

CHRISTOPH BAUMGARTNER

## Formelle und informelle Exklusion im Kontext demokratischer und kulturell pluraler Gesellschaften<sup>1</sup>

### Zusammenfassung

In demokratischen und weltanschaulich und kulturell pluralen Gesellschaften kann die vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit durch verschiedene Hindernisse erschwert oder verhindert werden. Infolgedessen können die davon betroffenen Personen und Personengruppen nicht oder nur sehr schwer an wesentlichen politischen Prozessen teilnehmen. In diesem Beitrag werden verschiedene Formen formeller und informeller Exklusion untersucht und ethisch beurteilt. Die ethische Analyse erfolgt zunächst vor dem Hintergrund der explizit auf das Problem gesellschaftlicher Partizipation ausgerichteten dreidimensionalen Gerechtigkeitskonzeption von Nancy Fraser. Dabei ergibt sich bei der formellen Exklusion und bei bestimmten Formen informeller Exklusion ein klares Bild; derartige Exklusionsformen verletzen wesentliche Dimensionen von Gerechtigkeit und damit moralische (Rechts)Ansprüche. Für die ethische Analyse weniger massiver, aber dennoch signifikanter Formen informeller Exklusion greife ich auf moraltheoretische Unterscheidungen von Andreas Wildt zurück. Dies führt zu dem Ergebnis, dass die Erschwerung der vollwertigen Partizipation an deliberativer Öffentlichkeit infolge informeller Exklusionsmechanismen zwar keine moralischen Ansprüche verletzt, wohl aber ein Verstoß gegen moralische Verpflichtungen ist und/oder moralische Verpflichtungen konstituiert, die mit ‚bürgerlicher Rechtschaffenheit‘ verbunden sind.

### 1. ÖFFENTLICHKEITEN IM KONTEXT DEMOKRATISCHER UND PLURALER GESELLSCHAFTEN

Im Kontext moderner, demokratischer Gesellschaften können verschiedene Formen von Öffentlichkeit unterschieden werden. Mit Öffentlichkeit in einem sehr allgemeinen Sinn kann beispielsweise derjenige Teil einer Gesellschaft oder der Welt allgemein gemeint sein, zu dem prinzipiell alle Zugang haben und den sie miteinander teilen. In diesem Sinn kann ‚allgemeine Öffentlichkeit‘ als Gegenbegriff zur Privatheit und zur

---

<sup>1</sup> Dieser Artikel geht teilweise auf Arbeiten zurück, die ich am *Netherlands Institute for Advanced Study in the Humanities and Social Sciences* (NIAS) durchführen konnte. Für die Gewährung eines Research Fellowships an diesem Institut bin ich dem NIAS zu großem Dank verpflichtet. Bert van den Brink, Hille Haker, Christoph Hübenal, Ton van den Beld und Christian Spieß danke ich für zahlreiche fruchtbare Gespräche zu Fragen, die in diesem Beitrag behandelt werden.

Verborgtheit verstanden werden.<sup>2</sup> Dieses Verständnis von allgemeiner Öffentlichkeit liegt Begriffen wie ‚öffentliches Gut‘, ‚öffentliche Veranstaltung‘, ‚Kunst im öffentlichen Raum‘, oder auch ‚öffentliches Ärgernis‘ zugrunde. Dabei zeigt gerade der Begriff des öffentlichen Ärgernisses, dass die allgemeine Öffentlichkeit stets geregelt und durch explizite und formelle Normen, aber auch durch informelle (beispielsweise moralische) Konventionen und Erwartungen begrenzt ist. Handlungen, die den jeweils geltenden rechtlichen oder moralischen Normen widersprechen, werden mit formellen oder informellen Sanktionen belegt und somit als nicht-tolerabel aus dem Bereich der allgemeinen Öffentlichkeit ausgeschlossen oder zumindest als hier nicht erwünscht gekennzeichnet, während sie im Bereich des Privaten erlaubt sein können.

Ein spezifischeres Verständnis von Öffentlichkeit ist mit Bezeichnungen wie politische, deliberative oder auch bürgerliche Öffentlichkeit gemeint. Der Begriff und die Entwicklung dieser spezifischen Form von Öffentlichkeit wurden vor allem von Jürgen Habermas in dessen Buch *Strukturwandel der Öffentlichkeit* beschrieben.<sup>3</sup> Habermas' Arbeit wurde unter anderem von Charles Taylor rezipiert, in dessen Studien zur liberalen Gesellschaft und zum „Säkularen Zeitalter“ dieser spezifischen Form der Öffentlichkeit eine wichtige Funktion zukommt.<sup>4</sup> Taylor definiert Öffentlichkeit im hier interessierenden spezifischen Sinn als

„einen gemeinsamen Raum, in dem die Mitglieder der Gesellschaft durch eine Vielzahl von Medien wie Presse und Fernsehen oder auch unmittelbar zusammenkommen, um Themen von allgemeinem Interesse zu erörtern und auf diese Weise in der Lage zu sein, sich eine allgemeine Meinung zu bilden.“<sup>5</sup>

Ein „gemeinsamer Raum“ liegt Taylor zufolge vor, wenn Menschen zu einem bestimmten Zweck und mit einem geteilten Interesse zusammenkommen, beispielsweise dem Austausch von Gütern, einem Spiel, oder einem Ritus. Erfolgt dies an einem bestimmten Ort, so entsteht dadurch ein „topischer gemeinsamer Raum.“<sup>6</sup> Die Öffentlichkeit im hier interessierenden spezifischen Sinn ist jedoch kein topischer, sondern ein ‚metatopischer‘ gemeinsamer Raum, in dem eine Vielzahl topischer gemeinsamer Räume gewissermaßen medial verknüpft sind, in dem selbst jedoch

<sup>2</sup> Vgl. *Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 12. Aufl., München 2001, 62–73.

