

# GUTES LEBEN IM DISKURS

DISKURSBARRIEREN DURCH SCHAM UND IDENTITÄTSBILDUNG AUS DER SICHT DER  
ZIVILGESELLSCHAFTSKONZEPTION VON JÜRGEN HABERMAS

*Björn Schmitz*

## Zusammenfassung

Die Zivilgesellschaftskonzeption von Jürgen Habermas stellt ein normativ besonders anspruchsvolles Modell dar. Die legitime Bearbeitung von persönlichen Problemlagen durch das politische System ist dabei zentral. Habermas erdet hierdurch empirisch seine Diskurstheorie. Allerdings gehen notwendige Abstraktionen mit einem solchen, normativen Gerechtigkeitskonzept einher. Es wird daher zunächst das Konzept von Jürgen Habermas nachgezeichnet um dann zu zeigen, dass empirisch Scham und kollektive Identitäten, die eng verknüpft sind mit privaten Konzeptionen des guten Lebens, Barrieren für die Artikulation von Problemlagen darstellen. Damit wird zwar nicht eine theorieimmanente Kritik vorgelegt, doch es werden zwei Punkte angesprochen, die bei Habermas nur unzureichend als Artikulationsbarrieren behandelt werden. Damit, so wird behauptet, umfasst die an Idealbedingungen geknüpfte Gerechtigkeitskonzeption — unausgesprochen — selbst eine Form von gutem Leben.

**„Wir waren so wie Du, ehe wir sprechen lernten und so viel Böses damit anrichteten.  
Hat denn das viele Geschwätz letzten Endes irgendeinen Nutzen gehabt?“**

*(Zitat aus dem Film „Rückkehr zum Planet der Affen“.*

*Der Astronaut Brent, der in die Zukunft der Erde gereist ist, sagt dies zu Nova, einer Frau, die nicht sprechen kann, nachdem er begriffen hat, dass ein Atomkrieg die Erde in weiten Teilen zerstört hat. Kurz darauf wird die Erde endgültig durch eine Atombombe der Mutantmenschen zerstört, da die Affen diese in der verbotenen Stadt überfallen.)*

## 1 Einleitung

Spätestens mit dem Zusammenbruch der ehemaligen sozialistischen Staaten hat die Diskussion um den Begriff und das Konzept von Zivilgesellschaft wieder erheblich an Fahrt gewonnen. Man kann in mancherlei Hinsicht sagen, dass Zivilgesellschaft zu einem Modewort avanciert ist, wobei der Begriff jedoch in verschiedensten Kontexten verwendet wird, so etwa in Bezug auf das Funktionieren von Demokratie, Fragen des gesellschaftlichen Zusammenhalts, aber auch in Hinblick auf eine sich selbst verwaltende Gesellschaft (Vgl. Schade 2002), was eine gewisse Unschärfe provoziert. Vor diesem Hintergrund der vielfältigen Verwendungsweisen sind verschiedenste neue Zivilgesellschaftsmodelle aus Lagern der Sozial- und Politikwissenschaft, aber auch in der Philosophie entwickelt worden. So sind, als besonders exponierte Modelle, jene von Michael Walzer (Walzer 1991) und Benjamin Barber (Barber 1998) zu nennen, aber auch die an Jürgen Habermas' Diskurs- und Gesellschaftstheorie angelehnten Modelle von Jean Cohen und Andrew Arato (Cohen/Arato 1992) und Habermas (Habermas 1992) selbst. Letztere beiden stellen dabei normativ besonders anspruchsvolle Vorschläge dar. Das Modell von Habermas nimmt eine zentrale Stellung in dessen Rechtstheorie ein, die die Bedingungen der Möglichkeit von Integration in modernen Gesellschaften aufzuklären versucht.

An der somit vollzogenen *Erdung* des radikaldemokratischen Konzepts von Habermas muss sich beweisen, ob das positiv gesetzte Recht Legitimität erlangen kann. In diesem Andocken an die öffentliche Sphäre erst kann es zu Legitimität kommen und gleichzeitig zu einer Generierung von Befolgungsmotivation. Aus einem anderen Aspekt heraus ist dieser Teil der Theorie jedoch ebenso von besonderem Interesse, weil es sich um den Teil handelt, der der realen Praxis der Subjekte am nächsten kommt und daher der empirischen Betrachtung am leichtesten zugänglich ist (zumindest in einem bestimmten Sinne). Ich möchte hier zeigen, dass das Modell an der empirischen Wirklichkeit zu zerschellen droht, und damit der Ausgang der Diskursethik auf dem Spiel steht.

Die Kritik an der Habermasschen Zivilgesellschaftskonzeption, wie ich sie hier vorlegen möchte, speist sich zum Teil aus der kommunitaristischen Kritik, dass sich „Maßstäbe für eine unparteiliche Beurteilung praktischer Fragen überhaupt nicht vom Kontext bestimmter Welt-

deutungen und Lebensentwürfe trennen lassen” (Habermas 1992, S. 376 [FG 376])<sup>1</sup>. Doch diese Kritik findet auch ihren Eingang in der Bearbeitung von Problemlagen, wie sie von der Öffentlichkeit in das politische System eingespeist werden. Dieser Darstellung von Schleusen gilt es zunächst nachzugehen, um dann den Gang der Problemlagen durch die Zivilgesellschaft und die Öffentlichkeiten nachzuspüren und Vermachtungsproblematiken zu beleuchten. Dies vor Augen, ergeben sich einige Bedingungen für die ausgeglichene und egalitäre Bearbeitung der in der Gesellschaft vorliegenden Problemlagen, von denen ich einigen hier nachgehen möchte.

Trivialerweise muss zunächst einmal eine Problemlage vom Individuum als solche wahrgenommen werden. Hier kommen Bedingungen der Autosensibilität zum Vorschein, wie etwa ausreichend Fähigkeiten und Zeit für eine Reflexion der eigenen Situation. Damit verbunden ist nämlich in einem weiteren Schritt die Transparenz von Problemlagen, vor allem, wenn sie sich dem Betroffenen nicht direkt als solche bemerkbar machen. Ich denke hierbei vor allem an Problemlagen einer Risikogesellschaft, die lange Zeit latent und intransparent für die Betroffenen sind. Es scheint demnach Fälle zu geben, in denen die Betroffenen gar nicht erst von ihrer Betroffenheit wissen (sog. unknown unknowns). Ist eine Problemlage jedoch erkannt, also deren Relevanz für ein gelingendes gutes Leben — vielleicht nur im Kontext einer Partikulargemeinschaft — dringlich, dann gilt es dieses Problem richtig einzuordnen, also seine Wichtigkeit und Relevanz im gesamtgesellschaftlichen Kontext auszumachen. Hierzu gehört auch die Einschätzung inwiefern die Problemlage Einfluss auf mich oder auf andere hat, also ob ich vielleicht nur indirekt Betroffener bin und ich womöglich in einer Advokatenfunktion die Problemlage in die Öffentlichkeit zu bringen beabsichtige. Haben die Bürger dies geleistet, geht es in einem weiteren Schritt darum, den nicht zwangsläufig vorhandenen Willen zum Engagement aufzubringen, eben die private Problemlage öffentlich zu machen. Bis hierhin finden die Prozesse hauptsächlich im privaten oder in stark abgekoppelten partikularen Öffentlichkeiten statt.

Sind aber die Problemlagen öffentlich, dann ist nicht ausgemacht, welche Problemlagen auch von Anderen als solche Anerkennung finden. Ich werde die Position vertreten, dass die Anerkennung von Problemlagen nicht nur durch eine Dramatisierung hierarchisiert wird, wie die Habermassche Darstellung nahe legt, sondern dass nebst einer Dramatisierung unterschiedliche Konzeptionen des guten Lebens, also den Vorstellungen davon, was ein gelingendes und wertvolles Leben ausmacht, wirken. Die auf dieser Intuition aufbauende Argumentation hat, wie ich meine, erhebliche Konsequenzen für die Bewertung der gesamten Habermasschen Gerechtigkeitskonzeption. Denn einerseits lassen sich Problemlagen nur vor der Hintergrundfolie einer Konzeption des guten Lebens heraus beurteilen. Andererseits hat auch die Art und Weise des Vorbringens im zivilgesellschaftlichen Kontext die Bedingungen unterschiedlicher Konzeptionen guten Lebens zu berücksichtigen. Gefühle von Scham etwa kommen hier

---

<sup>1</sup>Ich verwende für Referenzen zum Haupttext dieses Essays „Habermas´ ‚Faktizität und Geltung‘ ” nachfolgend das Kürzel FG.

ins Spiel. Die Frage die sich mir also stellt ist, ob eine als Gerechtigkeitstheorie konzipierte Diskursethik, die an umfangreiche Idealbedingungen geknüpft ist, ohne Vorbestimmungen von dem was ein gutes Leben ausmacht, auskommt? Oder sind nicht vielmehr durch die Idealbedingungen Vorbestimmungen des guten Lebens getroffen, die einer Durchsetzung von Gerechtigkeit unhintergebar sind.

Habermas äußert selbst eine Skepsis hinsichtlich dieser Frage:

„Jede deontologische, zugleich kognitivistische, formalistische und universalistische Ethik verdankt ihren relativ engen Moralbegriff energischen Abstraktionen. Deshalb stellt sich zunächst das Problem, ob sich Fragen der Gerechtigkeit überhaupt von den jeweils besonderen Kontexten des guten Lebens isolieren lassen“ (Habermas 1991, S. 28).

