

Die Gesellschaftstheorie Axel Honneths – Zusammenfassung und Kritik aus der Sicht Normativen Empowerments

Die folgende Zusammenfassung und Kritik der Gesellschaftstheorie Axel Honneths bildet einen externen Materialien-Anhang zu den Texten „Anerkennung und Normatives Empowerment bei SED-Verfolgten“¹ und „Sich-frei-Sprechen: Zur psychosozialen Bedeutung des Zugangs zur demokratischen Öffentlichkeit für Verfolgte der SED-Diktatur“².

Zusammenfassung

Die Gesellschaftstheorie Axel Honneths kennt zwei zentrale Begriffe, die eng aufeinander verweisen: *Anerkennung*³ und *soziale Freiheit*⁴. Beide gehen wesentlich auf das Werk Georg Friedrich Wilhelm Hegels zurück. Im folgenden soll zuerst *Honneths Anerkennungstheorie* in aller Kürze dargestellt werden.⁵ „Die Anerkennung des Selbstbewußtseins besteht darin, daß jedes dem anderen dasselbe ist, was es selbst [ist], ebendies, für das andere zu sein, weiß und somit in dem von ihm verschiedenen sich selbst anschaut.“⁶ Im Sinne dieses Hegel-Zitats ist es für Honneth der Kern von dessen Frühwerk, „den sittlichen Bildungsprozeß der Menschengattung als einen Vorgang zu rekonstruieren, in dem über die Stufen eines Konfliktes ein moralisches Potential zur Verwirklichung gelangt, das in den Kommunikationsbeziehungen zwischen den Subjekten strukturell angelegt ist.“⁷ Honneth übernimmt diese Idee und stellt sie in die Tradition der *Kritischen Theorie*, deren Absicht die kritische Analyse der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ist; deren Herrschafts- und Unterdrückungsmechanismen sollen aufgedeckt werden, mit dem Ziel einer vernünftigen Gesellschaft mündiger Menschen. Dabei reformuliert er diese Tradition unter dem umfassenden Gesichtspunkt der Anerkennung, weil nur so „zwischen den sozialen Ursachen für weitverbreitete Unrechtsempfindungen und den normativen Zielsetzungen von Emanzipationsbewegungen eine begriffliche Klammer hergestellt wird.“⁸

¹ Regner (2015)

² Ders. (in Vorb.)

³ Honneth (1994)

⁴ Ders. (2011)

⁵ Die Zusammenfassung orientiert sich an Honneth (2011b) und Pilarek (2007).

⁶ HW 4 (S. 79)

⁷ Honneth (1994, S. 107)

⁸ Ders. (2003, S. 134). Weiter Ders. (1994b, S. 8): „Subjekte können nur dann miteinander kommunizieren, wenn sie sich in einer

Was aber versteht Honneth genau unter „Anerkennung“? „**Anerkennung** bezeichnet [...] den Akt, in dem ‚zum Ausdruck kommt, daß die andere Person Geltung besitzen soll [und] die Quelle von legitimen Ansprüchen ist‘ [... D]ie Anerkennung des Gegenübers wird zur Bedingung des eigenen Anerkannt-Seins.“¹ Dabei kann dieses Gegenüber auch durch einen „generalisierten Anderen“, also eine bestimmte gesellschaftliche Instanz oder Institution, zum Beispiel eine Behörde oder ein Unternehmen, repräsentiert sein. Unter einem solchen „Monismus der Anerkennung“² kommen moderne Gesellschaften schließlich als Zusammenhang dreier ausdifferenzierter Anerkennungssphären in den Blick:

(1) **Die Anerkennungssphäre der Liebe:** Gemeint sind damit alle Primärbeziehungen mit starken Gefühlsbindungen zwischen wenigen Personen, etwa Eltern-Kind-Beziehungen, erotische Zweierbeziehungen oder Freundschaften. Menschen sollen in dieser Anerkennungssphäre *emotional* Selbstvertrauen entwickeln, *sozialisatorisch* andere Perspektiven übernehmen lernen und *kompensatorisch* Missachtungserfahrungen ausgleichen können. (2) **Die Anerkennungssphäre des Rechts:** Die moralische Legitimität des modernen Rechts hänge von der Zustimmungsfähigkeit der betreffenden Rechtspersonen ab, die somit als moralisch urteilsfähige Menschen angesehen werden müssten. Als solche könnten sie in dieser Sphäre *Selbstachtung* entwickeln. (3) **Die Anerkennungssphäre der Wirtschaft:** Im bürgerlich-kapitalistischen Wirtschaftssystem diene das *Leistungsprinzip* als Anerkennungsnorm. Der Anspruch sei, „Einkünfte, Zugänge, Ränge und Ämter allein nach den Maßstäben von Wissen und Können zu vergeben“³, „Geld“ sei dafür das symbolische Mittel. Aus der Erfahrung, für individuelle Talente und Fähigkeiten anerkannt zu werden, erwachse das Selbstverhältnis der *Selbstschätzung*. – *Zusammenfassend* lasse sich (1) aus der Anerkennungssphäre der *Liebe* das Selbstverhältnis des *Selbstvertrauens* gewinnen, (2) aus dem *Recht* die *Selbstachtung* und (3) aus der *Wirtschaft* die *Selbstschätzung*. Menschen könnten sich so als *bedürftige, vernünftige* und *wertvolle* Personen begreifen.⁴

Wird in den beschriebenen drei Sphären Anerkennung verweigert, kommt es hier folglich zu Leiderfahrungen von Unrecht, Ungerechtigkeit, Missachtung, Entwürdigung, Diskriminierung, Ausgrenzung, so führe dies zu einem **Kampf um Anerkennung**: „Es sind die moralisch motivierten Kämpfe sozialer Gruppen, ihr kollektiver Versuch, erweiterten Formen der Anerkennung institutionell und kulturell zur Durchsetzung zu verhelfen, wodurch die normativ gerichtete Veränderung von Gesellschaften praktisch vonstatten geht.“⁵ Zielrichtung sei das gute Leben in einer vernünftigen Gesellschaft, die Schritte dorthin die *progressive Erweiterung von Anerkennungsverhältnissen*, die Kriterien dafür *Individualisierung* (zunehmende Anerkennung individueller Lebensstile) und *soziale Inklusion* (gleichberechtigte Integration in die Rechtssphäre).

gewissen Weise als Anerkannte erfahren. Wird ihnen diese Anerkennung vorenthalten, so reagieren sie verletzt. Das ist die Grundidee meiner Theorie des Kampfes um Anerkennung.“

¹ Ders. (2011b, 4. Abschn., Hvh. FR)

