

Anerkennung

Detlef Horster

1 Definition, Begriffs- und Gegenstandsgeschichte

Es gilt als unbestrittener soziologischer Befund, dass es in einer Gesellschaft mit zunehmender Individualisierung der „wechselseitige Anspruch der Individuen auf Anerkennung ihrer Identität [ist], der dem gesellschaftlichen Leben von Anfang an als eine normative Spannung innewohnt“ (Honneth 1989, 550). Dies – so Axel Honneth, mit dessen Namen sich der Begriff der Anerkennung in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion untrennbar verbindet – sei für die Individuen ein unverzichtbarer Bezugsrahmen, weil jeder Mensch auf die Anerkennung durch andere angewiesen ist. Man wird anerkannt, wenn man zugleich andere anerkennt. Anerkennung gibt es auf gesellschaftlicher Ebene wie im Privatleben nur im wechselseitigen Verhältnis.

„Für die Anerkennungsbeziehung kann das nur heißen, dass in sie gewissermaßen ein Zwang zur Reziprozität eingebaut ist. [...] Wenn ich meinen Interaktionspartner nicht als eine bestimmte Art von Person anerkenne, dann kann ich mich in seinen Reaktionen auch nicht als dieselbe Art von Person anerkannt sehen“ (Honneth 1992, 64 f.).

Moral ist nach Honneth folglich das System in einer Gesellschaft, nach welchem über Anerkennung und Nichtanerkennung entschieden wird. Alle moralischen Normen implizierten die Anerkennung des anderen als Person.

Durch empirische Forschungen wurde bestätigt, dass Anerkennungsverhältnisse als Wertvorstellungen auch, und vielleicht besonders, in einer Welt, in der die Menschen mehr als früher auf sich gestellt sind, Geltung haben. „In der Bevölkerung wird sozialen Zielen, wie z.B. der ‚Hilfsbereitschaft gegenüber anderen Menschen‘ eine unvermindert hohe Bedeutung

zugewiesen“ (Gensicke 1994, 24). Ebenso dem Wert ‚Achtung vor den Mitmenschen‘. Nur wird er heute anders interpretiert als früher. Früher galt das in Beziehung zu Respektspersonen. Heute interpretiert man den Wert ‚Achtung vor den Mitmenschen‘ im Sinne der Anerkennung der Andersartigkeit von Mitmenschen, von Schwächeren, von Homosexuellen oder ausländischen Mitbürgern. Diese Daten stammen aus regelmäßigen Untersuchungen des EMNID-Instituts (vgl. Gensicke 1994, 24).

Das Hegelsche Paradoxon, dass die Anerkennung des eigenen Selbstbewusstseins die Negation des anderen fordert, doch dieses andere Selbstbewusstsein andererseits für die eigene Anerkennung gebraucht wird und darum nicht gänzlich entwertet werden darf, wird in Hegels Entwürfen zwischen 1801 und 1806 und in der „Phänomenologie des Geistes“ unterschiedlichen Lösungen zugeführt (vgl. Siep 1974). In der „Jenaer Realphilosophie“ von 1805/6 ist das Resultat des Kampfes um Anerkennung die Regulierung durch das Recht, in welchem – nach einer treffenden Formulierung in Habermas‘ Hegelinterpretation – der auf „gegenseitiger Anerkennung beruhende gesellschaftliche Verkehr [...] förmlich festgelegt wird“ (Habermas 1968, 33) oder laut Hegel der Wille der Einzelnen mit dem allgemeinen und umgekehrt der allgemeine Wille mit dem der Einzelnen in Übereinstimmung ist (vgl. Hegel 1931, 212).

