

BEGLEITTEXT
AUS DER PERSPEKTIVE VON
JÜRGEN HABERMAS
VERFASST VON AARON K. JEUTHER

INHALTSVERZEICHNIS

1.WAS SIND ZENTRALE KENNZEICHEN EINER GUTEN DEMOKRATIE/GESELLSCHAFT?	1
2, Was sind zentrale Gründe für Ungleichheit in (westlichen) Demokratien? Und ist Ungleichheit als ein gewichtiges Defizit der Demokratie zu werten?	5
3. Gibt es Wahrheit? Wie und auf welcher Grundlage kann ich zwischen richtig und falsch unterscheiden?	6
4. Was prägt unsere Sicht auf die Welt bzw. was prägt unseren Urteilsstandort? Und was gilt es daher im Sinne eines möglichst freien Denkens und Urteilens kritisch in den Blick zu nehmen? ..	7
5. In Referenz auf die Arbeiten und das Denken von Habermas: Welche Impulse/Ratschläge lassen sich in Bezug auf politische Urteilsbildung oder ein „gutes politisches Urteil“ nennen/ableiten? (Was sollte im politischen Urteilen berücksichtigt werden? Was wäre nicht gut? Was macht ein gutes politisches Urteil aus?)	9
Literatur	11

1.WAS SIND ZENTRALE KENNZEICHEN EINER GUTEN DEMOKRATIE/GESELLSCHAFT?

Um die Frage beantworten zu können, was für den Philosophen Jürgen Habermas eine *gute*, ja eine lebendige Demokratie auszeichnet, ist zunächst zu klären, wie er die Idee der Demokratie auf einer abstrakteren Ebene bestimmt. Habermas leitet sein Verständnis von Demokratie her, indem er zu vermitteln sucht zwischen einem republikanischen und einem liberalen Demokratieverständnis – eine Synthese, für die er den Begriff der *deliberativen Demokratie* verwendet. Während, „idealtypisch zugespitzt“, das *republikanische* Modell den Bürger:innen zumutet, sich unmittelbar und intensiv am demokratischen Prozess zu beteiligen, sich nicht stellvertreten zu lassen, und dabei im politischen Dialog eine gemeinwohlorientierte Einstellung einzunehmen (Pramat der Volkssouveränität),

genügt es dem *liberalen* Modell, wenn die Bürger:innen ihren grundrechtlich abgesicherten Anspruch wahrnehmen, ihre privaten Interessen durch die Teilnahme an Wahlen in den politischen Prozess einzuspeisen und dadurch den Staat gleichsam zu „programmieren“ (Primat der Grundrechte).

In der *deliberativen* Demokratie soll sodann einerseits die Gemeinwohlorientierung des republikanischen Modells bewahrt werden, ohne dabei die Erwartungen an den Beteiligungsenthusiasmus der Bürger:innen zu überstrapazieren („Tugendzumutung“); andererseits sollen die Aspekte der rechtsstaatlichen Verfasstheit sowie des Interessenausgleichs des liberalen Modells erhalten werden, ohne Politik gänzlich auf den Ausgleich „roher“ Privatinteressen zu reduzieren. Die deliberative Demokratie sieht die Synthese der beiden Modelle in der Ausdifferenzierung und Institutionalisierung von demokratischen Verständigungsprozessen: so etwa in der diffusen und informellen Meinungsbildung in der politischen Öffentlichkeit, aber auch, entlang engerer institutioneller Bahnen, in der formellen Meinungsbildung in Parlamenten (oder ferner: in juristischen Diskursen in Gerichten). Die demokratische Hoffnung besteht so darin, dass die formelle und informelle Meinungsbildung die Gemeinwohlorientierung durchsetzen kann gegen die Einflüsse einer entfesselten Ökonomie und einer sich verselbstständigenden Bürokratie – dabei kommt der Zivilgesellschaft eine entscheidende Rolle zu, wie unten ausgeführt.