² Honneth (2003, S. 186)

³ Ders. (2011b, Abschn. 11)

⁴ Ebd. (Abschn. 15): „Der Durchbruch zur bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft wird hier als das Resultat einer Ausdifferenzierung von drei Anerkennungsformen verstanden. All den damit sich entwickelnden Sphären liegt insofern ein jeweils besonderes Anerkennungsprinzip zugrunde, in dessen Licht die Beteiligten unter glücklichen Umständen einen für sie bedeutenden Aspekt ihrer Person bestätigt finden können: in der Sphäre der persönlichen Beziehungen die fürsorgende Wertschätzung der unantastbaren, leiblichen Integrität eines jeden Menschen, in der des Rechts die Achtung als Vernunftperson mit moralischen Kapazitäten und in der Sphäre des marktwirtschaftlichen Handelns schließlich die Anerkennung sozial wertvoller Eigenschaften und Fähigkeiten.“

⁵ Ders. (1994a, S. 149)

Das gesellschaftskritische Potential von Honneths Anerkennungstheorie besteht im Aufweis *sozialer Pathologien*, verstanden als systematische Vorenthaltung legitimer Anerkennung in den drei Anerkennungssphären. So führten in der *Liebessphäre* Erfahrungen von Misshandlung und Missbrauch zu einer Beeinträchtigung des Selbstvertrauens. In der *Rechtssphäre* bewirkten Entrechtung, Ungleichbehandlung und Ausgrenzung eine Beeinträchtigung der Selbstachtung als moralisch urteilsfähiger Person. So kämpften etwa immer mehr Immigranten, Asylsuchende oder „illegale“ Einwanderer an den äußeren und inneren Rändern etablierter Rechtsgemeinschaften um rechtliche Aufnahme, ohne über einen hinreichend geschützten Rechtsstatus zu verfügen. In der *Wirtschaftssphäre* schließlich führten Erfahrungen wie Armut oder Dauerarbeitslosigkeit zu einer Beeinträchtigung der Selbstschätzung. Insgesamt scheine gegenwärtig ein wachsender Teil der Bevölkerung von jeder Möglichkeit abgeschnitten, überhaupt nur Zugang zu den achtungssichernden Sphären der Erwerbswirtschaft und des Rechtssystems zu erlangen.

In „*Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*“¹ entfaltet Honneth den zweiten Zentralbegriff seiner Gesellschaftstheorie: die *soziale Freiheit*. Bei Hegel wird „Recht“ in einem sehr weiteren Sinne verstanden: Es bezeichnet das „Dasein des freien Willens“ und umfasst alles, was als System allgemeiner Normen und Institutionen das Zusammenleben sich wechselseitig anerkennender Individuen in Freiheit ermöglicht. Die dialektische These hierbei ist das *äußerliche Recht*, die Antithese dazu die *innerliche Moralität*, die Synthese schließlich die *Sittlichkeit*: Der bloß subjektive moralische Wille integriert sich freiwillig in eine objektiv vernünftig organisierte, gesellschaftliche Ordnung, deren höchste Stufe – nach der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft – die Ordnung des Staates bildet.

Honneth beansprucht nun, diesen Ansatz kritisch zu reaktualisieren.² Seine Leitidee dabei ist, dass *Freiheit im Sinne der Autonomie des einzelnen in der modernen Gesellschaft den höchsten Wert darstellt*, da sie unsere institutionelle Ordnung am meisten geprägt habe und daher das Individuum systematisch mit der Gesellschaft verknüpfe; alle anderen Werte seien auf diesen Höchstwert zu beziehen. Diese Leitidee beruht auf vier Prämissen:³ (1) Die soziale Reproduktion von Gesellschaften wird durch allgemeine Werte und Ideale bestimmt. (2) *Gerecht* sind dann Praktiken und Institutionen zu nennen, die diesen Wertekanon mit dem Leitwert der Freiheit verwirklichen. (3) Sie müssen nach der Methode der *normativen Rekonstruktion*, das heißt dem Aufweis der Werte in ihrer historischen Genese, identifiziert werden. (4) Damit können auch gegenwärtig noch unzulänglich verwirklichte institutionelle *Praxispotentiale* ausgemacht und somit die bestehende Ordnung normativ kritisiert werden.

Honneth unterscheidet sodann *drei Freiheitsbegriffe*. (1) *Negative Freiheit*: Sie geht auf Hobbes zurück, wurde später und bis heute von anderen Theoretikern aufgegriffen (etwa Sartre, Nozick) und bezeichnet den Anspruch des Subjekts, nicht durch äußere Widerstände daran gehindert zu werden, willentlich selbstgesetzte Ziele zu verwirklichen.⁴ Entsprechend sei den Subjekten staatlicherseits ein geschützter Spielraum für vornehmlich egozentrische, von Verantwortungs-

¹ Ders. (2011)

² Die Zusammenfassung orientiert sich zum Teil an www.theorieblog.de/index.php/lesekreis-axel-honneth-recht-der-freiheit (01.02.15)

³ Ebd. (S. 29 f)

⁴ Ebd. (S. 44)

druck entlastete Handlungen bereitzustellen.¹ An diesem negativen Freiheitsbegriff beanstandet Honneth, dass die Staatsbürgerinnen und -bürger damit nicht als Urheber und Erneuerer ihrer eigenen Rechtsgrundsätze begriffen werden könnten; denn es fehle ein höherstufiger Gesichtspunkt, von dem aus ein Interesse an der Kooperation mit anderen besteht. **(2) Reflexive Freiheit:** Nach diesem Rechtsbegriff ist dasjenige Subjekt frei, „dem es gelingt, sich auf sich selbst in der Weise zu beziehen, dass es sich in seinem Handeln nur von eigenen Absichten leiten lässt“.² Rousseau grenzt damit den moralischen Willen von der reinen Begierde ab. In der Folge leitet einerseits Herder daraus die Entdeckung der eigenen authentischen Gefühle und Wünsche zum Zwecke der *Selbstverwirklichung* ab. Auf der anderen, rationalen Seite entwickelt Kant daraus die vernunftbestimmte Selbstgesetzgebung. Solche *Selbstbestimmung* räumt nach Habermas dem Subjekt die Möglichkeit ein, bestimmte Handlungszumutungen mit Verweis auf universalistisch rechtfertigende Gründe abzulehnen.³ Jedoch fehlt beim reflexiven Freiheitsbegriff, so moniert Honneth, die theoretische Begründung seiner sozialen und institutionellen Voraussetzungen. **(3) Soziale Freiheit:** Nach Hegel hingegen ist nicht nur die innere, subjektive, sondern auch die äußere, objektive, institutionelle Wirklichkeit freiheitlich begründet, im Sinne eines „Bei-sich-selbst-Seins im Anderen“: „Daher läuft Hegels ganze Gerechtigkeitstheorie auf eine Darstellung von sittlichen Verhältnissen hinaus, auf eine normative Rekonstruktion jener gestaffelten Ordnung von Institutionen, in denen die Subjekte in der Erfahrung von wechselseitiger Anerkennung ihre soziale Freiheit realisieren können [...]“.⁴ Dabei sind die negative und die reflexive Freiheit in der sozialen Freiheit aufgehoben, ebenso wie das dazugehörige Abwehr- und das prozedurale Recht als regulierende Instanzen in das Recht der Sittlichkeit integriert sind.