2 Zentrale Erkenntnisse, Forschungsstand

Axel Honneth interpretiert im Anschluss an Hegel neben dem Recht zwei weitere Formen von Anerkennung: „Im affektiven Anerken-

nungsverhältnis der Familie wird das menschliche Individuum als konkretes Bedürfniswesen, im kognitiv-formellen Anerkennungsverhältnis des Rechts wird es als abstrakte Rechtsperson und im emotional aufgeklärten Anerkennungsverhältnis des Staates wird es schließlich als konkret Allgemeines, nämlich als in seiner Einzigartigkeit vergesellschaftetes Subjekt anerkannt“ (Honneth 1992, 45).

Die erste Anerkennungsform hat nach Honneth ihren Ort in der Primärbeziehung, die Anerkennungsform des Rechts in der Gesellschaft und die der Moral in der Gemeinschaft.

Übersichtlich wird das Honnethsche Konzept in folgendem Schema:

<i>Anerkennungsweise</i>		
emotionale Zuwendung	kognitive Achtung	soziale Wertschätzung
<i>Anerkennungsformen</i>		
Primär- beziehung (Liebe/Freund- schaft)	Rechts- verhältnisse (Normen/ Rechte)	Wertgemeinschaft
<i>praktische Selbstbeziehung</i>		
Selbst- vertrauen	Selbstachtung	Selbstschätzung
<i>Missachtungsformen</i>		
Misshandlung (Folter/Verge- wältigung)	Ausschließung (Exklusion)	Beleidigung (Entwürdigung)

Die drei positiven Anerkennungsverhältnisse von Liebe, Recht und Solidarität, denen drei Negativwerte gegenüberstehen, will ich im Einzelnen aufschlüsseln (vgl. Honneth 1990, 1046–1050):

a) *Liebe*

Zum einen handle es sich um die emotionale Zuwendung, die leibgebunden ist, in der primären Sozialbeziehung, in Familie, Freundschaft und Liebesverhältnissen.

Bezogen auf die Selbstbeziehung könne das bedeuten, dass man das Gefühl bekommt,

grundsätzlich anerkannt und bejaht zu werden, so dass Selbstvertrauen entsteht, was zur gleichberechtigten Partizipation befähigt (vgl. Honneth 1992, 66). Diesen Zusammenhang sieht Honneth im Anschluss an Erikson, der den Begriff des Selbstvertrauens für die Psychoanalyse fruchtbar gemacht habe (vgl. Honneth 1997, 33).

Die Verletzung dieses Anerkennungsverhältnisses sei die praktische Misshandlung, die Folterung, die Vergewaltigung, die Missachtung der physischen Integrität. Das sind Verletzungen, die tiefer als die anderen Formen der Missachtung destruktiv in die Selbstbeziehung des Menschen eingreifen würden. Es sei das „Gefühl, dem Willen eines anderen Subjektes schutzlos bis zum sinnlichen Entzug der Wirklichkeit ausgesetzt zu sein“ (Honneth 1990, 1046). Honneth sieht ein Gefälle zwischen den Missachtungsformen: Die Misshandlung ist eine stärkere Missachtung als die Ausschließung, und diese wiederum stärker als die Beleidigung. „Moralische Verletzungen werden als umso schwerwiegender empfunden, je elementarer die Art der Selbstbeziehung ist, die sie jeweils beeinträchtigen oder zerstören“ (Honneth 1997, 32).

b) *Recht*

Alle Menschen würden die ihnen gleichermaßen zustehenden Rechte, von denen niemand ausgeschlossen sein darf, kennen. Bezogen auf die Selbstbeziehung bedeute das, dass mit diesem Bewusstsein des eigenen Wertes, der durch andere Personen anerkannt wird, die positive Einstellung gegenüber sich selbst entsteht, die man Selbstachtung nennt (vgl. Honneth 1992, 127). Diesen Begriff bezieht Honneth aus der Kantischen Tradition (vgl. Honneth 1997, 33).