<sup>3</sup> Vgl. *Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, um ein Vorwort ergänzte Neuauflage, Frankfurt 1990.

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. *Charles Taylor*, *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie?* Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt 2001, 93–139 und *ders.*, *A Secular Age*, Cambridge 2007, 185–196.

<sup>5</sup> *Charles Taylor*, *Wieviel Gemeinschaft*, 96.

<sup>6</sup> Ebd. 101.

keine direkten Zusammenkünfte stattfinden. Dieser Typ Öffentlichkeit überschreitet topische gemeinsame Räume also gerade und vereint eine Vielzahl derselben zu einem größeren Ganzen. Man kann sagen, dass die Mitglieder einer Gesellschaft hier gemeinsam mit etwas befasst sind, ohne sich notwendigerweise zu versammeln, und ohne sich jemals wirklich zu treffen. Dass sie sich dennoch *gemeinsam* mit etwas befassen, wird durch den Gebrauch von Medien ermöglicht, insbesondere von Massenmedien. Der Gegenstand, mit dem sich die Beteiligten hier befassen, sind Themen, die das Gemeinwohl betreffen; hierüber bilden sich die Beteiligten eine allgemeine, öffentliche Meinung.<sup>7</sup> Dies geschieht durch den wechselseitigen Austausch von Informationen, Positionen und Argumenten, das heißt im Modus der Deliberation,<sup>8</sup> weshalb ich diese spezifische Form von Öffentlichkeit im Folgenden als *deliberative Öffentlichkeit* bezeichne. Die Positionen, die sich in einer kritischen Debatte der deliberativen Öffentlichkeit als öffentliche Meinung herauskristallisieren, sind, so Taylor, Ergebnis von Reflexion und Diskussion und bringen „einen aktiv hergestellten Konsens zum Ausdruck.“<sup>9</sup> Dieser ‚reflektierten‘ öffentlichen Meinung kommt in demokratischen Gesellschaften ein hoher normativer Status zu, denn da das Volk beziehungsweise die Bürgerinnen und Bürger einer Gesellschaft der eigentliche Souverän sind, sind demokratische Regierungen moralisch dazu verpflichtet, Herrschaft inmitten einer deliberierenden Öffentlichkeit auszuüben. *Legitime* politische Entscheidungsprozesse müssen im Hinblick auf die reflektierte öffentliche Meinung responsiv sein und auf diese eingehen.<sup>10</sup> In diesem Sinn beruht Demokratie auf einer „Philosophie der Inklusion“ (Taylor): sie schließt alle Bürgerinnen und Bürger in den Prozess der Konstituierung und Kontrolle legitimer politischer Macht ein, wobei die deliberative Öffentlichkeit der Raum der Beteiligung ist. Dementsprechend ist das Prinzip des allgemeinen Zugangs von konstitutiver Bedeutung für die deliberative Öffentlichkeit. „Eine Öffentlichkeit, von der angebbare Gruppen eo ip-

---

<sup>7</sup> Ebd. 96.

<sup>8</sup> Ich folge hier Bernhard Peters, demzufolge Deliberation vorliegt, „wenn empirische Aussagen, Beschreibungen oder Berichte, Erklärungen, Interpretationen, Vorschläge, Präskriptionen, normative Urteile oder Evaluationen durch eine Form der Rechtfertigung, durch Argumente oder die Präsentation von Belegen gestützt werden.“ (Bernhard Peters, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Frankfurt 2007, 119.)

<sup>9</sup> Charles Taylor, *Wieviel Gemeinschaft*, 98. Diese Merkmale unterscheiden die öffentliche Meinung beispielsweise von den durch Meinungsumfragen erhobenen Ansichten. Vgl. ebd. 102.

<sup>10</sup> Ebd. 103.

so ausgeschlossen wären, ist nicht etwa nur unvollständig, sie ist vielmehr gar keine Öffentlichkeit.“<sup>11</sup>

Eine deliberative Öffentlichkeit setzt stets verschiedene (infra-)strukturelle, aber auch kulturelle Faktoren voraus. Da der „metatopische gemeinsame Raum“ der deliberativen Öffentlichkeit im Wesentlichen durch Massenmedien konstituiert wird, ist die Verfügbarkeit von entsprechenden Medien eine wichtige Voraussetzung. Diese ermöglichen es, dass Bürgerinnen und Bürger ihre Positionen einem größeren Publikum bekannt machen, und dass verschiedene kleinere Kommunikationseinheiten und -räume (topische gemeinsame Räume) zu einem größeren Diskurs zusammengeführt werden. Die Verfügbarkeit von Massenmedien ist jedoch keine hinreichende Bedingung für die Möglichkeit einer deliberativen Öffentlichkeit. Um eine ‚reflektierte‘ öffentliche Meinung zu bilden, müssen die Bürgerinnen und Bürger auch willens und in der Lage sein, einander zuzuhören und einander zu verstehen, um verschiedene Positionen gemeinsam zu erwägen. Dies setzt, so Taylor, „einen gewissen Grad an sozialem Zusammenhalt“ beziehungsweise ein „von allen geteiltes Gefühl der Zugehörigkeit zur politischen Gemeinschaft“ voraus.<sup>12</sup> Die an einer deliberativen Öffentlichkeit Beteiligten müssen sich gegenseitig als solche identifizieren und als gleichberechtigte Diskursteilnehmer anerkennen. Darüber hinaus ist es erforderlich, dass die verschiedenen Beiträge als Bestandteile eines einzigen Diskussionsprozesses, der auf eine gemeinsame Lösung zielt, verstanden werden – nur so entsteht der für das gegenseitige Ansprechen und Verstehen in öffentlichen Diskursen notwendige Sinnzusammenhang.<sup>13</sup> In diesem Sinn setzt eine deliberative Öffentlichkeit eine kollektive Identität voraus.

