

10. Zusammenfassender Übergang zur Weltgeschichte

Logische Grundprobleme juridischer Vernunft sind, erstens, Fragen nach der *Verantwortlichkeit und Freiheit* des Handelnden wie etwa der Vorsätzlichkeit und Entscheidungsfähigkeit im Kontrast zu partiell vorhersagbaren, partiell zufälligen Geschehnissen in der handlungsfreien Natur. Der angesprochene Kontrast ist nur begreifbar vor dem Hintergrund einer Disambiguierung des Naturbegriffs. In der Unterscheidung von Natur als allgemeines Wesen und ihren besonderen Erscheinungen einerseits, der ganzen Welt andererseits können und müssen wir Kants Aspekten-Dualismus und andere Varianten des Kompatibilismus als Reparaturbetrieb eines deterministischen Naturalismus überwinden. Schon Spinozas Formel „*deus sive natura*“ artikuliert einen materialistischen Pantheismus, der wie der Physikalismus oder Biologismus kein Wissen, noch nicht einmal ein sinnvoller Glaube, sondern ein rein willkürliches Dogma, freilich mit suggestiven, aber in die Irre führenden Plausibilitäten ist.

Die zweite Grundfrage betrifft die Anerkennung und damit die Begründung von Rechtsinstituten wie Eigentum und Strafe, also das bürgerliche Recht und das Strafrecht. Hier erkennt Hegel klar, dass es keine apriorisch-transzendente Begründung der Norm „du sollst nicht stehen“ geben kann. Denn es ist formal ebenso konsistent, in einer kommunistischen Ordnung reiner Allmenden zu leben wie in einer bürgerlichen Gesellschaft mit dem Institut des Privatbesitzes und Privateigentums als Rahmen für eine dauernde Handlungsplanung von Einzelpersonen und Familien bei gleichzeitiger Vertragsfreiheit im Austausch von Gütern und Waren. Es gibt also auch keine naturrechtliche Rechtfertigung von Besitz und Eigentum. Es ist nur eine freiheitsrechtliche Begründung möglich, welche auf unser Eigeninteresse an einem Leben als freier Person in einem System freier Personen verweist.³² Eine solche

32 Im § 487 der Enzyklopädie schreibt Hegel dazu: „Der freie Wille ist: A. selbst zunächst *unmittelbar* und daher als *einzelner*, – *die Person*; das Dasein, welches diese ihrer Freiheit gibt, ist das *Eigentum*. Das *Recht* als solches ist das *formelle, abstrakte* Recht.“ Das Eigentum ist hier als ein Besitz und Vermögen angesehen, der es den Familien ermöglichen soll, ihr Leben zu planen und durch Arbeit zu erhalten, etwa auf einem eigenen Bauernhof, als Händler oder als Staatsdiener. Das bedeutet aber,

ersetzt Kants ungangbaren Weg der bloßen Kohärenzbetrachtung, nach der ich angeblich nicht wollen kann, dass es kein Eigentum gebe³³, durch eine teils kooperationsfunktionale, teils anerkennungslogische, in jedem Fall aber auf personale Freiheit bezogene Begründung. Das Argument lautet am Ende: Es gibt in der wirklichen Welt keine bessere Ordnung freier Kooperationen als eine solche, welche grundsätzlich das Eigentum von Individuen und Familien schützt, und zwar um über das Prinzip der ‚Subsidiarität‘ die freie Eigenverantwortung für das eigene Leben zu ermöglichen und zu schützen. Daher ist manche Kritik am ‚Kapitalismus‘ am Ende nicht über die Dialektik des Eigentums informiert, während die blinde Apologetik eines naturrechtlichen Liberalismus mit seiner dogmatischen, sogar metaphysischen, Verteidigung eines unbeschränkten Eigentumsregimes die Notwendigkeit sozialstaatlicher Lenkung einfach ignoriert. Dass wir das Eigentumsregime an sich wollen, hängt also nur von seiner materialen Leistung für ein gemeinsames gutes Leben ab. Damit wird erst die Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft konkret und robust als geschichtlich gewordene Lebensform der Menschen begriffen.³⁴ Die neuen Kooperationsformen in der modernen Gesellschaft werden begriffen als durch das staatliche Rahmenrecht kon-

dass eine besitzlose Klasse von Lohnarbeitern in Probleme geraten kann, da sie ihr Leben nicht mehr frei planen können.