Die Verletzung des Rechts sei die Ausschließung, das ist die Vermittlung des Gefühls, nicht den Status eines vollwertigen Interaktionspartners zu haben. Ein Gefühl, das in der heutigen Zeit vornehmlich Arbeitslose hätten.

c) *Solidarität*

Hier handle es sich um die solidarische Zustimmung zu alternativen Lebensformen, das ist die Akzeptanz individueller Besonderheiten. Selbstschätzung beruhe darauf, dass man trotz der Andersartigkeit und Besonderheit als soziales Wesen anerkannt wird, ohne die Besonderheiten der anderen für sich als Lebensweise übernehmen zu müssen (vgl. Honneth 1992, 209). Man könnte hier genauso gut von Selbstwertgefühl sprechen, so wie Honneth das später unter Bezugnahme auf Ernst Tugendhat macht (vgl. Honneth 1997, 33).

Die Verletzung dieses Anerkennungsverhältnisses würden wir landläufig eine Beleidigung oder eine Entwürdigung nennen, wenn man etwa eine unverständlich andere Lebensweise mit den Worten herabwürdigt: ‚Der spinnt‘. Eine Missachtungsform, die die wohl schwächste unter den anderen Missachtungsformen darstellt.

Alle drei Anerkennungsverhältnisse hätten einen wechselseitigen Bezug aufeinander: „In dem Binnenbereich von Primärbeziehungen dringen die Anerkennungsmuster des Rechts deswegen ein, weil der einzelne vor der Gefahr einer physischen Gewalt geschützt werden muß, die in der prekären Balance jeder emotionalen Bindung strukturell angelegt ist: zu den intersubjektiven Bedingungen, die heute personale Integrität ermöglichen, gehört nicht nur die Erfahrung von Liebe, sondern auch der rechtliche Schutz vor den Verletzungen, die mit ihr ursächlich verknüpft sein können“ (Honneth 1992, 284).

Ich will hier als Beispiel nur eines der Anerkennungsverhältnisse genauer betrachten. Es handelt sich allerdings um das Anerkennungsverhältnis, das nach Honneth für die weitere moralische Entwicklung des Menschen von zentraler Bedeutung ist. Es ist das Anerkennungsverhältnis der Liebe. Von der Liebe als einer bestimmten „Form der Anerkennung“ spricht der englische Psychoanalytiker Winnicott, auf den Honneth sich bezieht, wenn er beschreibt, wie in der affektiven frühkindlichen Bindung die Balance zwi-

schen Symbiose und Selbstbehauptung gelingt (vgl. Honneth 1992, 157). Die Ablösung geschehe in einem Prozess zwischen dem 9. und 18. Monat als Pendelprozess zwischen autonomem Wegbewegen und emotionalem Wiederauftanken (vgl. Winnicott 1976, 112). Der Prozess einer gesunden Entwicklung erfolgt nach Winnicott so, dass der Säugling eine Unlustspannung erlebt, die wiederholt durch Befriedigung von Bedürfnissen abgebaut wird, indem die Mutter im gegebenen Moment das für ihn Richtige tut. Die Mutter passe sich dem Säugling an. Dadurch würden sich beim Säugling positive Erinnerungsinhalte bilden. So könne er sich einbilden, dass er den Abbau der Unlustspannung selbst erzeugt hat, so dass sich bei ihm ein Omnipotenzgefühl einstellt, denn er weiß natürlich nicht, dass er von der Mutter abhängig ist. Die Mutter unterstütze die Umweltanpassung, indem sie auswählt, was aus der Umwelt für den Säugling gut und was schlecht ist (vgl. Winnicott 1974, 48). Erst allmählich erfährt der Säugling, dass er nicht durch eigene Aktivität seine Unlustspannung abbaut, sondern, dass sie von außen erfolgt. Dieser Prozess geschehe allmählich. Der Säugling nehme allmählich Äußeres und Fremdes wahr und kann durch Gewöhnung damit umgehen. Der Säugling lerne so, sich auf Fremdes einzustellen und beginne, ein stabiles autonomes Selbst zu entwickeln, das später dem Äußeren, das ihm zunächst fremd war, gegenübersteht. Er könne sich darauf einstellen und damit umgehen. Mutter und Kind vermögen sich über diesen Prozess so voneinander zu lösen, dass sie sich als unabhängige Partner akzeptieren und lieben. Oder anders ausgedrückt: Dieser Ablösungsprozess sei so verlaufen, dass man sich „so viel Vertrauen entgegenbringen kann, dass [man] im Schutz einer gefühlten Intersubjektivität sorglos mit sich allein zu sein vermag“ (Honneth 1992, 167). Soweit zur Liebe in der Primärbeziehung und zur Entwicklung des Selbstvertrauens.