Eine weitere fundamentale Voraussetzung deliberativer Öffentlichkeit betrifft die allgemeinen Bedingungen für öffentliche Kommunikation in einem Gemeinwesen; diese werden von Bernhard Peters als *öffentliche Kultur* bezeichnet. Eine öffentliche Kultur umfasst, so Peters, die gesprochene Sprache der Mehrheit sowie geteilte Wissensbestände, Einstellungen, Normen, Werte, verbreitete Gebräuche sowie vertraute Bedeutungen, Interpretationen, Symbole und ähnliches.<sup>14</sup> Dabei beziehen sich einige Bestandteile der öffentlichen Kultur auf die betreffende Gemeinschaft selbst und umfassen beispielsweise Kriterien zur Identifika-

---

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 156.

<sup>12</sup> Charles Taylor, Wieviel Gemeinschaft, 31.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 100 und Hartmut Weßler/Lutz Wingert, Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung: Worum es Bernhard Peters ging. Eine Einleitung, in: Bernhard Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit, Frankfurt 2007, 11–27, 22.

<sup>14</sup> Zum Folgenden vgl. v. a. ebd. 103–183.

tion von Mitgliedern, kollektive Selbstbilder, aber auch kontrastierende Bilder anderer Gruppen, die häufig mit Bewertungen wie „freundschaftlich“ oder „feindlich“ verbunden sind.<sup>15</sup> Diese Elemente sind für das kollektive Selbstverständnis derer, die gemeinsam an einer öffentlichen Kultur teilhaben und deren Identität durch diese geprägt ist, von großer Bedeutung.

Öffentliche Kultur im hier beschriebenen Sinn ermöglicht öffentliche Kommunikation und damit auch öffentliche Deliberation, indem ihre Bestandteile den Menschen, die an der öffentlichen Kultur teilhaben, Aufmerksamkeitsdispositionen und Bindeglieder für Assoziationsketten bereitstellen und als Interpretationsrahmen und als Referenzpunkte für Rechtfertigungen fungieren. Dadurch wird es möglich, Äußerungen, Entscheidungen und Ereignisse in ihrer Bedeutung und ihrem Gewicht zu verstehen und sich untereinander darüber zu verständigen.<sup>16</sup> Verschiedene Äußerungen und Entscheidungen mögen bisweilen, so Peters, undeutlich und missverständlich sein, sie können jedoch in aller Regel erklärt werden, und zwar unter (in vielen Fällen impliziter) Bezugnahme auf die geteilte öffentliche Kultur. In diesem Sinn ist öffentliche Kultur der Inbegriff der ermöglichenden, aber auch der einschränkenden Bedingungen für öffentliche Kommunikation in einem Gemeinwesen und damit auch eine entscheidende Voraussetzung der deliberativen Öffentlichkeit.<sup>17</sup> Von dieser kann jedoch auch eine Kritik und gegebenenfalls eine Veränderung einer in einem konkreten historischen und sozialen Kontext vorherrschenden öffentlichen Kultur ausgehen, etwa indem bestimmte Interpretationen öffentlich hinterfragt und mit alternativen Interpretationen konfrontiert werden. Bernard Peters spricht in diesem Zusammenhang von einer permanenten Reproduktion und Transformation der öffentlichen Kultur, die unter anderem unter dem Einfluss von öffentlicher Deliberation erfolgt.<sup>18</sup> Grundsätzlich ist die öffentliche Kultur gegenüber der deliberativen Öffentlichkeit einer Gesellschaft jedoch insofern primär,

---

<sup>15</sup> Vgl. ebd. 110.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 16.

<sup>17</sup> Hartmut Weßler/Lutz Wingert, *Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung*, 16.

<sup>18</sup> Als Beispiel für transformierende Effekte öffentlicher Deliberation auf öffentliche Kultur nennt Peters die Veränderungen in den westdeutschen kollektiven Interpretationen im Hinblick auf das NS-Regime und die Unterstützung für liberal-demokratische Prinzipien und Praktiken. Dieser „kulturelle Wandel“ sei zwar eng mit dem Generationswechsel verbunden; man könne aber, so Peters, „annehmen, dass die ausführlichen öffentlichen Debatten über die deutsche nationale Identität sowie Interpretationen der Vergangenheit einigen Einfluss auf diesen Wandel gehabt haben.“ (*Bernhard Peters, Der Sinn von Öffentlichkeit*, 175.)

als sie eine öffentliche Kommunikation und damit auch eine deliberative Öffentlichkeit überhaupt erst ermöglicht.

