

Hochschule Düsseldorf
– **Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften** –

Bachelor-Thesis zum Thema

Liberté

– **Jean Paul Sartre und Pierre Félix Bourdieu im Vergleich
zum Begriff der Freiheit** –

Erstprüferin:

Prof. Dr. Daniela Haarhuis

Zweitprüfer:

Prof. Dr. Matthias Meißner

Vorgelegt von

Ahmed El Yaouti

Matrikelnummer: 68 61 24

Studiengang: Sozialarbeit/Sozialpädagogik, BA-Vollzeit

Düsseldorf, 07.12.2018 – WS 2018/19

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Existenz und Recht	2
3. Das Bewusstsein und das Phänomen	8
3.1 Präreflexives Cogito	11
3.2 Das An-sich	11
3.3 Das Für-sich	13
3.4 Das Nichts	14
4. Bedingung der Tätigkeit	15
4.1 Faktischer Zustand	18
4.2 Anlass – Intention – Akt – Ziel	18
5. Freiheit	20
5.1 Willensakte und Affekte	22
5.2 Wahlfreiheit	25
5.3 Sartre an sich	28
6. Bourdieu und die Philosophie	28
6.1 Subjektivismus	30
6.2 Objektivismus	32
7. Theorie der Praxis	33
7.1 Habitus	34
7.2 Hysteresis-Effekt	39
7.3 Doxa	42
7.4 Soziale Felder	44
8. Die Illusion der Freiheit	47
9. Schlussbetrachtung und Ausblick	49
10. Literaturverzeichnis	53
11. Abbildungsverzeichnis	59
12. Eidesstattliche Erklärung	59

Abbildungen / Tabellen

Abbildung 1	34
Abbildung 2	45
Abbildung 3	46
Eigene Tabelle 1	33
Eigene Tabelle 2	39
Eigene Tabelle 3	42

Glossar

Begriff	Definition / Erklärung
A Priori	Ist die philosophische Erkenntnis, die von der Erfahrung oder Wahrnehmung unabhängig ist. Die Erkenntnis wird aus der Vernunft durch logisches Schließen gewonnen (vgl. Duden 2018, o. S.).
Akteur	Deutsche Übersetzung des französischen Begriffs "agent", der im Gegensatz zum philosophischen Konzept des Subjektes. Während die Subjekte im Gegensatz zur Gesellschaft im Fokus stehen, sind die Akteure Teil der Gesellschaft (Sozialer Raum). Das Soziale ist den Akteuren in ihrem Habitus eingeschrieben (vgl. Jurt 2008, S. 122 ff.).
Axiom	Dem Duden nach ist ein Axiom ein als absolut richtig anerkannter Grundsatz, der einen gültigen Wahrheitsanspruch ausdrückt. Dieser bedarf keines Beweises und ist unanzweifelbar (vgl. Duden 2018, o. S.).
Disposition	Dispositionen sind dynamische Schemata, Tendenzen, die während der Sozialisation erworben werden. Sie können als soziale Veranlagung, Empfänglichkeit und "innere Bereitschaft zu etwas" verstanden werden (vgl. Jurt 2008, S. 122 ff.).
Essenzialismus	Ist eine philosophische Richtung, die den Vorrang des Wesens gegenüber der Existenz zum Inhalt hat (vgl. Duden 2018, o. S.).
Falsifizieren	Falsifizieren bedeutet eine wissenschaftliche Aussage oder eine Behauptung durch empirische Beobachtung oder durch einen logischen Beweis zu widerlegen (vgl. Duden 2018, o. S.).
Feld	Eine Gesellschaft besteht aus relativ autonomen Feldern, die sich u.a. in religiöse, politische oder auch intellektuelle Felder einordnen lassen können. Felder sind das Ergebnis der Praxis und keine abstrakte Zuschreibung. Vergleiche hierzu Abbildung 1 und 2 (vgl. Jurt 2008, S. 122 ff.).
Induktiv	Bildungssprachlich verweist der Begriff Induktiv auf eine Übertragung vom Einzelnen zum Allgemeinen (vgl. Duden 2018, o. S.).
Inferenz	Inferenz ist laut Duden (2018, o. S.) aufbereitetes Wissen, welches aufgrund von logischen Schlussfolgerungen gewonnen wurde.
Modus operandi	Modus operandi bedeutet dem Duden nach die Art und Weise des Handelns oder des Tätigwerdens (vgl. Duden 2018, o. S.).
Neuhegelianismus	Ist eine philosophische Strömung des 20. Jahrhunderts, die eine Modifizierung bestimmter Aspekte des Hegelianismus anstrebt (vgl. Duden 2018, o. S.).

Neukantianismus	Ist eine in der 2. Hälfte des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts an Kant anknüpfende, gegen den Materialismus gerichtete philosophische Richtung (vgl. Duden 2018, o. S.).
Neuscholastik	Die Neuscholastik strebt eine Erneuerung der Philosophie der Scholastik und markiert die 2. Hälfte des 19. und des 20. Jahrhundert in Deutschland (vgl. Duden 2018, o. S.).
Opus operatum	Laut Brockhaus leitet sich der Ausdruck aus dem lateinischen und bedeutet „getanes Werk“. (Brockhaus 1911, S.313 f.)
Physei und Nomo	Physei ist ein philosophischer Begriff, der „von Natur aus“ bedeutet. Nomo ist das Gegensatz zu physei und bedeutet „durch das Gesetz“. In der Schrift Kratylos von Platon ist ein Dialog verfasst, in dem Platon über die Sprachphilosophie schreibt, wie Sprache entsteht. Hier stehen sich die Gegensätze „physei“, die Begriffe aus der Natur herleiten, und „nomo“, die Begriffe durch das Gesetz bestimmen, gegenüber. (Vgl. Coseriu et al. 2004, S.137)
Positivismus	Philosophie, die ihre Forschung auf das Positive, Tatsächliche, Wirkliche und Zweifellose beschränkt und sich allein auf Erfahrung beruft und jegliche Metaphysik als theoretisch unmöglich und praktisch nutzlos ablehnt (vgl. Duden 2018, o. S.).
Rationale Philosophie [Rationalismus]	Der Rationalismus ist eine erkenntnistheoretische philosophische Richtung, die allein das rationale Denken als Erkenntnisquelle zulässt (vgl. Duden 2018, o. S.).
Solipsismus	Solus ipse bedeutet „das Selbst allein“ und ist eine erkenntnistheoretische Lehre, die alle Gegenstände der Außenwelt und auch sogenannte fremde Ichs nur als Bewusstseinsinhalte des als allein existent angesehenen eigenen Ichs betrachtet (vgl. Duden 2018, o. S.).
Sozialer Raum	Der Soziale Raum beschreibt die Gesamtstruktur der modernen Gesellschaft, die aus unterschiedlichen Feldern [Pluralität] besteht. Die Akteure lassen sich anhand ihrer Kapitalausstattungen und ihren Dispositionen (Lebensstil) im Sozialen Raum verorten. Über den Sozialen Raum lassen sich auch Hierarchien [Machtverhältnisse] zwischen den Positionen der Akteure/Felder ablesen (vgl. Jurt 2008, S. 122 ff.).
Theorem	Ein Theorem ist ein Lehrsatz, der aus Axiomen einer wissenschaftlichen Theorie gewonnen wird (vgl. Duden 2018, o. S.).

1. Einleitung

Frei sein wollen wir alle. Freiheit lieben, an sie glauben, von ihr träumen wir. Die Bilder, die uns dabei vorschweben, prägen unsere Idee und – wenn wir begrifflich denken – unseren Begriff von Freiheit. (Gröschner in: Hilgendorf / Joerden (Hrsg.) 2017, S. 379)

Die Soziale Arbeit ist, nach Staub-Bernasconi aufgefasst, eine Menschenrechtsprofession: Ihr Menschenbild ist an den Grundsätzen der allgemeinen Menschenrechtserklärungen orientiert. Arbeitet man in diesem Bereich, ist deshalb eine Auseinandersetzung mit der dem Menschen innewohnenden Würde nicht nur sinnvoll, sondern eine Voraussetzung jeglicher Arbeit mit Klienten und Klientinnen. Dies setzt voraus, dass die dem Menschen innewohnende Würde greifbar, nachvollziehbar und zuallererst verständlich formuliert werden muss. Wie lässt sich Würde als innere Freiheit formulieren und worauf stützt sich die Auffassung, dass der Mensch über eine innere Freiheit verfügt?

Das moderne Menschenbild beruht nach Gröschner (1995, S. 32, zit. in Gröschner in: Hilgendorf / Joerden (Hrsg.) 2017, S. 383) auf der philosophischen Zuschreibung, dass der Mensch die Fähigkeit besitzt frei zu sein und über das Vermögen verfügt seine Existenz nach eigenem Entwurf zu gestalten. Dieser Zuschreibung und dem damit skizzierten Menschenbild kann kein abschließend bestimmbarer Begriff von Freiheit abverlangt werden. Gröschner (in: Hilgendorf / Joerden (Hrsg.) 2017, S. 379) führt dies darauf zurück, dass die dem Menschen innewohnende Fähigkeit, sich zu verwirklichen, sich nicht axiomatisch herleiten lässt, sondern ein Ergebnis philosophischer Ideenlehre ist. Erst die Erfahrung und die daraus resultierende Vorstellung von einer individuellen Freiheit als Inferenzbegriff mit verallgemeinerungsfähigen Inhalten gestalten eine Vorstellung von Freiheit.

Die historischen Erfahrungen und die aus ihnen gewonnenen Ideen sind spätestens seit der sokratischen Art und Weise zu philosophieren darauf ausgerichtet, einem abschließenden Begriff von Freiheit und seiner abstrakten Struktur eine Absage zu erteilen. Die Freiheitsfähigkeit ist also eine Zuschreibung, die sich im Grundgesetz verschriftlicht wiederfindet und als Würde formuliert die Selbstverwirklichung umschreibt. Sie ist kein falsifizierbares Theorem induktiver Hypothesenbildung, sondern eine quasiauxiomatische These, die a priori weder beweisfähig noch beweisbedürftig ist. Die nicht abschließende Formulierung der dem Menschen innewohnenden Würde muss sich einer ständigen Prüfung nach rationalen Maßstäben der Wissenschaft kontinuierlich bewähren (ebd., S. 384).

Die Würde des Menschen (Art. 1 Abs. 1 GG) ist das Fundament des Rechtsstaates (Schachtschneider 2006, S. 15), und wenn es keine innewohnende Fähigkeit gäbe, sich zu entwerfen, könnten keine Geschäftsfähigkeit oder Verantwortung insgesamt für das Handeln von Menschen gegeben sein. Gröschner (in: Hilgendorf / Joerden (Hrsg.) 2017, S. 383) betont, dass die dem Menschen innewohnende Würde kein empirischer Befund ist, der sich mit naturwissenschaftlichen Methoden beweisen oder

bestreiten lässt. Ohne diese Würdezuschreibung könnten subjektive Rechte nicht ausgeübt werden und die Republik (der Freistaat) wäre ohne Grundlage.

In dieser Thesis sollen nicht die aus der dem Menschen innewohnenden Würde grundrechtlichen Freiheiten abgeleitet werden, wie sie von Gröschner (2015, S. 2 f.) aufgezählt werden, u.a.:

- Meinungsfreiheit (solus ipse: jeder für sich allein),
- Freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 GG),
- Glaubens-, Gewissens- und Bekenntnisfreiheit (Art. 4 Abs. 1 GG),
- Informations-, Presse- und Rundfunkfreiheit (Art. 5 Abs. 1 GG),
- Freiheit der Kunst und der Wissenschaft (Art. 5 Abs. 3 GG).

Unterscheiden ließe sich noch zwischen individueller und institutioneller Freiheit, innerer und äußerer Freiheit oder großer und kleiner Freiheit. Diesen differenzierten Rechtsansprüchen geht, wie bereits formuliert, eine Vorstellung von Menschenwürde¹ voraus. Die Existenzphilosophie ist eine der bedeutenden philosophischen Strömungen des 20. Jahrhunderts. Diese rationale Philosophie, die die Freiheit und den Selbstentwurf fokussiert, kann einen wichtigen Beitrag zum Verständnis, der dem Menschen innewohnenden Würde leisten.

Im ersten Kapitel wird untersucht, in welchem Maße die Existenzphilosophie Sartres kompatibel mit dem Recht ist. Anschließend wird im zweiten Kapitel die Grundlage der rationalen Philosophie als Ausgangslage erörtert, um anhand der Phänomenologie, die sich auf Husserl und Heidegger stützt, den Vergleich zwischen der Existenzphilosophie und der Gegenposition Bourdieus einzuleiten.

Die Analyse der Existenzphilosophie wird ergeben, inwieweit der Freiheitsentwurf Sartres der kritischen Haltung Bourdieus standhalten kann und welche Konsequenzen sich für die Auslegung der dem Menschen innewohnenden Würde ergeben.

2. Existenz und Recht

Will der Jurist wissen, ob die Gesetze seines Landes gerecht sind, muss er den Rechtsphilosophen befragen (Kersting 2017, S. 9).

Der Zweite Weltkrieg und die Überwindung des Faschismus sind ein Wendepunkt in der deutschen Rechtsgeschichte, die sich in einer Transformationsphase von zahlreichen Gesetzen und Vorschriften der NS-Diktatur verabschiedet. Auf weiten Gebieten, so formuliert es Fechner (1956, S. 3), entstehen rechtsleere Räume. Vor allem sind die Richtmaße zerstört, wodurch Recht das Unrecht überwinden kann. Die Terrorherrschaft der Nazis zerstörte und verzerrte diese Richtmaße oder ließ diese in

¹ „Das fundamentale Prinzip der Menschheit des Menschen ist dessen Freiheit. Die Freiheit ist die Würde des Menschen.“ (Schachtschneider 2006, S. 28)

Vergessenheit geraten. Eine Konsequenz daraus ist der Ruf nach einem Naturrecht als Wiedergeburt der Rechtsphilosophie in den Nachkriegswirren.

Die Rechtsphilosophie kann überliefertes, gegebenes Recht in einer dialektischen Synthese neu formulieren und tiefere Einsichten in die Bedeutung von Recht liefern. Fechner (ebd.) warnt aber, dass die Rechtsphilosophie keine linearen Lösungen liefern kann, um Rechtsfragen zu erörtern. Ganz im Gegenteil wird einem Richter die Urteilsfindung durch die Philosophie eher erschwert, da sie nicht Lösungen liefert, sondern Fragen aufwirft. Die Rechtsphilosophie beunruhigt eher, als dass sie beruhigt. Fechner (1956, S. 4) betrachtet die Rechtsphilosophie als sachlich begrenztes Teilgebiet der Philosophie² und möchte ihr Profil in einer Emanzipation gegenüber dem naturalwissenschaftlichen Positivismus, Neukantianismus, Neuhegelianismus, Neuscholastik oder Werttheorie dimensionieren³. Bei der Suche nach objektiven, seinseingebundenen, menschlicher Willkür entzogenen Grundlagen des Rechts wird eine differenzierte Vielfalt des Rechts deutlich. Dies ist darauf zurückzuführen, dass, je intensiver die Betrachtung der seelisch-geistigen Dimension des Subjektes, desto ungewisser seine Objektivität wird (Fechner 1956, S. 223f.).

Damit rückt das Subjekt in den Fokus der Rechtsphilosophie. Die Stellung des Menschen im Recht, wie sie noch von Kant mit den Worten „Eine jede Handlung ist Recht, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann etc.“ (Kant 1797, S. 230) formuliert wird, liefert einen Hinweis auf den Begriff der Freiheit, der diesen vom menschlichen Handeln abhängig macht. Der Verweis auf den vernunftbegabten Menschen, der eine verbindliche Ordnungskraft im Sinne des Rechts darstellt, ist aber auch in seiner Bedeutung für das Recht begrenzt. Andere Wertfaktoren bei der Rechtsgestaltung führen dahingehend ins Unbeweisbare und damit ist vor allem das Spektrum der Ideen vom Unbewussten gemeint.

So spricht sich Fechner (1956, S. 224) für eine Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie⁴ aus, um die Ungewissheit des Menschen einzugrenzen und sie für das Recht verständlich zu machen⁵. Recht will menschliches Zusammenleben strukturieren und versöhnen, damit das Miteinander harmonisiert. Existenz bedeutet dagegen die Auseinandersetzung mit dem eigenen Entwurf, mit „seinem eigensten Seinkönnen“. Recht ist real im sozialen Raum und etwas spezifisch Gesellschaftliches und auf die Ordnung zwischenmenschlicher Beziehungen ausgerichtet. Existenz dagegen vollzieht sich in der Einsamkeit, ist nicht reproduzierbar und keinem Schema zuzuordnen. Die Existenz unterliegt einer sich

² Gröschner (2015, S. 2) betont, dass die maßgeblichen Theoretiker der großen Freiheit nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, sondern in ihrer jeweiligen Akzentsetzung aufeinander bezogen werden sollten.

³ „Wir lassen hier die Frage offen, wie weit die Rechtsphilosophie dieser Forderung gerecht zu werden vermag. Aber daß Rechtsphilosophie nicht bloß Übertragung und Anwendung allgemeinphilosophischer Ergebnisse auf den Sonderfall des Rechts ist, muss schon am Anfang gesagt werden.“ (Fechner 1956, S. 5)

⁴ „Wenn man sich mit der geistigen Krise unserer Gegenwart ehrlich auseinandersetzen will, dann gibt es schlechterdings keinen Weg, der am Existentialismus vorbeiführt.“ (Fechner 1956, S. 224)

⁵ „Daß diese Weise des Philosophierens Mode geworden ist und in kurzer Zeit weite Verbreitung gefunden hat, sind wissenschaftlich interessante, in unserem Zusammenhang jedoch belanglose Feststellungen.“ (Fechner 1956, S. 223)

fortwährenden Verwirklichung, aber diese Einsamkeit findet auch unter Einbeziehung der Verantwortung und sozialen Verbundenheit statt. Während Recht das Regulieren des Miteinanders fokussiert, bestimmt sich die Existenz gerade nicht für oder durch den „Anderen“ und erst recht nicht durch das Kollektiv. Die Existenz bestimmt sich aus sich selbst heraus und ist nie abschließende Verwirklichung (Fechner 1956, S. 227). Auf den ersten Blick scheint es also keine Schnittstellen zwischen Recht und Existenzialismus zu geben; geradezu unüberbrückbare Diskrepanzen beanspruchen Raum im Versuch, der Existenzphilosophie Perspektiven für das Recht abzugewinnen.

Das Ganze wird noch durch

- die Neuartigkeit der Ansätze, die traditionelles Denken befremden, erschwert (Fechner 1956, S. 224 f.),
- die Eigenwilligkeit der Sprache, die das Spektrum der Adressaten dieser Philosophie einschränkt und diese schwerer zugänglich macht (ebd., S. 225), sowie
- die Herbheit des Stoffes und die Ungewissheit der Ergebnisse entfremden den Leser seiner bisherigen Bildungstradition (ebd., S. 225).

Um die Existenzphilosophie greifbar formulieren und Perspektiven für das Recht ausschöpfen zu können, klärt Fechner (1956, S. 226) vorab die Frage, inwiefern von einer einheitlichen Schule der Existenzphilosophie ausgegangen werden kann. Fechner vertritt die Ansicht, dass die Existenzphilosophie in ihrem Denkgebilde und ihrer Struktur nicht an einem „Entweder-Oder“ gemessen werden kann. So ist die Existenzphilosophie weder ein einheitliches Denksystem noch ein Sammelbegriff für eine philosophische Haltung, aber beiden Auffassungen ist Richtiges abzugewinnen. Wie kann das Recht, das den Einzelnen zwar registriert, aber nach allgemeinen Regeln einordnet, der Einsamkeit, dem die Existenz entspringt, gerecht werden? Dieser Versuch wird bereits von Coing (1950, S. 53, zit. in Fechner 1956, S. 228 FN 15) als gescheitert gewertet. Der Gegensatz zwischen dem Recht und der Existenzphilosophie bedeutet für Coing, dass das Recht für die Verwesentlichung des Menschen keinen Beitrag leisten kann. Fechner (1956, S.228) betrachtet diesen Gegensatz eher als Distanz und resigniert nicht aufgrund der Analyse von Coing. Dies wird besonders an seiner Wortwahl deutlich⁶.

Angesichts dieses Gegensatzes kann dem Recht für die Verwesentlichung des Menschen anscheinend keinerlei Bedeutung zukommen. (Fechner 1956, S. 228)

Naturrechtslehre, die von einer vorgegebenen, von Ewigkeit zu Ewigkeit bestehenden Ordnung, die von Richtsätzen a priori ausgeht, die unveränderlichen Wahrheitsanspruch erhebt, kann nicht die Dimension der Freiheit des Subjektes erfassen. Dieser Wahrheitsanspruch ist unabhängig vom Willen des Menschen, von faktischen Zuständen und ignoriert auch insgesamt wechselnde Verhältnisse. Sie pocht

⁶ Das Adjektiv ›scheinbar‹ besagt, dass etwas nur dem Schein nach, nicht aber in Wirklichkeit so ist, wie es sich darstellt. Dieses Wort steht im Gegensatz zu »wirklich«, »wahr«, »tatsächlich«. (Duden 2018, o. S.)

auf ewige Gültigkeit. Die Existenzphilosophie dagegen fokussiert in erster Linie nur, dass der Mensch ist⁷. Fechner betont hierzu, dass Jean-Paul Sartre am fasslichsten beschreibt, was die Essenz des Daseins ausmacht (Fechner 1956, S. 230). Aber wie betrachtet die Existenzphilosophie das Recht? Das Recht ist in den Augen der Existenzphilosophie ein Ding. Um es mit den Worten Heideggers zu formulieren, das Zeug. Dem Menschen begegnet in seiner Umwelt alles Seiende im Hantieren, Gebrauchen und Besorgen. Das Recht kann als Zeug gesehen werden, was der Existenz dienlich ist, aber es geht der Existenz nicht voraus und kann ihre Verselbstständigung nicht bewirken. Es kann der Realität im Sich-Entwerfen als Richtweise dienen. Es kann Sicherheit und Frieden ermöglichen, um sich zu verwirklichen (Fechner 1956, S. 230).

Die Reduzierung des Rechts durch seine Verdinglichung wird der Dimension des Rechts und dessen Bedeutung nicht gerecht. Das Recht ist mehr als nur ein Wegweiser, Zeichen oder eben ein „Zeigzeug“. Das Recht ist mehr als nur Buchstaben in einem Gesetzbuch. Existenzphilosophisch kann der Inhalt des Gesetzbuches zwar als „Zeigzeug“ gewertet werden, aber das Recht hinter dem Kodex ist die schöpferische Dimension, die erst das Gesetzbuch ermöglicht. Wenn das Recht mehr ist als das „Zeigzeug“, was macht dann dieses Mehr aus, fragt Fechner (ebd.). Da die Existenz trotz aller Einsamkeit, aus der sie erwacht, eine Existenz-in-der-Welt⁸ bedeutet, aber die soziale Verbundenheit zur Verwirklichung nicht bedingt, findet sie sich dennoch in dieser Welt als „Mitwelt“ vor⁹. Sobald Existenz und existenzielle Kommunikation in der Mitwelt stattfinden, ist das Recht eine bittere Notwendigkeit. Fechner betont die Dimension des Rechts, indem er darauf hinweist, dass mögliche Existenz sich nur in vom Recht garantierten Räumen entfalten kann (Fechner 1956, S. 233). Maihofer (1954, S. 83) resümiert ähnlich und beschreibt die Existenz als „Dasein ist Sein in der Welt“. Der Mensch gelangt zwangsläufig beim Werden ins äußere Dasein auch in den „Raum des Rechts“.

Denn alle Individualentfaltung der Person vollzieht sich seinsnotwendig in bestimmter, von der Welt her vorgezeichneter Sozialgestalt. In dieser tritt der Mensch in die Sphäre der Ordnungen, damit auch in die Ordnung des Rechts. (Maihofer 1954, S. 83)

In der Gegenüberstellung einer extrem nihilistischen Ansicht Sartres und einer eventuell romantisch aufzufassenden Rechtsansicht lassen sich vermeintliche Diskrepanzen weiterhin formulieren. Der

⁷ „Die Essenz des Daseins gründet in seiner Existenz.“ (Heidegger 1949, S. 126 ff. zit. in: Fechner 1956, S. 229)

⁸ Vgl. hierzu Heidegger (1967 [1927], S. 118): „Auf dem Grunde dieses mithaftenden In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.“

⁹ „[...] Und so ist am Ende ebenso wenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen.“ „Auf dem Grunde dieses mithaftenden In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt.“ (Heidegger 1949, S.116, 118 zit. in: Fechner 1956, S. 231) Vgl. hierzu auch Heidegger (1967 [1927], S. 118): „Auf dem Grunde dieses mithaftenden In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.“

romantischen Ansicht nach schafft der Mensch nicht Ordnung, sondern verursacht Chaos. In seiner irrtümlicherweise angenommenen Freiheit zerstört er die naturgegebene Ordnung, in der er eingebettet ist. Jeglicher Entwurf bewirkt einen Graben zwischen diesem Raum der Ordnung und dem Raum der Selbstverwirklichung. Recht ist der unzureichende Versuch, um den Verlust der Vollkommenheit durch künstliche Veranstaltung zu kompensieren (Fechner 1956, S. 248). Die Konsequenz aus dieser Perspektive liegt im Zurück zur Natur (bzw. zum Naturrecht).

Der nihilistische Existenzialismus spricht dagegen von einer nackten Existenz, die von einer Vorstellung des Geworfenseins in eine gänzliche Leere ausgeht, die auszufüllen zur furchtbaren Aufgabe des Menschen wird. Der Mensch ist in den Augen der Existenzphilosophie nicht das Störungszentrum einer naturgegebenen ganzheitlichen Ordnung, sondern Ordner des Ungeordneten aus eigener Souveränität heraus. Der Mensch erst schafft aus dem Chaos die Ordnung, füllt das Nichts mit Sinn und Entwürfen und bezwingt die Leere durch eine schöpferische Selbstverwirklichung (ebd., S. 248).

Durch diesen Vergleich verdeutlicht Fechner (ebd., S. 249) die beiden Ansichten und lehnt beide als zu einseitig ab. Weder ist der Mensch ein Initiator des Chaos in einer naturgegebenen Ordnung und schon gar nicht schöpferische Kraft aus sich selbst heraus. Dennoch ist die Existenzphilosophie nützlich für das Recht, weil sie von einer dem Menschen inwohnenden schöpferischen Kraft ausgeht, die es dem Recht ermöglicht, diesen Selbstverwirklichungsdrang des Einzelnen Raum zu schaffen.

Was heute klare sittliche oder rechtliche Norm ist, war einmal dunkle Frage und unentschiedene Möglichkeit, war einmal Vorgriff auf ein Neues, noch nicht Seiendes. (Fechner 1956, S. 250)

Wenn das Recht sich für die Selbstverwirklichung der Einzelpersönlichkeit und damit für nur notwendige Kollektivität entscheidet und so viel Freiheit wie möglich anstrebt, so ist dies keine determinierte Vorgabe, sondern eine menschenwürdige Entscheidung. Das Recht kann es sich daher nicht leisten, mögliche Freiheit nicht zu realisieren¹⁰.