„Was in modernen Gesellschaften 'gerecht' heißt, [...] muss vorgängig dem Maßstab genügen, diesen Subjekten gleichermaßen die Chance zur Partizipation an Institutionen der Anerkennung zu gewähren. Ins Zentrum der Idee sozialer Gerechtigkeit wandert damit die Vorstellung, dass bestimmte, normativ gehaltvolle und daher 'sittlich' genannte Institutionen der rechtlichen Sicherstellung, der staatlichen Obhut und der zivilgesellschaftlichen Unterstützung bedürfen; nur im arbeitsteiligen Zusammenspiel von Recht, Politik und sozialer Öffentlichkeit können jene institutionellen Gebilde am Leben bleiben, denen die Gesellschaftsmitglieder die verschiedenen Facetten ihrer intersubjektiven Freiheit und damit im ganzen eine Kultur der Freiheit verdanken.“⁵

Honneth unterscheidet nun wiederum *drei „sittliche Sphären“ (Hegel) oder Handlungssysteme der sozialen Freiheit*, die durch jeweilige Muster wechselseitiger Anerkennung und komplementäre Rollenverpflichtungen geprägt sind:⁶ **(1) Persönliche Beziehungen.** In dieser Sphäre erfahren die Subjekte zum ersten Mal Anerkennung und Freiheit. „In einem anderen bei sich selbst zu sein bedeutet daher in der *Freundschaft*, das eigene Wollen in all seiner Unschärfe und Vorläufigkeit der anderen Person ungezwungen und ohne Angst anvertrauen zu können.“⁷ Freunde sind demnach sozial frei, weil sie sich zwanglos über Gefühle, Erlebnisse, Entscheidungen, Pläne austauschen und beraten können. Freundschaft gilt Honneth als „das elementarste Ferment aller demokrati-

¹ Ebd. (S. 47)

² Ebd. (S. 59)

³ Ebd. (S. 221)

⁴ Ebd. (S. 109)

⁵ Ebd. (S. 115)

⁶ Ebd. (S. 229)

⁷ Ebd. (S. 249, Hvh. FR)

scher Sittlichkeit“, da sie über alle Grenzen hinweg praktiziert werden kann.¹ – In *Liebesbeziehungen* finde darüber hinaus auch die Körperlichkeit der Partner wechselseitige Anerkennung. „In einem anderen bei sich selbst zu sein bedeutet daher in der Intimität der Liebe, sich die natürliche Bedürftigkeit des eigenen Selbst in der leiblichen Kommunikation erneut anzueignen, ohne dabei Angst vor Bloßstellungen oder Verletzungen haben zu müssen.“² Indes sei die „Institution Liebe“ durch moderne Tendenzen der Individualisierung und Flexibilisierung zum Teil gefährdet. – In der modernen *Familie* werde Freiheit schließlich dadurch verwirklicht, dass sie erstens frei sei von traditionellen Rollenverteilungen und stattdessen die Person als Ganze in den Blick nehme³; zweitens sei sie frei von Altersgrenzen, so dass Kinder gleichsam Eltern und Eltern Kinder sein können⁴. Die Familienmitglieder verstünden sich als eine „zwischen Geburt und Tod verbundene Solidargemeinschaft“:⁵ Diese mache den „Kreislauf des Lebens“ erfahrbar, entlaste von „Einsamkeit und Todesfurcht“ und spende „säkularen Trost“.⁶

(2) **Marktwirtschaftliches Handeln:** Entgegen der herrschenden Wirtschaftstheorie stellt Honneth in der Vorbemerkung „*Markt und Moral*“ klar, dass das Verhalten individueller Akteure auf Märkten nicht allein von egozentrischen Nutzenkalkülen abhängig ist, sondern ebenso von Moralvorstellungen, Normen und Werten. Die ökonomischen Akteure hätten sich „als Mitglieder einer kooperativen Gemeinschaft“ anzuerkennen.⁷ Der Markt könne dann zu einem Ort sozialer Freiheit werden, mit dem seine „ganze Legitimität ausmachenden Versprechen, durch Tauschprozesse zu einer komplementären Ergänzung individueller Handlungsabsichten beizutragen.“⁸ – Für die *Konsumsphäre* gelte indes: „Ein Baustein demokratischer Sittlichkeit ist [...] die marktvermittelte Sphäre des Konsums in den letzten Jahrzehnten nicht geworden.“⁹ Vielmehr seien für eine „Moralisierung des Konsumverhaltens“¹⁰ vier Bereiche diskursiv weiterzuentwickeln: welche Güter überhaupt als Waren auftreten dürfen, keine reine Profitorientierung bei elementaren Gütern, Kritik am luxurierenden Konsum, Ausbreitung von Konsumgenossenschaften. – Ähnlich nüchtern fällt auch Honneths Einschätzung des *Arbeitsmarktes* aus: In den letzten Jahrzehnten sei eine Segmentierung des Arbeitsmarkts zu Ungunsten der unteren Lohnarbeiterschicht erfolgt,¹¹ kapitalmarktspezifische Imperative hätten sich verselbständigt,¹² und der internationale Konkurrenzdruck habe sich verstärkt,¹³ mit der Folge einer „massiven Entwertung der gesellschaftlichen Erwerbsarbeit“.¹⁴ Die heutige Arbeiterschaft sieht Honneth von ständiger Unsicherheit bedroht,¹⁵ es herrsche eine „beklemmende Sprachlosigkeit“¹⁶ vor, und die „Chancen, sich als ein Gleicher unter Gleichen in den Kooperationszusammenhang des kapitalistischen Marktes einbezogen zu wissen“, hätten sich eher verringert.¹⁷ Stattdessen hofft er auf eine „nachholende

¹ Ebd. (S. 252)

² Ebd. (S. 270)

³ Ebd. (S. 291)

⁴ Ebd. (S. 307)