Habermas vermittelt noch in einer zweiten Hinsicht zwischen dem liberalen und dem republikanischen Modell von Demokratie, indem er den *vermeintlichen* Gegensatz von Volkssouveränität und Grundrechten auflöst. Klassischerweise wird dieses Verhältnis so verstanden, dass mit der unbegrenzten Ausübung der Volkssouveränität eine „Tyrannei der Mehrheit“ drohe, vor der die Bürger:innen grundrechtlich geschützt werden müssen – der Rechtsstaat werde der

Demokratie also gleichsam von außen auferlegt. Habermas argumentiert jedoch: Rechtsstaat und Demokratie stehen einander nicht entgegen, sie bedingen, sie ermöglichen einander; sind daher *gleichursprünglich*. Denn einerseits können die Bürger:innen ihre Volkssouveränität nur dann angemessen ausüben (etwa sich selbst in den öffentlichen Diskurs einbringen oder sich in zivilgesellschaftlichen Organisationen engagieren), wenn sie mit Grundrechten im Rücken dazu ermächtigt werden, d.h. „hinreichend unabhängig sind.“ (etwa durch Meinungs- und Assoziationsfreiheit sowie durch die materiellen Voraussetzungen politischer Beteiligung). Und andererseits müssen sich die Bürger:innen in Ausübung ihrer Volkssouveränität erst darüber verständigen, wie die Grundrechte ausformuliert werden sollen, um den historisch gegebenen Bedingungen einer bestimmten Rechtsgemeinschaft gerecht zu werden. Anders formuliert: Es ist nicht von Natur aus vorgegeben, in welchen „relevanten Hinsichten“ man „jeweils Gleiches gleich und Ungleiches ungleich“ behandeln möchte; vielmehr ist es das Ergebnis demokratischer Verständigung (z.B. Was genau heißt es in *unserer* Gesellschaft, Männer und Frauen *als Gleiche* zu behandeln?). Daher steht die Ausübung der Volkssouveränität – der Sphäre der *öffentlichen Autonomie* – in einem „internen Zusammenhang“ mit der Garantie der Grundrechte – der Sphäre der *privaten Autonomie*. Das eine ist ohne das andere nicht zu denken.

Weil sich nun für Habermas die Beteiligung nicht auf periodische Wahlen beschränkt, er aber zugleich nicht damit rechnet, dass sich alle Bürger:innen der Politik als Lebensform verschreiben (sich also intensiv in Parteien oder Nichtregierungsorganisationen beteiligen), bürdet er der Zivilgesellschaft einen Großteil der *normativen Last* der Demokratie auf. Daher zeichnet sich für Habermas eine *gute* Demokratie durch eine *lebendige Zivilgesellschaft* aus.

Zur Zivilgesellschaft zählt er nichtstaatliche und nichtökonomische Vereinigungen, die die politische Öffentlichkeit für die „Wahrnehmung und

Identifizierung neuer Problemlagen“ sensibilisieren, und so, wenn nötig, ein „Krisenbewusstsein“ schaffen können. Zivilgesellschaftliche Akteure stellen dabei ganz verschiedene Probleme in den Vordergrund, die sie an die politische Öffentlichkeit herantragen. *Fridays for Future* problematisiert die Folgen der globalen Erderwärmung, *Pro Asyl* die rechtliche Situation und den Schutz Geflüchteter. So entsteht politische Öffentlichkeit als (medienvermitteltes) Netzwerk von gesellschaftlich relevanten Themen und Problemen, die in sozialen Medien, der Berichterstattung und den Foren großer Tageszeitungen sowie auf kleineren und größeren Veranstaltungen diskutiert werden. Entscheidend ist, dass prinzipiell alle Akteure die gleiche Chance haben sollen, Themen zu setzen, sich in die Diskussion einzubringen und gehört zu werden (regulatives Ideal des herrschaftsfreien Diskurses). Dadurch – sowie durch die inhaltliche Filterung der Medien (Medienmacht) – erreicht die öffentliche Meinung ein gewisses „diskursives Niveau“. Mit ihren „empfindlichen Sensoren“ wird die Öffentlichkeit so zu einem „Warnsystem“, das von der Zivilgesellschaft bedient wird. Doch warum ist eine lebendige Zivilgesellschaft so wichtig? Sie ist wichtig, weil sich demokratische Politik für gewöhnlich in Routinen vollzieht, einem eingespielten ‚Normalmodus‘ folgt: Ausschüsse tagen, Gesetze werden vorbereitet, Anträge bearbeitet, Kooperationen ausgehandelt usw. Eine Komplexität und Kleinteiligkeit, an der die (meisten) Bürger:innen in ihrem Alltag nicht teilhaben können, ja, von der sie durch die Ausdifferenzierung eines politischen Systems *entlastet* werden. Doch darf Politik nicht nur um sich selbst kreisen; sie muss empfänglich bleiben für Impulse von außen. Und diese Impulse wiederum kommen aus der Zivilgesellschaft, die den Routinebetrieb der Politik aufbricht und die Politik dazu nötigen kann, sich den drängenden Problemen der Gesellschaft anzunehmen. So hat *Fridays for Future* es geschafft, den Klimawandel als Problem fest im Bewusstsein der Gesellschaft zu verankern und durch Massendemonstrationen den Druck der öffentlichen Meinung hochzuschrauben. Sie zwingt die politischen Akteure dazu, sich zu diesem Problem zu verhalten und