Um dem gerecht zu werden, wird der Fokus auf den Willen gelegt. Bisherige Haltungen der naturalistischen Rechtsauffassung ignorieren oft den Willen bzw. degradieren ihn.

- Der Naturalismus betrachtet jegliche Handlung in einem kausalen Zusammenhang und nicht der Wille ist die Ursache eines kausalen Handlungsmusters, sondern er entspringt einer eigentlichen Ursache. Hier ist als Beispiel die Triblehre aufgeführt.

¹⁰ „Sie ist für die Rechtsentwicklung und darüber hinaus von größter grundsätzlicher Bedeutung, weil wir in ihr Gefahr laufen, uns ohne Not den Zwangsläufigkeiten der Sachen auszuliefern, die eine legitime Herrschaft über uns antreten, wenn wir mögliche Freiheit nicht realisieren.“ (Fechner 1956, S. 251)

- Die Naturrechtslehre geht von einer gottgewollten oder vernünftigen Ordnung aus und führt den Willen eben auf diese zurück. Diese Vorstellung dimensioniert Willensfreiheit nur innerhalb der Dualismen gottgewollt (Vernunft) oder Abwendung vom Rechten (Sünde)¹¹.

Einer existenzialistischen Rechtsauffassung muss laut Fechner (1956, S. 252) daher streng genommen eine eigenständige Bedeutung beigemessen werden, da der Mensch nicht voraussehbare Möglichkeiten hat sich zu entscheiden. Das Dasein ist nie abschließend und unwiderruflich entschieden. Der Wille ist mannigfaltig motiviert und kann sich vom gegebenen Zustand verabschieden, weil wir andere geworden sind, und zwar durch unseren eigenen Willen zum Wollen und zum Entscheiden.

Die Freiheit, das Wollen (der Wille) und die Entscheidung sich zu verwirklichen dürfen nicht am Vorwurf der Willkür oder egoistischen Machtgelüste scheitern. Fechner (1956, S. 253 f.) sieht die Existenzphilosophie am Beispiel Sartres durchaus in der Lage, einen Freiheitsentwurf in Verantwortung für sich und alle Mitmenschen zu formulieren. Der nihilistischen Ansicht Sartres nach entspringt die menschliche Entscheidung aus dem Nichts, damit ist die gänzliche Leere beschrieben. Das aus dem Nichts voraussetzungslos wählende Subjekt entscheidet nicht aufgrund seiner Freiheit nach Willkür, sondern wird aufgrund des Bewusstseins dieser Verantwortung für sich und seine Umwelt erst bewusst frei. Um diese bewusste Freiheit im existenzialistischen Sinne formulieren zu können, ist eine Auseinandersetzung mit Sartres Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“ notwendig¹². Im Vergleich mit Bourdieus „Habitus-Konzept“ ist es möglich, Sartres Freiheitsentwurf für das Recht zu konkretisieren und nachvollziehbar zu analysieren.

Folgende Leitfrage bestimmt den Kern dieser Ausarbeitung: Existiert eine dem Menschen innewohnende Freiheit?

Damit ist nicht ein angeborenes Recht auf Freiheit im Sinne Kants gemeint (Kaufmann in: Hilgendorf / Joerden (Hrsg.) 2017, S. 190)¹³, sondern eine Vorstellung von Freiheit aus sich selbst heraus, analog der Menschenwürde¹⁴. Freiheit darf weder als körperlicher Gegenstand noch als ökonomisches Kapital gehandelt werden, sondern ist ein innewohnendes Attribut des Menschen. Der philosophische Zugang kann nur durch die Überwindung der „Kategorisierung des Habens“ erfolgen, indem existenzphilosophisch Freiheit als Ausdruck des Seins verstanden werden muss (Gröschner 2015, S. 2).

¹¹ Das christliche Selbstverständnis z.B. lässt sich nicht darauf reduzieren, sondern beansprucht eine eigene philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit Freiheit und dem Naturrecht. Vgl. hierzu Becker (in: Böhr et al. 2015, S. 157): „Die naturrechtlichen Vorstellungen von Freiheit, die erstmals bei den Stoikern und bei deren römischen Nachfolgern Marcus Tullius Cicero und Lucius Annaeus Seneca auftauchten, bereiteten den Boden für die Einpflanzung des ungeschriebenen Gesetzes der christlichen Lehre.“

¹² Jean Paul Sartre 2005 [1946]: *L'existentialisme est un humanisme* [Der Existentialismus ist ein Humanismus], Paris. „Eine notwendige genauere Untersuchung darf sich indessen nicht auf diese kleine zusammenfassende Schrift beschränken.“ (Fechner 1956, S. 248 FN 102)

¹³ „[...] wie Kant sagt ‚angeborenen‘ Recht auf Freiheit im Sinne der ‚Unabhängigkeit von eines Andern nötiger Willkür‘ (Kant: Rechtslehre, Einleitung)“ (Kaufmann in: Hilgendorf / Joerden (Hrsg.) 2017, S. 190)

¹⁴ „Das fundamentale Prinzip der Menschheit des Menschen ist dessen Freiheit. Die Freiheit ist die Würde des Menschen.“ (Schachtschneider 2011, S. 28)

Diese Freiheit lässt sich sprachlich in verschiedenen Aspekten formulieren:

- Renaissancehumanisten: Selbst-Bildung
- Grundgesetzliches Persönlichkeitsrecht: Selbst-Entfaltung
- Emanzipatorische Bewegungen: Selbst-Verwirklichung
- Traditionelle Terminologie: Selbst-Bestimmung

Grundsätzlich wird anhand der Aufzählung sprachlich die Subjektqualität bestätigt. Subjektqualität ist nicht nur Selbst-Verständnis und Selbst-Verantwortung, sondern auch Selbst-Bewusstsein (Gröschner 1995, S. 32). Das Bewusst-Sein ist bei Sartre phänomenologisch nach Husserl¹⁵, Heidegger und im Sinne Descartes¹⁶ die Ausgangslage, um den existenzphilosophischen Freiheitsentwurf analysieren zu können.

3. Das Bewusstsein und das Phänomen

Sartre leitet seine Untersuchung zum Hauptwerk das „Sein und das Nichts“¹⁷ ein, indem er sich in Anlehnung an Husserl und Heidegger dem Begriff des „Phänomens“ nähert. Das Phänomen, das im Duden online (2018, o. S.) als das Erscheinende, sich den Sinnen Zeigende, der sich der Erkenntnis darbietende Bewusstseinsinhalt, erläutert wird, ist für Sartre die Ausgangslage seiner Untersuchung zu dem Sein und dem Nichts. Das betrachtete Objekt¹⁸ hat demnach keine Innenseite und Außenseite, die sich gegenüberstehen. Nach Sartre existiert insofern keine zugängliche Außenseite eines betrachteten Gegenstandes, der die wahre Natur des Objektes verdeckt, als eine sich dahinter verbergende, vermutete, angenommene Realität, sondern es ist ein Ganzes (Sartre 1976 [1943], S.9 f.).

Sartre versucht mit dem Beispiel der Elektrizität das Phänomen greifbar zu machen. Der Strom hat keine geheime Kehrseite und ist nichts anderes als das Insgesamt bestimmter physikalisch-chemischer Vorgänge. Das Glühen der Birne und der sich dahinter verbergende Mechanismus der Elektrizität werden phänomenologisch als Ganzes betrachtet und in ihrem kausalen Zusammenhang erläutert. Dadurch zeigen sich die betrachteten Gegenstände, wie sie sind. Es existiert nichts hinter der Betrachtung. Das Objekt erscheint, wie es ist, und keiner der kausalen Vorgänge eines Phänomens sollte isoliert betrachtet werden. Diese aus heutiger Sicht selbstverständliche Erkenntnis ist zum Anfang des 20. Jahrhunderts ein „beträchtlicher Schritt nach Vorwärts“ in der wissenschaftlichen Herangehensweise

¹⁵ Edmund Husserl *08.04.1859 in Proßnitz (Österreich), - † 27.04.1938 in Freiburg im Breisgau (vgl. hierzu auch Fellmann 2015, S. 63).

¹⁶ René Descartes *31.03.1596 La Haye / Touraine (Frankreich), † 11.02.1650 Stockholm (Schweden) (Beneke 1999, S. 20 ff.) (vgl. hierzu auch Perler 2006, S. 160).

¹⁷ Sartre, Jean-Paul (1976 [1943]): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 18.–21. Tsd. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

¹⁸ Sartre (1976 [1943], S. 9) betrachtet den Monismus des Phänomens als einen bedeutsamen Fortschritt in der Philosophie, da er bis dahin geltende Dualismen überwinden konnte. Das Existierende wird auf das, als was es erscheint, zurückgeführt und es existiert keine innere und äußere Realität des Existierenden. Das Phänomen tritt an die Stelle des Noumenon (das bloß Gedachte, objektiv nicht Wirkliche; Begriff ohne Gegenstand (nach Kant) (vgl. Duden online 2018, o. S.)).

(Sartre 1976 [1943], S. 9). Es geht Sartre um die Haltung des Beobachters bei der Betrachtung eines Gegenstandes, die eine Einstellungsänderung einfordert. Es ist eine Einstellung, die sich frei macht von unreflektiert hingegenommenen Vorannahmen und theoretischen Grundhaltungen oder metaphysischem Glauben. Nur das Gegebene soll Kunde von sich geben und alle Vorgaben, Vorannahmen müssen ausgeklammert werden, um absolute Ergebnisse zu erzielen.

Um zu verdeutlichen, was dies bedeutet, ist ein Blick auf die Rechtspsychologie hilfreich. Wenn ein rechtspsychologisches Gutachten seitens der Judikative in Auftrag gegeben wird, um einen Sachverhalt zu beschreiben bzw. beurteilen zu können, müsste es doch ein Gegengutachten schwer haben, zu einem anderen Ergebnis zu kommen als das ursprüngliche Gutachten. Da uns allerdings als Subjekte in der Betrachtung Vorannahmen, Theorien und auch Emotionen (Aversion, Neid, Geltungsbedürfnis, usw.) maßgeblich beeinflussen können, kommen wir nicht zur eigentlichen Aussagekraft des begutachteten Phänomens, wie es im ersten Gutachten vielleicht der Fall wäre.

Das Phänomen kann als solches untersucht und beschrieben werden, denn es ist absolut sich selbst anzeigend. (Sartre 1976 [1943], S. 10)

Wenn beispielsweise die rechtspsychologische Beschreibung eines Kindeszimmers (z.B. Im Falle einer Scheidung) notiert, „die Wand ist mit Bildern ausgeschmückt“, so wird die Judikative dies bemängeln, da es eine wertende Beschreibung ist. An der Wand hängen Bilder; mit den Eigenschaften X und dem Maß Y müsste, das beobachtete Phänomen verschriftlicht werden. Die Wertung lässt sich nach Husserl mit der phänomenologischen Reduktion¹⁹ eindämmen und ausklammern²⁰. Das Wesen des betrachteten Gegenstandes zeigt sich dem Betrachter nur durch eine unmittelbare Anschauung²¹.

So gelangen wir zum Begriff Phänomen, so wie man ihm zum Beispiel in der „Phänomenologie“ von Husserl oder Heidegger begegnen kann, dem Phänomen oder dem Relativ-Absoluten. Relativ bleibt das Phänomen, denn das „Scheinen“ setzt seinem Wesen nach jemanden voraus, dem es erscheint. (Sartre 1956 [1943], S. 10)

Ganz wesentlich für Sartres Existenzphilosophie ist die Erkenntnis, dass die Erscheinung nicht das Wesen verbirgt, sondern es offenbart. Das bedeutet, die Erscheinung ist das Wesen. Um die Dinge beschreiben zu können, bedarf es eines Bewusstseins. Also ist jedes Bewusstsein ein Bewusstsein von etwas. Letztendlich hat das Bewusstsein zwar kognitive Fähigkeiten, komplexe Zusammenhänge zu erkennen, aber es ist ohne Betrachtung von etwas inhaltsleer. Sartre bringt es konsequent auf den Punkt,

¹⁹ Hier ist die Reduktionslehre als methodisches Verfahren der Wesensschau Husserls angesprochen (vgl. hierzu Fellmann 2015, S. 69, Abschnitt Reduktionslehre).

²⁰ „Denn das Sein eines Seienden, das ist genau das, was es zu sein scheint. So gelangen wir zum Begriff Phänomen, so wie man ihm zum Beispiel in der ‚Phänomenologie‘ von Husserl oder Heidegger begegnen kann, dem Phänomen oder dem Relativ-Absoluten.“ (Sartre 1976 [1943], S. 10)

²¹ „Die Erscheinung verbirgt nicht das Wesen, sondern sie enthüllt es: sie ist das Wesen.“ (Sartre 1976 [1943], S. 10)

indem er sich dagegen sträubt, dass wir den Dingen nicht nur Eigenschaften andichten, sondern auch psychisch konstruieren. Ein Tisch als betrachteter Gegenstand findet zwar Eingang in unser Bewusstsein durch Beobachten, Beschreiben, Erkennen usw., aber der Tisch ist nach Sartre kein Konstrukt in unserem Bewusstsein, sondern ein realer Gegenstand im Raum. Sartre geht es darum, die Dinge wieder der Welt zuzuführen (Sartre 1976 [1943], S. 15ff.)²².

Ein Tisch ist nicht im Bewußtsein, auch nicht in der Eigenschaft einer Vorstellung.
Ein Tisch ist im Raum, neben dem Fenster. (Sartre 1976 [1943], S. 16)

Ausgehend von der Perspektive des Betrachters transzendiert sich das Bewusstsein bspw. zum Tisch hin, um ihn zu erfassen. Das transzendierende Bewusstsein ist ein setzendes Bewusstsein. Jede Ausrichtung des Bewusstseins ist nach außen auf den Tisch ausgerichtet und mit dieser Betrachtung geht eine urteilende und gestaltende Konzentration einher. Sie ist von Emotionen begleitet und diese richten sich auf das Objekt hin und werden dort aufgesogen (ebd., S. 17). Bei der Erkenntnis, die ein Bewusstsein voraussetzt, ist sich Sartre darüber im Klaren, dass nicht jedes Bewusstsein von etwas auch Erkenntnis bedeutet und erwähnt zum Beispiel die affektiven Bewusstseinszustände. Seine Herangehensweise ist strikt kohärent und orientiert sich an der ihr vorausgehenden Erkenntnis seiner Epoche. Sie zielt darauf ab, die Epoche des Idealismus²³ gänzlich zu überwinden. Zusammenfassend lässt sich schlussfolgern, dass ein Gegenstand unabhängig vom Bewusstsein existiert.

Für den Verlauf dieser Thesis ist auch relevant, dass Sartre ein „Unbewusstes“ als unsinnig ablehnt. Das Bewusstsein beinhaltet kein Ego, sondern das Ego ist ein Selbstbild, welches sich das Bewusstsein von sich macht, oder eben eine Fremdzuschreibung. Es existiert kein Ich als Zentrum und Ursprung des Bewusstseins. Daraus resultiert die Haltung, dass dem Bewusstsein nichts vorrausgeht, was einem transzendentalen Subjekt oder einer kartesischen Substanz ähnelt (Schumacher 2014, S. 6). Die Abkehr vom Idealismus, der von einer Wirklichkeit ausgeht, die nur durch Erkenntnis und Denken erfahrbar ist, ermöglicht ein Begreifen der Welt, wie sie tatsächlich existiert.

Von jetzt an sind wir dem Idealismus entronnen. (Sartre 1976 [1943], S. 23)

²² „Die erste Maßnahme einer Philosophie muß also darin bestehen, die Gegenstände aus dem Bewußtsein herauszunehmen und seinen wahren Bezug zur Welt wiederherzustellen, nämlich, daß das Bewußtsein ein die Welt setzendes Bewußtsein ist.“ (Sartre 1976 [1943], S. 17)

²³ „Idealism is now usually understood in philosophy as the view that mind is the most basic reality and that the physical world exists only as an appearance to or expression of mind, or as somehow mental in its inner essence.“ (Sprigge in: Craig (Hrsg.) 2005, S. 429).

3.1 Präreflexives Cogito

Jedes Bewusstsein ist also Bewusstsein von etwas, indem es sich transzendiert, um ein Objekt zu erfassen. Das Bewusstsein, das sich also auf ein Objekt richtet, ist erkennendes Bewusstsein vom Objekt und es braucht auch ein Bewusstsein vom Bewusstsein dieses Objektes.

Eine Kamera kann beispielsweise ein Objekt mittels Bewegungssensor erfassen und sich flexibel auf das Objekt hinbewegen, aber es hat kein Bewusstsein vom Erfassen des beobachteten Objekts.

Das Subjekt verfügt über die Fähigkeit, sich seiner Beobachtung bewusst zu werden. Ein Bewusstsein, das nicht seiner selbst bewusst ist, ergibt beim Menschen keinen Sinn (Sartre 1976 [1943], S. 17). Dieses Bewusstsein setzt sich aus setzendem Bewusstsein und nicht-setzendem Bewusstsein zusammen. Das setzende Bewusstsein setzt ein Objekt voraus und hat ein nichtsetzendes Bewusstsein seiner selbst. Es kann sich seiner selbst durch Reflexion bewusst werden, wie es Bewusstsein von einem Objekt hat.

Dieses Bewusstsein ist kein Beobachten, wie ich beobachte, wie ich beobachte, dass ich beobachte (idea, ideae)²⁴ (ebd.), da es eine Endlosschleife bewirken würde. So überschreitet Sartre die Epoche Spinozas²⁵, indem er einem setzenden Bewusstsein des setzenden Bewusstseins eine Absage erteilt. Diese würde den Menschen aus diesem Zustand heraus zu einem Objekt machen. Das nichtsetzende Bewusstsein setzt sich selbst nicht als Objekt voraus, um sich seiner Handlungen bewusst zu werden (ebd., S. 15 ff.).

Sartre bedient sich auch der Terminologie präreflexives und reflexives Bewusstsein (Cogito). Im präreflexiven Bewusstseinszustand durchlebt das Subjekt auch Empfindungen wie Ekel und Freude oder spürt Wärme und Kälte. Es setzt das Objekt voraus und hat ein nichtsetzendes Bewusstsein von sich selbst als Subjekt. Ausschlaggebend ist die Distanz des nichtsetzenden Bewusstseins, über die das setzende Bewusstsein nicht verfügt.

Erst aus der Distanz zu sich selbst ist es möglich zu bewerten. Das nichtsetzende Bewusstsein bezieht sich auch auf Handlungen, die Sartre am Beispiel des Schreibens hervorhebt. Sartre betont, dass man sich nicht nur der schreibenden Hand bewusst ist, sondern dass man dieser Hand beim Schreiben weit voraus sein kann. Es ist auch ein Bewusstsein eines fertigen Textes, seiner Bedeutung und seiner Schlüsse. Diese Reflexion beinhaltet zudem das Vermögen, sich durch Zeit und Raum von sich selbst zu distanzieren, während man schreibt. Die Selbstdistanz ist ein weiteres Kriterium des nichtsetzenden, reflexiven Bewusstseins (ebd., S. 587).

3.2 Das An-sich

Es existiert ein Sein, das unabhängig vom Betrachter und seines Bewusstseins existiert. Es existiert als Totalität und Sartre verwendet dafür den Terminus „An-sich“ und versucht im Abschnitt VI der

²⁴ Modus des Denkens mittels der Reflexion (vgl. Pätzold 2002, S. 69).

²⁵ Vgl. hierzu Fischer (2017 [1898], S. 481)

Einleitung des Hauptwerks, das „An-sich“ im Kontrast zum „Für-sich“ herauszuarbeiten²⁶. Um nicht im Detail seiner Ontologie²⁷ stecken zu bleiben, lässt sich das „An-sich“ durch folgende Merkmale skizzieren:

- Es ist massiv.
- Es hat ein gefestigtes Profil und ist unauflöslich.
- Es ist völlig isoliert, da es keinen Bezug zu anderen Entwürfen entwickeln kann.
- Das Sein An-sich beschreibt einen Zustand, der die Option, etwas werden zu können, kategorisch ausschließt.

Das Sein An-sich bestimmt sich durch sich selbst. Wenn das Sein ist, was es ist, bedeutet das nicht, dass das Sein an sich einem Axiom unterworfen ist, sondern es folgt einem kontingenten Prinzip des Seins. Das An-sich hat nichts verborgenes und repräsentiert keine tiefgründigen Ebenen oder folgt einer Gesetzmäßigkeit (Sartre 1976 [1943], S. 33 f.). Sartre formuliert das Sein An-sich als Synthese seiner selbst mit sich selbst. Sie ist die unauflöbliche Synthese schlechthin. Das Sein An-sich ist in seinem Sein isoliert und nicht fähig, eine Beziehung zu dem aufzubauen, was es nicht ist. Eine Veränderung des An-sich-Seins ist daher ausgeschlossen, und auch wenn das An-sich-Sein zusammenbricht, so findet die Veränderung nur im Zeitlichen statt, indem es war und nun ein anderes Sein An-sich markiert. Die Fähigkeit, aus sich selbst heraus Veränderung anzustreben, ist gänzlich ausgeschlossen. Das An-sich-Sein kann nie dem Entwurfsvermögen entspringen, da es weder möglich noch unmöglich ist. Das Entwurfsvermögen ist eine Eigenschaft des Für-sich, das im nächsten Abschnitt erläutert wird. Die phänomenologische Wesensschau und der ontologische Versuch der Existenz, aus sich selbst heraus eine Grundlage zu geben, führt Sartre zu zwei sich gegenüberstehenden Seins-Typen: dem An-sich und dem Für-sich. Das Für-sich ist die Fähigkeit des reflexiven Cogito, eine zukünftige, noch nicht existierende Verwirklichung anzustreben, während das An-sich in folgendem Zitat drei Aspekte beinhaltet:

Das Sein ist. Das Sein ist an sich. Das Sein ist das, was es ist. (Sartre 1976 [1943], S. 35)

Resümierend kann man an dieser Stelle das An-sich-Sein als das Sein des Phänomens²⁸ definieren (ebd., S. 31 ff.).

²⁶ „Das Für-sich und das An-sich gehören zwei gänzlich unterschiedlichen Bereichen des Seins an, die aber simultan gegeben sind.“ (Schumacher 2014, S. 175)

²⁷ „Das Bewußtsein ist ein Sein, dessen Dasein das Sosein setzt, und umgekehrt ist das Bewusstsein ein Sein, dessen Sosein das Dasein in sich schließt.“ (Sartre 1976 [1943], S. 29)

²⁸ Das sind die drei Begriffsbestimmungen, die die vorläufige Prüfung des Seinsphänomens dem Sein der Phänomene zuteilen uns gestattet (Sartre 1976 [1943], S. 35)

3.3 Das Für-sich

Das Für-sich ist auf den Punkt gebracht eine Negation des An-sich-Seins. Es kann über sich hinaus bewusst werden, indem es einen zukünftigen Lebensentwurf projizieren kann. Das Für-sich ist das, was es nicht ist, und negiert somit das An-sich.

Wenn wir über den Stuhl sagen, dass er das ist, was er ist – ein Stuhl²⁹ –, und auch wenn wir ihm durch unser Bewusstsein und die Perspektiven, die wir einnehmen, einen Sinn zuschreiben können, so ist der Stuhl zu jeder Zeit ein Stuhl und markiert damit sein An-sich-Sein (Objekt/Zustand).

Beim Für-sich ist es nicht möglich, dem Sein eine endgültige Beschreibung abzuverlangen. Das Für-sich kann nie abschließend etwas sein, solange das Subjekt existiert. Solange es lebt, kann es sich entwerfen und darf nicht abschließend beschrieben werden³⁰. Somit wird deutlich, was Gröschner mit Entwurfsvermögen³¹ existenzphilosophisch beschreibt.

Zwischen dem jetzigen und dem zukünftigen Sein ist das Nichts (Sartre 1976 [1943], S. 131). Somit ist der Verweis auf das Nichts in der Untersuchung Sartres deutlich geworden. Es existiert nichts am Anfang, also keine gottgegebene Ordnung, ein Naturrecht oder ein Wesen insgesamt, das mein Sein vordefiniert. Das Nichts ist die Voraussetzung für Sartre, um sich entwerfen zu können, und zwar nur aus sich selbst heraus (ebd., S. 132).

Durch die Negation des An-sich ermittelt das Für-sich seine Freiheit, aufgrund der nicht eingrenzbar Vielfalt der Aussichten, die ihm offenstehen. Subjektivität kann an dieser Stelle als Ausdruck von Entwurfsvermögen auf die Zukunft hin und der möglichen Lebensentwürfe verstanden werden. Durch diese Fähigkeit unterscheidet sich das Für-sich von starren Dingen (An-sich-Sein). Sartre (1976 [1943], S. 54)³² betont darüber hinaus, dass wir uns heute im An-sich-Sein eingerichtet haben und uns letztendlich damit begnügen, nur das zu sein, was unserem Sein vorrausgeht bzw. vorgefunden wurde. Das heutige Sein entspricht nur dem Sein der Generationen zuvor.

Vorgreifend kann das Für-sich wie folgt verstanden werden:

- Das Für-sich definiert das Sein durch Handlung (Tätigkeit) (ebd., S. 551).
- Ein Akt ist ein Entwurf des Für-sich auf das hin, was es nicht ist (ebd., S. 555).
- Die Negierung des An-sich bedeutet Freiheit und sie geht vom Für-sich aus (ebd., S. 559).

²⁹ „Das An-sich ist voll von sich selbst, und man kann überhaupt keine vollständigere Fülle, keine vollkommenerere Entsprechung von Inhalt und Beinhaltendem ausdenken: im Sein gibt es nicht die geringste Leere, nicht die kleinste Spalte, durch welche das Nichts eindringen könnte.“ (Sartre 1976 [1943], S. 126)

³⁰ „Erst mit dem Auftritt des Todes, der dem Zufall unterliegt und sich der freien Wahl des Für-sich entzieht, wird die freie Projektion des Für-sich in die Zukunft (in einem nicht mehr zu verändernden Moment der Gegenwart) endgültig gestoppt.“ (Schumacher 2014, S. 13)

³¹ „Philosophische Bedingung jener „Selbst“-Festlegungen ist die Zuschreibung der Fähigkeit, frei zu sein, das heißt: über das Vermögen zu verfügen, sein Leben nach eigenem Entwurf zu gestalten, kurz über ‚Entwurfsvermögen‘.“ (Gröschner in: Hilgendorf/ Joerden (Hrsg.) 2017, S.383). Vgl. hierzu auch Gröschner (1995, S. 32): „Bereits aufklärerisch taucht die Idee eines Entwurfsvermögens bereits bei Giovanni Pico della Mirandola auf. Damit wurde die Bestimmung der Menschenwürde als Entwurfsvermögen markiert und der radikale Bruch mit der mittelalterlichen Anthropologie vollzogen.“

³² „Was wir heute leugnen, wir, die wir uns im Sein eingerichtet haben, das ist das, was es vor diesem Sein an Sein gab. Die Verneinung entströmt hier einem Bewußtsein, das sich den Ursprüngen zuwendet.“ (Sartre 1976 [1943], S. 54)

- Das Für-sich kann die Negierung des An-sich nicht ertragen, ohne sich selbst als Mangel an Sein zu bestimmen (ebd., S. 139).
- Das Für-sich befindet sich nicht in einem Dualismus mit dem An-sich, sondern bildet eine Synthese (ebd., S. 773 und S. 779).