⁵ Ebd. (S. 315)

⁶ Ebd. (S. 310)

⁷ Ebd. (S. 349)

⁸ Ebd. (S. 348)

⁹ Ebd. (S. 405)

¹⁰ Vgl. ebd. (S. 397)

¹¹ Ebd. (S. 451 f)

¹² Ebd. (S. 455)

¹³ Ebd. (S. 456)

¹⁴ Ebd. (S. 456)

¹⁵ Ebd. (S. 457)

¹⁶ Ebd. (S. 462)

¹⁷ Ebd. (S. 458)

Internationalisierung von Gegenbewegungen“ zur „moralischen Zivilisierung der kapitalistischen Marktwirtschaft“.¹

(3) Demokratische Willensbildung: Die politische Sphäre, verstanden als öffentliche Deliberation (Beratung) und Willensbildung, gilt Honneth als das „Herzstück“ der sozialen Freiheit.² Institutionelle Grundlage dafür bilde die *demokratische Öffentlichkeit*, da Argumente hier einem deliberativen Rechtfertigungszwang ausgesetzt seien.³ Indessen sei von einer „grundsätzlichen Ambivalenz der Institution der Öffentlichkeit“⁴ auszugehen, da sie auch nationalistische Phänomene, etwa Fremdenhass, befördern könne. Daher müssten mindestens fünf Bedingungen für die Verwirklichung sozialer Freiheit in der demokratischen Öffentlichkeit erfüllt sein: entsprechende Rechtsgarantien (v.a. Meinungs- und Versammlungsfreiheit); ein allgemeiner, zunehmend transnationaler Kommunikationsraum; hochwertige Massenmedien zur Einübung einer „Kunst der Kommunikation“ (Dewey), entgegen medialer Manipulation und oberflächlicher Unterhaltung; Bereitschaft der Bürgerschaft zur aktiven Mitgestaltung; eine solidarische politische Kultur.⁵ Für die letzten Jahrzehnte werden folgende Entwicklungen konstatiert: ein Bedeutungszuwachs der Menschenrechte, des Transnationalen aufgrund von Migration, der Frauenbewegung, von Nichtregierungsorganisationen, und all dies beschleunigt durch das Internet, dessen langfristige Auswirkungen auf die demokratische Öffentlichkeit noch nicht wirklich abzuschätzen seien. – Der *demokratische Rechtsstaat* schließlich sei diejenige politische Ordnungsform, mit der das selbstbestimmte Handeln einer demokratischen Öffentlichkeit im Sinne einer zwanglosen Selbstgesetzgebung gewährleistet werden könne; er habe die „Willensbildung der Bürgerschaft zugleich voranzusetzen, zu schützen und umzusetzen“.⁶ Doch erkennt Honneth gegenwärtig „das Muster einer zunehmenden Entkoppelung des politischen Systems von der demokratischen Willensbildung“⁷, was zu „Politikverdrossenheit“ führe. Mit Blick auf Europa meint er, dass die „rekonstruierten Spannungen, nämlich die des demokratischen Rechtsstaates einerseits mit dem Nationalismus, andererseits mit der kapitalistischen Wirtschaftsform, wie in einem Teufelskreis miteinander zusammen[hängen]: Je deutlicher sich auch weiterhin die politische Integration der Europäischen Gemeinschaft nur unter Beibehaltung einer jeweils nationalstaatlich gefaßten Willensbildung vollziehen wird, desto eher wird sich hier die Transnationalisierung der Bürgerrechte auf eine Sicherung von ausschließlich liberalen Freiheitsrechten beschränken, wodurch wiederum kollektiven Bestrebungen einer sozialstaatlichen Einbettung des Marktes der Boden entzogen sein dürfte.“⁸ So stelle sich am Ende die Frage nach den moralischen Ressourcen für eine transnationale, solidarisch engagierte Bürgerschaft.⁹

¹ Ebd. (S. 469 f)

² Ebd. (S. 470)

³ Ebd. (S. 482)

⁴ Ebd. (S. 492)

⁵ Ebd. (S. 540 f)

⁶ Ebd. (S. 569)

⁷ Ebd. (S. 607)

⁸ Ebd. (S. 611)

⁹ Ebd. (S. 612, 624)

Kritik

Selektive Hegel-Rezeption: „Ein gebildetes Volk ohne Metaphysik“ sei wie ein „Tempel ohne Allerheiligstes“, schreibt Hegel,¹ und sein System stellt den ausdrücklichen Versuch dar, genau dieses Allerheiligste – die philosophische Darstellung der Wirklichkeit Gottes – zu errichten. Er war demnach in erster und in letzter Linie *Metaphysiker*, und Ute Guzzoni etwa bezeichnet gar „Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik“.² Da scheint es nicht unproblematisch, wenn Honneth sich einerseits mit Emphase auf Hegels Rechtsphilosophie beruft, dessen Metaphysik aber, von deren System die Rechtsphilosophie ja lediglich ein Teilmoment – die Antithese (objektiver Geist) innerhalb der Synthese (Geistphilosophie) – darstellt, mit den Worten bescheidet, die „Selbstrealisation des Geistes in unterschiedlichen Sphären, das ist – mir zumindest – heute nicht nachvollziehbar, weil die ganze Idee einer Selbstrealisation des Geistes sehr schwer zu verteidigen sein dürfte“³. Dagegen betonte Hegel bekanntlich, dass das Wahre das Ganze sei und dessen Teilmomente nur in ihrem logischen Gesamtzusammenhang begriffen werden könnten.⁴ Demgemäß wird hier die – nicht weiter ausgeführte – Ansicht vertreten, dass es *für einen umfassenden Rekurs auf Hegel nicht nur einer kritischen Reaktualisierung von dessen Rechtsphilosophie, sondern vor allem auch seiner Metaphysik bedarf*. (Für eine kontroverse Diskussion des gegenwärtigen Stellenwerts der Metaphysik, einschließlich derjenigen Hegels, siehe den von K. Gloy herausgegebenen Band „Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches?“.)⁵ Vor diesem Hintergrund sollen im folgenden die fünf Dimensionen der politisch-rechtlichen Lebenswelt, wie sie in den eingangs genannten Texten unter anderem mit Rekurs auf Honneths Sozialphilosophie fundiert werden, zusätzlich mit Hegels metaphysischer Begrifflichkeit unterlegt werden. Dabei ist evident, dass diese der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstammende Begrifflichkeit natürlich nicht ungebrochen auf das frühe 21. Jahrhundert übertragen werden, sondern *lediglich ideengeschichtlich-inspirierenden Charakter* haben kann.