Lösungen zu erarbeiten. In einer guten Demokratie ist die Politik durchlässig genug, um für den gemeinwohlorientierten Input der zivilgesellschaftlich organisierten Öffentlichkeit responsiv zu sein – und bei der Politik selbst liegt es letztlich, diesen Input in verbindliche Entscheidungen zu übersetzen. Nur so können sich die Bürger:innen – über periodische Wahlen hinaus – als die Autor:innen eben jenes Rechts verstehen, von dem sie als Adressat:innen betroffen sind.

2, WAS SIND ZENTRALE GRÜNDE FÜR UNGLEICHHEIT IN (WESTLICHEN) DEMOKRATIEN? UND IST UNGLEICHHEIT ALS EIN GEWICHTIGES DEFIZIT DER DEMOKRATIE ZU WERTEN?

Wenn von Ungleichheit die Rede ist, müssen wir zunächst einmal fragen: ungleich in welcher Hinsicht? Für Habermas liegt die zunehmende *wirtschaftliche* Ungleichheit in einem „entfesselten“ globalen Kapitalismus begründet. Um wettbewerbsfähig zu bleiben, müssen sich die Nationalstaaten an den Weltmarkt anpassen – etwa indem sie die Steuern für Unternehmen immer weiter senken, um im Wettstreit um den besten Wirtschaftsstandort bestehen zu können, das sogenannte ‚race to the bottom‘. Nicht zuletzt die Steuereinbußen, die daraus resultieren, lähmen den Wohlfahrtsstaat: Ihm fehlen sowohl die Mittel als auch der Handlungsspielraum, um jene finanziell zu kompensieren, die im kapitalistischen Rennen zurückbleiben. Die *wirtschaftliche* hat wiederum eine *politische* Ungleichheit zur Folge: Denn der politische Einfluss korreliert mit dem wirtschaftlichen. Wer über gewaltige finanzielle Ressourcen verfügt, hat es leichter, die öffentliche Willensbildung zu beeinflussen – etwa Lobbyisten zu beschäftigen oder Medien zu gründen. Auch mit dem Bildungsniveau korrelieren die *wirtschaftlichen* Ressourcen; und wer sich die bessere Bildung leisten kann, hat es leichter, die eigenen Anliegen mit einer kraftvollen Rhetorik in der Öffentlichkeit vorzutragen, in der Aufmerksamkeit ein knappes Gut ist. Diese

Asymmetrien stehen im Widerspruch dazu, wie Habermas sich eine gute Demokratie vorstellt: Jede Bürgerin muss nämlich die gleiche Chance haben, sich in die öffentliche Willensbildung einzubringen und diese zu beeinflussen. Nur so kann garantiert werden, dass die öffentliche Meinung nicht verzerrt ist, sondern tatsächlich ein Kondensat verschiedener Perspektiven und Argumente aus der Gesellschaft ist. Wenn sich die öffentliche Willensbildung jedoch systematisch zugunsten wirtschaftlicher Interessen verschiebt, spricht Habermas von einer „ökonomisch vermacheten“ Öffentlichkeit. Eine Bedingung dafür, eine solche Vermachtung zu vermeiden, ist die politische Gleichheit aller Bürgerinnen, die wiederum deren ökonomische Gleichheit voraussetzt.