- 33 Vgl. dazu Georg Friedrich Wilhelm Hegel *Phänomenologie des Geistes* (1807), neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont, mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen, Hamburg, Meiner, 1988, 282 f.: „Es ist die Frage, soll es an und für sich Gesetz sein, daß *Eigentum* sei: *an und für sich*, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die sittliche Wesenheit besteht eben darin, daß das Gesetz nur sich selbst gleiche und durch diese Gleichheit mit sich, also in seinem eigenen Wesen gegründet, nicht ein bedingtes sei. Das Eigentum an und für sich widerspricht sich nicht; es ist eine *isolierte* oder nur sich selbst gleichgesetzte Bestimmtheit. Nichteigentum, Herrenlosigkeit der Dinge oder Gütergemeinschaft widerspricht sich gerade ebensowenig. Daß etwas niemand gehört oder dem nächsten Besten, der sich in Besitz setzt, oder allen zusammen und jedem nach seinem Bedürfnisse oder zu gleichen Teilen, ist eine *einfache Bestimmtheit*, ein *formaler Gedanke*, wie sein Gegenteil, das Eigentum.“
- 34 Dabei werden übrigens alle transmundanen Spekulationen über rein formallogisch mögliche Welten wie gerade auch in den Denkspielen Kants über die ethische Vernunft von Engeln und Göttern erstens überflüssig und zweitens als höchst irreführend erkennbar. Stattdessen wird das Gesamtethos der Menschen konkret und robust als tradierte sittliche, d.h. kooperative, Lebensform der Menschen begriffen.

stituiert und sanktioniert. Um diese Gesellschaftsformation explizit zu machen, bedarf es einer Analyse der kategorialen Differenz von *Gemeinschaft und Gesellschaft*, wie dies nach Hegel der Mitbegründer der modernen Soziologie Ferdinand Tönnies in seinem gleichnamigen Standardwerk vorführt.³⁵

Zu den gemeinschaftlichen oder kommunitarischen Strukturen, dem ‚göttlichen Recht‘ Hegels, gehören dabei, das ist ein dritter Punkt, alle Familienstrukturen und familialen oder familienanalogen Relationen. Im Kontrast zu ihnen steht die Verfassung einer transfamilialen, damit auch trans-tribalen und am Ende sogar trans-nationalen bürgerlichen Gesellschaft, samt ihrer konstitutiven Rechte, welche den Staat voraussetzen.

Begrifflich gliedert sich die Ethik unserer menschlichen Lebensformationen, das ist ein vierter Punkt, in das Strukturmoment *direktiver Macht*, wie wir sie beim *pater familias* neben freien innerfamiliären oder dann auch binnen-tribalen Kooperationsformen (wie sogar noch in Sparta) finden, und die *politische Ordnung* als Rahmen für eine freie personale Arbeitsteilung. Dabei kann die Regierungsform und politische Mitbestimmung der Bürger noch weit variieren. Der *rex* oder König in Frühformen eines Staates entsteht aus einer Überhöhung der Rolle des *pater familias* einer Großsippe oder Clans in einer *gens* oder einem *Volk*. Er wird zum ‚heiligen‘ Repräsentanten des ‚Volkes‘, oft mit unbeschränkter Willkürmacht.³⁶ Das genau ist das Wesen der von Hegel so genannten ‚orientalischen‘ Herrschaft.

Zu den familialen Strukturen zählen alle ‚heiligen‘ Normen, welche seit archaischer Zeit neben den Binnenverhältnissen der Familien auch freie (Gast-)Freundschaften ermöglichen. Dabei ist übrigens ein ‚archaisches‘, Hegel sagt dazu: ‚orientalisches‘, Reich, weil er sein Muster in Altägypten, Mesopotamien und Persien findet, strukturell familial verfasst, wie dann übrigens auch wieder das Reich des byzantinischen *basileus*, des türkischen Sultans oder russischen Zaren. Soweit auch im frühmittelalterlichen feudalen Königtum Herrschaft und Verwaltung

35 Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Fues, 1887, Nachdr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