Mein Ziel und meine Grundannahme wird daher sein, dass sich unter faktischen Bedingungen von kollektiven Identitäten und verschiedenen Vorstellungen vom guten Leben das Zivilgesellschaftsmodell und damit auch große Teile der Diskursethik von Jürgen Habermas als wirklichkeitsunterbietend, als sperrig erweisen, genauer auszuweisen. Einige kritische Bemerkungen werden dabei zunächst nur als Arbeitshypothesen eingeführt, ohne sie durch eine tiefer gehende Begründung zu unterstützen.

## 2 Das Zivilgesellschaftsmodell von Jürgen Habermas

Das Zivilgesellschaftsmodell von Habermas ist eingebettet in seine diskursive Gerechtigkeitskonzeption, die als Bestimmung der Bedingungen der Möglichkeiten der Lösung von moralisch-praktischen Fragen gedacht wird. Bestmögliche Gerechtigkeit kann nur erzielt werden, wenn kontrafaktische Diskursvoraussetzungen erfüllt sind. Entscheidend ist demnach, um zu einer stets falliblen Wahrheit im Diskurs zu gelangen, inwiefern die Einlösung der Diskursregeln gelingt, in welcher Qualität diese erfüllt sind. Über die Diskursethik gewinnt Habermas eine dialogische Gerechtigkeitstheorie, die sich aus der Kantischen Monologie befreit, dem eine Zustimmung von Normvorstellungen im Individuum selbst als ausreichend genügt. Doch nur in einer dialogischen Argumentation lässt sich von den Verzerrungen der Deutungen durch die jeweils eigenen Interessen, zumindest teilweise vorbeugen. Dass jedoch verbindliche und vorherrschende Institutionen von jeher existieren, und nicht ohne weiteres von diesen abstrahiert werden kann, ist eine Grundproblematik der Diskursethik, die unter Einhaltung von Idealbedingungen des Diskurses gute Antworten auf moralisch-praktische Fragen sucht. Diese Spannung zwischen Fragen nach Bedingungen einer rational erzielten Gerechtigkeit und einer Eingebettetheit von Akteuren in normative und emotive Kontexte offenbart sich insbesondere im Zivilgesellschaftsmodell, wo die kontrafaktischen Bedingungen mit Realbedingungen konfrontiert werden. Sicherlich, Habermas abstrahiert für seine Gerechtigkeitstheorie von letzteren, doch Zweifel sind angebracht, an welchen Stellen, diese Abstraktion zu wirklichkeitsunterbietenden Missverständnissen führt.

Nach einem Modell von Bernhard Peters, versteht Habermas die Kommunikations- und Entscheidungsprozesse

„des rechtsstaatlich verfassten politischen Systems auf der Achse Zentrum-Peripherie angeordnet, durch ein System von Schleusen strukturiert und durch zwei Arten der Problemverarbeitung gekennzeichnet. Der Kernbereich des politischen Systems bildet sich aus den bekannten institutionellen Komplexen der Verwaltung (einschließlich der Regierung), des Gerichtswesens und der demokratischen Meinungs- und Willensbildung (mit parlamentarischen Körperschaften, politischen Wahlen, Parteienkonkurrenz usw.). [...] Der parlamentarische Komplex ist für die Wahrnehmung und Thematisierung gesellschaftlicher Probleme am weitesten geöffnet, bezahlt diese Sensibilität jedoch mit einer im Vergleich zum administrativen Komplex geringeren Problemverarbeitungskapazität. An den Rändern der Administration bildet sich eine Art innere Peripherie aus verschiedenen Institutionen, die mit Selbstverwaltungsrechten oder delegierten staatlichen Kontroll- und Hoheitsfunktionen anderer Art ausgestattet sind (Universitäten, Versicherungssysteme, Standesvertretungen, Kammern, Wohlfahrtsverbände, Stiftungen usw.). Der Kernbereich insgesamt hat eine äußere Peripherie, die sich, grob gesagt, in ‚Abnehmer‘ und ‚Zulieferer‘ verzweigt“ (FG 430).

Nach dieser Gliederung des politischen Systems kommt es im Weiteren darauf an, dass diese Zuliefergruppen es vermögen, gesellschaftliche Problemstellungen in den Kernbereich hineinzutragen. Eine funktionierende Demokratie ist auf diesen Anschluss an die Zivilgesellschaft angewiesen, um den Informationsbedarf für politische Entscheidungen langfristig decken zu können. Dieser Anschluss gelingt aber nicht ohne organisierte Strukturen (Verbände, Interessengruppen, kulturelle Einrichtungen) (Vgl. FG 430f.).

„Diese meinungsbildenden, auf Themen und Beiträge, allgemein auf öffentlichen Einfluss spezialisierten Vereinigungen gehören zur zivilgesellschaftlichen Infrastruktur einer durch Massenmedien beherrschten Öffentlichkeit, die mit ihren informellen, vielfach differenzierten und vernetzten Kommunikationsströmen den eigentlichen peripheren Kontext bildet“ (FG 431).

Die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit bilden „ein weitgespanntes Netz von Sensoren“ (FG 364). Entscheidend ist nun, dass die peripheren Impulse maßgeblich für die Verarbeitungsprozesse des politischen Systems bleiben. Die Rückbindung an die Zivilgesellschaft und die Öffentlichkeiten sind zentral für eine gelingende Demokratie, die sich aus einem unumgänglichen Legitimationsbedarf speist. Die Legitimität von Entscheidungen hängt davon ab, dass die Kommunikationsströme von der Peripherie über die Schleusen in das Zentrum gelangen.

„Nur dann kann ausgeschlossen werden, dass sich auf der einen Seite die Macht des administrativen Komplexes oder auf der anderen Seite die soziale Macht der auf den Kernbereich einwirkenden intermediären Strukturen gegenüber einer kommunikativen Macht, die sich im parlamentarischen Komplex bildet, verselbstständigen“ (FG 432).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup>An anderer Stelle betont Habermas wie folgt: „Dieses [empirische] Gewicht hängt vor allem davon ab, ob die Zivilgesellschaft über resonanzfähige und autonome Öffentlichkeiten derart vitale Impulse entwickelt, dass von der Peripherie her Konflikte in das politische System hereingetragen werden können“ (FG 400).

Routinen, die sich aufgrund notwendiger Komplexitätsreduktion herausbilden, müssen für Informationen bzw. „Anstöße aus der Peripherie offen bleiben“ (FG 433) um zu Entscheidungen zu führen, die sich *letztlich* auf Resonanz, und zwar die Zustimmung eines egalitär zusammengesetzten Laienpublikums stützen“ (ebd. 440) können. Dem parlamentarischen Komplex allein fehlt die Kraft und die Empfindlichkeit, um neue Probleme selbstständig aufzugreifen und aufzuarbeiten zu können (Vgl. ebd.).

Als Öffentlichkeit bezeichnet Habermas „ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen“ (FG 436). Öffentlichkeit wird als ein Medium der kollektiven Selbstverständigung und Selbstaufklärung verstanden. Die einzelnen Meinungen verdichten sich und selektieren sich im kommunikativen Prozess und es bilden sich themenspezifische öffentliche Meinungen (Vgl. ebd.). Die politische Öffentlichkeit ist nun ein „Resonanzboden für Probleme“ (FG 435). Diese Probleme gilt es in das politische System einzuspeisen, so dass diese von ihm bearbeitet werden. Mögliche Lösungen dieser Probleme an anderen Orten werden dabei ausgeklammert. „[Ö]ffentliche politische Debatten bilden oder schaffen eine Legitimitätsgrundlage politischer Ordnungen und Entscheidungen“ (Peters 2001, 655). Die Sensibilität der Öffentlichkeit für die gesellschaftlichen Problemlagen ist also vorausgesetzt. Es können schließlich nur solche Probleme in das politische System eingebracht werden, auf die die Öffentlichkeit sensibel reagiert und die im öffentlichen Selektionsprozess nicht verdrängt worden sind. Weiter gilt es, für die Öffentlichkeit die ausgemachten Problemlagen so aufzubereiten, dass sie auch vom politischen System wahrgenommen und letztlich bearbeitet werden. Habermas spricht in diesem Zusammenhängen immer wieder von einer Dramatisierung der Problemlagen (Vgl. FG 435).

Als institutionellen Kern der Zivilgesellschaft bezeichnet Habermas schließlich

„jene nicht-staatlichen und nicht-ökonomischen Zusammenschlüsse und Assoziationen auf freiwilliger Basis, die die Kommunikationsstrukturen der Öffentlichkeit in die Gesellschaftskomponente der Lebenswelt verankern. Die Zivilgesellschaft setzt sich aus mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeiten institutionalisiert“ (FG 443).

Zentral ist also für die Zivilgesellschaft ihr Institutionalisierungsgrad, wohingegen die Öffentlichkeit weniger gut organisiert bleibt, und in welcher die Kommunikationsflüsse weit weniger reguliert sind. Dabei geht Habermas davon aus, dass in der Öffentlichkeit trotz des geringen regulativen Zuschnitts vorrangig kommunikatives Handeln stattfindet. Dies ist jedoch nicht und kann auch kaum gesichert werden. Was die Öffentlichkeit allerdings erzeugt, ist ein sozialer Raum (Vgl. FG 436).

Je komplexer Gesellschaften werden, desto stärker differenzieren sich die Rollen in diesem sozialen Raum. Dadurch werden auch die sonst nur einfachen und episodischen Begegnungen für ein größeres Publikum verallgemeinert. Was sich zunächst konkret in einem Raum, der aus Bühnen, Formen, Arenen usw. gebildet ist, abspielt, wird durch übergreifende Medien in eine größere Raumstruktur eingebunden (Vgl. FG 437).