Das „Für-sich“ besitzt keine andere Realität, als die Nichtung des Seins zu sein. Ihre einzige Qualifikation erhält sie von dem Umstand, daß sie Nichtung eines individuellen und besonderen An-sich ist, und nicht eines Seins im Allgemeinen. (Sartre 1976 [1943], S. 773)

3.4 Das Nichts

Sartre fragt sich anhand seiner Überlegungen „Was muß die menschliche Freiheit sein, wenn durch sie das Nichts in die Welt kommen soll?“ (Sartre 1976 [1943], S. 65) und was ist mit dem Nichts konkret gemeint? Das Nichts nimmt Raum ein, zwischen dem, was jetzt ist, und dem, was sein wird.

Das zukünftige Sein knüpft nicht am jetzigen Sein an, auch wenn dieses der Grund für das zukünftige Sein ist. Es ist eine offene Zukunft, die von nichts getragen wird außer dem Entwurfsmögen³³ (Schumacher 2014, S. 10). Das Nichts resultiert, in Anlehnung an Descartes und die antiken Stoiker, aus dem Vermögen Dinge zu negieren. Es handelt sich also um eine Fähigkeit zu wählen und zu antworten. Descartes' Überlegungen zur Fähigkeit, Dinge zu negieren, leitet sich aus der Freiheit Gottes (als Schöpfer und vorausgehende Wesensessenz) ab.

Dieser für die menschliche Realität bestehenden Möglichkeit, ein Nichts aus sich hervorzubringen, was sie von anderem absondert, hat Descartes, nach den Stoikern, einen Namen gegeben: es ist die Freiheit. (Sartre 1976 [1943], S. 65)

Das Subjekt hat die Wahlfreiheit, Dinge zu tun, indem es sie bejaht oder verneint. Ausgehend von der Abwesenheit von äußerem Zwang ist diese Freiheit nach Descartes die Willensfreiheit. Sartre wählt an dieser Stelle den Begriff Freiheit und erst im Verlaufe der Thesis wird deutlich, wie die Willensfreiheit nach Descartes mit dem Freiheitsentwurf nach Sartre in Verbindung steht (Sartre 1976 [1943], S. 65). Sartre begnügt sich nicht mit diesem Ergebnis und fragt tiefgründiger, was die menschliche Freiheit ausmacht, wenn durch sie das Nichts in die Welt kommt. Der Grund, weshalb sich Sartre damit nicht zufriedengeben kann, resultiert auch aus der Tatsache, dass Descartes diese Freiheit auf eine Essenz

³³ „Durch diesen Akt der Negation des An-sich erkennt das Für-sich seine Freiheit angesichts der unbestimmten Vielfalt des Möglichen. Indem es sich aus der Immanenz des Seins herausnimmt, entwirft sich das Für-sich frei auf die Zukunft, auf seine Möglichkeiten.“ (Schumacher 2014, S. 10)

zurückführt, also Gott³⁴. Dies kann Sartre allein aus den gewonnenen Schlüssen seiner Überlegungen nicht akzeptieren. Er kann nicht akzeptieren, dass der Fähigkeit, sich zu entscheiden, etwas vorausgeht. Bisherige Ergebnisse der Verbindung von An-sich und Für-sich zeigen auf, dass die Freiheit kein Vermögen der menschlichen Seele ist, das aus sich definiert werden kann, sondern nur in der Gesamtheit der phänomenologischen Betrachtung einen Sinn ergibt. Festzuhalten ist auch, dass die Freiheit keine Eigenschaft ist, die sich neben anderen Eigenschaften einreicht, um das Wesen des menschlichen Seins umschreiben zu können. Die Freiheit Descartes' ist in den Augen Sartres nur ein Wort³⁵ (ebd.). Die Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und damit erteilt Sartre einer Freiheit, die Raum aufgrund der Existenz beansprucht, eine Absage, da das Sein nicht von der menschlichen Realität trennbar ist. Nicht erst das Sein macht die Freiheit möglich, sondern das Sein des Menschen ist somit das Freisein (ebd. S. 66). Dieses Sein ist das Für-sich, das durch Tätigkeit definiert ist (ebd., S. 551) und damit ist die obligatorische Bedingung der Tätigkeit die Freiheit (ebd., S. 556).

4. Bedingung der Tätigkeit

Um die Bedingung der Tätigkeit beschreiben zu können, greift Sartre (1976 [1943], S. 552 ff.) im vierten Abschnitt seines Werkes auf die Diskussion um Determinismus³⁶ und Wahlfreiheit zurück. Sartre möchte damit auf einen wesentlichen Punkt hinweisen. Beide Thesen weisen eine nicht ausführliche und differenzierte Vorstellung von Tätigkeit als Ausdruck eines freien Willens auf.

Sartre versteht die Tätigkeit als einen Begriff, der auf eine innere Struktur hinweist und zahlreiche Unterbegriffe beinhaltet. Diese Struktur der Tätigkeit ist in der Lage, das Antlitz der Welt zu verändern, und setzt Mittel als Voraussetzung ein, um einen Zweck zu erfüllen. Die Tätigkeit vermag kausale, komplexe Dinge hervorzubringen, die auf Verkettungen und Verbindungen aufgebaut sind. Tätigkeit ist Sartre (ebd., S. 552) zufolge intentional, d.h. zweckbestimmt.

Um dies zu verdeutlichen, verwendet Sartre das Beispiel des wenig gewandten Rauchers, der unbeholfen aus Unachtsamkeit ein Pulvermagazin in die Luft fliegen lässt. Sartre (ebd.) schließt daraus, dass der Raucher nicht tätig war, da seine Handlung nicht bewusst auf das Ergebnis ausgerichtet war. Aber hier darf nicht geschlussfolgert werden, dass es sich um eine unbewusste Tätigkeit handeln könnte,

³⁴ Wobei Sartre (2005 [1947], S. 140) das Gottesbild Descartes', als die freieste Vorstellung, die menschliches Denken je eronnen hat, anerkennt. „Er ist der einzige wirklich schöpferische Gott. Er ist weder Prinzipien unterworfen – nicht mal dem der Identität – noch einem souveränen Guten, für das er lediglich der Vollstrecker wäre.“ „Hier enthüllt sich uns der Sinn der cartesianischen Lehre. Descartes hat klar erkannt, daß der Begriff der Freiheit die Forderung einer absoluten Autonomie in sich schließt, daß eine freie Tat eine absolute neue Schöpfung ist, deren Keim nicht in einem früheren Zustand der Welt enthalten sein kann, und daß infolgedessen Freiheit und Schöpfung eins sind.“ (ebd., S.141)

³⁵ Vgl. hierzu auch Gröschner (2015, S. 2): „Da Freiheit weder wie ein körperlicher Gegenstand ‚begriffen‘ noch wie ein ökonomisches Gut ‚gehandelt‘ werden kann, sollte der philosophische Zugriff nicht über die Kategorie des ‚Habens‘, sondern über die des ‚Seins‘ erfolgen. Frei zu ‚sein‘, heißt deshalb (existenz-)philosophisch schon immer: Freiheit nicht ‚haben‘ zu wollen, sondern sie je und je leben, erleben und einsetzen zu müssen.“

³⁶ Wachter (2013, S. 6) verweist in diesem Zusammenhang u.a. auf Hobbes, der wie folgt zitiert wird: „That ordinary definition of a free agent, namely, that a free agent is that, which, when all things are present which are needful to produce the effect, can nevertheless not produce it, implies a contradiction, and is nonsense.“ (vgl. hierzu auch Hobbes 1841, S. 385)

die den Unfall verursacht hat. Es ist eine ungeschickte Handlung eines unbeholfenen Menschen. Das Beispiel des Rauchers stellt Sartre der zielgerichteten Handlung (Tätigkeit) eines Sprengmeisters, der im Steinbruch eine bewusste Tätigkeit vollzieht, die zur Sprengung führt, gegenüber.

Was ist aber mit Handlungen, die weitreichende unabsehbare Folgen haben, obwohl sie einer bewussten Handlung entspringen?

Sartre beantwortet diese Frage damit, dass nicht alle Folgen eines Handelns voraussehbar sein müssen. Es genügt, dass die Intention des Handelns ausgeführt wird. Kaiser Konstantin etwa intendierte, sich eine Residenz im Orient zu schaffen. Dies wurde auch realisiert. Weitere Folgen, wie die daraus resultierende Stärkung der griechischen Sprache und Kultur und damit einhergehend die Schwächung des römischen Imperiums³⁷ sind nicht vorhersehbar gewesen. Obwohl weitreichende Konsequenzen aus der ursprünglichen Handlung entspringen, ist von einer Tätigkeit auszugehen. Ob der Kaiser die Verantwortung für die unabsehbaren Konsequenzen trägt, wird an dieser Stelle nicht deutlich³⁸.

Welche Schlüsse resultieren aus einer hypothetischen Annahme, dass der Kaiser Konstantin die Intention gehabt hat das römische Reich bewusst durch seine Handlung zu schwächen? Als Antwort liegt nahe, dass der mangelhafte faktische Zustand Roms den Kaiser motivierte, eine Rivalin für Rom zu schaffen. Diese heidnische Stadt (Mangel) soll durch eine christliche Stadt überwunden werden. Um aber von einer Tätigkeit im existenzphilosophischen Sinne sprechen zu können, muss die abstrakte Konzeption der Handlung vorausgehen. Dieses Städtekonzept darf aber nicht nur ein Konzept von etwas Möglichem, sondern muss ein wünschenswertes, noch nicht verwirklichtes Mögliches sein. Roms Zustand allein kann nicht als Anlass dienen, um das Nicht-Sein zu entwerfen, da eine solche Vorgehensweise nur von einem Sein sich auf ein Sein An-sich verweisen würde. Erst das Ausbrechen aus dem An-sich-Sein (Roms Zustand) ermöglicht eine bewusste Annäherung an das noch nicht existierende Nicht-Sein (Konstantinopel)³⁹.

- Die Bedingung der Tätigkeit kann keinen Anlass im Sein An-sich vorfinden, um das noch nicht existierende Desideratum (Wunschobjekt) zu entwerfen.

³⁷ „Das bedeutet gewiß nicht, daß man alle Folgen seines Tuns voraussehen müßte: als Kaiser Konstantin sich in Byzanz niederließ, sah er nicht voraus, daß er eine Stätte griechischer Kultur und Sprache schaffen werde, deren Erscheinen schließlich ein Schisma der christlichen Kirche herbeiführen und zur Schwächung des Römischen Reiches beitragen würde.“ (Sartre 1976 [1943], S. 552)

³⁸ „Er hat indessen in dem Maße eine Tat getan, in dem er sein Vorhaben, für die Kaiser eine neue Residenz im Orient zu schaffen, verwirklichte. Die Übereinstimmung des Ergebnisses mit der Absicht ist in diesem Falle hinreichend, um von Tätigkeit reden zu können.“ (ebd.)

³⁹ „Konstantinopel zu schaffen kann nur dann als Tat verstanden werden, wenn der Tätigkeit selbst die Konzeption einer neuen Stadt vorausgegangen ist oder wenn diese Konzeption wenigstens allen späteren Maßnahmen als Gestaltungsprinzip dient. Aber diese Konzeption kann nicht eine reine Vorstellung von der Stadt als von etwas Möglichem sein. Sie erfaßt die Stadt bei ihrem wesentlichen Kennzeichen, das darin besteht, ein wünschenswertes und nicht verwirklichtes Mögliches zu sein.“ (Sartre 1976 [1943], S. 553)

- Nicht die Härte einer Situation oder die von ihrem auferlegten Übel sind die Intention, um sich eine neue Situation zu entwerfen.
- Erst durch den Entwurf einer besseren Situation wird der gegenwärtige Zustand unerträglich, da er im zukünftigen Entwurf beleuchtet wird.

Erst das Entwurfsvermögen macht die unerträgliche gegenwärtige Situation sichtbar und wenn sich Menschen mit ihrer Situation An-sich begnügen, dann weil sie sich nicht vorstellen können, dass die gegenwärtige Lage anders sein könnte (Sartre (1976 [1943], S. 554)⁴⁰. Das wünschenswerte Mögliche ist der Entwurf Für-sich. Erst das Bewusstsein Für-sich motiviert dazu, tätig zu werden, um sich dem Nicht-Sein zu nähern.

Ein Kind, das eine komplexe Rechenaufgabe löst, begibt sich nur auf einen erlernten Pfad, der sein Handeln von vornherein prägt, und dieses Ergebnis ist voraussehbar und beschreibt nicht das Nicht-Sein. Es unterscheidet sich dadurch, dass etliche Kinder vorab diese Vorgehensweise durchlaufen haben und dass sie alle zum gleichen Ergebnis kommen (Sartre 2005 [1947], S. 124).

Wenn nicht die Schiefelage eines Zustandes die Motivation von bewusstem, zweckgerichtetem Handeln ist, sondern erst das Bewusstsein des Für-sich für das zukünftige und jetzige Noch-nicht-Sein verantwortlich ist, wie steht es um kognitive Fähigkeiten, um ein Nicht-Sein zu denken? Menschen mit geringer Bildung oder begrenzter Denkfähigkeit sind nicht in der Lage, das Nicht-Sein zu denken, und passen sich eher der Situation An-sich an. Sartre verweist hier auf die Zustände der Arbeiter von 1830 in Frankreich (Croix Rouse)⁴¹. Sie sind in der Lage, sich ihrer Situation zu empören, aber haben nicht die geistigen Ressourcen⁴², um sich einen sozialen Zustand vorzustellen zu können, in denen es solche Leiden nicht geben würde. Folglich werden sie nicht tätig, schlussfolgert Sartre (ebd., S. 554 f.).

Zusammenfassend ist Tätigkeit im Sinne Sartres demnach intentional, auf ein Ziel gerichtet und muss bewusst ausgeführt werden. Der Akt, also die ausgeführte Tätigkeit, kann nicht auf die Sichtweisen der Deterministen oder der oberflächlichen Vertreter einer ihr zugrundeliegenden Vorstellung von „Willensfreiheit“ reduziert werden. Was ist also der Antrieb, der unsere Handlung hervorbringt? Folgende Zusammenhänge zwischen Tätigkeit, Motivation und Handlungsziel werden in diesem Kapitel deutlich. Um eine mangelhafte Situation beenden zu können, muss sie einer zweifachen Nichtung ausgesetzt werden.

⁴⁰ „Sofern der Mensch in die geschichtliche Situation eingesenkt ist, passiert es ihm, daß er die Fehler und Mängel einer bestimmten politischen oder wirtschaftlichen Situation nicht einmal begreift, nicht etwa, wie man törichterweise sagt, weil er daran ‚gewöhnnt ist‘, sondern weil er die Situation in ihrer ganzen Seinsfülle erfaßt und sich nicht vorstellen kann, daß etwas daran anders sein könnte.“ (Sartre 1976 [1943], S. 554)

⁴¹ „Als die Arbeiter des Stadtteils Croix-Rousse zufolge eines Aufstands die Herren von Lyon geworden sind, wissen sie nicht, was sie aus ihrem Siege machen sollen, gehen verwirrt nach Hause und die regulären Truppen hatten wenig Mühe, sie zu überrumpeln.“ (ebd., S. 554; vgl. hierzu auch Bülow 1838, S. 46)

⁴² „[E]r paßt sich ihnen an, nicht etwa aus Resignation, sondern weil ihm die notwendige Bildung und Denkfähigkeit fehlt, um sich einen sozialen Zustand vorzustellen, wo es solche Leiden nicht geben würde.“ (Sartre 1976 [1943], S. 554)

- I. Ein idealer Sachverhalt als reines gegenwärtiges Nichts muss vergegenwärtigt werden (Entwurfsvermögen).
- II. Die gegenwärtige Situation muss im Hinblick auf die noch nicht existierende Situation hin negiert werden (Negation des An-sich-Seins).

Hier ist das Vorstellungsvermögen angesprochen, das imstande ist, eine bessere, noch nicht existierende Zukunft zu generieren, um anhand ihrer die gegenwärtige Situation zu negieren. Erst die Fähigkeit des nichtsetzenden Bewusstseins (sich einer Tätigkeit bewusst werden, ohne sich als Objekt zu betrachten) ist die Voraussetzung dafür, eine andere, noch nicht existierende Zukunft zu erfassen. Daraus resultiert der Antrieb, um tätig zu werden.

Es ist durchaus nachvollziehbar, dass gerade Menschen mit geringer Bildung sich ihrer Situation An-sich empören, aber diese nur durch Anpassung oder Resilienz ertragen. Sie werden aus sich heraus meist nicht tätig. Oft sind es advokatorische Instanzen, die sich für diese Menschengruppen einsetzen.

4.1 Faktischer Zustand

Sartre (1976 [1943], S. 555) schlussfolgert, dass eine gegenwärtige soziale oder politische Situation An-sich keinen Antrieb für Veränderung bewirkt, weil diese keinen Einfluss auf das Bewusstsein hat. Es kann kategorisch ausgeschlossen werden, dass die Vergangenheit einen Akt aus sich selbst hervorbringen kann. Erst der Bruch mit der Vergangenheit ermöglicht es, sich im Lichte des Nicht-Seins zu betrachten. Es handelt sich hierbei um einen bewussten Vorgang.

Denn ein Akt ist ein Entwurf des „Für-sich“ auf das hin, was es nicht ist; und das, was ist, kann in keiner Weise von sich aus das bestimmen, was nicht ist... (Sartre 1976 [1943], S. 555)

Das Bewusstsein verfügt über die verneinende Kraft, sich selbst und die Welt zu negieren. Sobald die Nichtung Voraussetzung einer zweckgerichteten, zielorientierten Tätigkeit ist, muss daraus abgeleitet werden, dass die Freiheit die obligatorische und grundlegende Bedingung jeder Tätigkeit eines handelnden Subjektes ist (ebd., S. 555 f.).

4.2 Anlass – Intention – Akt – Ziel

Jede Tätigkeit muss demnach zielgerichtet sein, sich auf einen Anlass beziehen⁴³ und sich einem Muster der drei zeitlichen Höhepunkte⁴⁴ angleichen. Die Struktur verweist auf:

- Vergangenheit: Anlass (Antrieb)

⁴³ „Von einem Akt ohne Anlaß reden, heißt von einem Akt reden, dem die intentionale Struktur jedes Aktes fehlen würde, und die Anhänger der Freiheit würden, wenn sie nach ihr erst auf der Ebene des sich vollziehenden Aktes suchten, weiter nichts erreichen, als sie unverständlich zu machen.“ (Sartre 1976 [1943], S. 556)

⁴⁴ „Denn darin besteht die Einheit der zeitlichen Ekstasen: das Ziel oder die Zeitigung meiner Zukunft beinhaltet einen Anlass (oder einen Antrieb), das heißt, sie deutet auf meine Vergangenheit hin, und die Gegenwart ist Auftauchen des Aktes.“ (ebd., S. 556)

- Gegenwart: Akt
- Zukunft: Ziel

Das Muster zeigt die Gliederung von drei zeitlichen Höhepunkten auf und das zukünftige Ziel setzt einen Antrieb (Anlass) voraus. Während die Deterministen⁴⁵ die kausale Verkettung von Anlass – Intention – Akt – Ziel zwar konsequent berücksichtigen, ignorieren sie doch die Frage, wie ein Antrieb zustande kommt. Sie sehen nur die Verkettung von Zusammenhängen und machen das Subjekt letztendlich zum Objekt.

Der Anlass (Antrieb) muss als solcher empfunden werden (Sartre 1976 [1943], S. 556). Erst durch das Für-sich wird dem Anlass ein Wert beigemessen. Die Negierung eines bestehenden Mangels ist ausschlaggebend für den Antrieb, um seine Situation Für-sich zu ändern. Der Antrieb ist nur vom Ziel aus gesehen nachvollziehbar. Der Antrieb ist im Sinne Descartes' eine Negierung des An-sich.

Die Arbeiter, die die Bedingungen der Lohnkürzung akzeptieren, tun dies aus Furcht. Diese Furcht bezieht sich aber auf ein ideell gesetztes Ziel und zwar nicht an Hunger zu sterben. Dieser Zusammenhang wird von den Deterministen ignoriert und sie sehen nur die Furcht als Antrieb, die die Arbeiter dazu verleitet, die Arbeitsbedingungen zu akzeptieren. Die Furcht hat einen Sinn jenseits ihrer selbst und dieses Ziel ist die Erhaltung des Lebens.

Das Leben ist mit einer Wertung versehen. Der Zustand des An-sich kann keinen Antrieb herbeiführen, um einen Akt zielgerichtet auszuführen, sondern die abstrakte (ideelle) Vorstellung jenseits meiner selbst hat die Kraft, dem An-sich zu entgehen, indem der zukünftige Zustand vor Augen geführt wird, um dann Vergangenheit und Gegenwart in einem neuen Licht erscheinen zu lassen. Einen Akt ohne Antrieb schließt Sartre kategorisch aus, aber der Antrieb ist nicht die Ursache des Aktes, sondern integraler Bestandteil. Der Antrieb, der Akt und das Ziel werden als Ganzes wahrgenommen. Tatsächlich sind es gegliederte Einzelstrukturen, deren einzelne Bedeutung nur im Ganzen sichtbar wird. Der Akt kann ohne die Betrachtung des Antriebes und des Zieles nicht gedeutet werden und das Auftauchen dieses Prozesses geht mit der Negierung des An-sich einher (ebd., S. 557).

Der Akt ist der Ausdruck der Freiheit. (Sartre 1976 [1943], S. 557)

⁴⁵ „Das Dilemma von Determinismus und Freiheit ist nicht neu. Es ist ein uraltes metaphysisches Problem, das von der Antike bis heute in immer wieder neuen Versionen formuliert wurde. Die wichtigsten historischen Vorläufer der heutigen Variante sind die entgegengesetzten Positionen von René Descartes (1596–1650) und Thomas Hobbes (1588–1679). Descartes vertrat die 2. Option, einen Dualismus von Materie und Geist; nach ihm sind die Tiere Maschinen und nur der Mensch verfügt über die „geistige Substanz“, die ihm Gott über die Zirbeldrüse als Schnittstelle in das menschliche Gehirn eingespeist hat. Hobbes vertrat die 1. Option, einen deterministischen Materialismus, nach dem das Gehirn eine Rechenmaschine ist, die das Denken hervorbringt.“ (Falkenburg o. J., S. 2)

5. Freiheit

Sartre (1976 [1943], S. 557 f.) ist mit diesem Ergebnis zwar recht zufrieden, was das Aufzeigen der zu kurz gedachten Analyse der Deterministen angeht. Die Freiheit aber, die durch den Akt als Ausdruck sichtbar wird, ist nur ein weiterer Hinweis, sich mit dieser Freiheit präziser zu beschäftigen. Er begnügt sich nicht mit einem abschließenden Resümee und einer begrifflichen Definition. Diese besondere Fähigkeit des Subjekts zeichnet sich durch Transzendenz aus, durch die Möglichkeit, sich vom Körper mental zu distanzieren. Das Für-sich-Sein ist das Nichts, durch das seine Existenz zum Vorschein kommt. Dinge zu negieren, abstrakte Ebenen zu gestalten und sich aus dem Jetzt und der Vergangenheit lösen zu können, ist, was das Für-sich vom An-sich grundsätzlich unterscheidet (ebd., S. 559).

Die Fähigkeit, durch einen Akt Freiheit leben zu können, zeichnet ein philosophisches Profil und damit ein Menschenbild. Diese Freiheit zu definieren wird schwierig, so zumindest Sartre, der sich damit in eine historische Kontinuität⁴⁶ einreihet, ohne aber darüber zu resignieren.

Die Freiheit ist nicht beschreibbar, da die Beschreibung auf ein Wesen An-sich hindeutet, aber die Freiheit hat kein Wesen (Sartre (1976 [1943], S. 558). Die Freiheit darf keinem angenommenen notwendigen logischen Anspruch gerecht werden. In ihr geht die Existenz voraus und hat Vorrang vor der Essenz, wie bereits Heidegger existenzialistisch formulierte. Da der Akt im Einklang mit Anlass, Antrieb und Zielsetzung als „Akt der Freiheit“ wahrgenommen wird, schlussfolgert man aus den konstituierten Zusammenhängen, dass die Freiheit auch konstituiert sein muss (ebd.). Der Akt hat demnach ein Wesen, das ihn bestimmt, aber die Freiheit nicht. Es muss einen Anfang geben, denn wenn der Freiheit ein Wesen vorrausgeht, dann müsste dieser Essenz auch etwas vorrausgehen. Diese Betrachtung schließt sich von selbst aus, da sie eine Endlosschleife generiert und / oder es ein sich dahinter verbergendes Wesen geben muss.

Die Freiheit beschreibt nicht, was sie ist, sondern „was sie nicht ist“, kann als erster Hinweis dienen⁴⁷. Begriffe werden in der Regel mit entsprechendem Inhalt ausgefüllt und bei der Recherche nach dem Inhalt des Begriffes ist nur das Wissenschaftsfeld oder die jeweilige Perspektive ausschlaggebend, um sich einer Definition von Begriffen zu nähern.

Schon der Name „Freiheit“ ist gefährlich, wenn er den Nebensinn haben soll, daß ein Wort auf einen Begriff verweist, wie es die Worte für gewöhnlich tun. Muß die Freiheit nicht, wenn sie undefinierbar und unbenennbar ist, auch unbeschreibbar sein? (Sartre 1976 [1943], S. 558)

⁴⁶ „Ist der Mensch in seinem Denken und Handeln ein geistig freies Wesen oder steht er unter dem Zwange einer rein naturgesetzlichen ehernen Notwendigkeit? Auf wenige Fragen ist so viel Scharfsinn gewendet worden als auf diese.“ (Steiner 2010 [1918], S. 1 ff.).