Honneth verbindet in seiner Erörterung der sozialen Anerkennungsverhältnisse die sozialen Komponenten mit den individuellen

und zwar so, dass man sein Konzept folgendermaßen zusammenfassen kann: Das Individuum wird als autonomes Individuum anerkannt. Diese Anerkennung geschieht durch andere autonome Individuen. So entsteht über Anerkennungsverhältnisse die Verbindung von Individuen als sozialer Zusammenhang. Das, was die vereinzelt Individuen verbindet, ist die Moral der wechselseitigen Anerkennung. Nur so sei der soziale Umgang der Menschen miteinander vorstellbar, dass alle sich wechselseitig in ihrer autonomen Individualität anerkennen. Was jemand für sich beansprucht, nämlich als autonomes Individuum anerkannt werden zu wollen, muss er dem anderen ebenso gewähren. Wir sprechen hier von einem reziproken Verhältnis: „Alle Subjekte besitzen wechselseitig die Pflicht, sich als Personen zu respektieren und zu behandeln, denen dieselbe moralische Zurechnungsfähigkeit zukommt“ (Honneth 1997, 39).

Danach ist klar, wer der moralischen Gemeinschaft angehört und wer nicht. Derjenige, der der moralischen Gemeinschaft angehört, hat Rechte und Pflichten. Die Pflichten sind nur die Vorderseite der Medaille, auf der wir auf der Rückseite die Rechte sehen. Dem liegt das Modell des Äquivalenten-Tauschs oder des Vertrags zugrunde. Jeder ist nur zu so viel verpflichtet, wie er umgekehrt erwarten oder als moralisches Recht einklagen kann. Man ist zu nichts darüber hinaus verpflichtet, nicht zu supererogatorischen Leistungen, also nicht zu Leistungen, die über das Gesollte hinaus gehen, und das Gesollte ist das Reziproke von dem, was man erwarten kann. Man kann nur das verlangen, wozu man umgekehrt verpflichtet ist. Man ist moralisch und rechtlich verpflichtet zur Hilfeleistung, wenn jemand, der z. B. im Straßengraben liegt, Hilfe braucht. Man hat reziprok ein moralisches Recht auf Hilfeleistung, wenn man selbst Hilfe braucht.

Unproblematisch ist das reziproke Verhältnis. Problematisch hingegen ist es, wenn Menschen ihre moralischen Pflichten nicht erfüllen können oder wenn Menschen aufgrund ihrer Behinderung gar keine Pflich-

ten haben können. Der Mensch, der auf einen Rollstuhl angewiesen ist, kann nicht allein auf einer einsamen Landstraße jemandem aus dem Straßengraben helfen. Da behinderte Menschen keine oder nur in begrenztem Rahmen moralische Pflichten erfüllen können, ist die Wechselseitigkeit von moralischen Rechten und Pflichten in ihren Fällen nicht gegeben. Da diese Reziprozität gegeben sein muss, wenn man einen Menschen als Mitglied der moralischen Gemeinschaft auszeichnen will, entsteht die Frage, ob Menschen Mitglieder sein können, wenn sie der moralischen Reziprozität nicht genügen können. Haben Sie möglicherweise einen anderen Status als andere Menschen, wenn wir auf die moralische Gemeinschaft blicken? Anders gefragt: Sind behinderte Menschen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft?