„Je mehr nun das über Massenmedien vereinigte Publikum alle Angehörigen einer nationalen Gesellschaft oder gar alle Zeitgenossen einschließt und eine entsprechend abstrakte Gestalt annimmt, um so schärfer differenzieren sich die Rollen der Akteure, die in den Arenen auftreten, von den Rollen der Zuschauer auf der Galerie. Obwohl der ‚Erfolg der Arenenakteure letztlich auf den Galerien entschieden‘ wird, stellt sich die Frage, wie autonom die Ja- und Nein-Stellungnahmen des Publikums sind — ob sie eher einen Überzeugungs- oder doch nur einen mehr oder weniger kaschierten Machtprozess widerspiegeln“ (FG 453).

Interessanterweise adaptiert Habermas auch hier Begriffe, die man zunächst bei Erving Goffman verorten würde.<sup>3</sup> Dramaturgisches Handeln findet sich strukturimmanent im öffentlichen Raum, bestehend aus Bühne, Arena und dem dazugehörigen Publikum, wieder. Damit sind die (Struktur-) Bedingungen für effizientes Inszenieren der dramatisierten Problemlagen gesetzt.

Habermas unterscheidet drei Typen von Akteuren: a) aus dem Publikum hervortretende, b1) vor dem Publikum auftretende, die über Organisationsmacht, Ressourcen und Drohpotentiale verfügen (Deren Neutralität ist nicht notwendig eingeschränkt, sie müssen sich aber ihrer Identität versichern.), b2) kollektiven Akteuren, die aus einem funktional spezifizierten Handlungssystem heraus auf die Öffentlichkeit einwirken (Parteien, Interessenverbände) und c) Publizisten, die „Informationen sammeln, über Auswahl und Präsentation der „Sendungen“ entscheiden und den Zugang von Themen, Beiträgen und Autoren zur massenmedial beherrschten Öffentlichkeit in gewissem Umfang kontrollieren“ (FG 454). Dabei ist die Institutionalisierung von Freiheitsrechten, wie etwa Versammlungsfreiheit, Meinungsfreiheit, Gründungsfreiheit von Vereinen, sowie Pressefreiheit, Publikationsfreiheit vorausgesetzt. Das politische System muss weiterhin sensibel bleiben für die Belange einer kommunikativ vermachteten Öffentlichkeit (Vgl. FG 445).

Die bisherigen Ausführungen sollten zeigen, wie das Verhältnis zwischen Öffentlichkeit, Zivilgesellschaft und gesetzgebendem politischen Apparat bei Habermas angelegt ist. Zentral erweist sich der Erhalt und die Ausweitung der Sensibilität der Öffentlichkeit für die unterschiedlichsten Problemlagen der Bürger. Vom politischen System erkannt und aufgenommen werden letztlich nur solche Problemlagen, die die Schleusen des politischen Systems durchlaufen haben. Diese prozeduralen Bedingungen sind Grundlage für die Generierung der Legitimation politischer Entscheidungen. Mir kommt es im Folgenden darauf an aufzuzeigen, welche Barrieren die Idealbedingungen der Prozedur stören können.

---

<sup>3</sup>Dabei bleibt Ervin Goffman in Faktizität und Geltung völlig ungenannt.

### 3 Vermachtung und Problemlagen in der Zivilgesellschaft

Problematisch innerhalb dieser idealistischen Prozedur für ungestörte Kommunikationsströme bleiben soziale Machtverhältnisse. Die Gleichverteilung von sozialer Macht ist Voraussetzung dafür, dass das gesellschaftliche Kräftegleichgewicht ausgeglichen ist und die gesellschaftlichen Interessen gleichmäßig Befriedigung finden können (Vgl. FG 401).<sup>4</sup> Das Eingreifen nicht-legitimierter Macht in den soeben skizzierten offiziellen Kommunikationskreislauf (Vgl. FG 398), kann nur verhindert werden durch eine periphere Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft, die fähig ist und Anlass hat Problemlagen aufzuspüren, zu identifizieren, wirksam zu thematisieren und in das politische System einzubringen, so dass deren — systemtheoretisch gedachter — Routinemodus unterbrochen wird. Die Last der Theorie deliberativer Politik fällt nun auf die peripheren Strukturen der Meinungs- und Willensbildung zurück.

„Diese starken Erwartungen wird die Peripherie nur in dem Maße erfüllen können, wie die Netzwerke der nicht-institutionalisierten öffentlichen Kommunikation mehr oder weniger spontane Meinungsbildungsprozesse ermöglichen. Resonanzfähige und autonome Öffentlichkeiten dieser Art sind wiederum angewiesen auf eine soziale Verankerung in zivilgesellschaftliche Assoziationen und auf eine Einbettung in liberale Muster der politischen Kultur und Sozialisation, mit einem Wort: auf das Entgegenkommen einer rationalisierten Lebenswelt“ (FG 434).<sup>5</sup>

Durchaus darf bezweifelt werden, inwiefern die Annahme einer durchrationalisierten Lebenswelt jemals erzielt werden kann. Habermas selbst behauptet letztlich die Kontrafaktizität seiner Annahmen.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup>Mit der Grundlegung von Legitimität und Einflussnahme durch kommunikative Macht aus der Zivilgesellschaft heraus, erdet Habermas seine politische Theorie. Dadurch wird aber zugleich auch der sonst rein formale Charakter der Theorie empirisch eingeholt. Dies dadurch, dass es nun um reale Problemlagen geht und darum, dass Legitimität durch die Praxis der Verfahren selbst geschaffen wird. Die Verfahren sind zwar einerseits für sich selbst legitim, andererseits sind sie es aber deshalb nicht, weil sie durch praktischen Diskurs legitimiert worden sind und legitimiert werden. Die Inhalte aber, die durch diese Verfahren geschleust werden und die Konsense und Kompromisse, die hier gefunden werden, stützen schließlich deren inhaltliche Legitimität auf eine formale Legitimität zusammen. Damit verzahnen sich diese beiden Legitimitätsformen. Sie sind empirisch nicht trennbar. Um zwei Begriffe einzuführen: Formallegitimität und Ergebnislegitimität fallen zusammen.

<sup>5</sup>Bernhard Peters drückt dies mit anderen Worten aus: „Als Leistung öffentlicher Deliberation wird vor allem die Rationalitätssteigerung der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung gesehen. Dabei geht es primär um eine Rationalisierung des öffentlichen Argumentationshaushalts und damit auch um eine Selbstaufklärung der Beteiligten, und nur indirekt um die Rationalisierung aktueller politischer Entscheidungen (die ja in Verfahren und Institutionen außerhalb der Öffentlichkeit getroffen werden - allerdings in Verfahren, die selbst wenigstens partiell deliberativen Charakter haben sollten)“ (Peters 2001, S. 657).

<sup>6</sup>Heißt dies, dass sich die zu Diskursen zusammenschließenden Subjekte emotionsfrei debattieren müssen? Dies tun sie sicherlich nicht und dies liegt zum Teil mit an ihrer Bindung zu kollektiven Identitäten, wie ich noch weiter unten deutlicher machen möchte. Man sieht es etwa auch, wenn Regionen nach Verbundenheit zu ihr aufrufen, und damit die *in ihnen wohnenden* Menschen in den Kollektivitätsbann mit hineinziehen wollen. Dererlei Möglichkeiten, sich zu kollektivieren, gibt es zuhauf und es werden eher mehr. Der Abstand eines Subjekts in einer durchrationalisierten Lebenswelt, der sich insbesondere durch seinen Zukunftsbezug im Diskurs ausweist, zu einem Rational-Choice-Subjekt schmilzt dabei dramatisch.



Meine Zweifel an einer rationalisierten Lebenswelt speisen sich aus der Befürchtung, wie sie auch Habermas teilt, dass es eben nicht plausibel ist, dass sich die Öffentlichkeit selbst-aufklärerisch verhält, sondern dass sich in ihr der Pluralismus der Lebensformen vielmehr verstärkt und sich die Trennungslinien teilweise schärfer ziehen. Problemlagen der einzelnen Lebensformen können daher nicht zwangsläufig einen allgemeingültigen Charakter aufweisen. Die Zusammenhänge und Probleme, die mit dem Aufspüren, Öffentlichmachen und der Akzeptanz von (partikularen) Problemlagen einhergehen, bedürfen einer genaueren Untersuchung. Dafür ist zunächst notwendig, das Verständnis der Stellung und des Begriffs von Problemlagen bei Habermas genauer zu beleuchten.

Die Wahrnehmung und Thematisierung von gesamtgesellschaftlichen Problemen kann in einer politischen Öffentlichkeit nur gelingen, wenn die potentiell Betroffenen an den Kommunikationszusammenhängen beteiligt werden. Damit ist schließlich die Gesamtheit der Bürger das Rekrutierungsheer für solche Diskurse. Dies vor allem deshalb, weil der Generalcharakter politischer Entscheidungen bzw. Politiken immer einen Einfluss auf alle Bürger ausübt. Damit wird durch Politiken der zunächst nicht betroffene Bürger zu einem Betroffenen in mittelbarem Sinne. Dieses aus allen Bürgern bestehende Publikum erzeugt eine heterogene Stimmenvielfalt, in der sich lebensweltliche Erfahrungen (Probleme) widerspiegeln, die zumeist aus externalisierten Kosten der Funktionssysteme Staat und Ökonomie resultieren. Anders ausgedrückt geht es hier um Kolonialisierungstendenzen der Systeme in die Lebenswelt, die in dieser selbst Kosten verursachen, bzw. Probleme erzeugen. In der Lebenswelt werden diese Probleme nun von den Individuen in Bezug zu ihrer privaten Lebensgeschichte wahrgenommen und bewertet (Vgl. FG 441).