3. GIBT ES WAHRHEIT? WIE UND AUF WELCHER GRUNDLAGE KANN ICH ZWISCHEN RICHTIG UND FALSCH UNTERSCHIEDEN?

Für Habermas ist Wahrheit „diskursiv einzulösen.“ Seinem Verständnis nach sind diejenigen Aussagen als wahr zu erachten, für die gute Gründe angeführt werden können – Gründe, denen potentiell alle zustimmen können. Auf den Punkt gebracht: „Wahr nennen wir Aussagen, die wir begründen können.“ Aber woher wissen wir, welche Aussagen sich gut begründen lassen? Wir wissen es durch den Austausch von Argumenten. Denn was sich begründen lässt und was nicht kann nur in realen Diskursen herausgefunden werden, nur wenn Menschen einander ihre besten Gründe vortragen und einander zu überzeugen versuchen. Doch nicht jede Übereinstimmung in einem Gespräch ist gleichermaßen wahr oder richtig oder vernünftig. Und weil wir dem Ergebnis eines Diskurses nicht ansehen, ob es hinreichend gut begründet ist, verbürgt nicht das Ergebnis selbst, sondern das Verfahren, durch das zustande kommt, seine Qualität. Je besser ein Austausch von Argumenten bestimmte Eigenschaften erfüllt, desto besser begründet ist vermutlich sein Ergebnis: So muss jede potentielle Teilnehmerin eines Diskurses die gleiche Chance haben, einen Diskurs zu eröffnen, Themen

einzu bringen, Fragen zu stellen und Antworten zu geben sowie Aussagen zu kritisieren, zu begründen und zu widerlegen. Keine „Vormeinung“ darf sich langfristig ihrer Problematisierung im Diskurs entziehen. Hier ist „langfristig“ ein wichtiges Stichwort, denn der Diskurs endet nicht. Wahrheit ist immer nur vorläufige Wahrheit – Wahrheit unter Vorbehalt der Zukunft. Ständig unterbrechen wir die Wahrheitssuche, weil wir handeln müssen. Handeln auf Basis dessen, wofür wir derzeit gute Gründe haben. Wohlwissend, dass unser Wissen „fallibel“ ist, sich irgendwann als falsch herausstellen kann. Die Pandemie ist dafür das beste Beispiel; ein Ping-Pong-Spiel zwischen Wahrheitssuche und Handlungszwang. Sie zeigt einmal mehr: Wahrheitssuche ist ein endloser Prozess. Habermas selbst formuliert das sehr treffend, wenn er schreibt, „daß sich Argumente, die uns heute stichhaltig erscheinen, im Lichte neuer Erfahrungen und Informationen morgen als falsch herausstellen können.“

4. WAS PRÄGT UNSERE SICHT AUF DIE WELT BZW. WAS PRÄGT UNSEREN URTEILSSTANDORT? UND WAS GILT ES DAHER IM SINNE EINES MÖGLICHST FREIEN DENKENS UND URTEILENS KRITISCH IN DEN BLICK ZU NEHMEN?

Unser Urteilsstandort, so lässt sich mit Habermas sagen, ist von unserer Lebenswelt geprägt. Sie ist der „Boden des unmittelbar Vertrauten und fraglos Gewissen“, auf dem unsere Urteile über die Welt notwendig stehen. Wenn wir urteilen, setzen wir bereits zahlreiche Annahmen voraus, ohne dass wir wissen, dass wir sie voraussetzen. Und eben das ist die Pointe: Es ist Wissen, auf das wir zugreifen, von dem wir nicht immer *bewusst* wissen, *dass* wir es wissen. Es entzieht sich unserem Urteil und schleicht sich doch zugleich in eben jenes ein. Um dem Konzept der Lebenswelt etwas von seiner Abstraktheit zu nehmen, mag ein Beispiel hilfreich sein: Wer anderen ihre Handlungen vorwirft, sie für diese verantwortlich macht, der setzt voraus, dass sie anders hätten handeln können,