36 Vgl. dazu auch die Bemerkung: „Was heiliger als das Recht des Königs – Religion Gesalbte des Herrn“ (GW 14,2; 287).

weitgehend über familiäre Verwandtschaften und freundschaftsartige Gefolgschaften oder eben *Treue* vermittelt sind, gehören auch diese noch strukturmäßig zu einer ‚orientalischen‘ Form der Regierung. In der Tat ist die alte Form des (Gott-)Königtums mit einem Rex an der Spitze durchaus von einem Prinzipalstaat mit einem *Fürsten*, dem *Princeps* oder *Ersten* im Staat zu unterscheiden. Die Wörter „König“, „Kaiser“ und „Imperator“ vertuschen in ihrem bloß traditionellen Gebrauch diese Unterschiede, zumal im so genannten Absolutismus von Philipp II von Spanien über die Bourbonen in Frankreich und die Tudors in England bis zu den deutschen Kleinfürsten der so genannte König keineswegs als Einzelperson mit absoluter Entscheidungsgewalt ausgestattet gewesen ist. Das ist deswegen so wichtig, weil die von Hegel so genannte germanische Herrschaftsform eben diese europäische Folgeverfassung des so genannten Absolutismus in einem Zentralstaat wie Frankreich und Preußen in den Blick nimmt. „Germanisch“ heißt sie deswegen, weil als Folge der Reformation der König seine Legitimität nicht unmittelbar auf ein Gottesgnadentum gründen kann, was auch immer das ideologische Gerede noch bei Friedrich Wilhelm IV von Preußen und Kaiser Wilhelm II anderes sagt. ‚Absolutistisch‘ heißt sie, weil die politische Macht des *Adels* gebrochen wird: Der Adel hatte sich ja im ‚Mittelalter‘ Macht und Reichtum angeeignet, indem er, wie das auch heute überall geschieht, die Vorteile eines politischen Amtsträgers oder Verwalters (etwa als Ministeriale oder *major domus*) privat in Erbrechte umgewandelt und sich mit seinen Ritterknechten sozusagen auf Burgen eingemauert hat und damit für ein Volk unangreifbar wurde, das an der solidarischen Organisation einer nachhaltigen Gegenmacht regelmäßig scheitert.

Sogar in den katholischen Ländern wird die eigenständige funktionale Rolle des Staats nach den Umwälzungen des frühen 16. Jahrhunderts anerkannt. Der weiter verteidigte Anspruch der Kirche, moralische Werte-Instanz und ideologisches Bindeglied zwischen Untertan und Herrschaftssystem zu sein, unterscheidet den Katholizismus daher später nicht mehr wesentlich vom Protestantismus als Staatskirche. Dazwischen liegen freilich Kämpfe des Übergangs in den Religionskriegen, in Frankreich etwa gegen die Hugenotten, in England im Aufstand Cromwells, in Deutschland im Dauerkrieg bis zur westfälischen Neuordnung

des Reiches. Bürger und Kleinadel tendieren dabei überall zum Protestantismus. In Deutschland ist die Lage der langsam aber sicher in sich zerfallenden Superstruktur des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation eine besondere, in Frankreich der Vorrang der nationalstaatlichen Interessen.

Wie man sieht, ist Hegels Typisierung der Herrschaftsformen keineswegs einfach auf eine historische Abfolge projizierbar. Das zeigt sich auch daran, dass im Vergleich zur ‚orientalischen‘ Herrschaftsform von Persien bis Russland und China die Grundform des Rechtsstaates schon in Solons ‚Eunomia‘-Elegie explizit wird. Ein solcher Rechtsstaat bildet in der Moderne den notwendigen Rahmen für eine Gesellschaft *freier Vertragsbeziehungen zwischen freien Rechtspersonen*. Dabei haben zunächst, bei den Griechen und im römischen Reich, *nur einige Menschen* einen solchen personalen Status. Andere aber fallen ‚nach außen‘ unter ein Sachenrecht wie die Tiere, können also veräußert oder verkauft werden, was weltweit noch lange für Kinder und Knechte, Mädchen und Mägde gilt. Man beachte, dass schon die Wörter jeweils etymologisch identisch sind – was jeder wissen sollte, der die Rede von Maria als der ‚reinen Magd‘ noch als alte Form der Rede von einem unschuldigen Mädchen verstehen kann und auch bei „knight“, „Knecht“ und „Kind“ die Verwandtschaften in Sache und Wort kennt. ‚Nach innen‘ fallen Gesinde und Frauen weitestgehend wie die Kinder unter die absolute Willkür-Macht des Hausherrn oder Familienoberhaupts, in manchen orientalischen bzw. mediterranen Traditionen unter Einschluss des ‚byzantinischen‘ Russland bis heute.³⁷ Ein ‚absoluter‘ Herrscher wie Philipp II, Ludwig XIV oder Friedrich II kann also keineswegs wie ein orientalischer Despot ‚willkürlich‘ über seine Untertanen urteilen.