Nun haben wir an behinderte Menschen andere Erwartungen, und sicher sind die Erwartungserwartungen ebenfalls andere. Wir wissen, dass behinderte Menschen beispielsweise in dem Fall, dass jemand im Straßengraben liegt, gar nicht oder nur in begrenztem Umfang helfen können. Hier ist die Wechselseitigkeit außer Kraft gesetzt. Wir hatten gesehen, dass unsere Moralordnung nach dem Tauschprinzip funktioniert, das heißt Rechte und Pflichten ausgewogen auf jeder der beiden Seiten eines Tauschs sind. Mitglied der moralischen Gemeinschaft ist man dann, wenn man Rechte und in gleichem Maße Pflichten hat. Wir gehen von einem symmetrischen Verhältnis aus. Demnach müsste die Antwort sein, dass behinderte Menschen nicht Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sind. Wenn wir von der bislang unbestrittenen Annahme ausgehen, dass die Moral nach dem Prinzip der wechselseitigen Anerkennung funktioniert, ist diese Antwort korrekt. Mit diesem Ergebnis stellt sich eine große Unzufriedenheit unter Philosophen ein.

Darum bringt der Tübinger Philosoph Otfried Höffe folgendes Argument ins Spiel: „Ein Großteil der Behinderungen [resultiert aus] jenen Risiken, die mit unserer Zivilisationsform zusammenhängen. Da wir deren

Vorteile kollektiv in Anspruch nehmen, sind auch die Nachteile kollektiv zu tragen“ (Höffe 1996, 212). Was ist nun, wenn die Ursache der Behinderung nicht eine Schädigung als Folge der Zivilisation ist, deren Vorteile wir genießen? Für Höffes Argumentation sollte es meines Erachtens völlig unerheblich sein, welche Ursache die Behinderung hat. Wie bereits gesagt, sind wir alle gefährdet. Die Ursachen für eine Behinderung, von der wir selbst betroffen sein könnten, sind vielfältig und nicht zu prophezeien. Es muss nicht unbedingt eine Folge der Zivilisation sein. Es kann eine spät zum Ausbruch kommende Erbkrankheit sein, die späten Folgen einer Infektionskrankheit oder eine Jahrzehnte zu früh auftretende Alterskrankheit wie Parkinson, die ein selbst Betroffener erschütternd und eindrucksvoll schildert (Dubiel 2006). Wichtig ist an dieser Stelle der Argumentation nur die Tatsache, dass wir betroffen sein könnten, egal aus welchen Gründen. Dann wird die Argumentation von Höffe plausibel. Eine solche Lösung bewegt sich im Rahmen einer Moral der wechselseitigen Anerkennung, also einer Moral der Reziprozität. Damit sind die behinderten Menschen Mitglied der moralischen Gemeinschaft, folgt man der Argumentation von Höffe.

Radikaler ist nun der Gedanke, das Moralgefüge gar nicht mehr auf strikte Reziprozität abzustellen. Das führt uns zu einer möglichen Weiterentwicklung der Moral. Habermas brachte diesen Gedanken mit folgenden Worten ins Spiel: „Die christliche Liebesethik wird einem Element der Hingabe an den leidenden Anderen gerecht, das [...] in einer intersubjektiv begriffenen Gerechtigkeitsmoral zu kurz kommt. Diese beschränkt sich nämlich auf die Begründung von Geboten, denen jeder unter der Bedingung folgen soll, dass sie auch von allen anderen befolgt werden. [...] Ein supererogatorisches Handeln, das über das hinausgeht, was auf der Basis der Gegenseitigkeit jedermann zugemutet werden kann, bedeutet die aktive Aufopferung legitimer eigener Interessen für das Wohl oder die Minderung des Leidens des hilfsbedürftigen Anderen“ (Habermas 2001, 192 f.)