⁴⁷ „Aber weil nun dieser Akt ein Wesen hat, erscheint er uns als konstituiert; wenn wir auf die konstituierende Kraft zurückgehen wollen, müssen wir alle Hoffnung fahrenlassen, für sie ein Wesen zu finden. Dieses Wesen würde nämlich eine neue konstituierende Kraft erfordern und so weiter bis ins Unendliche. Wie soll man also eine Existenz beschreiben, die ununterbrochen wird und die sich weigert, in einer Definition eingeschlossen zu werden?“ (Sartre 1976 [1943], S. 558)

Die Freiheit ist damit letztendlich der Ursprung aller Wesenheiten. Eine Idee von Freiheit bezogen auf das Subjekt kann zwar mit ideeller Anstrengung gedacht und könnte mit Werten An-sich versehen werden, aber es ist nicht die Freiheit-Für-sich, auf die sich Sartre fokussiert. Erst durch die individuelle Überschreitung der eigenen Möglichkeiten wird die Freiheit auch zur individuellen Freiheit des Einzelnen. Die gelebte Freiheit kann empirisch zwar erfasst werden, um Gemeinsamkeiten sichtbar zu machen, aber es beschreibt dennoch nur die individuelle Freiheit⁴⁸. Dieser geht kein Entwurf von Freiheit An-sich voraus; daher kann die Frage, was Freiheit ist, nicht beantwortet werden. Oder anders gesagt: Die Freiheit an sich gibt es nicht. Was sie nicht ist, beschreibt Sartre wie folgt (Sartre 1976 [1943], S. 560 ff.):

- Sie hat kein Wesen.
- Sie ist kein Geschöpf Gottes.
- Sie entstammt nicht der Natur.
- Sie ist kein zweckorientierter Zustand.
- Sie ist nicht die Summe psychologischer Vorgänge.
- Sie ist nicht determiniert und auch nicht teildeterminiert.
- Sie darf nicht mit Willensfreiheit im Sinne Descartes' gleichgesetzt werden.
- Sie darf nicht als konstituierte Eigenschaft eines Aktes reduziert werden.
- Sie kann nicht begrifflich erfasst werden.
- Sie ist kein Behälter mit Inhalt.

Also ist die Freiheit nicht ein Sein: sie ist das Sein des Menschen, das heißt sein Nichts an Sein (son néant d'être). (Sartre 1976 [1943], S. 561)

Daraus resultiert ein Höhepunkt der Freiheit in ihrer Dimension. Der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein, aber nicht von einem vorausgehenden metaphysischen Wesen, das phänomenologisch ausgeschlossen ist⁴⁹, sondern weil der Mensch nicht die Freiheit hat aufzuhören frei zu sein.

Wie steht es um jene, die sich für ihre Für-sich-Komponente an sich nicht interessieren? Auch diese Handlung, sich der Zukunft zu verschließen und sich im An-sich einzunisten, macht Freiheit durch Furcht vor ihr sichtbar und ist auch eine Wahl für diesen Zustand, einen gewählten Zustand für ein An-sich.

⁴⁸ „Faktisch handelt es sich aber um meine Freiheit.“ (Sartre 1976 [1943], S. 558). Daher kann Freiheit nie endgültig definiert werden, da sie jeder individuell Für-sich selbst entwirft.

⁴⁹ „[D]enn wir befinden uns ja auf einer Ebene, wo es nichts gibt, außer den Menschen.“ (Sartre 2005 [1946], S. 154)

Die Furcht macht sich durch Ergebnisse der Lebensbewältigungsforschung von Böhnisch (in: Thole (Hrsg.) 2012, S. 219 ff.)⁵⁰ besonders dann bemerkbar, wenn An-sich-Strukturen durch radikale Veränderung aufgebrochen werden und das Individuum sich in erster Linie nicht Sorgen macht wegen der Qual der Wahlmöglichkeiten, sondern wegen der Angst vor der modernen sich rasant verändernden Welt⁵¹.

Meine Furcht ist frei und bekundet meine Freiheit, ich habe meine ganze Freiheit in meine Furcht verlegt. (Sartre 1976 [1943], S. 566)

5.1 Willensakte und Affekte

Die Willensfreiheit als Ausdruck bewusster Handlung und die Affekte als determiniert einzuordnen ist laut Sartre (1976 [1943], S. 561) ein weitverbreiteter Standpunkt. Er taucht in den wissenschaftlichen Diskursen bis heute, als Standpunkt des Kompatibilismus (weicher Determinismus), auf. Rockmore⁵² (in: Waibel (Hrsg.) 2015, S.98 ff.) verortet Descartes beim Kompatibilismus und stimmt zumindest in diesem Punkt mit Sartre überein. Descartes'⁵³ Wahlfreiheit besteht letztendlich nur darin, dass wir etwas tun oder nicht tun können. Dies bedeutet nichts anderes als die Fähigkeit, Dinge zu bejahen, zu verneinen oder auch nur zu befolgen oder eben zu meiden.

Sartres Überlegungen knüpfen an Descartes' klassische Erkenntnis der Willensakte an, werden aber, um dem Anspruch des Existenzialismus gerecht zu werden, weitergedacht. Eine Freiheit mit determinierten Abläufen wird argumentativ ausgeschlossen. Die Argumentation Sartres gegen diesen weichen Determinismus ist allen voran die Tatsache, dass ein determinierter Ablauf nicht auf Spontanität einwirken kann. Eine Versöhnung, wie sie Anhänger der Freiheit und der Deterministen anstreben, ist aus Sartres (1976 [1943], S. 562 f.) Schlussfolgerungen heraus nicht möglich. Sie sind derart kontrovers und ungleich, dass sich eine Annäherung ausschließen lässt. Der Wille kann nur im bisherigen Kontext der Freiheit beleuchtet werden, und die Auseinandersetzung mit dem Willen soll dazu beitragen, ein tieferes Verständnis von Freiheit zu erlangen. So entsagt Sartre einem Diskurs, der bis heute kontrovers

⁵⁰ Vgl. Böhnisch (in: Thole (Hrsg.) 2012, S. 230): „Freiheit und Bedrohung werden so gleichermaßen gespürt, sind aber nicht mehr durch rationale Verfahren einfach auszubalancieren.“ Hier soll keine Affinität zwischen dem Denken Sartres und Böhnichs hergestellt werden.

⁵¹ „Diese Versuche, die Freiheit unter der Last des Seins zu ersticken – sie brechen zusammen, wenn plötzlich die Angst vor der Freiheit auftaucht.“ (Sartre 1976 [1943], S. 561).

⁵² „In that case, there would be truth in the view that Descartes is a compatibilist since god is the author of all our thoughts and actions. It would further follow that Kant's compatibilism is no more than a secular restatement of the cartesian view. I will com back to this point with respect to Sartre.“ (Rockmore in: Waibel (Hrsg.) 2015, S. 99)

⁵³ „Freilich ist dieser freie Wille in Gott unvergleichlich größer als in mir, sowohl hinsichtlich der Erkenntnis und Macht, mit der er verbunden ist, und die ihn stärker und wirksamer macht, als auch hinsichtlich des Objektes, da er eine viel weitere Ausdehnung hat. Gleichwohl aber erscheint er, an sich genau betrachtet, seinem Wesen nach nicht größer; er besteht nämlich nur darin, dass wir dasselbe tun oder auch nicht tun (d. h. bejahen oder verneinen, erstreben oder fliehen) können, oder vielmehr lediglich darin, dass wir uns von keiner äußeren Macht dazu gezwungen fühlen, wenn wir das bejahen oder verneinen, erstreben oder fliehen, was uns der Verstand vorhält.“ (Descartes/Neuner 2015, o. S. [IV-Betrachtung])

geführt wird. Die phänomenologische Ausgangslage ist an dieser Stelle wichtig, um Sartres Ergebnisse nachvollziehen zu können⁵⁴.

Die Untersuchung des Willens soll aber dazu dienen, unser Verständnis für die Freiheit zu vertiefen. (Sartre 1976 [1943], S. 563)

Wenn die Freiheit autonom sein soll, ist es abwegig, sie von einem Standpunkt aus zu betrachten, der als gegeben verstanden wird. Dieser Freiheit geht nichts voraus und damit auch kein psychologisches Ganzes als System. Die Psyche kann nur als Fähigkeit zum Negieren verstanden werden und sie kann nicht die Ausgangslage der Untersuchung im Hinblick auf die Willensfreiheit sein. Sartres (1976 [1943], S. 564) Ansicht nach ist der Wille weit davon entfernt, die einzige oder zumindest vorrangige Bekundung der Freiheit zu sein.

Diesem Willen geht eine „ursprüngliche Freiheit“⁵⁵ voraus. Daraus resultiert die Konstituierung des Willens⁵⁶. Auf der Ebene des Aktes wird Wille als Ausdruck von Freiheit wahrgenommen und dem Willen wird die ursprüngliche Motivation zugeschrieben (ebd., S. 561). Ihr geht aber die zur Freiheit verurteilte Existenz voraus⁵⁷. Aus diesem Nichts heraus, was am Anfang der Existenz vorhanden ist, und dem Für-sich, das die Fähigkeit besitzt das bereits Vorhandene zu negieren, statt es der Existenz aufzusetzen, folgt der Entwurf, der den Antrieb, das gesetzte Ziel zu erreichen, ermöglicht (Sartre 1976 [1943], S. 564). Der Wille ist ein bewusster Vorgang, um durch das Für-sich das gesetzte Ziel zu erreichen. Er ist an der Projektion des zukünftigen Entwurfes auf abstrakter Ebene nicht beteiligt. Er richtet nicht das An-sich und beleuchtet es nicht dadurch rückwirkend, um es im Lichte der zukünftigen, noch nicht existierenden Entwürfe zu reflektieren. Der Wille ist ein operationaler Prozess, der diese ursprüngliche Freiheit umsetzt.

Der Arbeiter, der unter unmenschlichen Zuständen leidet und die Fähigkeit besitzt, sich eine bessere Lebenswelt als Entwurf zu schaffen, wird durch den Willen begleitet sein Ziel zu verwirklichen. Der Wille konstituiert die Strategie, um dieses Ziel zu realisieren. Um den abstrakten Entwurf umzusetzen, braucht es eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten und ein Konzept, um sich diesem Entwurf zu nähern. Dies gestaltet der Wille und wird auf dieser Ebene als Willensfreiheit erfasst. Dieser geht aber

⁵⁴ Falkenburg (o. J., S. 18) würde Sartre an dieser Stelle widersprechen: „Die Neurowissenschaft und die philosophische Phänomenologie sind also zwei entgegengesetzte Zugangsweisen zur menschlichen Existenz, die sich gar nicht widersprechen, sondern gegenseitig ergänzen. Sie sind komplementär zueinander, und dabei haben beide ihre Berechtigung.“ Vgl. hierzu auch: *Filosofía, psicoterapia e inteligencia emocional: Las bases del autoconocimiento emocional* (Baeza / José / Falkenburg 2014).

⁵⁵ „Unter ursprünglicher Freiheit darf man, wohlgemerkt, nicht eine Freiheit verstehen, die früher als der willentliche oder affektive Akt wäre, sondern eine streng gleichzeitige Begründung des Willens oder des Affekts, welche von diesen beiden, je nach ihrer Art, offenbart wird.“ (Sartre 1976 [1943], S. 565)

⁵⁶ Vgl. hierzu Keil (2013, S. 3): ‚Willensfreiheit‘ wird in der Philosophie weitgehend gleichbedeutend mit ‚Entscheidungsfreiheit‘ und ‚Wahlfreiheit‘ gebraucht. Dies ist ein Indiz dafür, dass es bei der Freiheit des Willens nicht um die erste Regung oder den ersten Impuls geht, sondern um eine Fähigkeit, die spätere Phasen der Handlungsvorbereitung betrifft.“

⁵⁷[Der] [Wille] „setzt vielmehr, wie jedes Ereignis des Für-sich, die Grundlage einer ursprünglichen Freiheit voraus.“ (Sartre 1976 [1943], S. 564)

kein psychologischer Mechanismus voraus, sondern sie ist sozusagen die Exekutive der Freiheit⁵⁸. Der Wille ist reflektierter Entschluss auf das Ziel hin, indem eine Wahl der Mittel getroffen wird, um dieses Ziel zu erreichen (ebd.). Nur die Freiheit, die mit Existenz gleichgesetzt wird, kann die Grundlage der Zielsetzung sein, die nach Verwirklichung strebt. Dass der Wille als Komponente verstanden wird, um Ziele zu verwirklichen, und aus einer ursprünglichen Freiheit resultiert, heißt nicht, dass eine Freiheit hinter der Willensfreiheit existiert, sondern dieser Prozess der Nichtung des An-sich durch den noch nicht existierenden Entwurf findet parallel statt. Der Wille, der den Akt intentional ausführt, ist determiniert, aber nur durch den vom Für-sich gesetzten Antrieb und der Zielsetzung (ebd., S. 565). Hier deutet sich bereits der über Descartes' Erkenntnisse hinausgehende gewonnene Mehrwert an.

Wie steht es dann um den Affekt? Der Affekt ist demnach nicht der Ausdruck von determinierten psychologischen Reaktionen (Descartes' Ansatz war physiologisch⁵⁹), sondern, wie bereits beim Willen formulierter Ansatz, ein Ausdruck einer durch das Für-sich gesetzten Zielgebung. Ausgehend vom Ziel ist der Affekt durch dieselben Umstände geprägt wie der Wille, denn beiden ist ein Ziel durch das Für-sich gesetzt worden. Der Affekt zu fliehen beinhaltet den lebenserhaltenden Zustand als Ziel zu erreichen oder zumindest die Gefahrenlage abzuwehren. Dem Leben wird ein abstrakter Wert beigemessen und dem Affekt geht diese ideelle Wertung voraus. Somit wird der Affekt auch durch diesen abstrakten Entwurf determiniert. Demzufolge geht mit dieser affektiven Reaktion immer das vom Für-sich gesetzte Ziel samt einer Wertung einher. Am folgenden Beispiel werden Sartres Ergebnisse greifbar: Zwei Personen befinden sich in einer bedrohlichen Lage und beide haben das gleiche Ziel, nämlich das wertvolle eigene Leben zu erhalten.

- Person **A** reagiert spontan und gefühlsmäßig durch Flucht.
- Person **B** wählt den Widerstand (ausharren, sich organisieren usw.) gegen die bevorstehende Gefahr.

Beide reagieren unterschiedlich, und wenn man vom Startpunkt, der Reaktion, aus die Situation betrachtet, kommt man zu unterschiedlichen Ergebnissen. Person **B** wählt die Mittel, um sich zu wehren, bewusster als Person **A**. Sartre schlussfolgert, dass die Wahl der Mittel und die Stärke der Reflexion die beiden Strategien differenzieren. Person **A** kann als Feigling gelten, während Person **B** als Held erscheinen mag. Vom Ziel aus betrachtet haben aber beide die gleiche abstrakte Wertung des Lebens vollzogen (Sartre 1976 [1943], S. 565). Wie bereits beim Willen schlussfolgert Sartre, dass der Affekt in seinem Handlungsmuster ein determiniertes Ergebnis des vom Für-sich gesetzten Antriebs und dessen

⁵⁸ „Der Wille setzt sich nämlich als reflektierten Entschluß in Bezug auf bestimmte Ziele. Aber diese Ziele erschafft er nicht. Er ist vielmehr eine Seinsart in Bezug auf sie: er ordnet an, daß die Verfolgung dieser Ziele reflektiert und überlegt sein muß.“ (Sartre 1976 [1943], S. 564).

⁵⁹ „Außerdem versucht Descartes eine physiologische Deutung dieser Leidenschaften.“ (Sartre 1976 [1943], S. 561).

Zielsetzung ist⁶⁰. Inwiefern das Subjekt affektiv oder willentlich agiert ist eine Entscheidung, die nur vom Subjekt selbst ausgehen kann.

Werde ich freiwillig oder affektiv handeln? Wer außer mir kann das entscheiden? (Sartre 1976 [1943], S. 565)

Descartes' Ergebnisse werden durch Sartre insofern aufgehoben, als er zusammenfasst, dass eine Gemütsbewegung kein physiologisches Gewitter sein kann, sondern eine der Situation angepasste Strategie (ebd., S. 566). Sie ist eine Verhaltensweise, deren Struktur abhängig von bewusster Zielsetzung ist, die ein bestimmtes Ziel durch bestimmte Mittel zu erreichen versucht. Die Wahl der Mittel ist der grundlegende Unterschied zwischen willentlicher Handlung und Affekt. Wenn Descartes' Beobachtungen ergeben, dass der Affekt ein determinierter Vorgang und der Wille frei ist, so kann an dieser Stelle der Unterschied zwischen Sartre und Descartes festgemacht werden. Sowohl der Wille als auch der Affekt sind Strategien der Freiheit durch das Für-sich.

5.2 Wahlfreiheit

Habe ich die Freiheit, irgendetwas zu irgendeinem Zeitpunkt zu wollen? (Sartre 1976 [1943], S. 575)

Die Wahlfreiheit ist Freiheit, nicht aber die Freiheit nicht zu wählen. Sartre folgert daraus, dass das Nichtwählen auch eine Wahl ist, eben nicht gewählt zu haben (Sartre 1976 [1943], S. 610). Eine „ursprüngliche“ Freiheit, die als treibende Kraft den Willen und Affekt maßgeblich durch die Zielsetzung determiniert und einen Akt der Freiheit auslöst, kann doch aufgrund der Umstände des An-sich nicht jede Wahl treffen, da sie auf Hindernisse treffen kann.

Wie reagiert das Subjekt nach Sartre auf Hindernisse, um sein Entwurfsvermögen zu leben?

Bevor die Frage aufgegriffen wird, muss geklärt werden, wodurch die Wahl des zukünftigen Entwurfes beeinflusst wird. Sich dieser Wahl zu verschließen, um sich im vorgefundenen Zustand einzunisten, ist eine mögliche Wahl und soweit nachvollziehbar. Aber die Frage nach den Präferenzen, die die Wahl des zukünftigen Entwurfes beeinflussen, steht an dieser Stelle erst einmal im Raum.

⁶⁰ „Wir haben an anderer Stelle gezeigt, daß die Gemütsbewegung kein physiologisches Gewitter ist: sie ist eine der Situation angepaßte Antwort; sie ist eine Verhaltensweise, deren Sinn und Form Gegenstände einer Intention des Bewußtseins sind, welches ein besonderes Ziel durch besondere Mittel zu erreichen strebt.“ (Sartre 1976 [1943], S. 566). An dieser Stelle verweist Sartre (ebd., FN I) auch auf sein Werk von 1939 „Entwurf einer Theorie der Emotionen“.

Wir erfassen uns immer nur als Wahl, die gerade geschieht. Und die Freiheit ist einfach die Tatsache, daß diese Wahl immer ohne Vorbedingungen ist. (Sartre 1976 [1943], S. 607)

Sartre begnügt sich damit, dass die Präferenz des Entwurfsvermögens keine Vorbedingung aufweisen darf; insofern ist die Wahl dezisionistisch⁶¹. Daher ist zu fragen, wie das Subjekt auf Hindernisse reagiert oder wie sich ein Lebensentwurf realisieren lässt, ohne einem Gefühl der Ohnmacht gegenüber den Schranken des Lebens zu verfallen.

Das Für-sich und An-sich symbolisieren keinen Dualismus des Subjekts mit seinem freien Bewusstsein und einer An-sich existierenden Welt voller statischer Fakten. Sartre zieht hierfür das Beispiel eines massiven Felsen heran, der sich einem in den Weg stellt. Der Felsen als ein Hindernis auf dem Weg zu einem Ziel ist nur deshalb ein Hindernis, weil die vorangegangene Setzung eines Zieles diesen Felsen zum Hindernis macht. Die Wahl des Entwurfes schafft sich seine Hindernisse. Die Wahl, diesen Felsen zu erklimmen, um sich der Landschaft zu erfreuen, lässt den Felsen zur Komponente des Entwurfs werden. Durch die Zielsetzung der ursprünglichen Freiheit wird das An-sich erhellt und erscheint als Hindernis. So gesehen wird die Freiheit nicht dadurch eingeschränkt. Die Wahl des Entwurfes gibt dem An-sich neutralen Objekt Felsen erst eine Bedeutung (Sartre 1976 [1943], S. 611).

Wenn jemand an einem Entwurf zu scheitern droht und dadurch Minderwertigkeit erfährt, ist dies das Ergebnis der Wahl. Sich als zukünftigen großen Künstler (Entwurf) zu wählen bewirkt, aufgrund der Diskrepanz zwischen dem zu hoch gesetzten Ziel und dem Aufwand, den der Wille aufbringen muss, das Gefühl der Minderwertigkeit. Dieser Zustand der Minderwertigkeit ist ein gewählter Zustand. Jemand, der einen Lebensentwurf wählt, trägt die daraus resultierenden Konsequenzen (Sartre 1976 [1943], S. 599). Zusammenfassend lässt sich ein Hindernis nur im Lichte des gewählten Entwurfes beleuchten. Es ist ein Hindernis, weil eine entsprechende Wahl des Zieles es zu diesem macht. Die Freiheit zwingt die menschliche Realität sich zu entwerfen, anstatt einfach nur zu sein. Dieses Sichwählen ist das Schicksal des Menschen, aber ein Schicksal, das voll und ganz in seiner Verantwortung liegt. Es ist ein ununterbrochener Zustand des Sichwählens und der Wahlfreiheit insgesamt (ebd., S. 560f.).

Descartes erkannte als erster, daß der Wille unbegrenzt ist, gleichzeitig aber, daß man „trachten muß, lieber sich selbst, als das Glück zu besiegen“. (Sartre 1976 [1943], S. 611)

Der Felsen als symbolisches Beispiel, um Hindernisse zu erläutern, wird nur dann ein Hindernis, weil er ursprünglich für ersteigbar aufgefasst wurde. Der Wille kann ihn zwar überwinden, aber der Felsen

⁶¹ Vgl. hierzu Elbe (o. J., S. 14): „Dem Sartreschen Dezisionismus zufolge gehen die Werte, die als Kriterien einer erwünschten Lebensweise gelten, aus einer radikalen Wahl hervor, d.h. aus einer Wahl, die nicht in irgendwelchen Gründen verankert ist.“

kann auch nur als Naturkomponente betrachtet werden. Es ist also ausschlaggebend, wie die Zielsetzung erfolgt. Der Entschluss sich zu wählen ist an faktische Zustände gebunden, kann aber die Freiheit des Menschen nicht ausschließen, weil er auftaucht. Sartre (Sartre 1976 [1943], S. 613) ist an diesem Punkt sehr pragmatisch und verweist auf eine Situation im Gefängnis. Ein Gefangener hat nicht die Freiheit ein Gefängnis verlassen zu können und er hat auch nicht die Freiheit zu fordern, wie es ihm gefällt, entlassen zu werden, sondern er hat die Freiheit sich für einen Ausbruch zu entscheiden und diesen Entwurf jenseits der Mauern hin zu projizieren, aber mit diesem Wunsch werden die Mauern zu einem Hindernis. Die Sicherheitsvorkehrungen in Gefängnissen sind eben deshalb sinnvoll, weil von der Entscheidungsfreiheit des Gefangenen ausgegangen werden muss. Das Für-sich kann sich transzendent auf einen zukünftigen Entwurf hin projizieren, um das Gegebene zu beleuchten, aber der Entwurf ist nichts anderes als ein Entwurf einer Ordnung der daseienden Dinge. Sich eine Zukunft zurecht zu phantasieren und dann zu versuchen diese unter Ignoranz der Faktenlage zu entwerfen, stößt zwangsläufig auf Hindernisse. Die Hindernisse sind demnach kein Argument gegen die Freiheit des Menschen, sondern ein Argument für sie. Der Felsen kann nicht wegfantasiert werden und in seiner objektiven Massivität des An-sich-Zustands eine andere physische Form erlangen. Er steht an seinem Ort, existiert An-sich und ist unabhängig vom setzenden Bewusstsein (präreflexives Cogito) zunächst neutral (ebd., S. 611). Freiheit bedeutet nicht zu erreichen, was man will, sondern sich dazu zu bestimmen, durch sich selbst und nur durch sich selbst sich zu wollen. Hier ist die Fähigkeit wählen zu können im weiten Sinne angesprochen. Daher ist der Erfolg in keiner Weise für die Freiheit relevant, sondern nur die Ressource des Für-sich Freiheit zu sein. (ebd. S. 613). Der bisherigen Betrachtungsweise, dass Freiheit bedeutet, die gewählten Ziele erreichen zu können, ist in den Augen Sartres ein Missverständnis sowohl der empirischen als auch Alltagsvorstellungen von Freiheit. Sartre (Sartre 1976 [1943], S. 613) spricht in diesem Zusammenhang von der Autonomie des Wählens und diese ist mit dem Handeln identisch. Erst die Ausführung der Wahl ist Freiheit, denn ansonsten ist es u.a. Träumerei, wenn Entschlüsse nicht umgesetzt werden. Darüber hinaus lassen sich folgende Betrachtungen bezüglich der Wahlfreiheit auflisten:

- Die Furcht vor dieser Wahl ist ebenfalls eine Wahl und zwar ein sich gewählter Zustand (Sartre 1976 [1943], S. 566).
- Die Wahl der Strategie kann spontan erfolgen, aber als Insgesamt aus Anlässen, Antrieben und gewählten Zielvorgaben. Wenn der Wille auftaucht, um dieses Vorhaben zu realisieren, ist der Entschluss schon gefasst (ebd., S. 573).
- Die Wahl ist Bewusstsein, da die Wahl das Bewusstsein und das Bewusstsein die Wahl bedingt. Das nichtsetzende Bewusstsein (reflexives Cogito), das transzendent die Nichtung (Negierung

eines Zustandes) hervorbringt und das Entwurfsvermögen umschreibt, ist das Sichwählen insgesamt (ebd. S. 586f.).

- Emotionen bedingen nur die Qualität und Intensität des Bewusstseins; d.h. wenn Angst, Furcht, Euphorie oder Verzweiflung beim Wählen aufkommen, so beeinflussen diese nur den Zustand des Bewusstseins (Intensität) (ebd., S. 589).

5.3 Sartre an sich

Sartres Philosophie einzuordnen ist abschließend nicht einfach, aber insofern von Bedeutung, um den Vergleich mit Bourdieu einzuleiten. Desan (zit. in Weismüller 2004, S. 190 f.) verortet Sartre beim Cartesianismus, wobei der Bruch mit Descartes nicht unerwähnt bleiben darf. Sartre wird von Desan (ebd.) als der letzte der Cartesianer aufgefasst. Sartres Existenzialismus, der in „Das Sein und das Nichts“ als ontologisches Konzept eines Menschenbildes herausgearbeitet wurde, kann auch als Subjektivismus, Individualismus und Neorationalismus betrachtet werden, und zwar in Abhängigkeit der jeweiligen Kritiker, die sich Sartres Lebenswerk nähern. Inwiefern darüber hinaus die Aussage, „Sartre habe eine zu isolierte Entität in einer feindlichen Welt geschaffen“ (Desan zit. in Weismüller 2004, S. 196), angesichts von Sartres modifiziertem Cogito (Bewusstsein) und der vom Ego befreiten Phänomenologie Husserls Bestand hat, wird an dieser Stelle den Vergleich mit Bourdieu einleiten.

6. Bourdieu und die Philosophie

Bourdieu (2015a [1980], S. 79 f.) erkennt in seinem Werk „Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft“ zwar die Verdienste Sartres an, eine extrem konsequent formulierte Philosophie des Handelns geliefert zu haben, bringt aber im gleichen Atemzug seine Vorbehalte gegen den Freiheitsentwurf Sartres ein. Die Befürworter der Freiheit summiert Bourdieu als Repräsentanten einer Sichtweise, die Freiheit als Praktiken beschreiben, die ausdrücklich von einem freien zweckgerichteten Vorhaben ausgehen. Bourdieu (ebd.) resümiert Sartres Verständnis von Freiheit als eine Art vorgeschichtslose Konfrontation zwischen Subjekt und Welt. Sartres Freiheitsentwurf entspricht einer imaginären Welt mit austauschbaren Optionen, die einer Bewusstseinsverwandlung entspringt, die imstande ist, eine Zukunft zu schaffen, die der Gegenwart einen Sinn durch Negierung verleiht (ebd.).