Macht

Hegels Metaphysik ist ein *Geist-Holismus*: *Alles ist Geist im Sinne von Vernunft*, wobei der Geist in einem dialektischen Dreischritt von These, Antithese, Synthese beziehungsweise der fortschreitenden Identitätsbildung von Identität und Nichtidentität⁶ sich am Ende selbst begreift; diese sich selbst begreifende Bewegung macht seinen *Begriff* aus, mit welchem der Geist zu dem wird, was er im Grunde immer schon ist: zur absoluten Idee oder Gott. Bei diesem liegt auch alle Macht, er ist der Allmächtige, und metaphysisch gewendet liegt somit *alle Macht im Begriff*⁷: „Der Begriff ist das *Freie, als die für sie seiende substantielle Macht* [...]“⁸ Die zum göttlich-vernünftigen Geist gehörige Staatsordnung im Sinne des *objektiven Geistes* ist schließlich die *Sittlichkeit* als

¹ HW 5 (S. 14)

² Guzzoni (2005)

³ Honneth (2012). Ferner Ders. (2001, S. 14): „[W]eder der Staatsbegriff Hegels noch sein ontologischer Begriff des Geistes scheinen mir heute noch in irgendeiner Weise rehabilitierbar zu sein, so daß ich ich also mit der indirekten Form einer Reaktualisierung seiner *Rechtsphilosophie* begnügen muß.“

⁴ S. dazu auch ebd. (S. 11 f).

⁵ Gloy (2005)

⁶ Schnädelbach (1999, S. 16)

⁷ Han (2005, S. 80 ff)

⁸ HW 8 (S. 307)

freiheitsverbürgendes Normen- und Institutionengefüge, dem das vernünftige Individuum sich freiwillig einfügt. Damit ist aber auch die Sittlichkeit von der Macht des Begriffs durchwirkt, welche alles vernunftgemäß anordnet und verwirklicht: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“¹

Recht / Gerechtigkeit

„Dies, daß ein Dasein überhaupt *Dasein des freien Willens* ist, ist das *Recht*. – Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.“² Es wurde oben schon ausgeführt, dass Hegel in seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* einen sehr weiten Rechtsbegriff verwendet, welcher einen Ordnungszusammenhang freiheitsverbürgender Normen, Gewohnheiten und Institutionen bezeichnet. Die ungewöhnliche Begriffsverwendung lässt sich daraus erklären, dass damit das *Ganze des objektiven Geistes*, das heißt des Geistes in seiner äußeren gesellschaftlichen und staatlichen Wirklichkeit benannt werden soll. Das „Recht“ bietet sich hierfür insofern an, als es von seiner soziären Anlage her äußerlich umfassend und dabei innerlich formgebend ist: „Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hierher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt.“³ Demgemäß stellt das im engeren Sinne *juridische Recht* den thetischen Ausgangspunkt der Hegelschen Rechtsphilosophie dar; seine Negation findet es in der *inneren Moralität*, seine positive Bestimmung schließlich in der *Sittlichkeit* als freiheitlich konstituierter Gesellschaftsform, mit der das legal-abstrakte Recht auf der höher vermittelten Ebene des *lebendigen, organischen Rechts* als „Inbegriff von Recht, Moralität und Sittlichkeit“⁴ wieder zu sich zurückkehrt. „Denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staate. [...] Das Recht ist Dasein der Freiheit, Wirklichkeit des Selbstbewußten, die reale Seite und Weise des Geistes. Der Staat ist objektive Wirklichkeit des Rechts. [...] Das ist das Wesen des Staats; und mit diesem Instinkt der Vernunft hält er sich an diese Züge, wie der Staat diese Züge der Gerechtigkeit darstellt.“⁵

Wahrheit

„Das Wahre ist das Ganze“,⁶ lautet eine der zentralsten Aussagen Hegels. „Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.“⁷ Die Wahrheit ist für Hegel demnach das Ganze des zu sich selbst gekommenen Geistes, der alle vorangegangenen Stufen seiner Entwicklung organisch in sich enthält; man könnte auch von einem in sich geschlossenen Geist- oder Vernunft-Organismus sprechen,⁸ dessen höchstes Moment die absolute Idee oder Gott ist.⁹ In diesem Ganzen der Wahrheit – und das ist der entscheidende Schritt über Kants Metaphysik-Kritik hinaus – fällt Objektives und Subjektives, fällt *an sich und für sich* in einem Geist-Holismus zusammen. Dabei wird die klassische Wahrheitsdefinition – die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstand – von Hegel durchaus rehabilitiert, allerdings mit einer holistischen Wendung: Wahrheit ist dann die Übereinstimmung des erkennenden Geistes mit dem gegenständlichen Geist; da aber beides gleichermaßen Geist ist, stimmt letztlich der Geist mit sich selbst überein: „Gott allein ist die wahrhaftige Übereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endlichen Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich“¹⁰. Nun ist der erkennende Geist in seiner reinsten Form die Philosophie, weshalb Hegel sagt: „[D]ie absolute

¹ HW 7 (S. 24)

² HW 7 (S. 80)

³ HW 7 (S. 90 f)

⁴ Liebrucks (1975, S. 48)

⁵ HW 19 (S. 107)

⁶ HW 3 (S. 24)

⁷ Ebd.

⁸ Emundts & Horstmann (2002)

⁹ Vgl. hier u. i. folg. Schnädelbach (1993)

¹⁰ HW 8 (S. 86)

Idee allein ist Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit. Sie ist der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie“^{1,2} Wenn die Wahrheit aber gleich Gott ist, dann ist solchermaßen verstandene Metaphysik gleichsam Gottesdienst, und Hegels System der Darstellung des Wahren als Ganzen muss dann ihrem Anspruch nach als nichts Geringeres gelten denn eine Art philosophisches Evangelium.³