Eine solche supererogatorische Moral haben wir in der Gegenwartsgesellschaft nicht.

Die Supererogation geht über das reziproke Verhältnis von moralischen Rechten und Pflichten hinaus.

Was ist mit der Supererogation gemeint, die Habermas anspricht? Die Fundstelle dazu ist in der Bibel das Gleichnis vom barmherzigen Samariter. In Luk 10, 35 der Vulgatafassung der Bibel heißt es: „Curam illius habe, et quodcumque supererogaveris ego cum reddero reddam tibi.“ Übersetzt: „Und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme“ (Einheitsübersetzung 1980). Oder man könnte es so ausdrücken, wie in der Luther-Bibel von 1912: „[...] und so du was mehr wirst dartun, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.“ Wie auch immer, es ist mit Supererogation die über das obligate Maß hinausgehende Mehrleistung gemeint. Man könnte demnach frei übersetzen: ‚Wenn du deine Pflicht in einem Übermaß erfüllen wirst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich zurück komme.‘ Der Samariter geht über seine Pflicht, den Verletzten zu verbinden und ihn zur Herberge zu bringen, hinaus. Er gibt dem Wirt Geld und sorgt sich um die Zukunft des Verletzten. Er verbürgt sich sogar, für ihn zu bezahlen, falls es mehr kosten sollte. Wenn man sich die einzelnen Schritte ansieht, kann man zu dem Urteil kommen, dass die Hilfe, die dem Verletzten zuteil wird, durch das Verbinden der Wunden und die Unterbringung in der Herberge, eine Pflicht ist, die wir in unserem auf Wechselseitigkeit gestellten moralischen Pflichtenkatalog haben. Doch der Samariter geht noch über seine Pflicht hinaus. Er gibt dem Wirt Geld und verbürgt sich, für ihn zu bezahlen, falls es mehr kosten würde. Warum? Er ist dazu nicht verpflichtet, hat mit dem Mann so wenig zu tun wie der Wirt. Der Samariter könnte genauso gut sagen: „So, jetzt habe ich meine Pflicht erfüllt und gehe weiter meiner Wege“, und dem Wirt die weitere Sorge überlassen. Das wäre im Rahmen eines auf wechselseitige Anerkennung gestellten Moralsystems durchaus angemessen. Nein, der Samariter fühlt sich

dem Verletzten gegenüber als der Nächste. Das ist doch das Bemerkenswerte an diesem Gleichnis und zeichnet es als das anschaulich machende Beispiel für Supererogation aus, bei der für die Leistung keine Gegenleistung erwartet wird. Das haben Kirchenväter wie Thomas von Aquin als das zutiefst Menschliche angesehen, das, wonach jeder Mensch strebt und streben sollte, nämlich „ein immer besserer, tugendhafterer, immer mehr ein Mensch der ‚amicitia caritatis‘ zu werden“ (Ilien 1975, 224). Das entspricht dem Gedanken des Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant in seiner „Metaphysik der Sitten“, der von einer Pflicht gegen sich selbst spricht, die in der Weise realisiert wird, dass man sich in moralischer Hinsicht vervollkommen sollte (vgl. auch Ross 2002, 21).