Hier deutet sich bereits eine ablehnende Haltung gegenüber dem Sartreschen Existenzialismus an. Bourdieus Kritik gipfelt in der Überwindung der intellektuellen Dominanz⁶² der Sartreschen Existenzphilosophie. Diese konfrontiert Bourdieu (ebd., S. 86) mit dem Vorwurf, sie sei eine verallgemeinernde Illusion eines bindings- und wurzellosen Subjekts, der dazugehörige Freiheitsentwurf eine Projektion

⁶² „Sartre ist die dominante Figur der französischen Intellektuellen, die vor allem die späten vierziger und fünfziger Jahre des französischen Geisteslebens prägte.“ (Zenklusen 2010, S. 23) Auch Jurt (2008, S. 10) formuliert es ähnlich und schreibt: „Das intellektuelle Feld Frankreichs wurde in den ersten fünfzehn Jahren nach Kriegsende zweifellos durch Jean-Paul Sartre (1905–1980) und seiner Subjektphilosophie bestimmt.“

von Sartres eigenem Entwurf auf die dafür empfänglichen Anhänger der Existenzphilosophie. Für Bourdieu ist Sartre der Innbegriff all dessen, gegen das er sich selbst zu entwerfen hatte (Jurt 2008, S. 20). Bourdieu wertet die durch die Analyse gewonnenen Erfahrungen des Intellektuellen Sartre als nicht repräsentative Darlegung. Sartres Subjektphilosophie ähnele den Ergebnissen des Objektivismus, der ebenso verallgemeinere.

Warum war Jean-Paul Sartre der führende Intellektuelle der fünfziger Jahre auf dem intellektuellen Feld? Weil die anderen annehmen mußten, daß die anderen annahmen, Sartre sei der führende Intellektuelle. (Bourdieu in: Champagne et al. 2014 [1989–1992], S. 283)

Bourdieus wissenschaftliche Position steht demnach sowohl dem Objektivismus als auch dem Subjektivismus ablehnend gegenüber. Er wirft ihnen vor, dass sie theoretische generalisierende Analysen sind, die letztendlich nur eine Idee vom Menschen produzieren (Bourdieu 2015a [1980], S. 85 f.). Jurt (in: Fröhlich/Rehbein (Hrsg.) 2009, S. 352) beschreibt Bourdieu als schärfsten Kritiker der Philosophie als Institution, obwohl seine Vita auf einen Werdegang als Philosophen verweist. Bourdieus Kritik gegenüber dem aktivistischen Voluntarismus Sartres mündet schließlich in der Ablehnung der Vorstellung, dass vom Subjekt eine schrankenlose Ambition ausgeht, mit der es möglich sei, die Welt nach Belieben und nur aus eigener Kraft entwerfen oder ändern zu können (Bourdieu 2015a [1980], S. 82 f.). Bourdieu untermauert seine Position in Anlehnung an Durkheim und bedient sich auch eines Zitates von Nietzsche⁶³.

Die Philosophie ist dieser tyrannische Trieb selbst, der geistigste Wille zur Macht, zur Schaffung der Welt (Nietzsche 1925 [1886], S. 15 zit. in Bourdieu 2015a [1980], S. 83).

Jurt (in: Bergmann et al. (Hrsg.) 2012, S. 21) erklärt Bourdieus Haltung damit, dass es für ihn epistemologisch zentral ist, die Aporien des existenzphilosophischen Subjektivismus Sartres und des strukturalistischen Objektivismus zu überwinden, indem er sich einer Theorie der Praxis widmet. Gegen Sartres Vorstellung eines dynamischen Entwurfsvermögens stellt Bourdieu die Trägheit des Habitus und nimmt somit eine advokatorische Haltung gegenüber jenen Akteuren ein, deren Lebenswirklichkeit Sartres Idee vom Menschen nicht entspricht (Bourdieu 2015a [1980], S. 85 f.).⁶⁴

⁶³ Vgl. hierzu auch Nietzsche (2013 [1886], S. 14), mit den Nachworten von Claus-Artur Scheier.

⁶⁴ Vgl. hierzu auch Bourdieu (1992b [1987], S. 28): „Ich wollte, wenn Sie so wollen, die leibhaftigen Akteure wieder ins Spiel bringen, die durch Lévi-Strauss und die Strukturalisten, zumal Althusser, dadurch eskamotiert worden waren, daß man sie zu Epiphänomenen der Struktur erklärt hatte.“

6.1 Subjektivismus

Schmitt (2010, S. 35) betont zu Recht Bourdieus differenzierte Verwendung des Subjektivismusbegriffs. Bourdieu unterscheidet drei Varianten des Subjektivismus, verwendet aber Sartres Subjektphilosophie stellvertretend für alle drei Varianten:

- Theoretischer oder objektivistischer Subjektivismus: subjektphilosophisch
- Interaktionistische Ansätze: symbolischer Interaktionismus, Ethnomethodologie
- Rationale-Akteurs-Theorien: methodologischer Individualismus

Wrana (2006, S. 16) führt die Subjektphilosophie auf das Vermögen „der bewussten Reflexivität auf sich selbst“ zurück und zeigt auf, dass die aufgewiesene Möglichkeit des Subjekts zugleich Horizont seiner Erfüllung ist. Um den Fokus auf Sartres Subjektphilosophie⁶⁵ zu setzen, lässt sich die Selbstwahrnehmung bei Sartre dadurch kennzeichnen, dass die Selbstwahrnehmung des Ichs nicht aus der Subjekt-Objekt-Konstellation resultiert, sondern erst durch den Blick des „Anderen“ bewusst wird (Fischer / Delitz 2004, S. 1). Sowohl Sartres Voluntarismus als auch Bourdieus Theorie der Praxis stützen sich auf Husserls Phänomenologie. Dies erscheint auf den ersten Blick widersprüchlich. Um dies nachvollziehen zu können, wird die Phänomenologie nach Steiner (2001, S.12), der sich u.a. auf Mikl-Horke (1992, S. 125–131 zit. in Steiner 2001, S.12) beruft, zusammenfassend wie folgt erläutert: Grundsätzlich kann die Phänomenologie⁶⁶ als die Lehre von den Erscheinungen im Sinne einer reinen Wesensschau betrachtet werden.

- Die Phänomenologie ist eine transzendente Erkenntnislehre, die von der geistigen Anschauung des Wesens der Gegenstände und nicht von der rationalen Erkenntnis ausgeht.
- Im Fokus steht die alltägliche Lebenswirklichkeit der Subjekte und deren Repräsentation von dieser Wirklichkeit.
- Die Voraussetzungen des Denkens und Handelns sind vorrangig das Ergebnis subjektiver Wissensvorräte.
- Der Zugang zur Auslegung und Erläuterung des Handelns und des Denkens der Menschen kann erst durch das subjektive Verständnis ermöglicht werden.
- Für die gesellschaftlich bedingten Wissensvorräte sind bereits die frühesten Erfahrungen maßgebend für die subjektive Wahrnehmung sozialer Strukturen.

⁶⁵ Vgl. Husserl (in: Janssen (Hrsg.) 1986, S. 6): Phänomenologische Reduktion: Sie besagt: alles Transzendente (mir nicht immanent Gegebene) ist mit dem Index der Nullität zu versehen, d.h. seine Existenz, seine Geltung ist nicht als solche anzusetzen, sondern höchstens als Geltungsphänomene.

⁶⁶ Vgl. Husserl (in: Janssen (Hrsg.) 1986, S. 20): „Soll ich sagen: nur die Phänomene sind dem Erkennenden wahrhaft gegeben, über den Zusammenhang seiner Erlebnisse kommt er nie und nimmer hinaus, also kann er mit wahrhaftem Rechte nur sagen: Ich bin, alles Nicht-Ich ist bloß Phänomen, löst sich in phänomenale Zusammenhänge auf.“

- Die Befähigung der Agenten miteinander zu interagieren ist abhängig von den intersubjektiven Wissensvorräten, die niemals identisch sind.
- Durch die Erfassung der alltagsorientierten Wahrnehmungen werden subjektiv konstruierte Erscheinungen als absolut natürlich wahrgenommen.

Damit ist für Bourdieu (2015b [1972], S. 147 f.) die Phänomenologie⁶⁷ die Lehre von den Erscheinungen, d. h. die Lehre der praktisch erlebten Handlungen und Interaktionen und den damit einhergehenden Repräsentationen. Sie ist die Lehre dessen, was der Erkenntnis direkt zugänglich ist⁶⁸. Bourdieus deskriptiver Ansatz⁶⁹ unterscheidet sich insofern gravierend vom Ansatz Sartres, dass er sich konsequent, ausgehend von der Phänomenologie, dem Adressaten in seiner Lebenswirklichkeit zuwendet, während Sartre a priori⁷⁰ von einer cartesianischen Vorstellung des Cogito (Bewusstseins) ausgeht. Bourdieus Methode macht sich frei von der Annahme, dass die Entscheidungsfreiheit des Subjektes als gegeben vorauszusetzen ist. Das Postulat der Entscheidungsfreiheit verhindert in seinen Augen die objektiven Relationen wie Herrschaftsstrukturen und Reproduktionsmechanismen zu durchschauen (Steiner 2001, S. 13).

Sartres Subjektphilosophie, wie Schmitt (2010, S. 35) es formuliert, kann als theoretischer oder objektivistischer Subjektivismus⁷¹ bezeichnet werden. Sartre hat im Abschnitt 3.3 dem Felsen nicht nur eine subjektive intentionale Bedeutung eingeräumt, sondern er ist grundsätzlich erst einmal neutral und erst die Wahl des Zieles (reflexives Cogito) verortet ihn beim reinen Subjektivismus. Dinge existieren auch unabhängig vom setzenden Bewusstsein und unabhängig jeglicher reflexiver Bewertung. Soweit sich der Subjektivismus am Alltagswissen der Akteure in ihrer Lebenswirklichkeit orientiert, kann sich Bourdieu dem anschließen (Steiner 2001, S. 13). Bourdieu verweist aber auf den eingegrenzten Radius dieser Herangehensweise, weil er ausschließlich das Subjekt in der Lebenswelt erfasst, ohne die objektiven Strukturen, die ihn umgeben, miteinzubeziehen.

⁶⁷ Jurt (2008, S. 22) betont, dass Bourdieu offen für den Ansatz der Phänomenologie ist, obwohl er der existenzialistischen Subjektphilosophie kritisch gegenübersteht.

⁶⁸ „Die Erkenntnisweise, die wir die phänomenologische nennen wollen [...] expliziert die Wahrheit der primären Erfahrung mit der sozialen Welt, d.h. das Vertrauensverhältnis zur vertrauten Umgebung.“ (Bourdieu 2015b [1972], S. 147)

⁶⁹ „Für Bourdieu ist die wertneutrale Bestandsaufnahme und die rein deskriptive Beschreibung der phänomenologischen Erscheinung von sozialer Welt nicht gleichbedeutend mit der Erkenntnis sozialer Wirklichkeit, weil sie auf der unkritischen Reproduktion der Primärerfahrungen sozialer Akteure mit der sozialen Welt beruht.“ (Kim-Heinrich 2012, S. 109)

⁷⁰ Vgl. Brand (1971, S. 147): „Wieder wird hier der Antrieb deutlich, der hinter dem Philosophieren Sartres steht: Die Materialität des Apriori zu wahren, sich nicht im Subjektivismus oder Objektivismus zu verfangen.“

⁷¹ Hier darf nicht der Objektivismus mit objektivistischer Subjektphilosophie verwechselt werden. Sartre hat den Objektivismus, wie er besonders bei Marx deutlich wird, kritisiert, und zwar aufgrund der Tatsache, dass sich das subjektive Verhalten nicht aus der Struktur ableiten lässt. Es existiert nichts, was der Existenz vorausgeht. Vgl. hierzu Sartre (1970 [1960], S. 29 FN 18): „Nachdem er [Marx] alle Subjektivität abgestreift und sich der reinen objektiven Wahrheit angeglichen hat, ergeht er sich in einer von Objekt-Menschen bevölkerten Objektwelt.“

6.2 Objektivismus

Bourdieu's ablehnende Haltung gegenüber dem Objektivismus wurde bereits deutlich und Jurt (2008, S. 53) begründet dies damit, dass der in die Handlung involvierte Akteur nicht durch eine Distanz zwischen Subjekt und Objekt bestimmt werden kann.

Ich sage bewusst Akteure und nicht Subjekte. (Bourdieu 1992b [1987], S. 28)

Erst das Alltagswissen der Akteure offenbart die objektiven Strukturen seiner Lebenswelt. Die Herangehensweise, um die objektiven Strukturen, die die Akteure umgeben, erfassen zu können, muss sich vom bloßen Dokumentieren von Meinungen, Selbstbildern und Erlebnissen der Akteure so weit abheben, dass auch die Faktoren, die unterschiedliche Einschätzungen und Kategorisierungen erzeugen, herausgearbeitet werden⁷².

Objektive Strukturen existieren nicht aus sich selbst heraus, sondern sind das Resultat einer soziokulturellen Praxis (Steiner 2001, S. 13). Anhand der Praxis wird deutlich, was dem Akteur als notwendig, nützlich oder unmöglich erscheint (Janning 1991, S. 19 zit. in Steiner 2001, S. 13). Bourdieu spricht sich für eine Theorie der Praxis aus. Die Theorie der Praxis gründet auf dem System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen, das in der Praxis gebildet wird und beständig auf praktische Funktionen ausgerichtet ist. Dabei werden Objekte aus der Erkenntnis konstruiert und nicht passiv registriert (Bourdieu 2015a [1980], S. 97). Diese Vorgehensweise resultiert nicht bloß aus einer kritischen, ablehnenden Haltung oder einem abstrakten Gedankensystem, sondern ist das Ergebnis der empirischen, ethnologischen und soziologischen Untersuchungen der algerischen Gesellschaft, des ländlichen Milieus der Pyrenäen und des Bildungssystems Frankreichs (Jurt in: Bergmann et al. (Hrsg.) 2012, S. 21). Sein Ansatz beinhaltet auch die Überwindung⁷³ des Strukturalismus. Für Bourdieu ist das strukturelle Verfahren der Objektivierung, bei dem in ein System eingebettet wird, richtig. Während des Objektivierungsschrittes muss aber die Situation der Akteure wieder in den Fokus genommen werden, damit der Gefahr des Objektivismus entgegengetreten wird (Jurt 2008, S. 36). Zusammenfassend lässt sich der Dualismus von Subjektivismus und Objektivismus⁷⁴, der auch als Gegensatz zwischen Strukturalismus und Phänomenologie bzw. Existenzialismus verstanden werden kann, nur dadurch überwinden, dass der Nutzen dieser Philosophien nicht aufgegeben werden darf (Zenklusen 2010, S. 20). Die

⁷² Der Objektivismus konstituiert die Sozialwelt wie ein Schauspiel für einen Beobachter mit einem bestimmten Standpunkt zum Handeln, [...] als sei die Sozialwelt nur zum Zwecke der Erkenntnis bestimmt und als seien alle Interaktionen in diesem Objekt auf symbolische Tauschvorgänge zurückzuführen.“ (Bourdieu 2015a [1980], S. 97)

⁷³ „Man muß sich dem Strukturrealismus entziehen, zu dem der Objektivismus als notwendiges Moment des Brechens mit der Ersterfahrung und des Konstruierens objektiver Verhältnisse zwangsläufig führt, wenn er diese Verhältnisse hypostasiert, indem er sie als außerhalb der Geschichte von Individuum und Gruppe vorgebildete Realitäten behandelt.“ (Bourdieu 2015a [1980], S. 97).

⁷⁴ „Der Objektivismus beansprucht unabhängig vom Individuum Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten und setzt damit strikte Diskontinuitäten zwischen Alltags- und Wissenschaftsverständnis.“ (Zenklusen 2010, S. 21)

Überwindung des Strukturalismus darf nicht dazu führen, wieder in den Subjektivismus zu verfallen. Bourdieu löst diese Dualismen in einer Dialektik von Opus operatum und modus operandi auf (Bourdieu 2015a [1980], S. 98). Folgende Ergebnisse lassen sich tabellarisch veranschaulichen.

	Sartre	Bourdieu
Phänomenologie	Apriori	Deskriptiv
Subjektivismus	Cartesianisch modifiziert. Vorgesichtsloses reflexives Cogito und präreflexives Bewusstsein sind die Ausgangslage des Entwurfsvermögens.	Bourdieu geht von der sozialen Strukturiertheit individueller Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen aus.
Objektivismus	Wird von Sartre abgelehnt, da der Existenz nichts vorausgeht. Erst die Wahl gibt dem Objekt eine Struktur, aber darüber hinaus existiert die Welt An-sich auch unabhängig vom Cogito.	Die objektive Erkenntnisweise realisiert sich für Bourdieu im Strukturalismus. Bourdieu kritisiert dieses Feld als unzureichend, um den Akteuren (in ihrer Lebenswelt) gerecht zu werden.
Methode	Phänomenologische Betrachtung des Subjektes. Sartre betrachtet die Welt für das Subjekt.	Phänomenologische Betrachtung des Subjektes unter Berücksichtigung seiner Sichtweise, aus seiner Perspektive, in seiner Lebenswirklichkeit ohne Vorannahme eines cartesianischen Cogito.

Eigene Tabelle 1

7. Theorie der Praxis

Die sehr schöne, rein intellektuelle Analyse Sartres „Ich bin frei, ich kann auch nicht zur Arbeit gehen, ich habe auch die Freiheit, nicht aufzustehen“ ist falsch, wenn auch sehr verführerisch. (Bourdieu in: Champagne et al. 2014 [1989–1992], S. 27)

Die Ergebnisse der Studien Bourdieus lassen sich in drei zentrale Kategorien einteilen; vor allem scheint für diese Untersuchung der Habitus von zentraler Bedeutung, um die ablehnende Haltung gegen Sartres Freiheitsentwurf nachvollziehen zu können. Im obigen Abschnitt wurde die Trägheit dieses Habitus als gewichtige Komponente hervorgehoben. Der Habitus ist eine Vermittlungsinstanz zwischen Struktur und Subjekt. Der Begriff Sozialer Raum wird im weiteren Verlauf für die Gesellschaft verwendet. Er

beschreibt soziale Strukturen und an welcher Stelle sich ein Subjekt gesellschaftlich befindet. Die Ressourcen, die nicht nur auf ökonomisches Kapital reduziert werden, sind die dritte Komponente im Versuch die Akteure wieder ins Spiel zu bringen, die durch den Strukturalismus als Statisten der Theorie ausgeblendet wurden (Jurt 2012, S. 21).

Die Theorie der Praxis ist die Synthese⁷⁵ aus den gegensätzlichen Positionen des Subjektivismus und des objektiven Strukturalismus. Das Subjekt ist im Sozialen Raum verortet. Diese abstrakte Darstellung der Gesellschaft ermöglicht die Akteure in ihrem Alltagsverhalten zu erfassen. Der Soziale Raum ist demnach ein Konstrukt, das ähnlich einer Landkarte einen Überblick oder eher einen Standpunkt oberhalb der Standpunkte ermöglicht. Aus dieser Perspektive sind die Sichtweisen der Akteure in ihrem Alltagsverhalten in der sozialen Welt nachvollziehbar. Die Akteure sind in ihrem Alltagsverhalten nicht in der Lage, sich einer Hügelperspektive zu bedienen, um sich der Gesamtheit der sie umgebenden Strukturen und deren Wechselbeziehungen bewusst zu werden (Bourdieu 2016 [1979], S. 277).

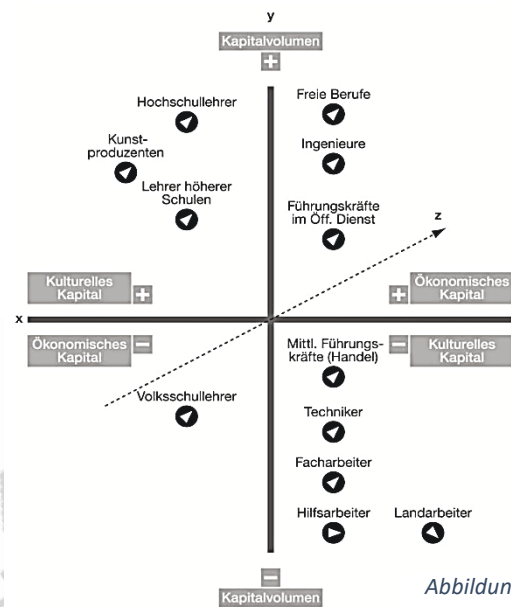


Abbildung 1

7.1 Habitus

Wenn eine Gruppe von Menschen sich in ihren Handlungspraxen ähnlich ist, ohne einer äußeren Regel zu folgen, so stellt sich die Frage: Wie können voneinander unabhängige Akteure die gleichen oder ähnliche Handlungen vollziehen, die sie zu einer Gruppe von Akteuren werden lassen? Das Ganze wird noch durch den Geschmack und das Werteschema untermauert, welche die Handlungspraxen auszeichnen. Jurt (2010, S. 5) verweist auf Bourdieus Erkenntnis, dass Handeln kein bloßer Vollzug einer Regel, aber auch nicht deterministisch zu erklären und der Rückgriff auf das Cogito ausgeschlossen ist. Während in der Subjektphilosophie Körper und Geist getrennt werden und bei Sartre der Körper ein An-sich darstellt, der durch das Cogito beherrscht wird, symbolisiert der Körper nach Bourdieu die Ausdrucksweise, die auf kollektive Gewohnheiten verweist.

Der Körper erfährt als wilder Körper eine Strukturierung durch die pädagogische Erziehung, die die unmittelbare Triebbefriedigung aufschieben soll. Demnach ist die nackte Existenz erst einmal ein „wilder Körper“, der durch Erziehung „kulturiert“ wird (ebd., S. 6). Jurt (2010, S. 11) spricht an dieser Stelle von einer Art „Primärhabitus“, der durch die Familie im Laufe der Sozialisation geprägt wird. Der

⁷⁵ „[D]ie Praxis [ist] der Ort der Dialektik von Opus operatum und modus operandi, von objektivierten und einverlebten Ergebnissen der historischen Praxis, von Strukturen und Habitusformen.“ (Bourdieu 2015a [1980], S. 98)

Habitus strukturiert die Praxis, wie z.B. deren Wahrnehmung. Der Habitus ist aber ebenfalls strukturiert (Bourdieu 2016 [1979], S. 278). Die innerhalb einer sozialen Schicht konditionierten Dispositionen in Abhängigkeit von Existenzbedingungen generieren also diese Habitusformen als Systeme dauerhafter und übertragbarer Dispositionen (Bourdieu 2015a [1980], S. 98 f.). Der Begriff des Habitus kann dem Duden (2018, o. S.) nach (bildungssprachlich) als Gesamterscheinungsbild einer Person nach Aussehen und Verhalten sowie als auf einer bestimmten Grundeinstellung aufgebautes, erworbenes Auftreten oder als Haltung, Benehmen, Gebaren verstanden werden. Entscheidend ist der Einfluss des Habitus auf den Akt bzw. die Handlung.

Wodurch wird der Akt, wenn Sartres Entwurfsvermögen unversöhnlich abgelehnt wird, nach Bourdieu beeinflusst?

Der Habitus ist also der wesentliche Faktor, der Handlungspraxen beeinflusst. Bourdieu (Bourdieu / Chartier 2011 [2010], S. 83) beschreibt den Habitus in einem Interview mit Chartier als eine Genese mentaler Strukturen innerhalb biologischer Individuen. Die einleitende Frage, die den Begriff des Habitus einzugrenzen versucht, zielt darauf ab, zu klären, warum der Begriff des Habitus relevant ist und was den Ursprung dieses Konzeptes ausmacht.

Ist es ein Begriff, den Bourdieu geprägt hat, oder ist es geerbtes Wissen? Bourdieu (ebd., S. 83 f.) verweist auf einen sehr alten Begriff, der auf Aristoteles⁷⁶ zurückgeht und durch den heiligen Thomas⁷⁷, Husserl⁷⁸, Mauss⁷⁹, Durkheim⁸⁰ und Weber⁸¹ historisch immer wieder sichtbar wurde. Der Habitus Bourdieus ist mehr als ein Stimulus, der Handlungen auslöst, sondern wird der Tatsache gerecht, dass das Subjekt über ein inneres System von Dispositionen verfügt, ohne in seiner Wahl determiniert worden zu sein. Er ist aber auch kein soziales Schicksal, also kein *fatum*, was Bourdieu unterstellt wird, sondern ein offenes System aus Dispositionen, das sich kontinuierlich an Erfahrungen orientiert und von diesen modifiziert wird (ebd., S. 90). Bourdieu betont an dieser Stelle auch, dass, wenn die gemachten Erfahrungen den vorausgegangenen Erfahrungen entsprechen, dies den Habitus stärken und ein auch soziales Schicksal bedeuten kann. Handlungen können zwar objektiv auf ein Ziel gerichtet sein, setzen aber kein bewusstes, zweckorientiertes Anstreben voraus (ebd.). Sie folgen einem innerhalb des sozialen Raums (Milieu) geschaffenen, verinnerlichten Muster (Habitus), um Ziele zu

⁷⁶ Aristoteles, *384 v. Chr. in Stageira; †322 v. Chr. in Chalkida (Griechenland) (vgl. hierzu Pfadenhauer / Scheffer 2009, S. 95 f.).

⁷⁷ Thomas von Aquin, *1225 in Roccasecca (Italien); †7. 03.1274 im Kloster Fossanova bei Terracina (vgl. hierzu auch Gebauer in: Gugutzer et al. (Hrsg.), 2017 S. 27 ff.).

⁷⁸ Edmund Husserl, *08.04.1859 in Proßnitz (Prostejov), Mähren; †27.04.1938 in Freiburg im Breisgau. Als weiterführende Literatur können Schneickert et al. (2013, S. 75–89), Kapitel: „Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls“, empfohlen werden.

⁷⁹ Marcel Mauss, *10.05.1872 in Épinal (Frankreich); †10.02.1950 in Paris (Frankreich) (vgl. hierzu Moebius 2006, S. 78).

⁸⁰ Émile Durkheim, *15.04.1858 in Épinal, (Frankreich); †15.11.1917 in Paris (Frankreich) (vgl. hierzu Vester 2009, S. 63).

