zerstören und beseitigen.⁸² Sartre betont die Nähe des Hasses zur Anerkennung und zur Liebe. Liebe und Hass sind Antworten auf das freie Handeln des Anderen, durch das der Andere mich in positiver oder negativer Weise anerkennt, und meine Antworten auf die Freiheit des Anderen können entsprechend Liebe oder Hass sein.⁸³

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Ebd., 705.

⁸¹ Ebd., 707.

⁸² Ebd., 716.

⁸³ Vgl. ebd., 717.

Das klingt plausibel und harmlos; ontologisch und als Haltung gegenüber Anderen ist der Hass aber von einer Destruktivität, die nicht den konkreten Gehassten im Visier hat, sondern die Anderen schlechthin: Sartre nennt den Hass ein «schwarzes Gefühl». Es mag ein Trost sein, dass auch der Hass zum Scheitern verurteilt ist, da er sein Ziel, die Vernichtung des Anderen, nicht erreicht. Sein Triumph, der darin besteht, den Anderen vernichtet zu haben, impliziert, so Sartre, «die ausdrückliche Anerkennung, dass der Andere *existiert hat*».⁸⁴

Nachdem Sartre seine Phänomenologie von Liebe und Hass mit der ernüchternden Erkenntnis schliesst, dass das zum Scheitern verurteilte Für-sich «endlos zwischen der einen und der anderen der beiden grundlegenden Haltungen» hin und her geworfen wird,⁸⁵ die Geschichte also nicht im Reich der Liebe und der Freiheit endet – man kann hier gleichermassen an die Heilversprechung des Gottesreiches⁸⁶ oder an Marx⁸⁷ denken –, fügt Sartre eine bemerkenswerte Fussnote an, die nicht, wie man bei ihm erwarten würde, in Termini der Marxschen Geschichtsphilosophie formuliert ist, sondern wiederum einen religiösen Sprachduktus aufweist: «Diese Überlegungen schliessen nicht die Möglichkeit einer Moral der Befreiung und des Heils aus. Aber diese muss am Ende einer radikalen Konversion erreicht werden, von der wir hier nicht sprechen können.»⁸⁸ Befreiung und Heil werden nicht durch sozialen Kampf und politische Revolution erreicht, sondern durch «radikale Konversion», durch Umkehr, also die christliche *μετάνοια* als grundlegende Änderung und Neuausrichtung des Denkens. Wieso kann Sartre «hier» nicht darüber sprechen? Man möchte ihm die Worte zurufen, die der alte Papst an Zarathustra richtet: «du bist frömmer als du glaubst!»⁸⁹

⁸⁴ Ebd., 718.

⁸⁵ Ebd., 719.

⁸⁶ «Gott wird abwischen alle Tränen von ihren Augen und der Tod wird nicht mehr sein, noch Leid, noch Geschrei noch Schmerz wird mehr sein», Off 21,4.

⁸⁷ «Reich der Freiheit», Karl Marx: Das Kapital III (1894), in: Karl Marx, Friedrich Engels: Werke, XXV, Berlin 1973, 828.

⁸⁸ J.-P. Sartre: Das Sein und das Nichts, 719.

⁸⁹ Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra IV (1885), in: Kritische Studienausgabe, IV, Berlin, New York 1988, 325.

170 Wolfgang Rother: Zur Phänomenologie von Liebe und Hass

conexus 6/1 (2023) 153–170

© 2023 Wolfgang Rother. Dieser Beitrag darf im Rahmen der Lizenz CC BY-NC-ND 4.0 – Creative Commons: Namensnennung/nicht kommerziell/keine Bearbeitungen – weiterverbreitet werden.



<https://doi.org/10.24445/conexus.2023.06.010>

Prof. Dr. Wolfgang Rother, Brühlstrasse 43, 5412 Gebenstorf
wolfgang.rother@philos.uzh.ch