Damit schließe ich die Überlegungen zur allgemeinen und zur deliberativen Öffentlichkeit ab und komme zum zweiten Teil meines Beitrags: verschiedenen Formen formeller und informeller Exklusion aus der deliberativen Öffentlichkeit.

## 2. EXKLUSION AUS DELIBERATIVER ÖFFENTLICHKEIT

### 2.1. *Formelle Exklusion*

Im Hinblick auf Exklusionen aus dem Forum der deliberativen Öffentlichkeit demokratischer und weltanschaulich und kulturell pluraler Gesellschaften können verschiedene Formen formeller und informeller Exklusion unterschieden werden. Im Fall der formellen Exklusion werden bestimmten Personen oder Personengruppen Rechte oder Möglichkeiten verweigert, die für die vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit erforderlich sind. Dies betrifft beispielsweise die Freiheit der Produktion, Verteilung und Nutzung von Medien, aber auch den Zugang zu Bildungsmöglichkeiten, um Kompetenzen zu entwickeln, die für die Mediennutzung erforderlich sind.<sup>19</sup> Von grundlegender Bedeutung ist darüber hinaus das Recht auf freie Meinungsäußerung. Personen oder Personengruppen, denen der Zugang zu (bestimmten) Medien verwehrt wird, oder denen das Recht auf Meinungsfreiheit versagt wird, werden damit zugleich aus dem Forum der deliberativen Öffentlichkeit formell ausgeschlossen.

Formelle Exklusion kann sich jedoch nicht nur auf Personen, sondern auch auf bestimmte Inhalte beziehen. So sind beispielsweise die Verbreitung von rassistischen Inhalten, Aufrufe zu Gewalt oder die Leugnung des Holocaust in zahlreichen Gesellschaften nicht vom Recht auf Meinungsfreiheit geschützt und damit formell aus dem Forum der deliberativen Öffentlichkeit ausgeschlossen. Dies deutet bereits an, dass nicht jede Form von Exklusion moralisch falsch sein muss.

Die Frage nach den Voraussetzungen einer vollwertigen Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit kann jedoch nicht auf formelle Exklu-

---

<sup>19</sup> Vgl. *Thomas Hausmanninger*, Mediale Öffentlichkeit und Beteiligung, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*. Band 2: Konkretionen, Regensburg 2005, 254–280.

sionsmechanismen begrenzt werden. Es können vielmehr auch informelle Hindernisse bestehen, die für bestimmte Personen(gruppen) den Zugang zur deliberativen Öffentlichkeit erheblich erschweren oder sogar unmöglich machen. In diesem Zusammenhang kann von informeller Exklusion gesprochen werden. Dabei genießen die betreffenden Personen formell alle Rechte, die zur Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit erforderlich sind, sie können von diesen Rechten jedoch nicht oder nicht hinreichend Gebrauch machen. Informelle Exklusion kann sehr verschiedene Formen haben, von denen im Folgenden zwei besprochen werden.

## 2.2. *Informelle Exklusion infolge bestimmter Formen öffentlicher Kultur*

Auf die erste Form informeller Exklusion weist unter anderem Nancy Fraser in ihrer Kritik an Jürgen Habermas' Modell der bürgerlichen Öffentlichkeit hin.<sup>20</sup> Fraser zeigt mithilfe historischer Studien, dass deliberative Öffentlichkeiten im von Habermas und Taylor beschriebenen Sinn niemals „neutrale“ beziehungsweise „kulturfreie“ Foren sind, auf denen Positionen und Argumente in rein propositionaler Form ausgetauscht beziehungsweise von einem „allgemeinen“ Standpunkt aus hinsichtlich ihrer Überzeugungskraft geprüft und beurteilt werden. Denn bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern handelt es sich stets um konkrete Personen, die über eine Identität verfügen, für die unter anderem weltanschauliche und kulturelle Faktoren wesentlich sein können, durch die ihre Wertorientierungen und die Ansichten zu Themen, die in der deliberativen Öffentlichkeit behandelt werden, in hohem Maße geprägt sind. Sollen diese Personen sich selbst als vollwertige Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der deliberativen Öffentlichkeit wahrnehmen können, so müssen die betreffenden Personen *als solche* partizipieren können, das heißt ohne Faktoren ausblenden zu müssen, die sie für ihre konkrete Identität als wesentlich erachten. Die Möglichkeit vollwertiger Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit muss daher auch die Möglichkeit beinhalten, auf eine Weise zu partizipieren, die im Einklang steht mit der konkreten Identität der betreffenden Person, und die in bestimmten Fällen ein Ausdruck beispielsweise der kulturellen oder religiösen Dimensionen der Identität der Beteiligten ist.<sup>21</sup> In diesem Sinn sind Öffentlichkeiten – auch deliberative Öffentlichkeiten – stets auch „Arenen der Ausbildung

---

<sup>20</sup> Zum Folgenden vgl. Nancy Fraser, Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats, Frankfurt 2001, 107–150.