Hegels bewusst ganz grob gehaltene Analyse und Klassifikation der drei bzw. vier Herrschaftsformen, der orientalischen oder patriarchalischen regalen Macht, der griechischen Eunomie, der römischen Republik und schließlich der ‚germanischen‘ Staatsverfassungen kurz vor und nach der Reformation, besonders in England und in den anderen

37 Vgl. dazu den ‚Zwischenruf‘: „Slave, Sohn“ (GW 14,2; 295). Hegels latent ironische Rede von einem göttlichen Recht ist durchaus als Kritik an einer (pseudo-)religiösen Rechtfertigung der Fortschreibung archaischer Familienstrukturen zu lesen.

nördlicheren Staaten Europas, ist daher nicht etwa als eurozentrische oder gar germanisch-deutsche Selbstüberhebung eines aufkommenden Imperialismus zu lesen. Die anschwellende populistische Literatur mit einer naiven Liebe zu einem internationalen Pluralismus fühlt sich in dieser Kritik zwar wohl, beweist damit aber eine Art Leseschwäche, sowohl in Bezug auf die Differenzen von geschichtlichen Zeiten als auch von Ausdrucksformen. Man kann zwar niemandem verbieten, die Texte rein anachronistisch zu lesen. Dennoch sollten, ja müssen wir darüber urteilen, ob es sich nicht doch bloß um eine Form der Legasthenie handelt. Es geht bei Hegel jedenfalls weit eher um eine Kritik an einer relativ naiven ‚liberalistischen‘ Naturrechtsdebatte. Hegel erkennt nämlich, dass in ihr die realen Verhältnisse verkehrt werden, und zwar aufgrund der Vorstellung, die freien Relationen zwischen freien Personen lägen schon jeder Staatsordnung zugrunde. In Wahrheit ist es umgekehrt. Freie Personen sind wir erst, seit es einen Staat gibt, dessen regale Macht uns nicht als Kinder, Knechte oder Gefolgsleute in familialer Bindung betrachtet, sondern als die eigentlichen Staatssubjekte, die von der Regierung nur vertreten werden. Die naturrechtliche Verkehrung der Betrachtung der Dinge erzeugt dagegen in der Neuzeit einen bis heute höchst problematischen ‚staatskritischen‘ Grundimpuls, wie es noch in den naiven Vorstellungen aller Arten von Occupy-Bewegungen mitschwingt.

Zwar gibt es eine liberalistische Verteidigung des Staates, wie sie nach Thomas Hobbes besonders schön in Robert Nozicks *Anarchy, State, and Utopia*³⁸ ausbuchstabiert wird. Ein solches klassisches Naturrecht setzt ein vermeintlich unmittelbar subjektives Recht der Einzelperson über den Staat. Hier ist insbesondere Spinoza dafür zu loben, dass er schon vor Rousseau die aporetische Dialektik erkennt, die sich daraus ergibt, dass die staatliche Macht einerseits *nur als Macht des Staatvolks* verstehbar und legitimierbar ist, dass aber die Macht des ‚Pöbels‘ oder der je bloß zufälligen Mehrheit einer *Volksmasse* die größte Gefahr für jede *civitas*, jeden *Staat* als institutionell verfasste *Gesellschaft* darstellt. Wer immer Spinoza zum *Demokraten* erklärt, muss mit eben dieser Spannung leben, die sich sachlich gar nicht von der Span-

38 Robert Nozick, *Anarchie, Staat, Utopia*, München, Olzog, 2011.

nung zwischen einer *volonté générale* und einer *volonté de tous* bzw. der Kritik an einer reinen *Volksversammlungsdemokratie* bei Kant und Hegel unterscheidet. Die Kritik betrifft die rein zufälligen Mehrheiten in allen Arten von *Vollversammlungen* und scheinbaren Mehrheiten, wie sie schon von Aristophanes, nicht etwa bloß Sokrates oder Platon als Gefahr erkannt ist: Demagogen wie Kleon in Athen, Robespierre in Frankreich oder Hitler in Deutschland stützen sich auf diesen Pöbel.