Habermas geht davon aus, dass die Probleme initial von Individuen wahrgenommen werden, dass also in den individuellen Problemlagen der Keim zu Veränderung sitzt. „Die Probleme, die in der politischen Öffentlichkeit zur Sprache kommen, werden als Reflex eines gesellschaftlichen Leidensdrucks zuerst in den Spiegelungen persönlicher Lebenserfahrungen sichtbar“ (FG 441f.). Damit wird die Last der institutionalisierten Lebenswelt auf die Bürger abgewälzt. Vom Individuum wird verlangt, die eigenen Lebenserfahrungen und die private Lebensgeschichte zu reflektieren und die Einspeisung von Problemen in den öffentlichen Diskurs zu initiieren. Weiter ist fraglich, inwiefern übergreifende Probleme wie Umweltkatastrophen, die Individuen größtenteils nur mittelbar betreffen, adäquat erfasst werden können, und ob sie dies auf der gleichen Ebene werden.

Dies zunächst beiseite geschoben, müssen wir uns auch fragen, warum individuelle oder partielle Probleme überhaupt zu gesamtgesellschaftlichen Problemen werden sollen. Die einzige überzeugende Erklärung scheint zu sein, dass sie dies werden, wenn sie den Integrationsbedarf von komplexen Gesellschaften gefährden, also die individuellen Problemlagen, die gesellschaftliche Klammer zu sprengen drohen. Doch auch diese Integrationsgefährdungen müssen zunächst wahrgenommen werden. Habermas meint, mit dem Durchlaufen des offiziellen Kommunikationskreislauf bzw. mit den Regeln einer gemeinsam befolgten Kommunikationspraxis,

ausreichende Bedingungen gefunden zu haben, die Legitimität von Politiken in Demokratien zu gewährleisten. Durch die Bedingungen einer erschöpfenden Kontroverse und einer rationalen Verarbeitung von Informationen und normativen Gründen sind zwar die wichtigsten Kriterien für das Gelingen öffentlicher Kommunikation benannt. Doch das Zustandekommen einer qualifizierten öffentlichen Meinung beruht dabei nicht „per se“ auf Herstellung von Allgemeinheit, sondern auf formalen Kriterien (Vgl. FG 438). Allgemeinheit kann auch kaum erwartet werden, doch ebenso wenig die allgemeine Bewertung von besseren Informationen und der Rangfolge von guten Gründen, an der letztlich die Bearbeitungshierarchie von Problemlagen zu hängen scheint (Vgl. ebd. 439).

Wir werden dadurch abermals zurückgeworfen auf Vermachtungstendenzen, da nicht kontrolliert werden kann, inwiefern das Zustandekommen von Bearbeitungshierarchien vermachtet ist und formalen Kriterien genügt. Die Öffentlichkeit muss auf die ihr innewohnenden Selbstkontrollmechanismen setzen, die durch die Grundgesetze garantiert sind. Zur entscheidenden Größe in der öffentlichen Diskussion und der Hierarchisierung von Problemen wird die Ressourcenausstattung der Teilnehmer. Zeit, Energie und Kompetenzen für die Dramatisierung sind unerlässlich. Doch damit ist die Aufnahme von Problemlagen an mehreren Punkten fraglich, wie etwa: Nehme ich überhaupt noch Problemlagen wahr? Warum sind die Probleme für mich Probleme, warum finden meine Probleme bei anderen wiederum keine Akzeptanz? Sind meine Probleme überhaupt normal oder werden sie als pathologische Probleme eingestuft?

Wir fallen damit auf einen Begriff von Normalität zurück, der nämlich bestimmt, was als pathologisch und damit als Problem angesehen werden kann und was nicht. Zur Bewertung der Probleme bedürfte es faktisch eines anthropologisch begründeten entpathologisierten Zustandes.<sup>7</sup> Insofern, so meine These, müsste für eine entpathologisierte Lebenswelt ein entpathologisierte Mensch Voraussetzung sein. Wie aber soll der entpathologisierte Mensch charakterisiert werden können?<sup>8</sup> Es soll nur dies gesagt werden: Verzerrungen ergeben sich hier schon aus einer tieferliegenden Schicht, die auch der Sprache als Bedingung vorgeschaltet ist. Und weiter sind die unterschiedlichen Bedingungen und Voraussetzungen der Zusammenlebenden mit zu berücksichtigen und differenziert zu denken. Der Rückgriff auf ein anthropologisches Moment soll nicht den Anschein eines Universalismus erwecken. Vielmehr soll er einen Toleranzspielraum gelingenden Lebens aufzeigen. Je mehr jedoch gelingendes Leben fremdgekoppelt wird, je weniger wir uns *auf uns selbst dabei beziehen*, desto stärker entkoppelt sich die Idee vom gelingenden Leben von seinen Wurzeln, desto weniger nah sind wir unserer je eigenen Konzeption vom guten Leben, also von der Vorstellung, was ein Leben zu einem gelingenden und guten Leben macht und welche Lebensführung dafür die angemessenste ist. Daraus resultiert eine Schwierigkeit, die eigenen Problemlagen auch als eigene private Problemlagen zu kennzeichnen. Die Generierung von pathologischen Scheinproblemen

---

<sup>7</sup>Vgl. hierzu auch die Begründung von Ernst Tugendhat (2007) zu einer Anthropologie als erster Philosophie.

<sup>8</sup>Einen Ansatzpunkt hierfür mag Martha Nussbaums anthropologisch imprägnierter Fähigkeitsansatz darstellen (Nussbaum 1999, S. 57f.; Nussbaum 2007, S. 76ff.).

mögen sich dadurch in das politische System einspeisen, die einen pathologischen Zustand, auf lebensweltlicher Seite, wie auch auf anthropologischer Seite, womöglich noch verstärken.

Im Folgenden geht es mir deshalb nun darum, den hier nur angedeuteten Zusammenhang von Problemlagen, kollektiven Identitäten und Konzeptionen vom guten Leben näher zu betrachten. Dabei lasse ich mich von der Intuition leiten, dass Problemlagen zumeist nur aus dem jeweiligen Blickwinkel bestimmter Konzeptionen vom guten Leben verstanden werden können und konkrete Politiken immer Einfluss haben auf die Möglichkeiten der Verwirklichung der je partikularen Vorstellungen vom guten Leben, was wiederum Akzeptanz- und Legitimitätsprobleme aufwirft.

## 4 Das Private öffentlich machen

Habermas weiß um die Vernachlässigung von Motivlagen, die sich aus den Unzulänglichkeiten der Personen und den Visionen des guten Lebens speisen.

„Denn das Modell stellt sozusagen die Informations- und Entscheidungskosten der Kommunikationsabläufe selber nicht in Rechnung. Es berücksichtigt nicht die begrenzten kognitiven Verarbeitungskapazitäten einfacher, horizontal vernetzter Kommunikationen; es abstrahiert insbesondere von der ungleichen Verteilung der Aufmerksamkeit, der Kompetenzen und des Wissens innerhalb eines Publikums. Es ignoriert auch Einstellungen und Motive, die die Verständigungsorientierung durchkreuzen, ist also blind für den Egozentrismus, die Willensschwäche, die Irrationalität und Selbsttäuschung der jeweils Beteiligten“ (FG 395).

Das Kommunikationsmodell von Habermas ist deshalb eine „methodische Fiktion“ (ebd. 396), die vornehmlich darin besteht, da es ohne „Recht und Politik rechnet und die Idee der Selbstorganisation auf die Gesellschaft im ganzen projiziert“ (ebd.). „Keine komplexe Gesellschaft wird, selbst unter günstigsten Bedingungen, je dem Modell reiner kommunikativer Vergesellschaftung entsprechen können“ (ebd.). Habermas' Verfahrens-begriff der Demokratie sucht diese Unzulänglichkeiten zu minimieren. Insbesondere auf die privaten Unzulänglichkeiten habe ich als Problemlagen in der Einleitung hingewiesen. Mir kommt es nun als weiteren Kritikpunkt darauf an zu skizzieren, welche Sperren sich für die Öffentlichmachung der privaten Problemlagen im Zusammenhang mit Schamgefühlen ergeben und versuche ebenso die Herkunft dieser Schamgefühle und ihre Konsequenzen mitzudenken.

Problemlagen müssen, damit sie diskursiv bearbeitet werden können, in die Öffentlichkeit getragen werden. Gefühle wie Scham scheinen hier vernachlässigt, wobei Gefühle von Scham, Verbundenheiten mit partikularen Gemeinschaften entspringen. Offenbar sind durch den Imperativ der Öffentlichmachung von Problemlagen, solche, die mit bestimmten Konzeptionen vom guten Leben im Zusammenhang stehen, im *Vorteil* hinsichtlich ihrer öffentlichen Bear-

beitung, und scheinbar weisen generell Konzeptionen vom guten Leben, die offener sind für die Kommunikation privater Problemlagen, die womöglich eher individualistischer Imprägnierung sind, eine bessere Passung zu diesem Modell auf. Schon Honneth nahm diese fehlende Schamkomponente, diese Unterbestimmtheit zum Anlass Habermas' Konzeption eine eigene gegenüberzustellen (Vgl. Boltanski und Honneth 2009).