was bedeutet: dass sie einen freien Willen haben. Wer andere tadeln mit den Worten „Stell dir nur mal vor, dass jeder so handeln würde!“, der setzt bereits voraus, dass Handlungen verallgemeinerbar sein müssen und wir den moralischen Wert einer Handlung nicht etwa daran bemessen können, inwieweit sie das größte Glück der größtmöglichen Zahl an Menschen anstrebt. Was Habermas zu diesen beiden – zugegebenermaßen: sehr vereinfachten Annahmen denkt, sei hier einmal dahingestellt. Entscheidend ist, dass Menschen in einer Gesellschaft viele solcher Annahmen stillschweigend miteinander teilen. Das erfüllt eine wichtige Funktion: Nur so können wir einander verstehen und unsere Handlungen aufeinander abstimmen. Gesellschaft kann nicht funktionieren, wenn es keinen „gemeinsamen Hintergrundkonsens“ gibt. Man stelle sich nur einmal vor, alle Menschen auf der Welt wären Philosophen und verhielten sich noch in der alltäglichsten Situation wie eben solche: Jedes Gespräch würde sich in einer endlosen Kette von Problematisierungen verlieren. Doch gerade im Bemühen um ein möglichst freies Urteil mag es durchaus geboten sein, die eigene Lebenswelt vor sich zu tragen, sich auf die „methodische Anstrengung“ einzulassen, die darin besteht, jenes Wissen *explizit* zu machen, das einen *implizit* begleitet. Nur wer weiß, welche Annahmen unbewusst in das eigene Urteil einfließen, kann sein Urteil wortwörtlich von diesen Annahmen befreien. Doch wie kann man sich bewusst machen, was einem nur unbewusst ist? Indem man aktiv die Konfrontation mit anderen Lebenswelten sucht: Im Gespräch mit Menschen, die in einer anderen Kultur sozialisiert wurden, zeigt sich schnell, was man bisher alles an geteilten Überzeugungen voraussetzen konnte.

5. IN REFERENZ AUF DIE ARBEITEN UND DAS DENKEN VON HABERMAS: WELCHE IMPULSE/RATSCHLÄGE LASSEN SICH IN BEZUG AUF POLITISCHE URTEILSBILDUNG ODER EIN „GUTES POLITISCHES URTEIL“ NENNEN/ABLEITEN? (WAS SOLLTE IM POLITISCHEN URTEILEN BERÜCKSICHTIGT WERDEN? WAS WÄRE NICHT GUT? WAS MACHT EIN GUTES POLITISCHES URTEIL AUS?)

Für Jürgen Habermas ist die politische Urteilsbildung kein monologischer, sondern ein dialogischer Prozess: zu einem Urteil über politische Belange gelangen Bürger:innen gemeinsam, durch den Austausch von Gründen – in Habermas Terminologie: *diskursiv*. Ob ein politisches Urteil „gut“ ist – Habermas würde sagen: es hat die „Rationalitätsvermutung“ für sich –, können wir dabei dem Urteil selbst nicht ansehen; vielmehr müssen wir den Blick auf den konkreten Diskurs richten, in dem es gebildet wurde. Denn so wie wir in der Mathematik das Ergebnis einer Berechnung nur beurteilen können, wenn wir uns dessen Herleitung ansehen, so können wir die Rationalität eines politischen Urteils nur bewerten, wenn wir uns das Verfahren vor Augen führen, durch das es zustande gekommen ist. Doch woran misst sich die Rationalität eines Diskurses? Anders gefragt: An welchen Kriterien können wir einen kollektiven Prozess der Urteilsbildung messen, um zu beurteilen, ob sein Ergebnis wohl begründet ist? Habermas führt dafür folgende Kriterien an: Zunächst ist die Gleichheit aller Beteiligten eines Diskurses entscheidend: Jeder und jede Teilnehmer:in muss die chancengleiche Möglichkeit haben, Themen zu setzen (*agenda setting*) und (argumentative) Beiträge einzubringen. Zudem muss der Diskurs offen sein für alle: Der Kreis der Teilnehmer:innen ist prinzipiell unabgeschlossen – wer möchte, soll teilnehmen können. Diese Bedingungen gewährleisten, dass möglichst alle Perspektiven berücksichtigt, alle Themen eingebracht und alle Argumente gehört werden. Anders gewendet: Sie ermöglichen eine *unverzerrte* Kommunikation, die zu einem *unparteiischen* Urteil