Auch noch die kommunistische Utopie von Karl Marx vertritt einen latenten Anarchismus, wie er bis herunter zur Machtkritik Michel Foucaults dem libertären Denken verwandter ist, als je zugegeben wird, und zwar gerade aufgrund seines methodischen Individualismus in der Erklärung der Handlungsweisen der Akteure und ihrer Charaktermasken als *homines oeconomici*. Leider führt dies alles zurück in einen Kommunitarismus, eine vermeintlich machtfreie Gemeinschaft, in der auf idealische Weise jeder für sich und alle für einander ‚arbeiten‘ sollen. Dabei wird die Verwandtschaft kommunitarischer mit familialen und damit patriarchalischen, eben damit latent mafiosen, Strukturen gerne übersehen oder ausgeblendet. Hierher gehört durchaus auch die Vorstellung von einer entweder mystisch durch sich selbst oder durch einen Führer geleiteten Volksgemeinschaft. Die Parallele zu einer sozialistischen Gemeinschaft ist erschreckend, geführt von einer *treuen* Parteiorganisation und ihrem Generalsekretär, wie das entsprechende Väterchen in allen realsozialistischen Staaten hieß, und zwar aufgrund der biographischen Entwicklung Stalins.

Wenn wir das alles zusammenfassend betrachten, verstehen wir vielleicht auch besser, was es heißt, dass Hegels Logik Dialektik ist. Sie ist eine Logik des Dialogs und des schwierigen gemeinsamen, weil immer schon freien Urteilens. Sie steht damit im Kontrast zu einer bloß formalen Logik des deduktiven Beweisens oder Rechnens wie in der welttranszendierenden, rein idealen, Mathematik. Zugleich steht sie im Kontrast zu einem lauwarmen Konsens und einer Gefühlsethik, also auch zu einem bloß subjektiven Appell an eine vernünftige Gemeinsamkeit wie im Kantianismus, bis herunter zur neueren Frankfurter Schule Karl-Otto Apels und Jürgen Habermas’ und deren Nachfolger.

Dialektik ist Logik der Institutionen. Nur Institutionen *organisieren* ein gemeinsames Urteilen und Handeln, so wie z. B. die Institution

Wissenschaft die gemeinsame Arbeit am Begriff organisiert. Bestimmt wird dabei das richtige gemeinsame materialbegriffliche Differenzieren und Inferieren, also das Unterscheiden und Schließen im Blick auf paradigmatische Normalfälle oder prototypische Normfälle. Die Bestimmungen selbst werden auf allgemeine Weise erarbeitet, kontrolliert und anerkannt. Die Institution *Recht* und das System *Staat* als Rahmen für alle Institutionen organisieren entsprechend eine immer globaler werdende Kooperation der Menschen.

Themen einer Rechtsphilosophie als dialektischer Logik des Rechts sind also die systematischen, funktionalen, auch moralischen Grundlagen von (Natur-)Recht und Staat. In einer entsprechenden Grundbegriffsanalyse geht es darum, wie wir über eine Sache, hier: über eine Institution oder ein Institutionssystem wie den Staat *sprechen*. Dabei ist die logische Form einer logischen Explikation nicht immer einfach zu begreifen. Denn bei geeigneter Lektüre waren und sind die traditionellen Weisen, über ein gottgegebenes Recht (auch in einer so genannten Offenbarung) oder dann auch ein Naturrecht zu sprechen, durchaus wichtige Früh-Formen der Artikulation institutioneller Verhältnisse. Freilich treten sie zunächst in bloß erst figurativen Redeformen auf. Ihre Metaphorik bleibt aber wegen der großen Streuung ihres rechten Verständnisses nicht ohne problematische Folgen, besonders in einem sophistischen, d.h. formalistischen Gebrauch ohne zureichende Erfahrung und Urteilskraft. Es geht daher nicht darum, diese Redeformen einfach abzuschaffen, auch wenn es manchmal opportun ist, sie durch eine besser in ihren Folgerungen kanonisierte und damit ‚wörtlichere‘, d. h. schematisiertere, Redeform abzulösen. Oft aber reicht es, Fehlschlüsse dadurch zu vermeiden, dass die irrelevanten und irreführenden inferentiellen Bestandteile kenntlich gemacht werden, welche in einem aufgeklärten und selbstbewussten Umgang mit Metonymien oder Katachresen aus der vernünftigen Anwendung der Bilder ausgeschlossen werden müssen. Es geht dabei insgesamt um ein angemessenes logisches Verständnis unserer Formen der Rede und der lokalen Bestimmung von begrifflichen Differenz- und Inferenzformen, im Wissen darum, dass Vollschematisierungen nie möglich sind, also auch keine absolute Unterscheidung zwischen wörtlichen und figurativen (tropischen, meta-

phorischen) bzw. begrifflich exakt geregelten und frei auszudeutenden, damit immer auch ‚rhetorischen‘ Sprachformen.