<sup>21</sup> Vgl. Nancy Fraser, Die halbierte Gerechtigkeit, 133.

und Inszenierung sozialer Identitäten.“<sup>22</sup> Daraus resultiert jedoch in kulturell und weltanschaulich pluralen Gesellschaften ein Problem, denn sowohl die Kommunikationsstile, die in der deliberativen Öffentlichkeit als „respektabel“ anerkannt werden, als auch die Institutionen und Medien, mit deren Hilfe Positionen ausgetauscht und die verschiedenen topischen gemeinsamen Kommunikationsräume zum metatopischen gemeinsamen Raum der deliberativen Öffentlichkeit verknüpft werden, sind nicht „kulturfrei“. Sie können vielmehr, so Fraser, als „kulturspezifische Linsen [...] aufgefasst werden, die alle Äußerungen, deren institutionellen Rahmen sie bilden, filtern und verändern. Sie können manchen Ausdrucksweisen entgegenkommen und anderen nicht.“<sup>23</sup>

Diese „Filterwirkung“ von Institutionen und der „üblichen“ und gewohnten Kommunikationsstile einschließlich der damit (implizit oder explizit) verbundenen Wertorientierungen, Bedeutungen und Argumentationsmuster, durch die deliberative Öffentlichkeiten konstituiert werden, lässt sich nun mithilfe des Konzepts der „öffentlichen Kultur“ genauer verstehen. Denn wie bereits deutlich wurde setzt eine die Gesellschaft umfassende deliberative Öffentlichkeit eine geteilte öffentliche Kultur voraus, da ohne den gemeinsamen Rekurs auf geteilte Wissensbestände, Bedeutungen, Symbole, Werte und Interpretationen keine Kommunikation möglich ist und die Beteiligten auch keine kollektive Publikumsidentität ausbilden können. Da jedoch zahlreiche Bestandteile einer bestimmten öffentlichen Kultur ihre Wurzeln in bestimmten kulturellen und religiösen Traditionen haben oder durch konkrete historische Ereignisse geprägt sind, privilegiert eine konkrete öffentliche Kultur stets bestimmte Kommunikationsformen und Beiträge, während andere durch die Wirkung derselben öffentlichen Kultur aus der deliberativen Öffentlichkeit ausgeschlossen werden. Beiträgen, die an andere Wissensbestände, Bedeutungen, Werte und Interpretationen anschließen als die in der jeweiligen öffentlichen Kultur enthaltenen, wird auf dem Forum der deliberativen Öffentlichkeit keine Beachtung geschenkt, sie werden möglicherweise gar nicht als Beiträge erkannt. Im Hinblick auf die deliberative Öffentlichkeit wirkt die öffentliche Kultur also „wie eine Schleuse, die Kommunikationschancen öffnet und schließt.“<sup>24</sup> Diese Form der informellen Exklusion betrifft jedoch nicht nur die konkrete Art und Weise

---

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Ebd. 133–134.

<sup>24</sup> *Hartmut Weßler/Lutz Wingert*, *Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung*, 17. Bernhard Peters spricht in diesem Zusammenhang auch von „symbolischen Grenzen der Deliberation“ beziehungsweise von „symbolischer Öffnung und Schließung“ öffentlicher Deliberation.



der Auseinandersetzung mit bestimmten Themen, beispielsweise welche Perspektiven für die Erörterung eines Themas wichtig sind und welche Begriffe für das Verständnis und die Bewertung bestimmter Handlungen oder Ereignisse erforderlich sind. Sie erfolgt vielmehr bereits bei der Bestimmung, Beschreibung und Interpretation der Themen und Probleme, die in der deliberativen Öffentlichkeit als „wichtig“ beziehungsweise „der Auseinandersetzung wert“ gelten.<sup>25</sup> Daher sind mit öffentlicher Kultur auch folgenreiche „blinde Flecken“ verbunden. Für Menschen, deren Identitäten unter dem Einfluss einer anderen öffentlichen Kultur ausgebildet wurden, und die mit dem spezifischen Repertoire an Überzeugungen, Bedeutungen, Symbolen und Werten, das eine für sie fremde öffentliche Kultur beinhaltet, nicht vertraut sind oder für die wichtige Bestandteile der öffentlichen Kultur nicht im Einklang mit ihrer eigenen Identität stehen, bedeutet dies, dass für sie die vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit zumindest erschwert, in bestimmten Fällen sogar unmöglich ist – und zwar auch dann, wenn ihnen der Zugang hierzu im oben beschriebenen Sinn *formell* offensteht. Der einzige Ausweg aus dieser Situation scheint dann in einer Transformation der eigenen Identität zu bestehen; *kulturelle Assimilation* wird zur Bedingung für die Partizipation an einer bestimmten deliberativen Öffentlichkeit.

### 2.3. *Informelle Exklusion infolge bestimmter informeller Konzeptionen des politischen Lebens*

Bei der zweiten Form informeller Exklusion verhindern gesellschaftlich dominante „informelle Konzeptionen des politischen Lebens“, dass bestimmte Personen(gruppen) in einem konkreten gesellschaftlichen Kontext den Status von vollwertigen Partizipanten an der deliberativen Öffentlichkeit genießen und davon auch effektiv Gebrauch machen können.<sup>26</sup> Derartige informelle Konzeptionen des politischen Lebens werden

---

<sup>25</sup> *Bernhard Peters*, Der Sinn von Öffentlichkeit, 165, 180. Zur oben genannten Auswahl und Definition der Begriffe, anhand derer bestimmte Handlungen beschrieben und bewertet werden, vgl. *Nancy Fraser*, Die halbierte Gerechtigkeit, 130. Fraser weist an dieser Stelle auf die Bedeutung von in feministischen „Gegenöffentlichkeiten“ gebildeten Begriffen wie „Sexismus“, „Doppelbelastung“ oder „Vergewaltigung in der Ehe“ hin, die zum damaligen Zeitpunkt in der „allgemeinen“ Öffentlichkeit nicht zur Verfügung standen.