⁸¹ Max Weber, *21.04.1864 in Erfurt; †14.06.1920 in München (vgl. hierzu Pfadenhauer / Scheffer 2009, S. 96).

erreichen. Das erklärt, warum Individuen gemeinsame Verhaltensstrategien aufweisen, ohne einer kollektiven Abstimmung oder der Anleitung eines Dirigenten zu folgen (Bourdieu 2015a [1980], S. 98 f.; Bourdieu 2015b [1972], S. 165). Der Habitus ist demnach inkorporierte Notwendigkeit (Bourdieu 2016 [1979], S. 278). Dies weil der Habitus als System von strukturierten und strukturierenden Dispositionen verstanden werden kann, das auch in der Praxis, neben der genannten Erziehung, gebildet wird (Bourdieu 2015a [1980], S. 97)⁸².

Die Handlung wird durch diese strukturierende Struktur des Habitus, wie bereits deutlich wurde, nicht determiniert⁸³, aber in ihrer Präferenz, Vorstellung und Zielsetzung erheblich begrenzt⁸⁴. Bourdieu spricht von Praktiken, die zwar objektiv an ihr Ziel angepasst erscheinen, aber ohne bewusstes Anstreben von Zwecken stattfinden (Bourdieu 2015a [1980], S. 98 f.). Alle Gedanken, Wahrnehmungen und Handlungen können zwar frei entworfen werden, sind aber den Grenzen des Habitus, eines erworbenen Systems von Erzeugungsschemata, unterworfen (Bourdieu 2015a [1980], S. 102.). Der Habitus umschreibt eine Kompetenz, Gedanken, Wahrnehmungen, Äußerungen und Handlungen in unbegrenzter kontrollierter Freiheit zu generieren. Diese Freiheit kann sich nur innerhalb der sozialen und historischen Grenzen der eigenen Erzeugung entfalten. Der Habitus erzeugt demnach eine konditionierte und bedingte Freiheit, die sich von einer unvorhergesehenen Neuschöpfung und einfachen mechanischen, ursprünglichen Konditionierungen abgrenzt⁸⁵ (Bourdieu 2015a [1980], S. 103). Bourdieu weist an diesem Punkt darauf hin, dass das Konzept des Habitus nur so lange schwer zu denken ist, wie es der Bildungstradition widerspricht, die Alternativen wie

- Determiniertheit und Freiheit
- Konditioniertheit und Kreativität
- Bewusstem und Unbewusstem
- Individuum und Gesellschaft

verpflichtet oder in diesen Dualismen verankert ist. Der Habitus ist das Entwurfsvermögen unbegrenzter Fähigkeit, Freiheit in Grenzen zu erzeugen (ebd.). Mit dem folgenden Beispiel lässt sich die bisherige Diskrepanz zwischen Sartre und Bourdieu veranschaulichen:

⁸² „Der Habitus ist auch das Ergebnis dieser sozialen Strukturen.“ (Bourdieu 2016 [1979]), S. 278)

⁸³ „Über den Habitus regiert die Struktur, die ihn erzeugt hat, die Praxis, und zwar nicht in den Gleisen eines mechanischen Determinismus, sondern über die Einschränkungen und Grenzen, die seinen Erfindungen von vornherein gesetzt sind.“ (Bourdieu 2015a [1980], S. 102 f.)

⁸⁴ Bourdieu spricht in seinem Werk „Entwurf einer Theorie“ noch von einem determinierten Erzeugungsprinzip (Bourdieu 2015b [1972], S. 165), dies kann als revidiert angesehen werden. Jurt (2010, S. 9) führt dies auf die damalige Dominanz strukturalistischer Theoriemodelle zurück.

⁸⁵ „[D]ie konditionierte und bedingte Freiheit, die er [der Habitus] bietet, [steht] der unvorhergesehenen Neuschöpfung ebenso fern, wie der simplen mechanischen Reproduktion ursprünglicher Konditionierungen.“ (Bourdieu 2015a [1980], S. 103)

Sartre: Ein Architekt lebt in einem Haus und durch den zukünftigen Entwurf eines neuen und noch nicht existierenden Hauses wird das bestehende Haus in einem anderen Licht betrachtet. Dadurch wird der Mangel des gegenwärtigen Hauses erst sichtbar. Der Stimulus seiner darauffolgenden Aktivität ist der zukünftige abstrakte Entwurf. Nicht der faktische Zustand des bisherigen Hauses motiviert den Architekten, sich ein neues, besseres Haus zu entwerfen.

Bourdieu: Die Person wird sich nur innerhalb ihres Habitus und ihrer Grenzen für einen zukünftigen Entwurf entscheiden. Der zukünftige Entwurf ist nur realistisch für sie, wenn sie ihn für umsetzbar hält. Dies ist kein rationaler Denkprozess, sondern eine unbewusste Disposition für Mögliches oder Unmögliches. Seinen jetzigen Zustand kann sie durch Bildung überwinden (Sekundärhabitus), bleibt aber weiterhin mit dem ursprünglichen Primärhabitus verbunden. Dieser ursprüngliche Habitus dominiert ihre Flexibilität, um sich überhaupt entwerfen zu können. Der Architekt muss auch über weitere Ressourcen (Kapitalsorten) verfügen, die es erst ermöglichen, über sich hinauszuwachsen und sein Entwurfsvermögen maßgeblich beeinflussen. Dinge erscheinen in Abhängigkeit des sozialen Status realisierbar zu sein, indem er einen Sinn aufgrund seines Habitus dafür entwickelt.

Sartre: Beim Entwurfsvermögen des Architekten geht es zunächst nur um ein Vermögen, aus sich selbst heraus seine Zukunft zu gestalten. Freiheit ist nicht mit Erfolg zu verwechseln und Hindernisse erscheinen nur aufgrund der Tatsache, dass er sich ein Haus vorstellt, das seine Möglichkeiten sprengen würde. Er muss kleinere Brötchen backen. Er ist aber in der Lage, eine Wahl zu treffen. Natürlich kann er sich über den mangelhaften Zustand seines Hauses empören, aber dabei bleibt es, da er aus Angst vor Wohnungslosigkeit sich fügen kann. Damit hat er durch sein reflexives Cogito dem Zustand Wohnungslosigkeit einen abstrakten Wert beigemessen.

Bourdieu: Ein privilegierter Habitus kann es sich leisten, sich kosmopolitisch über alle Grenzen hin zu entwerfen, ohne durch inkorporierte Grenzen aufgehalten worden zu sein.

Sartre: Dieser Freiheit geht nichts voraus und erst die Wahl lässt Hindernisse aufkommen und erst die Wahl schafft Strukturen und die Welt An-sich.

Diese fiktive Konversation verdeutlicht die unversöhnlichen Standpunkte der beiden Denker und wird anhand der folgenden Tabelle in den jeweiligen Dimensionen deutlicher.

Wenn unvorhergesehene Lebensentwürfe ausgeschlossen werden können, wie lassen sich dann die Lebensentwürfe, die es vor 30 Jahren nicht einmal ansatzweise gab, erklären?

Die Erfinderkunst weist zwar unendlich viele relativ unvorhersehbare Praktiken auf, dennoch sind diese von begrenzter Verschiedenartigkeit (Bourdieu 2015a [1980], S. 104). Das Entwurfsvermögen des Habitus ist eingebettet in seiner eigenen historischen Sozialisation. Der Habitus ist zwar über

kognitive Fähigkeiten schwer zugänglich, aber er darf auch nicht dem Unbewussten zugerechnet werden (ebd., S. 105).

Der Habitus ist zur Natur gewordenen Geschichte. Bourdieu (2015a [1980], S. 105 FN 1) verweist hier auf Durkheims These, dass in jedem von uns entsprechend wechselnde Proportionen des Menschen von gestern stecken. Die inkorporierte Geschichte im Rahmen der eigenen Kultur kann sich zwar weiterentwickeln und z.B. architektonische Brüche mit der jeweiligen Epoche zustande bringen, aber das neue, dem Entwurfsvermögen des Habitus entsprungene Kunstwerk ist letztendlich akkumulierte Geschichte, die sich im Habitus manifestiert.

Die neue architektonische Epoche baut auf einer in Vergessenheit geratenen Geschichte auf, die sich im Habitus eingeschrieben hat und als akkumulierte Kultur gesehen werden kann. Durch die Erziehung wurde die vorausgegangene kulturelle Geschichte reproduziert. Durch den Sekundärhabitus (Bildung) wird diese Geschichte modifiziert (ebd., S. 105 und Bourdieu 2015b [1972], S. 171). Wie verhält es sich mit jenen Akteuren, die einen radikalen Bruch mit der eigenen Geschichte und Sozialisation durchleben, und sei es nur aus Trotz, um sich der eigenen Geschichte zu widersetzen? Haben sie sich in der Illusion absoluter Freiheit einer imaginären Welt verrannt, wie es Durkheim (zit. in Bourdieu (2015b [1972], S. 174) andeutet? Auch wenn der Akteur den Bruch mit seinem Herkunftsmilieu vollzieht, so wird er in seinem neuen Lebensentwurf weiterhin von seinem Habitus und dessen Geschichte unbewusst geprägt. Dies wird besonders an Aufsteigern, die es geschafft haben, sich im sozialen Raum hochzuarbeiten, deutlich. Die Adaption an das neue Feld ist oft mit Habitus-Struktur-Konflikten konfrontiert. Schmitt (2014, S. 8) führt dies darauf zurück, dass der Habitus ein multidimensionales Konzept ist und dass die milieuspezifische Erziehung und Erfahrungen auch individuelle Facetten prägen. Der Bruch mit der Herkunft findet nur oberflächlich statt, da der Akteur weiterhin über eine nicht bewusst wahrgenommene, symbolische Leine mit eben dieser Herkunft verbunden bleibt. Manche Leinen sind kurz und manche Leinen lassen mehr Freiraum (Schmitt 2010, S. 27 f.).

	Sartre	Bourdieu
Entwurfsvermögen	Durch die Negierung des An-sich durch das Für-sich wird Freiheit und eine unbestimmte Vielfalt des Zukünftigen möglich. Sartre betont am Beispiel der Arbeiter, dass dies eben geistige Ressourcen und auch Bildung voraussetzt.	Der Habitus erzeugt eine konditionierte und bedingte Fähigkeit zur Freiheit, die sich sowohl von einer unvorhergesehenen Neuschöpfung als auch von mechanisch reproduzierten ursprünglichen Konditionierungen abgrenzt. Und dieses Entwurfsvermögen kann sich nur innerhalb der Grenzen seines Habitus entfalten.
Habitus / Hexis	„Hinter dem Akt gibt es weder Potenz noch «Hexis», noch Wirkfähigkeit.“ (Sartre 1976 [1943], S. 10)	Bourdieu führt sein Habituskonzept auf Aristoteles zurück und Hexis ist der griechische Begriff für Habitus, wobei Bourdieu diesen Begriff differenziert gebraucht.
Präferenzen	Dezisionismus; deren Wahl keinen Grund benötigt und dieser Wahl geht nichts voraus.	Präferenzsystem aufgrund des Habitus.

Eigene Tabelle 2

7.2 Hysteresis-Effekt

In einem Beispiel Bourdieus (Bourdieu/Chartier 2011 [2010], S. 90 f.) wird deutlich, dass, wenn ein Aristokrat mit dem Weltlichen bricht und sich für das Zölibat entscheidet, dieses Amt mit dem ursprünglichen Habitus ausfüllt. Dies, weil der Habitus in einer gegenteiligen Situation das Gegenteil erzeugen kann. Bourdieu veranschaulicht dieses Beispiel mit den Söhnen von Adligen, die in den 1930ern Bischöfe in Meaux waren. Sie haben sich in einer quasi-feudalen aristokratischen Tradition ihren Ring küssen lassen (Bourdieu/Chartier 2011 [2010], S. 90 f.). Andererseits wird ein Bauer zum Beispiel, der mit der familiären Tradition bricht und ein Leben im Anzug vorzieht, immer ein Stück Bauer im Anzug bleiben (Jurt 2010, S. 5). Seine Hexis (Gangart, Körperhaltung) kann ihn weiterhin als ursprünglichen Bauern ausweisen und ihn in auch in seiner Handlungsstrategie synchron beeinflussen (Bourdieu 2015b [1972], S. 195)⁸⁶. Dies ist dem Hysteresis-Effekt geschuldet. Dieser Trägheitseffekt kann nach Schmitt (2006, S. 20-24) einen Habitus-Struktur-Konflikt erzeugen, wenn zwischen den Bedingungen der Aneignung und der Verwendung eine Diskordanz auftritt (Bourdieu 2016 [1979], S. 188).

⁸⁶ „[S]o ist auch die Hexis der wirklich gewordene, zur permanenten Disposition gewordene einverlebte Mythos, die dauerhafte Art und Weise, sich zu geben, zu sprechen, zu gehen und darin auch zu fühlen und zu denken“. (Bourdieu 2015b [1972], S. 194).

Gerade Aufsteiger oder Emporkömmlinge, die in einem neuen Feld als Eindringlinge empfunden werden, neigen dazu, reaktionär aufgrund des Habitus-Struktur-Konfliktes zu reagieren⁸⁷.

Der Habitus ist wesentliche Kennziffer, um Akteure im Sozialen Raum verorten zu können. Angenommen, zwei Personen verfügen über den gleichen Bildungsabschluss, haben gleiches Einkommen, leben im selben Quartier und im gleichen Haus, so können sie aufgrund des Habitus dennoch grundverschieden sein. Sie unterscheiden sich in ihren Präferenzen als Ausdruck eines Lebensstiles. Schmitt (2014, S. 8 und 2006, S. 15 f.) veranschaulicht dies an einem Grundschullehrerpärchen, bei dem die Frau aus einer gutsituierten Unternehmerfamilie stammt, die beruflich etwas „Soziales“ machen möchte, und bei dem der Mann aus einer Arbeiterfamilie stammt, der auf dem zweiten Bildungsweg, nach einer Maschinenbauerlehre, Abitur macht, um „mehr“ aus sich zu machen. Beide lassen sich im gleichen Sozialraum verorten und haben den gleichen Status, haben aber über unterschiedliche Wege das Ziel erreicht. Auch wenn ihre Habitus beide durch dasselbe Studium modifiziert wurden, bleiben beide mit ihrem sogenannten Primärhabitus mit einer Leine verbunden. Die Unterschiede in ihren Habitus äußern sich unter anderem in gelegentlichen Konflikten, wie in der Freizeitgestaltung. Während sie gerne ins Theater geht, würde er lieber Fußball schauen oder Reparaturen im Haus erledigen. Wenn sich aber äußere Lebensumstände (Bsp.: Globalisierung) gravierend verändern, haben jene Akteure, deren Habitus flexibler ist („lange Leine“) die besseren Optionen, sich an die neuen Lebensumstände anzupassen (Adaption).

Sartre beschreibt zwar die Trägheit jener Individuen, die sich aus Angst vor der Wahl im An-sich (massiver Stillstand) einnisten, aber berücksichtigt nicht innere Strukturen, da er die Hexis von Vornherein ablehnt (Sartre 1976 [1943], S. 10). Er stellt das Entwurfsvermögen als geleugnetes, missachtetes eigentliches Schicksal (zur Freiheit verurteilt) der Angst vor der Freiheit gegenüber. Die Angst oder Unsicherheit vor einer sich rasant verändernden Welt ist nach Bourdieu mit dem Hysteresis-Effekt zu erklären. Bourdieu (2016 [1979], S. 188) erklärt mit diesem Hysteresis-Effekt nicht nur den Habitus-Struktur-Konflikt von sozialen Aufsteigern oder sozialen Absteigern oder den Konflikt zwischen inneren und äußeren Strukturen, sondern auch den Generationenkonflikt (Bourdieu 2015a [1980], S. 116 FN 2). Beim Generationenkonflikt stehen sich nicht Altersklassen gegenüber, sondern Habitusformen, die unter divergierenden Umständen entstanden sind. Was heute selbstverständlich erscheint, ist in den Augen der älteren Generation vielleicht skandalös oder sinnlos. Umgekehrt kann auch die ältere Generation in ihrem für sie selbstverständlichen Handeln anders gewertet werden (Bourdieu 2015a [1980], S. 116 f.).

Diese Diskrepanz kann auf die Sekundär- oder Tertiärsozialisation zurückgeführt werden. Dieser Effekt darf auch für die Erklärung der Proteste einer Generation von Heranwachsenden verstanden werden,

⁸⁷ Schimank (2012, o. S.) beobachtet aufgrund der sich rasch verändernden Strukturen (Globalisierung), dass reaktionäre Haltungen sichtbar werden. „Wenn alles gleich gültig ist, ist alles gleichgültig. Und um dem zu entgehen, pocht man dann umso entschiedener auf die ‚deutsche Leitkultur‘“.

die Bourdieu in seinem Werk „Die feinen Unterschiede“ erwähnt (Bourdieu 2016 [1979], S. 243 ff.). Die Jugend in Frankreich wurde, aufgrund der sich stark verändernden objektiven Lebensbedingungen in den Jahren 1958 bis 1967, mit einer Desillusion konfrontiert. Ihr schulisch sozialisierter Habitus war nicht mehr kompatibel mit den äußeren Strukturen. Die Adaption scheidet und weil der Habitus nicht bewusst wahrgenommen wird, verweist Bourdieu auf die Bildungstitel als Indikatoren der sozialen Identität hin. Die Abwertung (Inflation) der Bildungstitel, mit denen die Jugend auf dem Arbeitsmarkt nichts mehr anfangen konnte, wird emotional als Habitus-Struktur-Konflikt empfunden. Die Reaktionen münden in eine Revolte, die eine desillusionierte Generation zu einer Gruppe gleichgesinnter aufgrund ihres Habitus formiert. Der Auslöser der Revolte gegen das System ist auf den faktischen Zustand der damaligen Zeit zurückzuführen. Die soziale Identität und das Selbstbild wurden zutiefst infrage gestellt, da sie trotz Eigeninitiative mit leeren Worten (eines Schulsystems, einer Gesellschaft) abgespeist wurden. Um ihre soziale Integrität wiederherzustellen, haben sie keinen anderen Ausweg gesehen, als sich durch Verweigerung und Revolte zu empören. Nicht erst der zukünftige Entwurf macht den gegenwärtigen Mangel sichtbar, sondern der faktische Zustand (Bourdieu 2016 [1979], S. 243). Diese auf die Intuitionen gerichtete Revolte ist nach Bourdieu nur dem Hysteresis-Effekt geschuldet, da sich der erworbene Habitus durch die Schulbildung nicht dazu eignet, den Anforderungen des Marktes gerecht zu werden. Diese geprellte und frustrierte Generation reagiert (reaktionär) vor allem mit einer ressentimentgeladenen Revolte auf alle Institutionen. Genährt durch ideologische und wissenschaftliche Kritik gipfelt die Revolte dann in einer praktischen Aufkündigung der Doxa⁸⁸ (Bourdieu 2016 [1979], S. 243).

⁸⁸ Hier darf Schmitts (2006, S. 18) Hinweis nicht unberücksichtigt bleiben, dass sich der Vorwurf „reaktionär“ gerade von jenen Akteuren, die sich auf der Sonnenseite des Sozialen Raums befinden, leicht formulieren lässt. „Wer also gegen die Regeln aufbegehrt, begehrt gegen das Normale, das faktisch Gegebene auf und verlässt zwangsläufig den Pfad des Konsenses, der Toleranz. Daher wirken diejenigen, welche die Doxa hinterfragen und anzweifeln – zumeist solche mit einem zumindest in einer Dimension dominierten Habitus – tendenziell aggressiv, affektbeladen etc. Die Gelassenheit und Coolness, das vernünftig Wirkende ist auf Seiten derer, die sich auf die Welt, ‚wie sie nun mal ist‘, berufen können“.

	Sartre	Bourdieu
Identität	Es gibt keine abschließende Identität, da sich das Subjekt ständig verändern kann.	Die Identität kann sich zwar ändern, ist aber aufgrund des Habitus sehr träge, scheut Veränderungen und sucht sich stattdessen eher kompatible Milieus (Hysteresis Effekt).
Faktischer Zustand	Erst der zukünftige Entwurf macht den Mangel der Gegenwart deutlich.	Der faktische Zustand macht den Mangel des gegenwärtigen Zustandes sichtbar. Hier wird auch deutlich, dass zukünftige (z. B. Gesellschafts- bzw. Marktmodelle) Entwürfe einer privilegierten Gruppe von Entscheidungsträgern dazu beitragen können, dass sich ganze Generationen/Milieus/Habitusformen übergangen fühlen.

Eigene Tabelle 3

7.3 Doxa

Die Adaption an äußere Strukturen vollzieht sich aufgrund des Trägheitseffektes sehr schleppend und der Habitus versucht sich vor Krisen zu schützen, indem er ein Milieu bevorzugt bzw. schafft, an das er so weit wie möglich vorangepasst ist (Bourdieu 2015a [1980], S. 114). Daher versucht der Habitus seine Konstanz über die Abwehr von Veränderung aufrechtzuerhalten (Bourdieu 2015a [1980], S. 113). Was eine Rebellion verhindert und sozusagen ein gesellschaftliches, institutionelles Auseinanderbrechen verhindern soll, ist die Doxa. Ausgehend von einer archaischen Gesellschaft versucht Bourdieu die Einstellung zum „Sozialen Raum“ der Akteure zu erfassen. Im Extremfall kann Koinzidenz zwischen objektiver Ordnung und den subjektiven Organisationsprinzipien so weit gehen, dass eine von außen kritisch betrachtete Lebensform von den Akteuren als selbstverständlich vorgegebene soziale Welt verstanden wird. Der Glaube an das archaische System und seine Sittlichkeit entspringt aus einem Glauben an sich selbst. Der Willkürcharakter einer solchen Gesellschaft wird durch die herrschende Ordnung neutralisiert, fraglos als evident hingenommen, durch Zustimmung gefestigt und sogar reproduziert⁸⁹. Eine Gesellschaft, die Menschen hegemonial beherrscht, muss sich darauf verlassen, dass die Beherrschten diese Doxa verinnerlichen. Das Phänomen der Doxa lässt sich auf andere gesellschaftliche Modelle ausweiten. Auch wenn sie dann eher auf moderate Strukturen aufbaut, so ist sie auch auf die stillschweigende Zustimmung der Akteure angewiesen (Bourdieu 2015b [1972], S. 324 ff.). Die

⁸⁹ In einem System, indem alle schuldig sind, gibt es keine Schuldigen (modifiziert nach Dürrenmatt 1998, S. 62 zit. in: Valk/Fulda 2010, S. 279).

Machtstrukturen können sich nur festigen, wenn Akteure diese erkennen und anerkennen und folglich dazu beitragen, dass diese als natürlich wahrgenommene Realität realisiert wird (Bourdieu 2015a [1980], S. 124 f.). Die Doxa kann sich in Traditionen manifestieren und so können die verinnerlichten unausgesprochenen Feldregeln massive Strukturen erlangen (Bourdieu 2015b [1972], S. 330 ff.).

Die Tradition ist schweigsam, schweigt sich vor allem aus über sich als Tradition.
(Bourdieu 2015b [1972], S. 330)

Sartre versucht gerade durch seinen Freiheitsentwurf den Zustand des natürlich Gegebenen aufzubrechen, indem ein zukünftiger Entwurf das stillschweigend Hingenommene als gegebene Voraussetzung (Doxa⁹⁰) sichtbar macht⁹¹.

Bourdieu hingegen betrachtet diese Form des Individualismus, um die Doxa aufbrechen zu können, als eine Art von sich selbst erfüllender Prophezeiung, da sie das Potential beinhaltet, zum Beispiel aufgrund ihrer philosophischen Haltung den Wohlfahrtsstaat zerstören zu können. Von absoluter individueller Freiheit zu sprechen, bedeutet auch, von absoluter individueller Verantwortung auszugehen, und dies kann dazu führen, dass soziale Missstände⁹² den Akteuren zur Last gelegt werden, da sie ihre Situation aufgrund der existenziellen Freiheit selbst zu verantworten haben (Bourdieu in: Steinrücke (Hrsg.) 1992a, S. 156).

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Existenzialismus beinhaltet nach Bourdieu auch den Wunsch, die Intellektuellen für den Dialog zu gewinnen und nicht einer Demontage preiszugeben. Ihren Wert für eine demokratische Gesellschaft einzufordern heißt, sich nicht nur auf die Veröffentlichung von Schriften zu beschränken und nur zwischen Presse-Cocktails sichtbar zu werden, sondern sich mit der intellektuellen Autorität und Sprache in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Um unhinterfragte Strukturen innerhalb einer Gesellschaft aufbrechen zu können, ist der Diskurs der einzige Weg in Opposition zur aus der Einsamkeit entspringenden Existenz, die Für-sich hin alles An-sich-Sein aufzubrechen vermag (Bourdieu in: Steinrücke (Hrsg.)1992a, S. 158 f.).

Es gibt keine wirkliche Demokratie ohne eine wahre kritische Gegenmacht (Bourdieu in: Steinrücke (Hrsg.)1992a, S. 158).

Die Wahrheit der Doxa offenbart sich nach Bourdieu (2015b [1972], S. 330 f.) demnach erst durch die Herausbildung eines Feldes der Meinung (Diskurs). Und die Doxa lässt sich nur durch den Diskurs überwinden. Der Diskurs, der das Undiskutierte zur Diskussion führt, kann das Angepasstsein des

⁹⁰ Sartre verwendet nicht den Begriff der Doxa. Dieser soll nur die Schnittstelle der beiden Denker markieren.

⁹¹ Erst wenn die gesellschaftliche Welt ihren Charakter als natürliche Gegebenheit verliert, kann die Frage nach dem natürlichen oder konventionellen Charakter (physei oder nomo) der sozialen Tatsache sich stellen (Bourdieu 2015b [1972], S. 331).

⁹² Bourdieu (in: Steinrücke (Hrsg.) 1992a, S.156) formuliert dies mit den Worten „Das Opfer ist selbst schuld.“

Subjektiven an die objektiven Strukturen aufbrechen und damit den unhinterfragten Wahrheitsanspruch (Evidenzen) der Doxa in Frage stellen. Der Diskurs sollte vor allem die Aspekte in den Fokus nehmen, die ungeprüft von den Akteuren hingenommen werden. Der Diskurs kann seine Wirkung erst dann entfalten, wenn die Beherrschten über die symbolischen und materiellen Ressourcen verfügen, um die Doxa, die auch Zwang ausüben kann, aufzubrechen. Dies wird durch die Zurückweisung der Zensurinstanz, die sich in den Strukturen manifestiert haben, ermöglicht (Bourdieu in: Steinrück (Hrsg.) 1992a, S. 158 f.). Was die Akteure daran hindert, aus sich selbst heraus die Doxa zu überwinden, ist u.U. die Inflexibilität des Habitus.

7.4 Soziale Felder

Das praktische Verhältnis zum zukünftigen Handeln entspringt einer Disposition zum Zukünftigen, indem es auf das Wahrscheinliche und Mögliche gerichtet ist. Das Handeln wird auch durch die objektiv gebotenen Chancen seiner Sozialwelt bestimmt. Dem Handeln gehen Machtbefugnisse voraus und ergeben den (Sozialen) Sinn für die wahrscheinliche Zukunft in den Kategorien des Möglichen und Unmöglichen (Bourdieu 2015a [1980], S. 120).