Durch die Doppelrolle der Bürger als Träger der politischen Öffentlichkeit und den Teilnehmern einer Lebenswelt, erfahren diese die Fehlleistungen der gesellschaftlichen Leistungssysteme in besonderer Weise. „Solche Erfahrungen werden zunächst privat verarbeitet, d.h. im Horizont einer Lebensgeschichte interpretiert, die mit anderen Lebensgeschichten in Kontexte gemeinsamer Lebenswelten verwoben ist“ (FG 442). Aus dem Bezug zur je eigenen Lebensgeschichte und der damit verbundenen je eigenen Vorstellung vom guten Leben, wird die Wahrnehmung dieser Erfahrungen je individuell wahrgenommen. Ob sie als Problem gelten kann, wird sich nur im Lichte der je eigenen Interpretation und auch Interpretationsanerkennungsverhältnisse zeigen können. Welche Problemlagen überhaupt öffentlich gemacht werden, hängt aber nicht allein und nicht wesentlich davon ab, was als Problemlage in Hinblick auf die **eigene** Lebensführungskonzeption als legitim angesehen wird. Vielmehr speist sich die Legitimität, ein persönliches Problem auch öffentlich machen zu dürfen, aus den, so wie mir scheint, partikularen Anerkennungsverhältnissen der jeweiligen Kollektive, welche die Identität und damit auch die Konzeption des guten Lebens umfassen. Nicht legitime Problemlagen werden deswegen nicht öffentlich gemacht, da dieser Schritt mit Gefühlen von Scham einherginge.

Scham wirkt als ein hemmendes Gefühl. Sie bewirkt ein Unterbinden von bestimmtem Handeln und Reden, für welche Tadel, Anerkennungsverlust und damit einhergehend eine Minderung des Selbstwertgefühls droht (Vgl. HWPh, Bd. 8, S. 1208; Honneth 2003, 222ff.).

„Als Gefühl ist Scham intentional bezogen 1) auf etwas, das geachtet oder respektiert werden soll (z.b. Gottheit, Autorität, Sitte, Forderungen der Humanität, Anstand usw.), 2) auf eine beurteilende Instanz (den Mitmenschen, die Gesellschaft, eine anerkannte Autorität, auch das eigene Ich bzw. Über-Ich), 2) auf das redende oder handelnde Subjekt, dem bei Verletzung der genannten Werte Bloßstellung, Blamage oder Schande droht oder zuteil wird“ (HWPh, Bd. 8, S. 1208).

Dabei sind die jeweils geltenden Werte der Gesellschaft bzw. der relevanten Gemeinschaft bedeutsam dafür, was die Scham letztlich auslöst.

Bei Aristoteles ist die Scham ein Gefühl der Unruhe oder einer leidvollen Empfindung von drohender Missachtung, die aus einer unrechten Handlung eines Subjekts oder seiner Angehörigen entspringt (Vgl. Aristoteles 2005, S. 10ff.). Aus dieser Antizipation von Effekten von Handlungen, welche vermieden werden wollen, ergibt sich schließlich der hemmende Charakter. Besondere Beachtung hat die Scham zuletzt in der Philosophie Jean Paul Sartres gefunden. Er wollte mittels des Schamgefühls (des Blicks), die Wirklichkeit und die Bedeutsamkeit der Mitmenschen aufzeigen (Vgl. Sartre 2003, S. 457ff.). Da *die Anderen* mich bei

meinem Tun beobachten, und weil mir deren Bewertung nicht egal ist, empfinde ich Scham. Aus diesem Bewusstsein, dass ich Scham empfinde, kann sich dann ein prohibitiver Charakter von Scham ableiten, der konkrete missachtungsbedrohte Handlungen hemmt.

Entscheidend ist nun der Bezug auf die beurteilende Instanz. Ein Subjekt wird ein bestimmtes Handeln oder eine bestimmte Rede unterbinden, wenn es dadurch Missachtung, Ehrverlust, Gespött oder sonstige Herabsetzung seitens Anderer zu erwarten hat. Dabei, so möchte ich behaupten, ist die Bedrohung des Selbstwertgefühls und auch des Ansehens bei Anderen dort besonders prekär, wo es um konkrete Andere geht, deren Bezug zu mir für mich von Wichtigkeit ist. Charles Taylor (2002, S. 275) schreibt in diesem Zusammenhang von einem „bedeutsamen Anderen“. Der Andere ist für mich deshalb bedeutsam, weil er mir nah ist und dies nicht nur in geografischer, sondern insbesondere in bewertender Hinsicht.<sup>9</sup> Der konkrete Andere weiß um die Dinge, die mir wertvoll sind, kennt meine normative Basismotivation und aus dieser speist sich zumindest ein Teil seiner Anerkennung für mich. Weiche ich von diesen Wertmaßstäben im Handeln ab, dann erscheine ich dem Anderen als nicht mehr kongruent, die Authentizität meiner vorgegebenen Wertvorstellungen wird angezweifelt und ich verliere an Anerkennung und Selbstwert. Als Konsequenz schäme ich mich meiner selbst. In der Antizipation solcher Prozesse und des Gefühls der Scham, kommt es zu einer Hemmung der mit Missachtung besetzten Verhaltensweisen. In den meisten Fällen mag dieser Mechanismus sehr wertvoll sein. Für das Öffentlichmachen von Problemen aus tabuisierten Themenkomplexen bildet die Scham jedoch eine nicht wünschenswerte Kommunikationsbarriere.

Die Verletzung von inhaltlich determinierten Wertmaßstäben, nach denen ich handle, hat einen Bezug zu Konzeptionen des guten Lebens. Die konkreten Anderen teilen meine Ansichten von meiner Lebensführung und meine damit zusammenhängenden Wertvorstellungen. Sie sind genau deshalb konkrete Andere für mich, da ich in Bezug zu ihnen meine Wertvorstellungen intersubjektiv gebildet habe. Damit wird eine Beziehung zu einem je individuellen Netzwerk von Kollektiven hergestellt. Die vom Subjekt gebildete Konzeption vom guten Leben stabilisiert sich in den Anerkennungsverhältnissen, in welchen sie gebildet wurde.

Mit dieser verkürzt dargestellten Behauptung gelange ich zu der These, dass für jede Konzeption von gutem Leben auch nur bestimmte Problemlagen erlaubt sind. Bestimmte Problemlagen der einen Konzeption vom guten Leben mögen für ein Subjekt, welches eine andere Konzeption vom guten Leben verfolgt nicht von Belang sein, da sie nicht zur Erfüllung der je eigenen Konzeption einen Beitrag leisten. Denn die je eigene Sichtweise sensibilisiert in bestimmter Weise für die Bewertung der Nähe zum Guten. Sind Problemlagen außerhalb dieses Wahrnehmungsbereichs, dann werden sie nicht als Probleme identifiziert bzw. dürfen eben nicht als solche öffentlich deklariert werden, da sonst Missachtung von Seiten der bedeutsamen Anderen erfolgen würde, welche dieses Problem nicht als relevantes Problem anerkennen würden. Durch diesen über den Schammechanismus erklärbaren Normierungsprozess, stabi-

---

<sup>9</sup>Damit soll nicht bestritten werden, dass es internalisierte Werte gibt, die auch bei nicht-relevanten Anderen die gleichen Handlungen und Reaktionen auslösen.

lisieren sich die je partikularen Gemeinschaften. Doch die uneingeschränkte Beteiligung am Diskurs und die damit verbundene Veröffentlichung von Problemlagen kann nur im Lichte von Subjekten verstanden werden, welche sich diesen Konzeptionen des guten Lebens und ihren Verbindungen zu Kollektiven entledigen.

## 5 Kollektive Identitäten in der Zivilgesellschaft

Kollektive Identitäten und die Verpflichtungen zu ihnen stehen sperrig gegenüber den idealisierenden Bedingungen an die der Verfahrensbegriff der Demokratie geknüpft ist.<sup>10</sup> Ich möchte zeigen, an welchen Stellen diese Problematik aufbricht und inwieweit Habermas selbst diesen Einwand beantwortet. Diese Diskussion ist allerdings bislang eher weniger konkret in Bezug auf die Zivilgesellschaft geführt worden als vielmehr auf die Konzeption des Rechtsstaats bzw. auf das System der Rechte im speziellen. Ich möchte jedoch den direkten Bezug zum Zivilgesellschaftskonzept herstellen und die Problemlagen dahingehend konkretisieren.

Problemlagen, so Habermas, ergeben sich zuvorderst im Lichte der je eigenen Lebensgeschichte. Diese Lebensgeschichte, so habe ich behauptet, lässt sich nur interpretieren in Hinblick auf die je eigene Konzeption vom guten Leben, die sich aus intersubjektiven Sozialisationsverhältnissen und Eigenleistungen ergibt, und die sich in komplexen Anerkennungsverhältnissen stabilisiert. Insofern sind Problemlagen aktorrelativ bzw. kollektivrelativ. D.h., dass diese Problemlagen zunächst potentiell nur von jenen in vollem Umfang verstanden werden können, die eine hinreichend ähnliche Konzeption vom guten Leben aufweisen. Womöglich haben dann diese Subjekte ähnliche Problemlagen für sich identifiziert, oder solcherlei Umstände würden sich für diese Subjekte ebenso als Problemlagen erweisen. Wird allerdings nun der Schritt gewagt, diese Problemlagen in die Öffentlichkeit hineinzutragen, dann ergibt sich das Hindernis, dass diese partikulare Problemlage nicht zwangsläufig von allen anderen Gesellschaftsmitgliedern verstanden und anerkannt wird, was in einigen Fällen ungewünscht bleiben mag. Vor allem dann nicht, wenn wir von aktorrelativen Begründungsstrukturen ausgehen, die sich auf je partikulare Lebenswelten stützen und die Kommensurabilität von Gründen in verschiedenen Lebenswelten nicht garantiert werden kann.