<sup>26</sup> Vgl. dazu *Bert van den Brink*, Imagining Civic Relations in the Moment of their Breakdown: a Crisis of Civic Integrity in the Netherlands, in: *Anthony Simon Laden/David Owen* (Hg.), Multiculturalism and Political Theory, Cambridge 2007, 350–373. Mit dem Begriff „informal conceptions of political life“ bezieht sich van den Brink auf Arbeiten von Danielle Allen und Thomas Scanlon.

in öffentlichen Debatten konstruiert und kommuniziert und beinhalten normative Erwartungen und Vorstellungen davon, welches Maß an Uniformität und Diversität in einer Gesellschaft nötig beziehungsweise möglich ist sowie davon, was es heißt, in einem bestimmten sozialen Kontext ein kompetenter Bürger zu sein. Nur wer diesen Vorstellungen entspricht wird als vollwertiger Teilnehmer an der gesellschaftlichen Debatte über aktuelle Ereignisse und die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft, deren Mitglied die betreffende Person ist, anerkannt und ernst genommen. Wer hingegen den durch die hegemonialen informellen Konzeptionen des politischen Lebens vorgegebenen Mustern nicht entspricht, wird als „außerhalb“ der Gruppe derjenigen sozial konstruiert, die an der Debatte über den aktuellen Zustand und die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft teilnehmen können. Die betreffenden Personen werden damit gewissermaßen informell aus dem Raum der deliberativen Öffentlichkeit verbannt; sie werden möglicherweise als Objekt von Deliberation behandelt, nicht jedoch als legitime Teilnehmerinnen und Teilnehmer.<sup>27</sup> Wie konkrete informelle Konzeptionen des politischen Lebens in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext konstruiert werden und exkludierend wirken können, wird von Bert van den Brink am Beispiel der niederländischen Debatte nach der Ermordung des Regisseurs und Publizisten Theo van Gogh beschrieben.<sup>28</sup> Theo van Gogh, der in zahlreichen Filmen und Kolumnen Christen, Juden und Muslime beschimpft und verspottet hatte, wurde im November 2004 von Mohammed B. auf offener Straße ermordet. Mohammed B., der als islamistischer Extremist gilt, begründete seine Tat explizit mit religiösen Überzeugungen und bedrohte in einem Brief, den er mit einem Messer auf van Goghs toten Körper steckte, weitere Personen des öffentlichen Lebens, vor allem die Islamkritikerin Ayaan Hirsi Ali. Die Ermordung Theo van Goghs löste in den Niederlanden eine heftige Debatte über die Gesellschaft und die Rolle der muslimischen Bevölkerung in den Niederlanden aus. Dabei konstruierte und kommunizierte, so van den Brink, ein beträchtlicher und sehr einflussreicher Teil der Beiträge zu dieser Debatte mehr oder weniger explizit eine informelle Konzeption des politischen Lebens, der zufolge die Bürgerinnen und Bürger einer modernen und pluralen Gesellschaft eine weitgehend uniforme, säkularisierte und freiheitlich-demokratische Kultur teilen müs-

---

<sup>27</sup> Vgl. *Bernhard Peters*, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, 160.

<sup>28</sup> Vgl. *Bernhard Peters*, *Imagining Civic Relations*. Van den Brinks Analyse bezieht sich nur auf diesen konkreten Kontext. Zur Situation in den Niederlanden nach der Ermordung Theo van Goghs vgl. *Ian Buruma*, *Die Grenzen der Toleranz: Der Mord an Theo van Gogh*, München 2007 sowie *Geert Mak*, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Frankfurt 2005.

sen. Dieser „säkular humanistischen“ informellen Konzeption des politischen Lebens lag die (weitgehend unausgesprochene) Annahme einer moralischen Superiorität post-traditionalistischer, moderner und individualistischer Lebensformen zugrunde.<sup>29</sup> Menschen, die eine derartige Lebensform nicht teilen (oder als solche sozial konstruiert wurden), wurden unter dem Einfluss dieser informellen Konzeption des politischen Lebens nicht als vollwertige und kompetente Bürgerinnen und Bürger und damit nicht als vollwertige Teilnehmerinnen und Teilnehmer an der deliberativen Öffentlichkeit wahrgenommen und anerkannt. Im konkreten Fall der niederländischen Debatte nach der Ermordung Theo van Goghs betraf dies vor allem immigrierte Muslime, die, so van den Brink, in einflussreichen Teilen der öffentlichen Debatte stereotyp als „nicht vollwertige“ Bürgerinnen und Bürger und als in politischer und moralischer Hinsicht nicht vollständig verlässlich dargestellt wurden. Dabei bezog man sich nahezu ausschließlich auf religiöse und ethnische Kategorien:<sup>30</sup> Die Ermordung von Theo van Gogh durch einen islamistischen Extremisten wurde als „Beweis“ dafür angeführt, dass starke islamische (nicht etwa extremistisch-islamistische) Überzeugungen unvereinbar seien mit freiheitlich-demokratischen Prinzipien. Die in der öffentlichen Debatte dominanten informellen Konzeptionen des politischen Lebens stellten einer vollwertigen „einheimischen“ Konzeption von Bürgerschaft eine defizitäre „muslimische“ Konzeption dichotomisch gegenüber. Dadurch wurden zahlreiche Muslime effektiv aus der deliberativen Öffentlichkeit ausgeschlossen; ihre Beiträge zur Debatte über den Zustand und die Zukunft der Gesellschaft, deren Mitglieder sie sind, wurden nur mit großen Vorbehalten zur Kenntnis genommen, obwohl sie formell über alle erforderlichen Rechte und Fähigkeiten verfügten, die für eine vollwertige Teilnahme an der deliberativen Öffentlichkeit erforderlich sind. Wie bei der