Das Entwurfsvermögen bedient sich aus einem verinnerlichten virtuellen⁹³ Habitus und begrenzt bzw. eröffnet ihm Möglichkeiten und Ideen. Wichtig ist, dass der Habitus nicht Handlungspraktiken bestimmt, sondern Handlungspraxen. Der Akteur kann unzählige Handlungen vollziehen, aber entsprechend eines Handlungsmusters. Dieses muss dem Akteur nicht unbedingt bewusst sein. Die wahrscheinliche Zukunft ist demnach keine freigewählte Zukunft aus dem Nichts heraus, sondern schon im Habitus verankert. So kann ein privilegierter flexibler Habitus mit entsprechenden Ressourcen (ökonomisches, kulturelles, soziales Kapital) sich eher in eine Zukunft hin entwerfen, als jemand mit begrenzten Machtbefugnissen.

⁹³ „Der Habitus ein – virtuelles System – weist sich nur im Zusammenhang mit einer Situation aus.“ (Bourdieu / Chartier 2011 [2010], S. 90)

Diese Grafik veranschaulicht die Diskrepanz der sozialen Felder, in denen die Idee der absoluten Freiheit gedacht und gelebt wird, und denen, die damit kaum etwas anzufangen wissen und in ihrer Praxis

Sozialer Raum (Gesellschaft) nach Bourdieu (2016 [1979], S. 212 f.) (modifiziert) skizziert

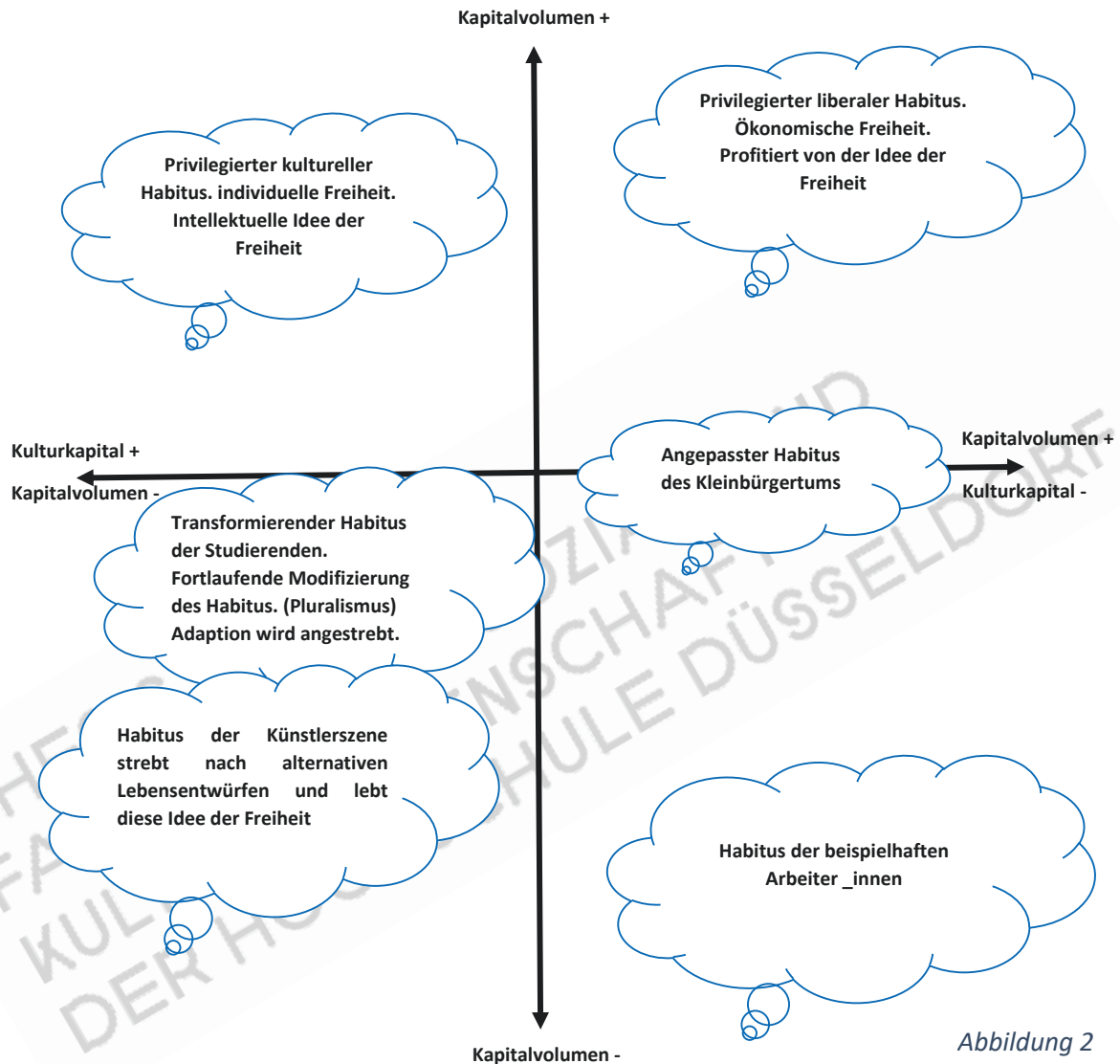


Abbildung 2

in ihrem Handeln und Denken stark eingeschränkt sind. Es zeigt auch das Feld der Ökonomie, das die Idee der Freiheit zwanglos adaptiert und spätestens seit der ursprünglichen Akkumulation⁹⁴ nach (2009 [1872], S. 659–707) von dieser Idee der Freiheit profitiert. Das Kleinbürgertum ist durch Trägheit des Habitus im mittleren Feld manifestiert. Im linken unteren Feld sind die Ideen der Freiheit gelebte

⁹⁴ „Man hat gesehen, wie Geld in Kapital verwandelt, durch Kapital Mehrwert und aus Mehrwert mehr Kapital gemacht wird. [...]. Der ganze Prozess scheint also eine der kapitalistischen Akkumulation vorausgehende „ursprüngliche“ Akkumulation [„previous accumulation“ bei Adam Smith] zu unterstellen, eine Akkumulation, welche nicht das Ergebnis der kapitalistischen Produktionsweise ist, sondern ihr Ausgangspunkt.“ (Marx (2009 [1872], S. 659).

Ideen, und wenn die Kiefernstraße⁹⁵ in Düsseldorf besetzt wird, bekommt sie dennoch eine strukturierte Struktur des herkunftsbedingten Habitus, der strukturierend auf sein Umfeld wirkt⁹⁶.

Beim Feld der Studierenden treffen Menschen verschiedener Herkünfte aufeinander und je nachdem wie flexibel der Habitus ist, machen sich bereits während des Studiums Habitus-Struktur-Konflikte bemerkbar. Die Studierenden verinnerlichen die Idee der Freiheit und erfüllen die Funktion von Multiplikatoren eben dieser Ideen der Freiheit.



Abbildung 3

Wenn ein Kosmopolit zum Beispiel von absoluter Freiheit spricht, betont Bourdieu (in: Champagne et al. 2014 [1989–1992], S. 283), es handle sich bei dem Kosmopoliten um einen französischen Weltbürger⁹⁷, ohne es bewusst wahrzunehmen⁹⁸. Indem er den Kosmopoliten lebt, lebt er seine Sprache, seine Kultur und erhebt diese zum Ideal des Weltbürgertums⁹⁹. Es gibt keinen Kosmopoliten im Sinne eines freien Geistes, der sich über alle Grenzen hinweg entwerfen kann. Er wird von inneren Grenzen, kulturellen Codes und von der Illusion der Freiheit¹⁰⁰ beherrscht. Die sozialen Felder sind mit Einfluss und Macht ausgestattet, die Bourdieu als symbolisches Kapital bezeichnet. Hier ist bei weitem nicht der ganze Umfang der Theorie der Praxis sichtbar geworden, aber die für diese Thesen relevanten Erkenntnisse wurden aufgearbeitet.

⁹⁵ Vgl. hierzu Knopp (in: Deinet (Hrsg.) 2009, S. 160): „Auch heute noch wird das Äußere der Häuser durch Graffiti dominiert. Menschen vieler unterschiedlicher Herkunftsländer und Angehörige der ehemals autonomen Szene leben heutzutage dort nachbarschaftlich zusammen und beleben bei schönem Wetter die Straße durch ihren Aufenthalt.“ Hier darf aber nicht geschlossen werden, dass der Sozialraum nach Deinet (2009, S. 7) dem Ansatz nach Bourdieu gleichgesetzt werden darf, ganz im Gegenteil. Es sind zwei unabhängige Methoden, Zugänge zum sozialen Raum und zu seinen Akteuren.

⁹⁶ „Der Habitus erzeugt in einer gegenteiligen Situation das Gegenteil.“ (Bourdieu/Chartier 2011 [2010], S. 91)

⁹⁷ „Frankreich gehört zu den Nationalstaaten, die sich in der Illusion der Universalität konstituieren, deren Partikularität gerade in ihrer Universalität und Rationalität liegt.“ (Bourdieu in: Champagne et al. 2014 [1989–1992], S. 283)

⁹⁸ „Das ist im französischen Unbewußten sehr tief verankert.“ (Bourdieu in: Champagne et al. 2014 [1989–1992], S. 283).

⁹⁹ Bourdieu fügt kritisch hinzu, dass sich das „Möchtegern-Universelle“ anhand folgender Aussage hervorheben lässt: „Man kann nichts falsch machen, wenn man die französische Kultur exportiert; man kann nichts Besseres tun, als den Griechen Französisch beizubringen.“ (Bourdieu in: Champagne et al. 2014 [1989–1992], S. 283 f.)

¹⁰⁰ Freiheit als Idee wird auch von ökonomischer Seite her idealisiert und durch die herrschenden ökonomischen Felder trägt sie zu Globalisierung bei. Der Lebensentwurf als Ergebnis einer Idee der Freiheit dient als Marketing Strategie, um z.B. „Coca-Cola“ als Illusion der Freiheit zu verkaufen. So schreibt Coca-Cola auf seiner Seite „Freiheit, Toleranz und Respekt sind Kernwerte von Coca-Cola“ (Coca-Cola 2018, o. S.). Schimank (2012, o. S.) betont aber, dass diese Globalisierung durch dominante Akteure zur Homogenisierung der unteren sozialen Schichten beiträgt. Freiheit, wie sie von US-Firmen verstanden wird, ist weiterhin ein amerikanischer Habitus und Coca-Cola beispielsweise fungiert als Wirt für die Idee der Freiheit, die aber das Gegenteil bewirkt. Sie trägt zur Homogenisierung bei, indem sie gerade für diese Freiheit / Diversity wirbt. Sie bewirkt im Gegenteil das Gegenteil und verändert globale Traditionen und nährt somit die Illusion einer grenzenlosen Freiheit.

So macht uns die Soziologie paradoxerweise frei, indem sie uns von der Illusion der Freiheit befreit. (Bourdieu / Wacquant 2017 [1992], S. 80 FN 86)

Damit ist die Illusion¹⁰¹ von absoluter Freiheit, der sich Sartre in seinem Hauptwerk widmet, mit einer Ernüchterung konfrontiert. All jene, die durch Mimesis dieser intellektuellen Weltsicht nacheifern, sind einer doppelten Illusion verfallen. Indem sie Sartres Lebensstil nachempfinden, leben sie seinen Habitus einfach nach. Die Mimesis des Sartreschen Freiheitsentwurfs ist die Nachahmung einer Biografie mit Geschichte und der Illusion einer vorgeschichtslosen Freiheit. Sartre wäre nicht Sartre, wenn er dies in seiner Laufbahn nicht bemerkt hätte.

8. Die Illusion der Freiheit

Dass Sartre (in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 163 ff.) die nackte Existenz von allem abkapselt, was ihr vorausgeht, wurde im wenig beachteten Interview „Sartre über Sartre“ korrigiert¹⁰². Das „Sein und das Nichts“ zeichnet eine innere Erfahrung eines kleinbürgerlichen Intellektuellen nach, ohne Bezug auf die äußere Erfahrung. Die historisch als katastrophal empfundene Situation durch die Niederlage und die daraus resultierende Besatzung beeinflusste die Idee einer extremen Freiheit. Sartre führt es darauf zurück, dass Katastrophen keine Lehren erteilen, es sei denn, sie sind das Ergebnis einer Praxis. Die formulierte Freiheit ist demnach gescheitert, da das Individuum sein gesellschaftliches Bedingtheit doch verinnerlicht. Der Ideologie des Nationalsozialismus, die Freiheit erstickte, wo sie nur konnte, war demzufolge jeder Gedanke jenseits dieser Weltsicht ein Entwurf der Freiheit. Die Annahme, dass das Subjekt stets frei ist und immer eine Wahlmöglichkeit hat, ist falsch. Dass das Subjekt immer eine Wahl hat, ob es der Folter¹⁰³ standhält oder ob er es ein Verräter sein will¹⁰⁴, ist ein Irrtum, der den Widerstandskämpfer zum Mythos der Freiheit werden ließ (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 165). Es ist ein Trugschluss, anzunehmen, dass jede Situation eine freie Entscheidung zulässt (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 163)¹⁰⁵.

„Gleich, unter welchen Umständen, in welcher Lage: Der Mensch ist stets frei, zu wählen, ob er ein Verräter sein will oder nicht...‘ Als ich das las, habe ich mir gesagt: ‚Unfaßbar, daß ich das wirklich geglaubt habe!‘ (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 163).

¹⁰¹ Bourdieu spricht von einem irreführenden Glauben an illusionäre Freiheiten. (Bourdieu / Wacquant 2017 [1992], S. 80 FN 86).

¹⁰² Interview mit „new left review“ 1969. Im Original unter „New Left Review I/58, November-December 1969“ Jean-Paul Sartre: Itinerary of a thought.

¹⁰³ „Würden wir die Folterung aushalten und schweigen?“ (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 163)

¹⁰⁴ „Der Mensch ist stets frei, zu wählen, ob er ein Verräter sein will oder nicht.“ (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 163).

¹⁰⁵ „So kam ich zu dem Schluß, dass jede Situation eine freie Entscheidung zuläßt. Und das war falsch.“ (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 163)

Erst ist die Situation An-sich bedingt die Wahlmöglichkeit und daraus resultiert ein anderes Verständnis von „Subjektivität“, als es noch im Werk „Das Sein und das Nichts“ formuliert wurde. Sartre (in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 165) führt dieses Resultat auf den engen Spielraum innerhalb des Handelns, das sich wiederum in einer Tat rückentäußert, zurück¹⁰⁶. Sartre (ebd.) räumt ein, dass das Individuum sein gesellschaftliches Bedingthein ‚verinnert‘¹⁰⁷:

- I. Es verinnert die Produktionsverhältnisse und die zeitgenössische Institution.
- II. Es verinnert die familiäre Sozialisation, in der es heranwuchs.
- III. Es verinnert die geschichtliche Vergangenheit.
- IV. Es rückentäußert all das wieder in Handlungen und Entscheidungen.
- V. Diese verweisen uns wiederum zwangsläufig auf alles vorher Verinnerte zurück.

Sartre ist im Nachhinein weiterhin davon überzeugt, dass der Mensch immer etwas aus dem machen kann, was man aus ihm macht (ebd., S. 164). Die Freiheit ist jene kleine Bewegung, die aus einem gesellschaftlich bedingten Wesen entspringt. Die Vorstellung einer vorgeschichtslosen Freiheit, die nur aus sich heraus alle Welt verändern kann, ist somit eine Illusion und Sartre bringt es mit folgendem Zitat auf den Punkt.

Meine Aktion ist gescheitert. (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 165)

Das „Sein und das Nichts“ orientiert sich entlang des cartesianischen Rationalismus und hat sich anhand der Zielvorgabe, die Autonomie des Menschen und seine Realität unter den realen Objekten zu erfassen, ohne entweder dem Idealismus oder einem mechanistischen Materialismus zu verfallen, soweit bewährt, dass das Werk weiterhin als ein Monument der Rationalität aufgefasst werden muss (ebd., S. 167 ff.). Das Werk ist auch der gescheiterte Versuch einer rationalistischen Philosophie des Bewusstseins. Es ist nicht in der Lage, jene Prozesse, die sich unter dem Bewusstsein abspielen, zu erklären, obwohl sie auch rational sind, aber irrational erlebt werden. Ein wesentlicher Punkt, warum der frühe Sartre dies anfangs nicht beachtete, ist seiner Bildungstradition an sich geschuldet. Sartre (in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 167) kannte den dialektischen Materialismus¹⁰⁸ zu diesem Zeitpunkt nicht. Die Dialektik von Marx und Engels trägt zur Korrektur seines radikalen Subjektivismus bei, aber Sartre (ebd.) weist auch darauf hin, dass die Dialektik der Natur abzuweisen ist, da sie den Menschen, wie jedes Ding, zu einem bloßen Produkt von Naturgesetzen machen würde. Sartre spricht sich

¹⁰⁶ „So ist das, was ich in Das Sein und das Nichts unter ‚Subjektivität‘ verstand, etwas anderes als das, was ich heute darunter verstehe, nämlich der enge Spielraum innerhalb des Handelns, durch das sich eine Verinnerung in einer Tat rückentäußert.“ (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 165)

¹⁰⁷ „Von all dem findet man noch nichts in Das Sein und das Nichts.“ (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 165).

¹⁰⁸ „Es ist nicht das Bewusstsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewusstsein bestimmt.“ (Karl Marx, Zur Kritik der politischen Ökonomie, Vorwort. Zit. n. MEW 13, S. 9 (Marx 2017 [1859], S. 4)).

daher für die Einbeziehung der Soziologie¹⁰⁹ aus, da sie mit Begriffen arbeitet, die eine gewisse Gültigkeit haben, um die Freiheit des Menschen verstehen zu können.

Sicher bin ich ein Produkt dieses Systems, dessen bin ich mir bewusst; aber hoffentlich bin ich nicht nur das. (Sartre in: König et al. (Hrsg.) 1997 [1969], S. 165)

Dagegen ist für Bourdieu / Wacquant (2017 [1992], S. 80 FN 86) die Freiheit letztendlich nichts Gegebenes, sondern eine Eroberung, und zwar eine kollektive Eroberung. Welcher Inhalt dieser kollektiven Eroberung der Freiheit zuteilwird, ist noch nicht vorhersehbar.

9. Schlussbetrachtung und Ausblick

Das Ergebnis dieser vergleichenden Analyse zeigt auf, dass eine Annäherung zwischen Sartre und Bourdieu darauf abzielt, dass eine individuelle Selbstverwirklichung nur auf dem aufbauen kann, was sie an verinnerlichten Kompetenzen und Dispositionen mitbringt.

Bourdieu's Haltung gegenüber der Jurisprudenz hat eine Annäherung beider wissenschaftlichen Felder (Soziologie und Recht) bis dato erschwert (Conradin-Triaca in: Reh binder / Voßkuhle 2014, S. 124). Dies, weil Bourdieu die Rechtswissenschaften als kontroverse Position zur Soziologie verstanden hat. Seiner Auffassung nach kategorisiert, klassifiziert und definiert Jura das vorherrschende Verständnis (common sense), während die Soziologie damit zu brechen versucht. Conradin-Triaca (ebd.) führt das unter Bezugnahme auf (Caillosse 2004, S. 24) darauf zurück, dass Juristen die Welt konstruieren, während Bourdieu den Menschen gerade von ihr befreien will. Was die Diskrepanz zwischen den Wissenschaftsfeldern überwinden könnte, ist der Hinweis, dass Bourdieu nie den erforderlichen Aufwand betrieben hat, der nötig gewesen wäre, um die Dimension des Recht erfassen zu können (Conradin-Triaca in: Reh binder / Voßkuhle 2014, S. 124). Garcia-Villegas (2004, S. 58 zit. Reh binder / Voßkuhle 2014, S. 124) schlussfolgert: „Sollten wir dann schließen, dass Bourdieu's Ideen für die Rechtswissenschaften nicht wichtig sind? Ich denke nicht.“¹¹⁰ Dies wird laut Conradin-Triaca (ebd., S. 127) bisweilen eher dürftig umgesetzt und er nennt z.B. Nours (in: Buckel et al. 2009, S. 179–199) Bemühungen, Bourdieu's Thesen für das Recht zugänglich zu machen, einen Etappensieg.

Unabhängig davon, wie das Entwurfsvermögen zuzuordnen ist, kann weiterhin davon ausgegangen werden, dass jede schöpferische Entfaltung, die Neues schafft, durch die Adaption an das Recht zum Naturrecht wird (Fechner 1956, S. 261). So gesehen stellt sich die Frage nach dem Standpunkt des Grundgesetzes zur individuellen Selbstverwirklichung. Gröschner (in: Engel / Morlok 1998, S. 43) hebt

¹⁰⁹ „Die Behauptung, die Soziologie sei ein Instrument zur Vollstreckung der Notwendigkeit, ist von erschütternder Naivität. Vielmehr ist die Soziologie ein Instrument der Freiheit, da sie zumindest für das denkende Subjekt verschüttete Möglichkeiten wiederbelebt.“ (Bourdieu in: Champagne et al. 2014 [1989-1992], S. 246)

¹¹⁰ „Should we then conclude that Bourdieu's ideas are not important to the study of law? I think not.“ (García-Villegas 2004, S. 58).

hervor, das Entwurfsvermögen, das allgemein als schöpferische Kraft verstanden werden kann, die in der Lage ist, das Leben nach eigenem geistigem Entwurf zu verwirklichen, sei keiner eindeutigen Erklärung zuzuordnen. Im Grundgesetz wurde bewusst vermieden, das Entwurfsvermögen einer weltanschaulichen Philosophie oder einer christlichen Deutung zuzuschreiben. Dies, weil der damalige Parlamentarische Rat sich nicht auf eine gemeinsame Anthropologie einigen konnte. So ist das Entwurfsvermögen nicht auf ein bestimmtes Wissenschaftsfeld oder eine bestimmte Weltanschauung zu reduzieren (Gröschner (in: Engel/Morlok 1998, S. 41 ff.).

Letztendlich kann die Theorie der Praxis dazu beitragen, dass bisher unhinterfragte Rechtsauffassungen im Diskurs sichtbar gemacht werden können. Sie kann aber auch als Theorie der Praxis einen wesentlichen Beitrag zum Verständnis von Entwurfsvermögen und individuellen Freiheiten leisten. Gröschner (ebd.) betrachtet die Idee der Freiheit als eine innewohnende Komponente oder eben die das Sein des Menschen umschreibende Dimension, aber die Habitus-Theorie liefert ein mehrdimensionales Spektrum, um mögliche Selbstverwirklichung zu realisieren und zuallererst zu beschreiben. Die Idee der Freiheit, die staatlicherseits nicht festgelegt, weltanschaulich neutral und anthropologisch flexibel gehalten wird, hat laut Gröschner (in: Engel / Morlok 1998, S. 41) bisher keine empirisch fundierte und philosophisch elaborierte Anthropologie zugrunde gelegt und ist auf einer allgemeinen Überzeugung aufgebaut. Die Theorie und die Empirie können ihre Dualismen dialektisch durch die Synthese der Theorie der Praxis überwinden und durch das Recht die Idee der Freiheit neu bewerten. Die Überwindung der illusionären Vorstellung von Freiheit kann durch den Diskurs unter Beteiligung der Juristen erfolgen, denn Bourdieu (in: Champagne et al. 2014 [1989–1992], S. 471) betrachtet die Juristen als die Meister des Diskurses, deren Sprache mit fachlicher Autorität ausgestattet ist. Wenn sie das Recht formulieren, dann können sie einen entscheidenden Beitrag dazu leisten, die individuelle Selbstverwirklichung, unter Beachtung ihrer verinnerlichten Dispositionen, zu realisieren. Juristen können durch den Diskurs gewonnene Erkenntnisse wirklich werden lassen, wenn sie diese in der Dimension des Rechts formulieren. Warum dies von immenser Bedeutung ist, wurde anhand von Fechner (1956, S. 251 f.) bereits formuliert, dennoch garantiert erst die individuelle Selbstverwirklichung eine pluralistische Gesellschaft.

Aus der normativen Verpflichtung aller Staatsgewalt, die Menschenwürde zu achten, geht hervor, dass das GG¹¹¹ von einem Menschenbild ausgeht, dem eine potentielle Fähigkeit zugesprochen wird sich zu verwirklichen – damit ist das Entwurfsvermögen umschrieben (Gröschner in: Engel/Morlok 1998, S. 42). Um diesem Menschenbild gerecht zu werden, ist eine Auseinandersetzung mit der Habitus-

¹¹¹ „Die Voranstellung der Menschenwürde soll zum Ausdruck bringen, dass der Staat des Grundgesetzes kein Selbstzweck ist, sondern seinen Sinn und seine Daseinsberechtigung darin findet, die unantastbare Würde des Menschen zu achten und zu schützen und seiner Persönlichkeitsentfaltung zu dienen. Das Bekenntnis zur Menschenwürde steuert daher die Auslegung des gesamten Grundgesetzes.“ (BeckOK Grundgesetz/Hillgruber GG Art. 1 Rn. 1-81, beck-online)

Theorie unumgänglich. Die Sekundärsozialisation (Art. 7 GG)¹¹², um das mehrdimensionale Konzept der „Theorie der Praxis“ erweitert, wäre in der Lage, auch den gesellschaftlichen Feldern / Milieus die nötige Sozialisation zu ermöglichen, die sie befähigt, ihre Selbstverwirklichung zu realisieren. Die Idee der Freiheit (Theorie) lässt sich durch Sozialisation (Praxis) erlernen und ist nicht eine innewohnende Freiheit a priori¹¹³, sondern das Potential durch Lernprozesse die Selbstautonomie und die mögliche Herrschaft über uns antreten zu können. Bourdieu (1989 [1982], S. 33 ff.) betont an diesem Punkt, dass nicht nur die Überwindung der Gegensätze zwischen Theorie und Praxis ausschlaggebend ist, sondern dass die Theorie (Idee der Freiheit) im Sozialen Raum weiterhin Ausdruck von gesellschaftlicher Struktur ist. Anhand folgender Metapher macht Bourdieu (ebd.) deutlich, wie philosophische Standpunkte und praxisrelevante Lebenswirklichkeit im Diskurs dazu beitragen können, das Entwurfsvermögen so zu formulieren, dass es der Lebenswirklichkeit aller Felder / Milieus gerecht wird.