Habermas' primärer Fokus, so sieht man in „Die Rekonstruktion des Historischen Materialismus“ (Habermas 1976), sowie in neueren Schriften wie „Eine Art Schadensabwicklung“ (Habermas 1987), aber auch in Faktizität und Geltung, liegt auf der Bildung von „verfahrenbezogenen Identitäten“ und deren Formwandel. So ist es auch für die angenommene

---

<sup>10</sup>Offe drückt es im Gefühl aus, dass etwas zu fehlen scheint: „Zusammengenommen ergeben diese beiden skeptischen Einschätzungen eine schleichende, durchaus nicht systemkritisch argumentierende, aber doch beunruhigte Vermutung, dass etwas fehlt, abhanden gekommen ist oder normativ wie funktional unzulänglich bleibt, wenn moderne Gesellschaften — ohne einen Rückbezug auf Kategorien einer verpflichtenden „Sittlichkeit“ — bloß als freiheitliche und demokratische Rechtsstaaten verfasst sind“ (Offe 2001, S. 462).

Funktionsweise der Zivilgesellschaft kaum verwunderlich, dass kollektive Identitäten, gebildet aus unterschiedlichen Gruppenzugehörigkeiten, unterrepräsentiert bleiben. Einerseits ist dies wohl deshalb der Fall, da Habermas in diesem Prozess hauptsächlich die nationale verfahrensbezogene Identität als relevant zu entdecken scheint, andererseits aber auch, weil er von der Etablierung postkonventioneller Moralvorstellungen ausgeht, die über hohe Rationalität eine Einbeziehung von Anderen auf kognitiver Ebene, aber weniger auf emotionaler Ebene befördert.<sup>11</sup> Auf der Ebene von Gruppenidentitäten lassen sich Gerechtigkeitsfragen nicht klären.

Habermas scheint davon auszugehen, dass die Individuen sich im Prozess der Willensbildung hauptsächlich demjenigen Kollektiv verbunden fühlen sollen, über dessen Wohl und Wehe Entscheidungen getroffen werden, dass also zur staatsbürgerchaftlichen Identität berührt werden. Es stellt sich deshalb die Frage, inwieweit dieses Kohlbergsche Moralniveau, tatsächlich für die Etablierung einer Zivilgesellschaft taugt.<sup>12</sup> Bleibt diese Vorstellung eines postkonventionellen Moralniveaus nicht taub gegenüber den unterschiedlichen Problem- und Begründungsstrukturen unterschiedlicher Kollektive? Habermas meint, in der Suche nach den Verwirklichungsbedingungen für eine universalistische Moral nur bestimmte Identitätsstrukturen und Identitätsbildungsprozesse zulassen zu dürfen.

„Soviel also ist richtig: jede universalistische Moral ist auf entgegenkommende Lebensformen angewiesen. Sie bedarf einer gewissen Übereinstimmung mit Sozialisations- und Erziehungspraktiken, welche in den Heranwachsenden stark internalisierte Gewissenskontrollen anlegen und verhältnismäßig abstrakte Ich-Identitäten fördern. Eine universalistische Moral bedarf auch einer gewissen Übereinstimmung mit solchen politischen und gesellschaftlichen Institutionen, in denen postkonventionelle Rechts- und Moralvorstellungen bereits verkörpert sind“ (Habermas 1991, S. 25).

Empirisch betrachtet hat eine so verstandene Identität keine ausreichende Bedeutungskraft für die Subjekte, damit die moralische Inklusion im Diskurs stattfinden kann. Andere Identitätsstrukturen blieben nämlich dann im Diskurs nicht unberührt. Tatsächlich jedoch stehen diese wohl vielmehr im Vordergrund, vor allem wenn es darum geht, dass sich die Konstituierung des Rechts mit den *Folgen und Effekten* von Handeln befasst. Teilnehmer an der Zivilgesellschaft legen eben ihre kollektiven Identitäten nicht vor Eintritt in den Diskurs ab, sondern nehmen diese mit in den Diskurs hinein. Diskurse, die dann in gewisser Weise oder an bestimmten Stellen des Begründungsgangs die Identitätsstrukturen und die Vorstellungen

---

<sup>11</sup>„Das Ich selbst entwirft jenen Interaktionszusammenhang, der die Rekonstruktion einer zerbrochenen konventionellen Identität auf höherem Niveau erst möglich macht. Der Zwang zu dieser Rekonstruktion ergibt sich aus Prozessen gesellschaftlicher Differenzierung. Diese setzen nämlich eine Wertegeneralisierung und, insbesondere im Rechtssystem, eine Verallgemeinerung von Normen in Gang, die den vergesellschafteten Individuen Eigenleistungen besonderer Art abverlangen. Diese Entscheidungslasten erfordern eine Ich-Identität nicht-konventioneller Art“ (Habermas 1988, S. 227f.).

<sup>12</sup>„Zu glauben, wir seien in ein Zeitalter eingetreten, in dem postkonventionelle Identitäten eine rationale Behandlung politischer Fragen möglich machten, weshalb wir also die demokratische Mobilisierung von Affekten vernachlässigen könnten, heißt dieses Gebiet denen zu überlassen, die die Demokratie untergraben wollen“ (Mouffe 2007, S. 40).

vom guten Leben anzweifeln, rütteln gleichzeitig auch an der Persönlichkeit des jeweiligen Subjekts, ja vor allem an seinem Selbstwert.

Habermas bestreitet denn auch diesen Zusammenhang zwischen Fragen des guten Lebens, die auf Einstellungen und Präferenzen wirken, und dem Agieren in Verfahren zunächst nicht: „Gewiss lassen sich Prozesse der Meinungsbildung, zumal wenn es um praktische Fragen geht, nicht vom Präferenz- und Einstellungswandel der Beteiligten separieren — wohl aber von der Umsetzung dieser Dispositionen in Handlungen“ (FG 437). Wie allerdings lassen sich dann, unter Bedingungen des Wissens um die nie gänzlich umsetzbaren Idealbedingungen des prozeduralen Gerechtigkeitsbegriffes, Abweichungen vom Ideal qualifizieren? Den Hinweis, dass für eine Selbstständigkeit der Zivilgesellschaft ein Pluralismus an Lebensformen notwendig sei, ist wenig ausreichend, wenn dann in den Diskursen selbst von diesen Vorstellungen abstrahiert werden soll. „Schließlich kann das Assoziationswesen nur in dem Maße seine Autonomie behaupten und seine Spontaneität bewahren, wie es sich auf einen gewachsenen Pluralismus von Lebensformen, Subkulturen und Glaubensrichtungen stützen kann“ (FG 445f.). Denn in der je persönlichen „Selbstverwirklichung, Lebensführung und des guten Lebens“ gibt es eben keine verbindliche universalistische Begründungsvernuft (Vgl. Kersting 1997, S. 392). Die Akzeptabilität nämlich von solchen partikularen Moralien, ist für Habermas nur noch akzeptabel, wenn sie einen „universalistischen Kern“ aufweisen (Vgl. Habermas 1987, S. 64).

Der Freiraum für das Ethische kann und darf nicht einem moralischen Universalismus zum Opfer fallen, aber weil er es nicht darf, steht es — empirisch betrachtet — um einen moralischen Universalismus denkbar schlecht gestellt. In die konkreten rechtlichen Ausbuchstabierungen gehen immer auch Ideen und Vorstellungen des guten Lebens mit ein. Insofern müssen diese Ausbuchstabierungen notwendigerweise die Freiräume für bestimmte Konzeptionen des guten Lebens enger machen, wohingegen sie diese für andere Konzeptionen weiten. Man kann auch sagen, dass empirisch ein gewisser Vorrang des Ethischen vor dem Moralischen besteht, wenn es, wie auch Kersting (1997, S. 475) meint, nicht einzusehen ist, warum ein Patriotismus für abstrakte Verfahren und Prinzipien die Lebensformen und Zugehörigkeiten überformen soll (Vgl. Habermas 1987, S. 173). Denn „eine rational motivierte Anerkennung der universalistischen Prinzipien von Recht und Moral ist noch keine ethische Einstellung. Affirmative Gefühle und Loyalitäts- und Zugehörigkeitsempfindungen sind anschauungs- und erlebnisgebunden, können sich nur im Begrenzten, Unterschiedenen und Partikularen, nur in einem herkunftsgeprägten Erfahrungsraum entfalten“ (Kersting 1997, S. 476). Jeder Diskurs hat eine *Herkunft*, eben jene Zugehörigkeitsempfindungen und Verpflichtungen.

Selbst die Einsicht in fallibles Recht oder einer Moral revidierbaren Charakters (Vgl. Kersting 1997, S. 395f.) verstellt noch den Blick auf diesen, wie mir scheint, unüberbrückbaren Konflikt zwischen ethischen Freiheitsräumen und Gerechtigkeitspotentialen. Insofern hat es der Multikulturalismus innerhalb eines Rechtsstaates immer schwer, ohne große Reibung zu funktionieren und ohne eine erzwungene weitgehende Assimilierung der Konzeptionen des guten Lebens aneinander zu verursachen. Schwieriger wird es weiter, wenn wir das Zusam-



menwachsen von Staaten durch Wirtschaftsimperative betrachten und hier die Durchsetzung von einer Konzeption des guten Lebens mit relativ engen Toleranzgrenzen auf globaler Ebene annehmen. Dann verschwinden die Räume für die je eigene Praxis des guten Lebens, welche quer zu dieser Mainstreamkonzeption liegen. Konflikte brechen an diesen Nahtstellen aus, die nicht zuletzt auf das Wirken von kollektiven Identitäten, welche mit den Konzeptionen des guten Lebens verknüpft sind, aus. Dies ist aber nur eine Wirkungsweise und Auffälligkeit von kollektiven Identitäten. Andere Ausprägungen und Verflechtungen sind hier zunächst nur ausgeklammert.