Es gibt sicher ein breites Spektrum der Interpretation dessen, was unter Supererogation zu verstehen ist. Die eine Version ist die, dass man für seine Hilfe keine Gegenleistung erwarten darf, und diese Hilfe leistet, „ohne Rücksicht auf jegliche Kalkulation von Gewinn und Verlust, Belohnung und Strafe“ (Michalski 2005, 7). Das ist die wohl vorherrschende Interpretation von Supererogation. Diese so verstandene Nächstenliebe durchbricht im Verhältnis zum anderen Menschen den Gedanken des Äquivalententauschs, der dem Prinzip der Wechselseitigkeit zugrunde liegt (vgl. Adorno 1979, 221). Es handelt sich um zwei unterschiedliche Moralsysteme, auf der einen Seite ein auf Wechselseitigkeit basierendes und auf der anderen ein auf Supererogation beruhendes. Das eine schließt das andere aus. Es kommt zu kuriosen Beispielen, wie bei Angelika Krebs, die argumentieren will, dass man in einem partnerschaftlichen Liebesverhältnis beides zusammenbringen könne: „Aber muss mein Geliebter den Müll-eimer wirklich aus Liebe zu mir ausleeren? Darf er ihn nicht einfach deswegen ausleeren, weil ich dafür schließlich das Bad putze?“ (Krebs 2002, 293). Es fallen einem absonderliche Antworten ein, wenn man auf dieser Ebene bleiben wollte, z. B. dass es kein echter Tausch sei, weil das Leeren des Mülleimers

ungleich leichter ist als das Putzen des Bades. Darauf kommt es nicht an, sondern darauf, dass man in einem Liebesverhältnis gar nicht nach einer Gegenleistung fragt. Man tut etwas freiwillig und ohne Gegenleistung zu verlangen. Setzt man beides gleich, begeht man einen Kategorienfehler. Supererogation ist etwas anderes als Tausch.

3 Ausblick

Mit der Supererogation wird die Wechselseitigkeit aus dem Moralkonzept herausgenommen. Es kommt nicht mehr auf die Reziprozität von Rechten und Pflichten an, wenn man die Frage beantworten will, ob ein Mensch der moralischen Gemeinschaft angehört, denn damit ist die Frage beantwortet, ob behinderte Menschen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sind.

Sowohl nach der Interpretation von Otfried Höffe, wie auch in einer supererogatorischen Moralordnung gehören behinderte Menschen auch dann als vollwertige Mitglieder der moralischen Gemeinschaft an, wenn sie nicht alle moralischen Pflichten erfüllen können.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1979): Kierkegaards Lehre von der Liebe. In: Adorno, Theodor W.: Gesammelte Schriften, Band 2, Frankfurt a. M., 217–236
- Dubiel, Helmut (2006): Tief im Hirn. München
- Gensicke, Thomas (1994): Wertewandel und Erziehungsleitbilder. Hinweis aus Sicht der empirischen Soziologie. In: Pädagogik, 46, 7/8, 23–26
- Habermas, Jürgen (1968): Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‚Philosophie des Geistes‘. In: Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘. Frankfurt a. M., 9–47
- Habermas, Jürgen (2001): Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX. Frankfurt a. M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1931): Jenenser Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805/6. In: Hegel, G. W. F.: Sämtliche Werke, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Band XX. Leipzig

- Höffe, Otfried (1996): Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs. Frankfurt a. M.
- Honneth, Axel (1989): Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus Hegels Frühwerk. In: Honneth, Axel, McCarthy, Thomas, Offe, Claus & Wellmer, Albrecht (Hrsg.): Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung. Frankfurt a. M., 549–573
- Honneth, Axel (1990): Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung. In: Merkur, 44, 1043–1054
- Honneth, Axel (1992): Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.
- Honneth, Axel (1997): Anerkennung und moralische Verpflichtung. In: Zeitschrift für philosophische Forschung, 51, 1, 25–41
- Ilien, Albert (1975): Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin. Freiburg
- Krebs, Angelika (2002): Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit. Frankfurt a. M.
- Michalski, Krzysztof (2005): Gott zu lieben – Johannes Paul II. (1920–2005). In: Transit 29, 5–13
- Ross, William David (2002): The Right and the Good [1930], new edition, ed. by Philip Stratton-Lake. New York
- Siep, Ludwig (1974): Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. In: Hegel-Studien, 9, 155–207
- Winnicott, Donald W. (1974): Reifungsprozess und fördernde Umwelt. München
- Winnicott, Donald W. (1976): Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse. München