führen soll – einem Urteil also, das frei von der Dominanz bestimmter (Macht-)Interessen und somit für alle gleichermaßen zustimmungsfähig ist (*Diskursprinzip*). Dass das Urteil für alle gleichermaßen zustimmungsfähig ist, setzt dabei nicht nur voraus, dass im Diskurs diverse Perspektiven *in Persona* vertreten sind, sondern zudem erfordert es die Bereitschaft aller Teilnehmer:innen, die eigenen Privatinteressen zu überschreiten und sich darauf einzulassen, gemeinwohlorientiert zu denken. Das hier skizzierte Ideal eines herrschaftsfreien Diskurses ist in der Wirklichkeit freilich kaum zu erfüllen. Dennoch kann es als Maßstab der Kritik echter Diskurse dienen, die stark darin variieren können, inwieweit sie die genannten Bedingungen erfüllen. Dabei ist wichtig zu beachten, dass Habermas diese Standards nicht von außen an die Diskurse heranträgt; vielmehr rekonstruiert er sie aus der Praxis heraus – sie werden als Maßstab der Kritik von den Beteiligten eines Diskurses stets vorausgesetzt („Haben wir wirklich schon alle Argumente und alle Stimmen gehört?“). Zur politischen Urteilsbildung ist aus Habermas' Sicht abschließend noch anzumerken, dass der Austausch von Gründen nie abgeschlossen ist, sondern aufgrund der Notwendigkeit zu Handeln lediglich unterbrochen wird – etwa, wenn die Wahlstimme abgegeben oder ein neues Gesetz verabschiedet wird. Politische Urteile sind zudem stets fallibel: Wir müssen immer damit rechnen, „daß sich Argumente, die uns heute stichhaltig erscheinen, im Lichte neuer Erfahrungen und Informationen morgen als falsch herausstellen können.“ Daher erscheint es angemessen, auf der Basis politischer Urteile nur solche Entscheidungen zu treffen, die *reversibel* sind – Entscheidungen also, die, sollten sie sich als Fehler erweisen, auch wieder korrigiert werden können.

LITERATUR

Blaug, Ricardo. "Citizenship and political judgment: between discourse ethics and phronesis." *Res Publica* 6.2 (2000): 179-198.

Dryzek, John S., et al. "The crisis of democracy and the science of deliberation." *Science* 363.6432 (2019): 1144-1146.

Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, Kapitel VI (Zweite Zwischenbetrachtung).

Habermas, Jürgen, 1984: „Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns“, in: Ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 571-606.

Habermas, Jürgen, 1984: „Wahrheitstheorien“, in: Ders.: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 127-183.

Habermas, Jürgen, 1988 [2009]: „Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt“, in: Ders.: *Philosophische Texte. Band 1. Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 197-243.

Habermas, Jürgen, 1988: „Volkssouveränität als Verfahren“, in: Ders. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 600-631.

Habermas, Jürgen, 1992: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen, 1992: „Zur Rekonstruktion des Rechts (1): Das System der Rechte“, in: Ders.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des*

Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S.109-165.

Habermas, Jürgen, 1992: „Zur Rolle von Zivilgesellschaft und politischer Öffentlichkeit“, in: Ders.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 415-468.

Habermas, Jürgen, 1996: „Drei normative Modelle der Demokratie“, in: Ders. *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 277-292.

Habermas, Jürgen, 1996: *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen, 1996: „Über den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie“, in: Ders.: *Philosophische Texte. Band 4. Politische Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 140-154.

Habermas, Jürgen, 1998: „Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie“, in: Ders. *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 91-169.

Habermas, Jürgen, 1999: „Wahrheit und Rechtfertigung. Zu Richard Rortys pragmatischer Wende“, in: Ders. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 230-270.

Habermas, Jürgen, 2008: "Hat die Demokratie noch eine epistemische Dimension? Empirische Forschung und normative Theorie." Ach, Europa: 138-192.

Habermas, Jürgen, 2009, *Philosophische Texte. Band 3. Diskursethik*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, insbesondere Kapitel 1.

Habermas, Jürgen, 2013: „Demokratie oder Kapitalismus?“, in: Ders. *Im Sog der Technokratie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, S. 138-157.

Iser, Mattias & Strecker, David, 2010: *Jürgen Habermas zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Müller, Doohm, Stefan, 2014: *Jürgen Habermas: Eine Biographie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.