Wie müsste eine Gesellschaft politisch verfasst sein, in der kollektive und konventionelle Gruppenidentitäten einen größeren faktischen Einfluss auf die Gesetzgebung hätten? Nehmen wir zunächst an, die erste Hürde, dass Problemlagen überhaupt aus dem Privaten in die Öffentlichkeit gelangt sind, sei genommen. Sie müssen dann aber nochmals, diesmal in der Öffentlichkeit, erkannt werden, als solche empfunden werden, als solche anerkannt werden, als solche artikuliert werden, sie müssen schließlich dramatisiert werden, um Gehör zu erhalten. Die Einsichtsfähigkeit aller Subjekte einer Gemeinschaft in Problemlagen von Subjekten oder Kollektiven oder auch übergreifenden Problemlagen einer Risikogesellschaft ist aber nicht gesichert. Vor allem wenn wir davon ausgehen, dass die multiplen Ideen des guten Lebens, die ethischen Sichtweisen von Kollektiven nicht unbedingt eine Einsicht in die jeweils konkurrierenden Konzeptionen erlauben. So ist zweifelhaft, dass wir Problemlagen, die mit dem Gelingen des guten Lebens Anderer in Zusammenhang stehen, auch als solche erkennen, weil wir diese Konzeption des guten Lebens nicht kennen oder verstehen, bzw. Teile von ihr möglicherweise sogar ablehnend gegenüberstehen, denn Problemlagen werden stets vor dem Hintergrund der eigenen Konzeption des guten Lebens interpretiert. D.h. Problemlagen werden zumeist erst dann akzeptiert, wenn sie in der Schnittmenge der Komponenten der Ideen des guten Lebens existieren. Doch selbst hier sind sie nicht gesichert. So ist nicht einsichtig, dass Menschen verhungern oder am Rande des Existenzminimums leben, während andere, nicht hungernde, dies durchaus als Problemlage in Bezug auf ihre eigene Konzeption des guten Lebens verstehen mögen. Aber zumindest wäre hier eine Möglichkeit der Anerkennung als Problemlage denkbar. Dabei ist allerdings noch nichts darüber entschieden, welche Begründungsstruktur die jeweiligen Kollektive für die Problemlage zu Grunde legen, also welche Erklärung dafür gegeben wird. Diese Begründungsstruktur der Problemlage ist letztlich aber entscheidend dafür, dass adäquate Abhilfe des Problems für die der Problemlage ausgesetzte Gruppe geleistet werden kann.

Diese Probleme bei der Verständigung und die Anerkennung von Problemlagen, da Probleme immer im Kontext der jeweiligen Lebensführung interpretiert und verstanden werden, weist eine Parallele auf zur Diskussion über die Entscheidbarkeit oder Unentscheidbarkeit von moralischen Dilemmata. Kersting (1997, S. 383) meint, dass uns der Alltag schon lehrt, dass es eher mehr als wenige moralische Dilemmata gibt.

„Die sich von dem aller Tiefenschärfe entbehrenden Wirklichkeitsbild der Moralphilosophie nicht irritieren lassende sittliche Erfahrung weiß, dass es rational unentscheidbare moralische Konflikte gibt, die durch keine Veranstaltung der Theorie zum Verschwinden gebracht werden können“ (Kersting 1997, S. 389f.).

Ein besonders anschauliches Beispiel etwa findet man bei Amartya Sen (Vgl. Sen 2002, S: 71ff.). Bei der Suche nach einer Gärtnerin, ist nicht einsichtig, wem von drei gleich qualifizierten Kandidaten die Tätigkeit übertragen werden soll. Soll dem Ärmsten, dem Unglücklichsten oder dem Heilungsbedürftigen mit der Tätigkeit, die Gelderwerb bedeutet, aus der Misere geholfen werden? Die Entscheidung, so Sen, hängt an der Informationsbasis und dem Gewicht, die wir der einzelnen Information verleihen. Und diese Informationsbasis und das Gewicht der Gründe ist, so meine ich, gekoppelt an das je eigene Interpretationsschemata, welches sich aus der jeweilig verfolgten Konzeption vom guten Leben ergibt.

Wir finden aber in der kommunikativen Struktur weitere Verstärker für die Grenzziehungen zwischen partikularen Gemeinschaften durch mediale Auseinandersetzungen. Mediale Kontrahenten werben um ein Publikum und richten sich selten direkt aneinander. Sie leben von Konkurrenz und Dissens und weniger von Harmonie und Konsens. Dabei sprechen sie häufig genug nur partikulare Gruppen an und sind weniger um Mehrheiten bemüht. Damit werden die medialen Kontrahenten zu Vertretern verschiedener Wertlager, die sich aber, wenn sie sich direkt gegenüberstünden, füreinander stumm bleiben. Der daraus resultierende dramatische oder anklagende Stil trägt wenig zu einer Zustimmung von Seiten Anderer, außerhalb des eigenen Lagers, bei (Vgl. Peters 2001, S. 666). Im Gegenteil, es lässt sich vermuten, dass die dissensfördernden Bedingungen öffentlicher Diskussionen und ihre inszenierte Konkurrenzsituation vielmehr zur Schärfung der Grenzen der jeweiligen Lager beitragen, als zu einer Verständigung untereinander.

Diese Grenzziehungen und Konkurrenzsituation zwischen auf konkurrierenden Wertvorstellungen basierenden *Lagern*, haben auch ihre Auswirkungen hinsichtlich der Interpretation von Verfahrensergebnissen. Dies hängt vor allem auch damit zusammen, dass Verfahrensergebnisse zumeist die Form von Konsensen oder Kompromissen annehmen. Solange in den diskursethischen Gerechtigkeitsdiskursen die Fokussierung auf Konsens/Kompromissen erfolgt, werden die Parteien, die im Zuge der Entstehung dieses Konsenses/Kompromisses ihre Stimme erhoben haben, insgesamt diesen Konsens/Kompromiss als eine verstümmelte Variante zur Gestaltung der eigenen Konzeption des guten Lebens erleben, da nur teilweise die eigene Sichtweise durchgesetzt werden konnte und die Abweichungen vom eigenen Vorschlag möglicherweise eher konträr zur eigenen Sichtweise und Vorstellung von einer gelingenden Lebensführung stehen.<sup>13</sup> Der politische Diskurs und die Einspeisung von Meinungen über die engen Kanäle in das politische System hinein, werden sich in Konkurrenzarenen etablieren. Ihre Konkurrenz besteht darin, in der ohnehin verstümmelten Variante möglichst viele

---

<sup>13</sup>Diese Sichtweise ist selbstverständlich in verschärfter Form zu erwarten, wenn die eigene Sichtweise fundamentalistische Züge aufweist.

Aspekte der eigenen Konzeption unterzubringen. Was dann bleibt ist allerdings nicht die Einsichtsfähigkeit des bestmöglichen Kompromisses, sondern nur der enttäuschte Anblick eines Ergebnisses, das doch zumeist unbefriedigend für die meisten Parteien ist.

Durch die dem Ergebnis vorangegangene Konkurrenzsituation trägt dieses den Beigeschmack einer Niederlage, vielleicht aber auch die eines Sieges. Gewiss ist daraus nur, dass sich die Lager, die sich konkurrierend gegenüberstanden nun noch mehr als Kollektive wahrnehmen. *Kollektive forcieren Konkurrenz. Konkurrenz etabliert Kollektive.* Das integrative Moment, welches wir doch in der Auseinandersetzung innerhalb der Grenzen der Verfahrensprinzipien und der gemeinschaftlichen argumentativen Auseinandersetzung aufzufinden hofften, entgleitet uns damit. Kurz: Solange wir uns innerhalb des Begriffes von Konkurrenz um eine einzige Wahrheit, um eine einzige Gerechtigkeit befinden, die wir als knappes Gut beschreiben können, werden nicht Solidarität, sozialer Friede und Integration als Externalität abfallen, sondern Missgunst, sozialer Unmut und Separatismus.

## 6 Abschluss

Verwoben in je individuelle reziproke Anerkennungsverhältnisse und je individuelle Verantwortungs- und Versprechensbeziehungen treten Individuen miteinander in Kontakt. Ihre Identität, gebildet aus je individuellen (Ver-)Gesellschaft(ung)serfahrungen verbindet sie mit einigen Individuen, mit denen bestimmte Sichten des Lebens eine Übereinstimmung erfahren haben, und entfernt sie von anderen Individuen, bei diesen diese Anknüpfungspunkte nicht gegeben sind. Dies ist der Ansatz kollektiver Identitätsnetzwerke von Individuen. Auch im Diskurs können Individuen nicht über diese schon im praktischen Handeln eingegangenen reziproken Anerkennungsverhältnisse hinwegsehen. Mögen politische Entscheidungen fallibel sein, so tritt dies aber nicht auf die Lebensgeschichte der Individuen in gleichem Maße zu. Die je eigene Lebensgeschichte hat eine Vergangenheit und eine Zukunft und die Passung des Einzelnen in diesen gegangenen und vorgezeichneten Weg wird den Argumentationsgang des je Einzelnen im Diskurs begleiten.

Die bisherigen Ausführungen sollten die Frage aufwerfen, inwieweit ein Modell, was normativ derart überfrachtet ist und gleichzeitig so starke Abstraktionen enthält, für die Realität taugt. Wie etwa steht es bei Abweichungen von den Idealbedingungen um den Ausgang der Diskurse? Kaum kann gesagt werden, welche Abweichungen von den Idealbedingungen in welcher Weise den moralischen Diskurs beeinträchtigen und die Ergebnisse verschlechtern.