---

<sup>29</sup> Bert van den Brink, *Imagining Civic Relations*, 356. Neben der oben genannten „säkular humanistischen“ identifiziert van den Brink eine weitere informelle Konzeption des politischen Lebens in der niederländischen Debatte nach der Ermordung Theo van Goghs. Diese weist zwar die säkular-humanistische Ausrichtung der ersten Konzeption zurück, teilt jedoch mit dieser die Annahme, dass ein breiter Konsens über substantielle (kulturelle) Werte eine notwendige Voraussetzung kompetenter Bürgerschaft ist.

<sup>30</sup> Vgl. Bert van den Brink, *Imagining Civic Relations*, 357–359. Van den Brink stützt sich in seiner Diskussion der rhetorischen Aspekte der Diskussion in den Niederlanden unter anderem auf Baukje Prins' Analyse der niederländischen Debatte über Integration und Multikulturalismus. Vgl. *Baukje Prins, Voorbij de onschuld: het debat over integratie in Nederland*, Amsterdam 2004. Prins spricht von einer Rhetorik des „neuen Realismus“, deren Vertreterinnen und Vertreter sich selbst als mutige Aufklärer präsentieren, die im Namen der „normalen“ Bürgerinnen und Bürger auftreten und „die Wahrheit“ über bestimmte „Tatsachen“ in der Gesellschaft offenlegen, die ihnen zufolge von der politisch korrekten intellektuellen und politischen Elite tabuisiert werden.

oben besprochenen ersten Form informeller Exklusion wurde die kulturelle Assimilation immigrierter Muslime als die einzig erfolgversprechende Maßnahme zur Erlangung sozialen Friedens angesehen. Wer sich die gesellschaftlich dominante „moderne“ Kultur nicht zu eigen macht, so die Rhetorik des „säkularen Humanismus“, bleibt in den Fängen einer rückwärtsgerichteten Kultur gefangen und schließt sich damit selbst aus dem politischen Leben einer freiheitlich-demokratischen und weltanschaulich und kulturell pluralen Gesellschaft aus. Anders als bei der oben besprochenen ersten Form informeller Exklusion wird die vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit hier also nicht durch „blinde Flecken“ verhindert, die mit einer spezifischen öffentlichen Kultur verbunden sind. Informelle Exklusion resultiert hier vielmehr aus bestimmten Formen der öffentlichen Debatte und der dabei stattfindenden Behandlung bestimmter Personengruppen und der von ihnen vertretenen Positionen, durch die exkludierende informelle Konzeptionen des politischen Lebens als normativ und nahezu exklusiv gültig sozial konstruiert und kommuniziert werden.<sup>31</sup> Vergleichbare Prozesse werden von Bernhard Peters als „Formen der Schließung öffentlicher Deliberation“ bezeichnet. Dazu zählt Peters unter anderem die „Verweigerung von Respekt“, „entweder weil Ansichten als unvernünftig oder böse eingestuft oder weil die Sprecher fragwürdiger Motive oder falschen Bewusstseins verdächtigt werden.“<sup>32</sup> Darüber hinaus können, so Peters, ungewöhnliche Argumente oder Ansichten unter dem Einfluss von Orthodoxien und unhinterfragten Autoritäten ignoriert, missverstanden oder verzerrt dargestellt werden, was wiederum zur informellen Exklusion bestimmter Positionen (beziehungsweise der Personen, für die diese Positionen wesentlich sind) aus der deliberativen Öffentlichkeit beitragen kann. In diesem Zusammenhang verweist Peters auf die Kritik an einem angeblichen „Aufklärungsfundamentalismus“ der modernen Kultur, die, so die Vertreter dieser Kritik, „unwillig“ sei, „bestimmte grundlegende Merkmale der modernistischen Weltanschauung zu hinterfragen.“<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Vgl. *Bernhard Peters*, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, 160. Dabei ist es nicht erforderlich, dass eine bestimmte Position von einer bestimmten Personengruppe auch tatsächlich vertreten wird. In vielen Fällen genügt es, wenn einer Personengruppe bestimmte Positionen oder bestimmte Einstellungen von einflussreichen Teilen der öffentlichen Debatte zugeschrieben werden. Zur Relevanz von Machtverhältnissen bei der Konstruktion von informellen Konzeptionen des politischen Lebens vgl. *Bert van den Brink*, *Imagining Civic Relations*, 355.

<sup>32</sup> *Bernhard Peters*, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, 179. Im hier erörterten Zusammenhang könnten die Bezeichnungen „unvernünftig“ und „böse“ durch „antidemokratisch“, „unzeitgemäß“ und „rückwärtsorientiert“ oder „fundamentalistisch“ ergänzt werden.

<sup>33</sup> Ebd. 180. Peters nennt den Vorwurf des Aufklärungsfundamentalismus an dieser Stelle ohne ihn zu bewerten.