Der General steht oben, auf einem Hügel, er hat den Überblick, er sieht alles – das ist der Philosoph, der Sozialphilosoph; er denkt sich Schlachten aus, er beschreibt den Klassenkampf und taucht natürlich nicht in Waterloo auf. Meine Perspektive ist dagegen die von Fabrizio, dem Helden Stendhals aus der ‚Kartause von Parma‘, der nichts sieht, nichts versteht, dem die Kugeln nur so um die Ohren fliegen. Es genügt, sich einmal in die vordersten Linien zu begeben, damit der Blick auf die gesellschaftliche Welt ein grundlegend anderer wird. Natürlich ist die Sicht der Generäle nützlich; ideal wäre es, könnte man beides verbinden: den Überblick des Generals und die einzelne Wahrnehmung des Soldaten im Getümmel. (Bourdieu 1989 [1982], S. 33)

Auch Gröschner kommt zu dem ähnlichen Ergebnis, dass bei der Zuschreibung der Freiheitsfähigkeit nicht von einem falsifizierbaren Theorem induktiver Hypothesenbildung ausgegangen werden darf, sondern im sokratischen Dialog am Maßstab praktischer Vernunft plausibel begründet werden muss¹¹⁴. Um die Idee der Freiheit greifbarer formulieren zu können, reicht es nicht, dass sie das Ergebnis einzelner intellektueller Akteure / Felder ist¹¹⁵. Wenngleich letztere Ergebnisse liefern, die akkumulierte philosophische Geschichte umfassen, ist eine gemeinsame Anstrengung im Dialog / Diskurs nötig. Gröschner betont daher zu Recht, dass die grundrechtlich garantierten Freiheiten abstrakte Ideen

¹¹² „(1) Das gesamte Schulwesen steht unter der Aufsicht des Staates.“ (BeckOK Grundgesetz/Uhle: Abs. 1, 2, 4, 5, 6, Germann: Abs. 3 GG Art. 7 Rn. 1-94, beck-online).

¹¹³ „Innere Freiheit‘ ist das einzige ‚angeborene‘, dem noumenalen Menschen kraft seiner Menschheit zustehende Recht im Singular, während ‚die Rechte‘ im Plural solche des phänomenalen Menschen in den ‚äußeren‘ Freiheitsverhältnissen des Rechts sind.“ (Gröschner in: Hilgendorf/ Joerden (Hrsg.) 2017, S. 382)

¹¹⁴ „Die Dialogform eignet sich bestens dafür, dass unterschiedliche fachspezifische Perspektiven sichtbar werden und sich im Diskurs ergänzen und vor allem ihre Inhalte dem Diskurs zur Verfügung stellen können.“ (Gröschner et al. 2000, S. 1)

¹¹⁵ „Wer seinen Wissensdurst allein, solus ipse, solipsistisch oder selbstherrlich im Monolog mit sich selbst stillt, bringt keinen Dialog zustande.“ (Gröschner in: Hilgendorf/ Joerden (Hrsg.) 2017, S. 379). Gröschner (et al. 2013, S. 63) betrachtet Sartres Haltung als antialogisch und die von Heidegger als undialogisch. Wobei Sartre (in: Wroblewsky 2010 [1954], S. 15) sich dessen bewusst ist, dass seine Schlüsse nur wahrscheinlich sind und dass sie durch andere Betrachtungen in Zweifel gezogen werden. Sartre spricht in diesem Zusammenhang vom vernünftigen Menschen im Kontrast zum Irrationalen.

der Verfassung ohne Wirklichkeitsbezug blieben, wenn der Freistaat des Grundgesetzes nicht auch Sozialstaat wäre (Gröschner in: Hilgendorf/ Joerden (Hrsg.) 2017, S. 384).

Erst Republik (politische Freiheit), Rechtsstaat (persönliche Freiheit) und Sozialstaat (reale Freiheit) zusammen sichern die Freiheit als Fundament des Friedens. (Gröschner in: Hilgendorf / Joerden (Hrsg.) 2017, S. 384).

Der Staat mit seinen genannten Komponenten hat die tatsächliche Verantwortung, dafür zu sorgen, dass die nötigen Voraussetzungen geschaffen werden, damit die reale Freiheit umgesetzt werden kann. Es würde den Umfang dieser Thesen sprengen, im Detail darauf einzugehen; dies setzt auch einen erst noch zu führenden Diskurs darüber voraus, wie die Theorie der Praxis zum Verständnis von innerer Freiheit und äußeren Strukturen detailliert beitragen kann¹¹⁶. Was sich aber jetzt schon als ergiebig erweist, ist der Ansatz von Schmitt (2014, S. 5 ff.), die „Habitus-Struktur-Reflexivität“. Diese setzt das Verständnis und die Überwindung einer Vorstellung von grenzenloser, dem Menschen innewohnender Freiheit voraus. Sie setzt das Wissen und die Sensibilisierung einer inneren Dimension (Habitus) voraus, die Menschen zu befähigen vermag, Freiheit innerhalb der verinnerlichten Dispositionen zu leben und sich aus ihr heraus zu verwirklichen.

¹¹⁶ „Der erste Abschnitt des Grundgesetzes (Art. 1 bis 19 GG) trägt die Überschrift ‚Die Grundrechte‘. Allein deren Aufzählung zeigt die Pluralität der Freiheiten, die dort gewährleistet werden“. (Gröschner 2015, S. 2)

10. Literaturverzeichnis

Baeza Betancort, José Antonio; Falkenburg, Brigitte (D.L. 2014): Filosofía, psicoterapia e inteligencia emocional. Las bases del autoconocimiento emocional. Las Palmas de Gran Canaria: Fundación Mapfre Guanarteme.

Becker, Winfried (2015): Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft. Hg. v. Christoph Böhr, Philipp W. Hildmann und Johann Christian Koecke. Wiesbaden: Springer VS (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Online verfügbar unter http://ebooks.ciando.com/book/index.cfm/bok_id/1870491.

BeckOK Grundgesetz/Hillgruber, Christian (2018): GG Art. 1 [Schutz der Menschenwürde]. BeckOK Grundgesetz, Epping/Hillgruber. o. A. [München]: beck-online. Die Datenbank (38. Edition).

BeckOK Grundgesetz/Uhle, Arnd (2018): GG Art. 7 [Schulwesen]. BeckOK Grundgesetz, Epping/Hillgruber. o. A. [München]: beck-online. Die Datenbank (38. Edition).

Beneke, Klaus (1999): Biographien und wissenschaftliche Lebensläufe von Kolloidwissenschaftlern, deren Lebensdaten mit 1996 in Verbindung stehen. Eugen Angulescu ... Thomas Wedgwood. Nehmen: Knof (Mitteilungen der Kolloid-Gesellschaft, 1999).

Böhnisch, Lothar (2012): Grundriss Soziale Arbeit. Ein einführendes Handbuch. 4. Aufl. Hg. v. Werner Thole. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. Online verfügbar unter <http://eres.lb-oldenburg.de/redirect.php?url=http://lib.mylibrary.com/detail.asp?id=346917>.

Bourdieu, Pierre (1989 [1982]): Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen. Berlin: K. Wagenbach (Kleine kulturwissenschaftliche Bibliothek, 20).

Bourdieu, Pierre (1992a): Die verborgenen Mechanismen der Macht. Durchgesehene Neuauflage der Erstauflage 1992. Hg. v. Margareta Steinrück. Hamburg: VSA Verlag Hamburg (Schriften zu Politik & Kultur, / Pierre Bourdieu. Hrsg. von Margareta Steinrück; 1).

Bourdieu, Pierre (1992b [1987]): Rede und Antwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp N.F, 547).

Bourdieu, Pierre (2014 [1989-1992]): Über den Staat. Vorlesungen am Collège de France 1989–1992. 1. Aufl. Hg. v. Patrick et al. Champagne. Berlin: Suhrkamp.

Bourdieu, Pierre (2015a [1980]): Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Unter Mitarbeit von Günter Seib. 9. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1066).

Bourdieu, Pierre (2015b [1972]): Entwurf einer Theorie der Praxis. Auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft. Unter Mitarbeit von Cordula Pialoux und Bernd Schwibs. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 291).

Bourdieu, Pierre (2016 [1979]): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 658).

Bourdieu, Pierre; Chartier, Roger (2011 [2010]): Der Soziologe und der Historiker. Wien: Turia + Kant. Online verfügbar unter <http://www.turia.at/titel/bourdieu.html>.

Bourdieu, Pierre; Wacquant, Loïc J. D. (2017 [1992]): Reflexive Anthropologie. 4. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 1793).

Brand, Gerd (1971): Die Lebenswelt. Eine Philosophie des konkreten Apriori. Berlin: De Gruyter. Online verfügbar unter <http://site.ebrary.com/lib/alltitles/docDetail.action?docID=10599721>.

Brockhaus (Hg.) (1911): Kleines Konversations-Lexikon. in zwei Bänden. Leipzig: S. A. Brockhaus (fünfte, vollständig neubearbeitete Auflage).

Bülau, Friedrich (1838): Allgemeine Geschichte der Jahre 1830 bis 1838. 6. Aufl. Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.

Caillosse, Jacques (2004): Pierre Bourdieu, Juris Lector: Anti-Juridisme Et Science Du Droit. 2004/1 n°56-57 | pages 17 à 37. Paris: L.G.D.J (Droit et société, no 56-57 2004/1-2).

Coca-Cola (2018): Es lebe die Vielfalt! 11 Fakten über Diversity bei Coca-Cola. Freiheit, Toleranz und Respekt sind Kernwerte von Coca-Cola. Unter Mitarbeit von Journey Redaktion. Coca-Cola Services N.V. Brüssel. Online verfügbar unter <https://www.coca-cola-deutschland.de/stories/11-fakten-zu-coca-cola-und-diversity>, zuletzt geprüft am 24.11.2018.

Coing, Helmut (1950): Grundzüge der Rechtsphilosophie Lehrbücher und Grundrisse der Rechtswissenschaft, 19. Band. Berlin: Walter de Gruyter Verlag.

Conradin-Triaca, Philip (2014): Pierre Bourdieus Rechtssoziologie. Interpretation und Würdigung. Zugl.: Zürich, Univ., Diss., 2013. Hg. v. Manfred Rehbinder und Andreas Voßkuhle. Berlin: Duncker & Humblot (Schriftenreihe zur Rechtssoziologie und Rechtstatsachenforschung, 96).

Coseriu, Eugenio; Meisterfeld, Reinhard (Hg.) (2004): Der Phyei-Thesei-Streit. Sechs Beiträge zur Geschichte der Sprachphilosophie. Tübingen: Narr.

Deinet, Ulrich (2009): Methodenbuch Sozialraum. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91363-6>.

Descartes, René; Neuner, Daniel (2015): Betrachtungen über die Grundlagen der Philosophie. Nordstedt: Books on Demand.

Duden online (2018): Habitus. Hg. v. Dudenverlag. Bibliographisches Institut GmbH. Berlin. Online verfügbar unter <https://www.duden.de/node/657653/revisions/1767450/view>, zuletzt geprüft am 27.11.2018.

Duden online (2018): Noumenon. Hg. v. Dudenverlag. Bibliographisches Institut GmbH. Berlin. Online verfügbar unter <https://www.duden.de/node/826038/revisions/1852715/view>, zuletzt geprüft am 20.11.2018.

Duden online (2018): Phänomen. Hg. v. Dudenverlag. Bibliographisches Institut GmbH. Berlin. Online verfügbar unter <https://www.duden.de/node/656174/revisions/1993989/view>, zuletzt geprüft am 20.11.2018.

Elbe, Ingo (o. J.): Angst vor der Freiheit. Ist Sartres Existentialismus eine geeignete Grundlage für die Antisemitismustheorie? Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Oldenburg. Online verfügbar unter [https://www.uni-oldenburg.de/fileadmin/user_upload/philosophie/personen/ingo.elbe/download/\(3\)_Sartre_Angst_vor_der_Freiheit.pdf](https://www.uni-oldenburg.de/fileadmin/user_upload/philosophie/personen/ingo.elbe/download/(3)_Sartre_Angst_vor_der_Freiheit.pdf), zuletzt geprüft am 21.11.2018.

Falkenburg, Brigitte (o. J.): Das Dilemma von Determinismus und Freiheit Was bedeutet die Hirnforschung für die menschliche Existenz? TU Dortmund, Dortmund. Online verfügbar unter http://ifpp.fk14.tu-dortmund.de/cms/ifpp/Medienpool/falkenburg_media/DeterminismusFreiheit-MAPFRE.pdf, zuletzt geprüft am 19.11.2018.

Fechner, Erich (1956): Rechtsphilosophie. Soziologie und Metaphysik des Rechts. Tübingen: Mohr (Siebeck).

Fellmann, Ferdinand (2015): Phänomenologie zur Einführung. 3., vollständig überarbeitete Aufl. Hamburg: Junius (Zur Einführung).

Fischer, Kuno (2017 [1898]): Spinozas Leben, Werke und Lehre. Nachdruck des Originals von 1898. Nikosia, Cyprus: TP Verone Publishing House Ltd.

Fischer, Joachim; Delitz, Heike (2004): Der Andere und der Dritte. Vorlesung. TU Dresden. Lehrstuhl für Theorie und Theoriegeschichte. Online verfügbar unter http://www.fischer-joachim.org/protokoll_ps/Protokoll_Sartre_Levinas-Willomitzer.pdf, zuletzt geprüft am 03.10.2018.

García-Villegas, Mauricio (2004): On Pierre Bourdieu's Legal Thought. 2004/1 n°56-57 | pages 57 à 70. Paris: L.G.D.J (Droit et société).

Gebauer, Gunter (2017): Handbuch Körpersoziologie. Habitus S. 27–32. Hg. v. Robert Gugutzer, Gabriele Klein und Michael Meuser. Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden.

Gröschner, Rolf (1995): Menschenwürde und Sepulkralkultur in der grundgesetzlichen Ordnung. Die kulturstaatlichen Grenzen der Privatisierung im Bestattungsrecht. Unter Mitarbeit von Alexander Wiehart. Stuttgart: Boorberg (Jenaer Schriften zum Recht, 2).

Gröschner, Rolf (1998): Öffentliches Recht als ein Gegenstand ökonomischer Forschung. Die Begegnung der deutschen Staatsrechtslehre mit der Konstitutionellen Politischen Ökonomie. Hg. v. Christoph Engel und Martin Morlok. Tübingen: Mohr Siebeck.

Gröschner, Rolf (2015): Grundzüge der Rechtsphilosophie und der Juristischen Methoden- und Argumentationslehre. § 7 Freiheit als Grundproblem der Staatsphilosophie. Friedrich-Schiller-Universität Jena, Jena. Rechtswissenschaftliche Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Online verfügbar unter https://www.rewi.uni-jena.de/rewi2media/Downloads/Emeritierte_Professoren/Prof+Groeschner/Grundz%C3%BCge/7.pdf, zuletzt geprüft am 27.11.2018.

Gröschner, Rolf (2017): Handbuch Rechtsphilosophie. Hg. v. Eric Hilgendorf und Jan C. Joerden. Stuttgart: J.B. Metzler. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-476-05309-1>.

Gröschner, Rolf; Dierksmeier, Claus; Henkel, Michael; Wiehart, Alexander (2000): Rechts- und Staatsphilosophie. Ein dogmenphilosophischer Dialog. Berlin, Heidelberg: Springer (Springer-Lehrbuch). Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-642-57214-2>.

Gröschner, Rolf.; Henkel, M.; Kopke, W.; Lembcke, O. W.; Schlieffen, K. von (2013): Dialogik des Rechts: Philosophische, dogmatische und methodologische Grundlagenarbeiten 1982–2012: Mohr Siebeck. Online verfügbar unter <https://books.google.de/books?id=nbOntjiYnbIC>.

Heidegger, Martin (1949): Sein und Zeit – Erste Hälfte. Tübingen: Neomarius Verlag.

Heidegger, Martin (1967 [1927]): Sein und Zeit. Elfte, unveränderte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen.

Hilgendorf, Eric; Joerden, Jan C. (Hg.) (2017): Handbuch Rechtsphilosophie. Stuttgart: J.B. Metzler. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-476-05309-1>.

Hobbes, T. (1841): The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. o. A.: J. Bohn (Bd. 5). Online verfügbar unter <https://books.google.de/books?id=t4e2edrPuwwC>.

Husserl, Edmund (1986): Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen: Text nach Husserliana, Band II. Hg. v. Paul Janssen. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek, Band 392). Online verfügbar unter <http://www.meiner.de>.

Janning, Frank (1991): Pierre Bourdieus Theorie der Praxis. Analyse und Kritik der konzeptionellen Grundlegung einer praxeologischen Soziologie. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften (Studien zur Sozialwissenschaft).

Jurt, Joseph (2008): Bourdieu. Orig.-Ausg. Stuttgart: Reclam (Reclam-Taschenbuch Grundwissen Philosophie, 20319).

Jurt, Joseph (2009): Bourdieu-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung. Hg. v. Gerhard Fröhlich und Boike Rehbein. Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler.

Jurt, Joseph (2010): Die Habitus-Theorie von Pierre Bourdieu. LiTheS Nummer 3 (Juli 2010). Karl-Franzens-Universität Graz, Institut für Germanistik. Graz, AUT. Online verfügbar unter http://lithes.uni-graz.at/lithes/beitraege10_03/jurt.pdf, zuletzt geprüft am 03.10.2018.

Jurt, Joseph (2012): Bildung – Arbeit – Erwachsenwerden. Ein interdisziplinärer Blick auf die Transition im Jugend- und jungen Erwachsenenalter. Hg. v. Manfred Max Bergman, Sandra Hupka-Brunner, Thomas Meyer und Robin Samuel. Wiesbaden: Springer. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-19071-6>.

Kant, Immanuel (1797): I. Kant, AA VI: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Berlin: Verlag von L. Heimann. Online verfügbar unter <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa06/Inhalt6.html>.

Kaufmann, Matthias (2017): Handbuch Rechtsphilosophie. Hg. v. Eric Hilgendorf und Jan C. Joerden. Stuttgart: J.B. Metzler. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-476-05309-1>.

Keil, Geert (2013): Willensfreiheit. 2., vollst. überarb. und erw. Aufl. Berlin: De Gruyter (Grundthemen Philosophie). Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1515/9783110279580>.

Kersting, Wolfgang (2017): Vom Naturzustand zur kosmopolitischen Gesellschaft. Souveränität und Staat bei Kant. Hg. v. Massimo Mori. Wiesbaden: Springer VS (Staat – Souveränität – Nation, Beiträge zur aktuellen Staatsdiskussion). Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-15150-8>.

Kim-Heinrich, Hyun-Suk (2012): Lebensstil und Ästhetik in der Kulturtheorie Georg Simmels. Theoretische Beiträge zur Auseinandersetzung mit der Kulturosoziologie Pierre Bourdieus. Dissertation. Universität Bielefeld, Bielefeld. Fakultät für Soziologie. Online verfügbar unter https://pub.uni-bielefeld.de/download/2661600/2661603/Doktorarbeit_komplett_-_050314.pdf, zuletzt geprüft am 24.11.2018.

Knopp, Reinhold (2009): Methodenbuch Sozialraum. 1. Aufl. Hg. v. Ulrich Deinet. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-91363-6>.

Maihofer, Werner (1954): Recht und Sein. Prolegomena zu einer Rechtsontologie. Habilitationsschrift. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Marx, Karl (2009 [1872]): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Unter Mitarbeit von Karl Korsch. Ungekürzte Ausg. nach der 2. Aufl. von 1872. Köln: Anaconda.

Marx, Karl (2017 [1859]): Zur Kritik der politischen Ökonomie. o. A. [Berlin]: CreateSpace Independent Publishing Platform [Franz Duncker].

Moebius, Stephan (2006): Marcel Mauss. Konstanz: UVK-Verl.-Ges (Klassiker der Wissenssoziologie, 2). Online verfügbar unter http://deposit.dnb.de/cgi-bin/dokserv?id=2755752&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm.

New Left Review (1969): Jean-Paul Sartre: Itinerary of a Thought. pp. 43–66. Online verfügbar unter <https://newleftreview.org/l/58/jean-paul-sartre-itinerary-of-a-thought>, zuletzt geprüft am 24.11.2018.

Nietzsche, Friedrich; Scheier, Claus-Artur (2013): Jenseits von Gut und Böse (1886). Die Geburt der Tragödie (Neue Ausgabe 1886). Hamburg: Meiner (Philosophische Bibliothek, 651). Online verfügbar unter <http://www.meiner.de>.

Nour, Soraya (2009): Neue Theorien des Rechts. Bourdieus juridisches Feld: die juristische Dimension der sozialen Emanzipation. S. 179–199. 2., neu bearb. Aufl. Hg. v. Sonja Buckel, Ralph Christensen und Andreas Fischer-Lescano. Stuttgart: Lucius & Lucius (UTB Rechtswissenschaft, Philosophie, Politologie, Soziologie, 2744).

Pätzold, Detlev (2002): Spinoza – Aufklärung – Idealismus. Die Substanz der Moderne. 2., erw. Aufl. Assen: Koninklijke Van Gorcum BV.

Perler, Dominik (2006): René Descartes. Originalausgabe, 2. erweiterte Auflage. München: Verlag C.H. Beck (Beck'sche Reihe Denker, 542).

Pfadenhauer, M.; Scheffer, T. (2009): Profession, Habitus und Wandel: Lang. Online verfügbar unter <https://books.google.de/books?id=osRQK9wM46YC>.

Rockmore, Tom (2015): Fichte und Sartre über Freiheit. Das Ich und der Andere. Hg. v. Violetta L. Waibel. Berlin/Boston: De Gruyter. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1515/9783110410921>.

Sartre, Jean-Paul (1970 [1960]): Marxismus und Existentialismus. Versuch einer Methodik. 78.–80. Tsd. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, 196).

Sartre, Jean-Paul (1976 [1943]): Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. 36.–37. Tsd. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Sartre, Jean-Paul (1997 [1969]): Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews 1940–1976. Dt. Erstausg., überarb. Ausg., 32.–33. Tsd. Hg. v. Traugott König, Gilbert Strasmann und Vincent von Wroblewsky. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (rororo, 14040).

Sartre, Jean-Paul (2005 [1946] und [1947]): Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (rororo, 22713).

Sartre, Jean-Paul (2010 [1954]): Überlegungen zur Judenfrage. Hg. v. Vincent von Wroblewsky. Hamburg: Rowohlt (rororo, 13149).

Schachtschneider, K. A. (2006): Prinzipien des Rechtsstaates: Duncker & Humblot GmbH. Online verfügbar unter <https://books.google.de/books?id=oG5TnWjNtVYC>.

Schimank, Uwe (2012): Deutsche Verhältnisse. Eine Sozialkunde. Globalisierung. Bundeszentrale für politische Bildung. Bonn. Online verfügbar unter <http://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/137996/globalisierung>, zuletzt geprüft am 27.11.2018.

Schmitt, Lars (2006): Symbolische Gewalt und Habitus-Struktur- Konflikte. Entwurf einer Heuristik zur Analyse und Bearbeitung von Konflikten. Arbeitspapier. Universität Marburg, Marburg: Zentrum für Konfliktforschung. Online verfügbar unter <https://www.ssoar.info/ssoar/handle/document/11459>, zuletzt geprüft am 27.10.2018.

Schmitt, Lars (2010): Bestellt und nicht abgeholt. Soziale Ungleichheit und Habitus-Struktur-Konflikte im Studium. Zugl.: Marburg, Univ., Diss, 2009. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss. Online verfügbar unter <http://dx.doi.org/10.1007/978-3-531-92193-8>.

Schmitt, Lars (2014): Der Herkunft begegnen... – Habitus-Struktur-Reflexivität in der Hochschullehre. Handreichung. Universität Duisburg-Essen, Duisburg-Essen. Zentrum für Hochschul- und Qualitätsentwicklung an der Universität Duisburg-Essen. Online verfügbar unter https://www.uni-due.de/imperia/md/content/diversity/02a_der_herkunft_begegnen.pdf, zuletzt geprüft am 28.10.2018.

Schneickert, Christian (2013): Die Wurzeln von Bourdieus Habituskonzept in der Phänomenologie Edmund Husserls. In: Alexander Lenger, Christian Schneickert und Florian Schumacher (Hg.): Pierre Bourdieus Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven. Wiesbaden: Springer VS, S. 75–89.

Schumacher, Bernard N. (2014): Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. 2., bearbeitete Aufl. Berlin: De Gruyter (Klassiker Auslegen, 22). Online verfügbar unter http://www.degruyter.com/search?f_0=isbnissn&q_0=9783050064529&searchTitles=true.

Sprigge, Timothy (2005): The shorter Routledge encyclopedia of philosophy. Hg. v. Edward Craig. London, New York: Routledge. Online verfügbar unter <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=144847>.

Steiner, Pascale (2001): Bourdieu lesen und verstehen. Bern: Institut für Ethnologie (Arbeitsblatt / Institut für Ethnologie, Universität Bern, Nr. 19).

Steiner, Rudolf (2010 [1918]): Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung; Seelische Beobachtungsergebnisse nach naturwissenschaftlicher Methode. 4. Aufl. s.l.: Rudolf Steiner Verlag (Rudolf Steiner Gesamtausgabe, v.4).

Valk, Thorsten; Fulda, Daniel (2010): Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte; Kulturtheorie; Epochendiagnose. 2. Aufl. s.l.: Walter de Gruyter GmbH Co.KG (Klassik und Moderne, v.2). Online verfügbar unter <http://gbv.ebib.com/patron/FullRecord.aspx?p=584955>.

Vester, Heinz-Günter (2009): Kompendium der Soziologie. Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwiss.

Wachter, Daniel von (2013): Ist alles determiniert? Internationale Akademie für Philosophie, Mauern, Fürstentum Lichtenstein. Online verfügbar unter <https://iap.li/audio/2013-11-20-Wachter-Folien.pdf>.

Weismüller, Christoph (2004): Zwischen analytischer und dialektischer Vernunft. Eine Metakritik zu Jean-Paul Sartres „Kritik der dialektischen Vernunft“. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Wrana, Daniel (2006): Das Subjekt schreiben. Reflexive Praktiken und Subjektivierung in der Weiterbildung – eine Diskursanalyse (Grundlagen der Berufs- und Erwachsenenbildung).

Zenklusen, Stefan (2010): Philosophische Bezüge bei Pierre Bourdieu. Zugl.: Basel, Univ., Diss., 2009. Konstanz: UVK-Verl.-Ges (Theorie und Methode Sozialwissenschaften).

11. Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1 (2013): Soziale Ungleichheit, Bildung und Habitus, S.24. Zugl. Dissertation an der Universität zu Köln, 2012. Hg. v. van Essen, Fabian. Wiesbaden: Springer VS.

Abbildung 2 (2018): Eigene Abbildung. Modifiziert nach Bourdieu, Pierre (2016 [1979]): Die feinen Unterschiede - Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft -. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Abbildung 3 (2018): Düsseldorf-Flingern, Kiefernstraße. Hg. v. Aust, Herbert. Creative Commons CC0: Pixabay. Online verfügbar unter <https://pixabay.com/de/grafitti-d%C3%BCsseldorf-kiefernstra%C3%9Ffe-3533459/>, zuletzt geprüft am 28.11.2018.

12. Eidesstattliche Erklärung

Hiermit versichere ich, dass ich meine Bachelor-Thesis „Liberté – Jean Paul Sartre und Pierre Félix Bourdieu im Vergleich zum Begriff der Freiheit –“ selbständig verfasst und keine anderen Hilfsmittel, als die angegebenen benutzt habe. Alle Stellen, die von Autoren wörtlich oder sinngemäß übernommen sind, habe ich durch Angabe von Quellen als Zitat kenntlich gemacht. Die Arbeit wurde bisher weder in Teilen noch insgesamt einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Düsseldorf, 07.12.2018



Unterschrift

Ahmed, El Yaouti