Diese Fragestellung scheint mir den größten Sprengstoff zu bieten. Die kontrafaktischen Idealisierungen treten dabei am deutlichsten hervor und sind dann eines kritischen Hinterfragens ausgesetzt. Bei der Diskussion über neue Werte kann im Paradigma des kommunikativen

Handelns immer nur ein bestimmter Bereich der Lebenswelt problematisiert werden. Der Rest bildet den unhinterfragten aber notwendigen Horizont auf dem kommunikatives Handeln überhaupt erst stattfinden kann. Wenn aber der andere Horizont unhinterfragt bleibt, dann können die Diskursergebnisse/Diskursprodukte nur im Zusammenhang mit dem unhinterfragten Horizont in Zusammenhang stehen. Sie gehen in gewisser Weise aus diesem hervor. Die Diskursergebnisse sind gefangen in dem schon gefertigten Horizont der Lebenswelt. Es ist auch hier wieder fraglich, ob die Richtung der Entwicklung (nehmen wir an in eine möglichst entpathologisierte Richtung) durch die Diskursregeln beeinflusst werden kann, wenn doch die kontrafaktischen Bedingungen nicht erfüllt sind. Kurz: Wenn die deliberative Demokratie „normativer Maßstab der Gegenwart und realutopischer Zukunftsentwurf zugleich“ (Reese-Schäfer 2001, S. 100) ist, dann bleibt fraglich, wie gravierend welche Abweichungen von den Idealbedingungen auf die Qualität der Diskurse sind. Offen bleibt die Form einer Art Verrechnung, da eine Realisierung aller kontrafaktischen Elemente unmöglich ist. Damit ist eine Beurteilung der Qualität der Antworten auf moralisch-praktische Fragen unter Bedingungen faktischer normativer und emotiver Einbettung von Diskurs-Akteuren unmöglich.

Können wir, wenn die idealen Bedingungen nicht erfüllt sind, von legitimem Recht sprechen? Können wir annehmen, dass sich die Gesellschaft dann einem entpathologisierten Zustand annähert, der die Qualität der Ergebnisse von Diskursen erhöht? Woher wissen wir ob wir hierfür auf einem richtigen Weg sind? Pessimistisch könnte man sagen, dass eine vom kontrafaktischen Ideal abweichende Gesprächssituation mit Subjekten, die nicht abstrahieren und sich nicht durch gute Gründe überzeugen lassen wollen, keineswegs die Richtung eines Entdeformierungsprozesses aufweist. Vielmehr ist *die Richtung* unklar. Da wir aber faktisch keine ideale Gesprächssituation vorfinden und Subjekte konkret miteinander sprechen, die also keinesfalls den Idealbedingungen genüge tragen, und wir nicht die Wirkungsweise von Abweichungen vom Ideal *bemessen* können, bleiben die Ergebnisse immer auch irgendwie vage und zwielichtig.

Eine Revision des normativen Konzepts könnte fordern von nicht-kontrafaktischen Grundannahmen auszugehen, und damit einen einsehbareren Realitätsbezug aufweisen.

„Aber eine Theorie, die in der Unparteilichkeitsmoral die einzig relevante normative Theorie erblickt, für die der Bereich der ethischen Asymmetrie und der besonderen moralischen Beziehungen nicht existiert, die in ihrer radikalen Dekontextualisierung den ganzen Bereich der besonderen ethischen Verpflichtungen aufhebt, die zwischen Markt und Diskurs keine besonderen Loyalitäten der Freundschaft, der Familie und der nationalen Zugehörigkeit kennt, ist in soziologischer wie in anthropologischer Hinsicht wirklichkeitsunterbietend und in politischer und demokratietheoretischer Hinsicht schlechthin desaströs“ (Kersting 1997, S. 493).

Kersting meint, dass Politik die Partialrationalitäten der einzelnen sittlichen Sphären innerhalb der Gesellschaft integrieren muss (Vgl. Kersting 1997, S. 470). Der Unterschied zu Habermas besteht nun darin, dass dieser nicht einen formalen Universalismus unterstellt und auch nicht universale Gründe in der Integrationsleistung vermutet, die sich gar auf eine allen

einsichtige Vernunft stützen könnten. Vielmehr sollen die jeweiligen Sphären bestehen können, der sittliche Partikularismus soll soweit wie möglich Bestand haben können, die Kollektive sollen soweit wie möglich ihre Konzeption des guten Lebens verwirklichen dürfen.

„Die moderne Gesellschaft freilich bedarf einer komplexeren Chemie, um ihre Integrationsprobleme zu lösen; sie braucht eine Art Drei-Komponenten-Kleber, der die Koordinationsleistungen der ökonomischen Rationalität mit den Integrationsleistungen der moralischen Rationalität und den Fundierungsleistungen der ethischen Rationalität verbindet“ (Kersting 1997, S. 471).

Wie dieser Kleber genau ausbuchstabiert werden kann, bleibt zunächst offen. Daher können die empirischen Argumente in Bezug auf die faktische ethische Dimension gesellschaftlichen Lebens die normative Gerechtigkeitskonzeption von Habermas nicht entkräften. Unbefriedigt bleibt man jedoch, inwiefern überhaupt Konzeptionen des guten Lebens und Gerechtigkeits-  
theorie vereinbar sind. Möglicherweise müssen wir stets mit beidem rechnen und mit den jeweiligen Eingriffen der Bereiche ineinander, ob nun eine Gerechtigkeitskonzeption eine Konzeption des guten Lebens zum Funktionieren verlangt einerseits, oder ob andererseits aus dem Blickwinkel der Faktizität der Pluralität von Konzeptionen des guten Lebens Gerechtigkeit überhaupt erwachsen kann.

# Literatur

- ARISTOTELES: *Die Nikomachische Ethik, Pathos*, Düsseldorf/Zürich 2005
- BARBER, BENJAMIN R.: *Citizenship and Community Politics as Social Being*, in: *Strong Democracy — Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 1998
- BOLTANSKI, LUC/HONNETH, AXEL: *Soziologie der Kritik oder Kritische Theorie? — Ein Gespräch mit Robin Celikates*, in: Jaeggi, Rahel/Wesche, Tilo: *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Frankfurt 2009
- COHEN, JEAN/ARATO, ANDREW: *Civil Society and Political Theory*, MIT Press, Cambridge, Mass. 1992
- ELIAS, NORBERT: *Die höfische Gesellschaft — Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Suhrkamp, Frankfurt 1983
- KERSTING, WOLFGANG: *Recht, Gerechtigkeit und demokratische Tugend — Abhandlungen zur praktischen Philosophie der Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt 1997
- HABERMAS JÜRGEN: *Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?*, in: Habermas Jürgen: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, S. 92-126
- HABERMAS, JÜRGEN: *Geschichtsbewusstsein und posttraditionale Identität — Die Westorientierung der Bundesrepublik*, in: Habermas, Jürgen: *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt 1987, S. 161- 179
- HABERMAS, JÜRGEN: *Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt*, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, S. 63-104
- HABERMAS, JÜRGEN: *Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität*, in: ders.: *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt 1988, S. 187-241
- HABERMAS, JÜRGEN: *Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?*, in: *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, S. 9-30
- HABERMAS, JÜRGEN: *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1992
- HABERMAS, JÜRGEN: *Rationalität der Verständigung — Sprechakttheoretische Erläuterungen zum Begriff der kommunikativen Rationalität*, in: *Wahrheit und Rechtfertigung — Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999, S. 102-137

- HONNETH, AXEL: *Kampf um Anerkennung — Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003 [1994]
- HWPPh, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, HERAUSGEGEBEN VON JOACHIM RITTER, RUDOLF EISLER UND KARLFRIED GRÜNDER, Band 8, Schwabe, Basel 1992
- MOUFFE, CHANTAL: *Über das Politische — Wider die kosmopolitische Illusion*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2007
- NUSSBAUM, MARTHA: *Gerechtigkeit oder Das gute Leben — Gender Studies*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999
- NUSSBAUM, MARTHA: *Frontiers of Justice — Disability, Nationality, Species Membership*, Belknap Harvard 2007
- OFFE, CLAUS: *Wessen Wohl ist das Gemeinwohl*, in: Wingert, Lutz/Günther, Klaus: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit — Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, S. 459-488
- PETERS, BERNHARD: *Deliberative Öffentlichkeit*, in: Wingert, Lutz/Günther, Klaus: *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit — Festschrift für Jürgen Habermas*, Suhrkamp, Frankfurt 2001, S. 655-678
- REESE-SCHÄFER, WALTER: *Jürgen Habermas*, Campus, Frankfurt a.M. 2001
- SARTRE, JEAN-PAUL: *Das Sein und das Nichts — Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek, Hamburg 2003 [1943]
- SCHADE, JEANETTE: *Zivilgesellschaft — eine vielschichtige Debatte*, INEF Report, Duisburg Heft 59/2002
- SEN, AMARTYA: *Ökonomie für den Menschen — Wege zu Gerechtigkeit und Solidarität in der Marktwirtschaft*, dtv, München 2002
- TAYLOR, CHARLES: *Ursprünge des neuzeitlichen Selbst*, in: ders.: *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? — Aufsätze zur politischen Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, S. 271-283
- TUGENDHAT, ERNST: *Anthropologie als „Erste Philosophie“*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, Heft 1/2007, S. 5-16
- WALZER, MICHAEL: *A Better Vision — The Idea of Civil Society*, in: *Dissent*, Spring 1991