Freiheit

„Die Substanz des Geistes ist die Freiheit, d. h. das Nichtabhängigsein von einem Anderen, das Sichaufsichselbstbeziehen,“⁴ bestimmt Hegel. Sein Hauptwerk, die „Wissenschaft der Logik“, ist „als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. *Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich ist.* Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt *die Darstellung Gottes* ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“⁵ Die „Logik“ beginnt bei der objektiven Seite des reinen Geistes: dem *Sein* oder dem *Begriff an sich*; das Sein wird negiert im *Wesen* oder dem *Begriff für sich*. Sein und Wesen werden schließlich aufgehoben im *Begriff an und für sich* als der subjektiven Seite des reinen Geistes: „Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet“, da erst in ihm die Substanz sich auf sich selbst bezieht.⁶ Die Freiheit des Begriffs⁷ vollendet sich in der *absoluten Idee*: „Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie [...] in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, [...] sich als *Natur frei aus sich zu entlassen*.“⁸ Die *Natur* bildet sodann das Andere der Idee und ist somit *äußerlich unfrei* – und doch zugleich *innerlich frei*, „denn die Freiheit [des Geistes] ist eben dies, in seinem Anderen bei sich selbst zu sein [...]“⁹. Im *menschlichen Geist* kehrt die Idee schließlich aus ihrem Anderen der Natur wieder zu sich selbst zurück, weshalb die Weltgeschichte von Hegel als Geschichte der Freiheitsverwirklichung des Weltgeistes begriffen wird. Für die Moderne heißt das: „Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee [...]. An der *Sitte* hat er [der sittliche Geist] seine unmittelbare und an dem *Selbstbewußtsein* des Einzelnen, dem Wissen und Tätigkeit desselben, seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als einem Wesen, Zweck und Produkte seiner Tätigkeit, seine *substantielle Freiheit* hat.“¹⁰ Dabei gilt: „Die Freiheit, zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet, erhält die *Form von Notwendigkeit* [...]“¹¹ Seine höchste Freiheit findet der *absolute Geist* aber im freien Denken der (Hegelschen) Philosophie – „Eben die Freiheit ist das Denken selbst“¹² –, mit welcher die reale Vollendung des Begriffs wieder in seinen ideellen Anfang in der Logik zurückläuft.¹³

Öffentlichkeit

Die Institution der Öffentlichkeit spielt in Hegels System keine zentrale Rolle, wenn er auch in seiner *Rechtsphilosophie* cursorisch auf sie eingeht und dabei zu einer durchaus *zwiespältigen Einschätzung* kommt. So äußert er sich positiv in bezug auf die Rechtspflege: „Das Recht der Öffentlichkeit beruht darauf, daß der Zweck des Gerichts das Recht ist, welches *als* eine Allgemeinheit auch *vor* die Allgemeinheit gehört; dann aber auch darauf, daß die Bürger die Überzeugung ge-

¹ HG 6 (S. 549)

² Schnädelbach (1993, S. 16): „Die Philosophie des Ganzen kann nichts außerhalb des Ganzen sein; also ist sie, wenn sie wahr ist, im Ganzen als das Bewußtsein des wahren Ganzen von sich selbst. Das ist das Bild, daß sich die Philosophie notwendig von sich selbst machen muß, wenn sie Hegels Lehre von der Wahrheit im Ernst vertritt.“

³ Ebd.: „Hegels Lehre von der Wahrheit ist in ihrem Kern spekulative Theologie als intellektueller Gottesdienst; sie gehört in die Geschichte des Christentums.“

⁴ HW 10 (S. 26)

⁵ HW 5, 44

⁶ HW 6 (S. 251)

⁷ Jürgensen (1997)

⁸ HW 8 (S. 393)

⁹ Ebd. (S. 84)

¹⁰ HW 7 (S. 398)

¹¹ HW 10 (S. 303)

¹² HW 20 (S. 307 f)

¹³ Lakebrink (1968, 523 f)

winnen, daß wirklich Recht gesprochen wird.“¹ Desgleichen hinsichtlich der Institution von Ständen: „Die Öffentlichkeit der Ständeversammlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen. [...E]rst hier entwickeln sich Tugenden, Talente, Geschicklichkeiten, die zu Mustern zu dienen haben.“² Auf der anderen Seite aber heißt es: „Die öffentliche Meinung ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen gibt. Was sich wirklich im Staate geltend machen will, muß sich freilich auf organische Weise betätigen, und dies ist in der Verfassung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Prinzip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe.“³ Diese ambivalente Beurteilung wird schließlich unumwunden *elitär aufgelöst*: „In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden, ist die Sache des großen Mannes. [...U]nd wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen.“⁴

Normative Überwertigkeit: Im Zuge von Honneths selektiver Hegel-Aktualisierung muss dessen metaphysischer *Begriff* – die dialektische Bewegung des Sich-selbst-Begreifens des Geistes – auf die sozialphilosophisch-methodologische Figur einer *normativen Rekonstruktion* reduziert werden, mittels derer gesellschaftliche Freiheits- und Anerkennungspotentiale in ihrer historischen Entwicklung aufgezeigt werden sollen.⁵ Was Hegel – *und übrigens in dezidiert nicht-normativer Absicht*⁶ – noch dem „Weltgeist“ als einer Art Metasubjekt aufbürdete – die Verwirklichung von Vernunft und Freiheit im Fortschreiten der Menschheitsgeschichte –, das müssen bei Honneth in progressiver Wendung nun die Subjekte und Kollektive mit ihren Kämpfen um Anerkennung selbst leisten⁷ – *und scheinen damit deutlich überfordert und normativ überbewertet*. Was hier fehlt, ist, gut dialektisch, ein antithetisches konservatives Komplementärbild zum links-idealistischen Bild des Menschen als „freiheitsstrebendem Weltverbesserer“, wie man es etwa in Niklas Luhmanns ernüchternder, betont anti-humanistischer und anti-normativer Systemtheorie auffinden kann.⁸ Der Subjektbegriff kommt darin gar nicht erst vor beziehungsweise wird theoretisch eliminiert, und der Weltlauf wird bei Luhmann nicht moralisch motivierten Emanzipationsbestrebungen überlassen, sondern der moralfreien autopoietischen Reproduktion gesellschaftlicher Funktionssysteme.⁹ Erst eine „Synthese“ von „rechts“ (deskriptiv-systemisch-konservativ-affirmativ) und „links“ (normativ-subjektivistisch-progressiv-kritisch) scheint eine ausgewogene gesellschaftliche Realitätsbeschreibung leisten zu können, die überdies, jedenfalls im Gefolge Hegels, auch metaphysisch fundiert zu sein hätte.