In der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Enzyklopädie (1830) fasst Hegel seine Überlegungen auf jetzt wohl erhellende Weise zusammen, wo er sagt: „Es ist ein unbefangener, dem Anschein nach glücklicher Zustand noch nicht gar lange vorüber, wo die Philosophie Hand in Hand mit den Wissenschaften und mit der Bildung ging,... ein Naturrecht sich mit Staat und Politik vertrug.... Der Friede war aber oberflächlich genug, und ... dieses Naturrecht (stand) mit dem Staat in der Tat in innerem Widerspruch. Es ist dann die Scheidung erfolgt, der Widerspruch hat sich entwickelt; aber in der Philosophie hat der Geist die Versöhnung seiner mit sich selbst gefeiert, so daß diese Wissenschaft nur mit jenem Widerspruche selbst und mit dessen Übertünchung im Widerspruche ist. Es gehört zu den üblen Vorurteilen, als ob sie sich im Gegensatz befände gegen eine sinnige Erfahrungskennntnis, die vernünftige Wirklichkeit des Rechts und eine unbefangene Religion und Frömmigkeit; diese Gestalten werden von der Philosophie anerkannt, ja selbst gerechtfertigt; der denkende Sinn vertieft sich vielmehr in deren Gehalt, lernt und bekräftigt sich an ihnen wie an den großen Anschauungen der Natur, der Geschichte und der Kunst; denn dieser gediegene Inhalt ist, sofern er gedacht wird, die spekulative Idee selbst. Die Kollision gegen die Philosophie tritt nur insofern ein, als dieser Boden aus seinem eigentümlichen Charakter tritt und sein Inhalt in Kategorien gefaßt und von solchen abhängig gemacht werden soll, ohne dieselben bis zum Begriff zu führen und zur Idee zu vollenden.“



Prof. Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer

Geboren	21.12.1952 in Meßkirch
1970–1984	Studium: Theoretische Sprachwissenschaft und Philosophie (Magister 1975) und Mathematik (Diplom 1977) in Konstanz, Berlin, Prag, Berkeley
1984	Promotion, Universität Konstanz
1987	Habilitation, Universität Konstanz
1988	Gastprofessor, University of Campinas, Sao Paulo, Brasilien
1990–1992	Forschungsaufenthalt University of Pittsburgh, USA
seit 1992	Professor für Theoretische Philosophie, Universität Leipzig
1997	Gastprofessor, University of Wales
seit 1998	Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
2000–2005	Geschäftsführer der Deutschen Gesellschaft für Philosophie (DGPhil)
2002	Theodor Heuss Professor, New School University New York
seit 2005	Vizepräsident der Internationalen Hegel-Vereinigung
seit 2006	Präsident, danach Vizepräsident der Internationalen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft
2006–2007	Forschungsaufenthalt University of Pittsburgh
2008	Präsident der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig
2010	Forschungsaufenthalt Paris, Sorbonne

Buchveröffentlichungen

Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar. Bd. 1: Gewissheit und Vernunft, Bd. 2: Geist und Religion. Hamburg, Meiner, 2014.

Denken. Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes, Tübingen, Mohr Siebeck, 2012.

Formen der Anschauung. Eine Philosophie der Mathematik, Berlin, de Gruyter, 2008.

Philosophiegeschichte, Berlin, de Gruyter, 2006.

Philosophie des Selbstbewusstseins. Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie, Frankfurt/M., Suhrkamp, 2005.

Sinn-Kriterien. Die logischen Grundlagen kritischer Philosophie von Platon bis Wittgenstein, Paderborn, Schöningh, 1995.

Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung, Paderborn, Schöningh, 1992.

Grundprobleme der Logik. Elemente einer Kritik der formalen Vernunft, Berlin, de Gruyter, 1986.

Vorträge zur Rechtsphilosophie, Theorie und Rechtssoziologie



NEUAUFLAGE

Willensfreiheit und rechtliche Schuld

Eine strafrechtsphilosophische
Untersuchung

Von Prof. Dr. Reinhard Merkel

2. Auflage 2014, Band 37, 143 S.,
brosch., 32,– €

ISBN 978-3-8487-1254-0

www.nomos-shop.de/22531

Das Problem der Willensfreiheit gehört