¹ HW 7 (S. 377)

² Ebd. (S. 482)

³ Ebd. (S. 483)

⁴ Ebd. (S. 486)

⁵ Honneth (2012)

⁶ „So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anderes sein als der Versuch, den *Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen*. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon sein, einen *Staat, wie er sein soll*, konstruieren zu sollen [...]. Das *was ist* zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das *was ist*, ist die Vernunft.“ (HW 7, S. 26)

⁷ Honneth (2011a, S. 107)

⁸ Luhmann (zit. n. Kneer & Nassehi, 1993, S. 164): „Sie [die Systemtheorie] ist radikal antihumanistisch, wenn unter Humanismus eine Semantik verstanden wird, die alles, auch die Gesellschaft, auf die Einheit und Perfektion des Menschen bezieht. Sie ist zugleich eine Theorie, die, im Unterschied zur humanistischen Tradition, das Individuum ernst nimmt.“

⁹ Luhmann (1997)

Unterschätzung der Menschenrechte: Das Leistungsprinzip sei „neben den Menschenrechten und der Anerkennung der Bedürftigkeit [...] eine dritte Fundamentalnorm im Selbstverständnis moderner Gesellschaften“, zitiert Honneth.¹ Da verwundert es, dass die Menschenrechte in „Das Recht der Freiheit“ mit seinem umfassenden gesellschaftstheoretischen Anspruch lediglich an zwei Stellen² cursorisch genannt, im Sachregister nicht einmal aufgeführt³ und auch ansonsten konzeptuell kaum berücksichtigt werden. Dies muss umso mehr erstaunen, als die Menschenrechte mit Heiner Bielefeldt in kantischer Tradition als „Antworten auf strukturelle Unrechtserfahrungen“ im Zuge eines sich herausbildenden „weltweiten Freiheitsethos“ begriffen werden können⁴ und somit eigentlich gut kompatibel scheinen mit einer Theorie sozialer Freiheit, deren normatives Potential sich doch ebenfalls maßgeblich aus Unrechtserfahrungen speist. Warum also diese doch sehr auffällige Vernachlässigung der Menschenrechtsidee?⁵

Eine Erklärung dafür könnte in Honneths von Hegel übernommenem Zentralkonzept der „Sittlichkeit“ liegen, welches, wie ausgeführt, die begriffliche Synthese aus der These des Rechts und der Antithese der Moral darstellt. Das Recht – und somit auch die Menschenrechte als vorpositives Fundamentalrecht⁶ – erscheinen damit als defizienter, dialektisch erst noch aufzuhebender Modus.⁷ So rechnet Honneth die „rechtliche Freiheit“ auch nur dem Modus der *Möglichkeit*, nicht aber dem der *Wirklichkeit* der Freiheit zu (wie dies erst der sozialen Freiheit zukommt).⁸ Weiter schreibt er: „Der Motor und das Medium von geschichtlichen Prozessen der Realisierung institutionalisierter Freiheitsprinzipien ist nicht in erster Linie das Recht, sondern sind soziale Kämpfe um deren angemessenes Verständnis und die sich daraus ergebenden Verhaltensänderungen; daher ist auch die Orientierung der zeitgenössischen Gerechtigkeitstheorie beinahe ausschließlich am Paradigma des Rechts ein theoretischer Irrweg [...]“.⁹ Die Honneth'sche Gesellschaftstheorie zielt demnach in moderat-progressiver Absicht vornehmlich auf zivilgesellschaftliche Entwicklungen innerhalb von Rechtsstaaten ab – vor staatsterroristischem Unrecht extremen Ausmaßes muss sie kapitulieren: „Für eine normative Rekonstruktion [...] bleibt dieser Zeitraum der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft stets das nicht zu integrierende Andere ihres eigenen Gesichtspunktes; [...] weil jede Erweiterung von Freiheit mit der Gefahr eines Umschlags in Angst und Furcht vor ihr einherzugehen scheint.“¹⁰

Demgegenüber wurde die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte 1948 ausdrücklich als Reaktion auf „Akte der Barbarei“ proklamiert, „die das Gewissen der Menschheit zutiefst verletzt haben“, wie es schon in der Präambel heißt, weshalb die Menschenrechte „durch die Herrschaft

¹ Honneth (2011b, Abschn. 11)

² Ders. (2011a, S. 520 f, S. 601)

³ Anders als z.B. „Studentenbewegung (68er)“ mit gleich sechs Seiteneinträgen.

⁴ Bielefeldt (1998)

⁵ Vgl. auch Pollmann (in Vorb.)

⁶ Vgl. Honneth (2011, S. 601)

⁷ Vgl. Lohmann (2002, S. 141): „Hegel hat keine befriedigende Theorie der Menschenrechte und Grundrechte vorgelegt. Zwar hat er die Systematik der Menschenrechte im Ansatz richtig erkannt, aber sogleich durch den Substanzialismus seiner Konzeption von Sittlichkeit und Staat wieder zunichte gemacht. Ein Hauptmotiv dafür sehe ich in Hegels Versuch, die Ausdifferenzierungen der modernen Welt, in der Moral, Recht und Politik nur noch in Differenz aufeinander bezogen werden können, in den Substanzialismus einer totalisierenden Sittlichkeit wieder hineinzuzwingen. [...] Diese ausdifferenzierten Sphären,] und davon lebt gerade der Sinn der subjektiven Menschenrechte, können nicht im Hegelschen Sinne miteinander versöhnt werden.“

⁸ Honneth (2011a, S. 127)

⁹ Ebd. (S. 613)

¹⁰ Ebd. (S. 599)

des Rechts“ zu schützen seien.¹ Entsprechend stellen Ch. Menke & A. Pollmann mit Bezug auf R. Zimmermanns Feststellung vom moralisch-politischen „Gattungsbruch“² die These auf: „Es sind dies Akte der Barbarei, in deren Erfahrung und Bekämpfung sich das globale Menschenrechtsregime nach 1945 allererst *begründet*.“³ Die Menschenrechte bilden seitdem die fundamental-vorpositive Rechtsgrundlage für den Rechtsstaat, es kam zu einer bis heute ungebrochenen nationalen, inter- und übernationalen Institutionalisierung der Menschenrechtsidee, und sie sind in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts – allen mehr als gravierenden Einschränkungen zum Trotz – zu einem global wirksamen und konkreten normativen Maßstab für die Menschheit geworden.⁴ Insofern soll für den eingangs genannten Zweck des Haupttextes, nämlich Anerkennung und Normatives Empowerment bei SED-Verfolgten zu diskutieren, Honneths an Hegel orientiertes Sittlichkeitskonzept hier transvertiert⁵ (nicht: integriert) werden mit Bielefeldts an Kant orientiertem Menschenrechtskonzept, da erst letzteres geeignet scheint, ersterem eine fundamentalrechtliche Verankerung zu geben.⁶ *Wertschätzung* würde nach Bielefeldt dann bedeuten, SED-Verfolgte in ihrer Menschenwürde als mündige Verantwortungssubjekte anzuerkennen, welche ihre persönliche Verantwortung im Unrechtsstaat DDR in der Weise wahrgenommen haben, ihre Grundrechte in Anspruch zu nehmen, sie zum Teil mit beträchtlichem Risiko auch eingefordert und sich gemäß eines weltweiten Freiheitsethos engagiert zu haben. Erst auf dieser menschenrechtstheoretischen Basis würde dann zusätzlich auch der Honnethsche Anerkennungsbegriff zur Geltung kommen, wonach es freiheitlich-sittlicher Institutionen bedarf, die dem Anerkennungsbestreben der Individuen staatlicherseits entgegenkommen, so etwa die Behörde des Bundesbeauftragten für die Stasi-Unterlagen, bei der dies ausdrücklich zum administrativen Auftrag gehört.⁷

Literatur

Bielefeldt, H. (1998): Philosophie der Menschenrechte: Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Primus.

Emundts, D. & Horstmann, R. P. (2002): Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Eine Einführung. Stuttgart: Reclam.

Gloy, K. (2004): Metaphysik – ein notwendiges oder verzichtbares Projekt? In: Dies. (Hrsg.): Unser Zeitalter – ein postmetaphysisches? Würzburg: Königshausen & Neumann.

¹ www.un.org/depts/german/menschenrechte/aemr.pdf (01.02.15)

² Zimmermann (2005, S. 25 ff)

³ Menke & Pollmann (2007, S. 17). Diese Feststellung wäre meines Erachtens abzuschwächen zu einer *äußerst tiefgreifenden Zäsur*, welche die totalitären Gräueltaten für die Verwirklichung der Menschenrechte bedeuten (nicht aber deren *Begründung*).

⁴ Gosepath (2006)

⁵ Welsch (1995)

⁶ Ab diesem Satz entnommen aus Regner (in Vorb.).

⁷ „Die Behörde der BStU versteht sich als moderne Dienstleistungsinstitution, die transparent und bürgernah arbeiten will. ... Die gesetzlich geregelten Zugangsrechte, die sowohl den Interessen einer demokratischen Öffentlichkeit als auch dem Schutz von Persönlichkeitsrechten dienen sollen, werden inzwischen in vielen postdiktatorischen Gesellschaften der Welt als ein Modell für den Umgang mit den Akten einer Diktatur gesehen.“

www.bstu.bund.de/DE/BundesbeauftragterUndBehoerde/AufgabenUndStruktur/_node.html, 04.02.15)

- Gosepath, St. (2006): Menschenrechte und das „Recht, Rechte zu haben“ bei Hannah Arendt und heute. Vortrag bei der Konferenz: Verborgene Tradition – Unzeitgemäße Aktualität? Hannah Arendt 1906-2006. 05.-07.10.06, Berlin.
- Guzzoni, U. (2005): Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik: Eine Vorlesung. Freiburg, München: Alber.
- Han, B.-Ch. (2005): Hegel und die Macht: Ein Versuch über die Freundlichkeit. München: Fink.
- Hegel, G. W. F. (1970): Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2012): Interview mit Axel Honneth, Teil I: Die normative Rekonstruktion und ihr Material. Interviewer: Andreas Busen. Auf: www.theorieblog.de/index.php/2012/07/interview-mit-axel-honneth-teil-i-die-normative-rekonstruktion-und-ihr-material (01.02.15)
- Honneth, A. (2011): Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit. Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2011b): Verwilderungen: Kampf um Anerkennung im frühen 21. Jahrhundert. Auf: Bundeszentrale für politische Bildung(bpb): Aus Politik und Zeitgeschichte (APuZ 1-2/2011): Postdemokratie? www.bpb.de/apuz/33577/verwilderungen-kampf-um-erkennung-im-fruehen-21-jahrhundert?p=all (01.02.15).
- Honneth, A. (2003): Umverteilung als Anerkennung: Eine Erwiderung auf Nancy Fraser. In: Fraser, N. & Ders.: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. S. 129-224. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2001): Leiden an Unbestimmtheit: Eine Reaktualisierung der Hegelschen *Rechtsphilosophie*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (2000): Über die Möglichkeit einer erschließenden Kritik: Die „Dialektik der Aufklärung“ im Horizont gegenwärtiger Debatten über Sozialkritik. In: Ders.: Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1994a): Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1994b): Gespräch mit Axel Honneth: Kampf um Anerkennung und Engagement: Wege zur normativen Begründung kritischer Theorie. In: Widerspruch, Nr. 26. Auf: www.widerspruch.com/artikel/26-06.pdf (01.02.15)
- Jürgensen, J. (1997): Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kneer, G. & Nassehi, A. (1993): Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: Eine Einführung. München: Fink.

- Lakebrink, B. (1968): Die europäische Idee der Freiheit. Bd. I: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung. Leiden: Brill.
- Liebrucks, B. (1975): Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel. In: Riedel, M. (Hrsg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie, Bd. II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lohmann, G. (2002): Hegels Theorie der Menschenrechte? In: Arndt, A., Cruysberghs, P. & Przylebski, A. (Hrsg.): Phänomenologie des Geistes. Zweiter Teil. Hegel-Jahrbuch 2002. Berlin: Akademie.
- Luhmann, N. (1997): Die Gesellschaft der Gesellschaft. 2 Bände. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Pilarek, P. (2007): Dimensionen der Anerkennung: Rekonstruktion und Kritik der Sozialphilosophie Axel Honneths. Diplomarbeit, Universität Freiburg i. B. Auf: www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/7552/ (01.02.15).
- Pollmann, A. (im Druck): Versagte Anerkennung, verletzte Menschenrechte: Zur Entschädigung gesundheitlicher Folgeschäden der SED-Diktatur. In: Neumann-Becker, B., Frommer, J., Regner, F. & Knorr, St. (Hrsg.): SED-Verfolgte und das Menschenrecht auf Gesundheit: Die Anerkennung gesundheitlicher Folgeschäden sowie psychosoziale, therapeutische und seelsorgerische Perspektiven.
- Regner, F. (in Vorb.): Sich-frei-Sprechen: Zur psychosozialen Bedeutung des Zugangs zur demokratischen Öffentlichkeit für SED-Verfolgte. Empirische Untersuchung anhand von Experten-Interviews
- Regner, F. (2015): Anerkennung und Normatives Empowerment bei SED-Verfolgten. In: Trobisch-Lütge, St. & Bomberg, K.-H. (Hrsg.): Verborgene Wunden: Spätfolgen politischer Traumatisierung in der DDR und ihre transgenerationale Weitergabe. Frankfurt am Main: Psychosozial.
- Schnädelbach, H. (1999): Hegel zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Schnädelbach, H. (1993): Hegels Lehre von der Wahrheit. Antrittsvorlesung. Humboldt-Universität Berlin. Auf: edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/schnaedelbach-herbert/PDF/Schnaedelbach.pdf (04.02.15)
- Welsch, W. (1995): Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Zimmermann, R. (2005): Philosophie nach Auschwitz: Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.