Aus den hier vorgetragenen Überlegungen zu verschiedenen Exklusionsmechanismen wird deutlich, dass eine vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit demokratischer und weltanschaulich und kulturell pluraler Gesellschaften von verschiedenen Voraussetzungen abhängig ist und dementsprechend durch verschiedene Faktoren erschwert oder verhindert werden kann. Dabei wurde deutlich, dass der effektive Gebrauch der für die vollwertige Partizipation an einer deliberativen Öffentlichkeit erforderlichen Rechte durch informelle Faktoren unmöglich gemacht oder zumindest erschwert werden kann. Die „effektiven Grenzen“ der deliberativen Öffentlichkeit stimmen also nicht notwendigerweise mit den Grenzen überein, die die eingangs beschriebene „allgemeine Öffentlichkeit“ bestimmen. Was beziehungsweise wer in letzterer erlaubt und zugelassen ist, kann dennoch effektiv aus der deliberativen Öffentlichkeit ausgeschlossen sein, selbst wenn ihm der Zugang formell offensteht.

Wie die verschiedenen Exklusionsformen in moralischer Hinsicht zu beurteilen sind, soll im Folgenden erörtert werden.

### 3. DIE ETHISCHE BEURTEILUNG DER VERSCHIEDENEN EXKLUSIONSFORMEN

#### 3.1. *Der normative Bezugsrahmen: Nancy Frasers dreidimensionale Gerechtigkeitstheorie*

Die ethische Beurteilung der oben beschriebenen Formen formeller und informeller Exklusion aus der deliberativen Öffentlichkeit demokratischer und weltanschaulich und kulturell pluralen Gesellschaften wird im Folgenden zunächst vor dem Hintergrund der Gerechtigkeitstheorie vorgenommen, die Nancy Fraser in ihren jüngeren Arbeiten entwickelt hat.<sup>34</sup> Frasers Theorie ist als normativer Bezugsrahmen für die Beurteilung der verschiedenen Formen von Exklusion besonders geeignet, weil sie explizit auf die Problematik der Partizipation bezogen ist und aufgrund ihrer Mehrdimensionalität eine differenzierte Beurteilung der verschiedenen Exklusionsmechanismen ermöglicht. Gleichwohl werden im weiteren

---

<sup>34</sup> Vgl. *Nancy Fraser, Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Cambridge 2008. Frasers Theorie kann an dieser Stelle nicht kritisch diskutiert werden. Zur Diskussion von Frasers dreidimensionaler Gerechtigkeitstheorie vgl. die Beiträge in: *European Journal of Political Theory* 6 (2007), Issue 3 und in: *Kevin Olsen* (Hg.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, London/New York 2008.

Verlauf der Analyse zusätzliche Konzeptionen anderer Autoren miteinbezogen werden, um offene Fragen zumindest zu konkretisieren.

Nancy Fraser geht von einem allgemeinen Gerechtigkeitsprinzip partizipatorischer Parität aus, demzufolge Gerechtigkeit das Vorliegen sozialer Strukturen erfordert, die es allen gestatten, als vollwertige Partner am sozialen Leben teilzunehmen.<sup>35</sup> Ungerechtigkeiten zu überwinden bedeutet demzufolge, Hindernisse auszuräumen, die es Menschen unmöglich machen, als ebenbürtige und vollwertige Partner gemeinsam mit anderen am sozialen Leben (und damit auch an öffentlicher Deliberation) zu partizipieren. Derartige Hindernisse können Fraser zufolge auf drei verschiedenen Ebenen liegen, denen drei Dimensionen von (Un-)Gerechtigkeit entsprechen. Im Falle der distributiven Ungerechtigkeit (*distributive injustice* oder *maldistribution*) können ökonomische Strukturen verhindern, dass die für eine vollwertige Partizipation erforderlichen Ressourcen zur Verfügung stehen; Umverteilung (*redistribution*) ist die Gerechtigkeitsdimension die auf die Behebung derartiger Partizipationshindernisse zielt. Vollwertige Partizipation kann jedoch auch durch institutionalisierte Hierarchien kultureller Werte behindert werden, durch die bestimmten Personen(gruppen) der hierfür erforderliche Status verweigert wird, da sie beispielsweise nicht als vollwertige Bürgerinnen und Bürger anerkannt werden. In diesen Fällen kann von Missachtung (*misrecognition*) gesprochen werden; die damit korrelierende Gerechtigkeitsdimension ist Anerkennung (*recognition*). Schließlich identifiziert Fraser eine dritte Art von Hindernissen und damit von Ungerechtigkeit, die sie als *misrepresentation* bezeichnet, und die sie wiederum in drei Ebenen auffächert.<sup>36</sup> Dabei unterscheidet Fraser zunächst zwischen Ungerechtigkeiten, die sich beispielsweise auf politische Entscheidungsregeln oder das Wahlsystem beziehen (*ordinary-political misrepresentation*), und solchen, die die Bestimmung der Gruppe derer betreffen, die in einem bestimmten Kontext überhaupt den Anspruch auf ebenbürtige Partizipation erheben können (*scope beziehungsweise frame of justice*). Werden diese Grenzen so bestimmt, dass einige von vornherein nicht die Möglichkeit haben, als

---

<sup>35</sup> Nancy Fraser, *Scales of Justice*, 16. Fraser spricht im englischen Original vom *principle of parity of participation* und versteht dieses Prinzip als eine radikal-demokratische Interpretation des Prinzips moralischer Gleichheit.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 17–18, 23–26. Die entsprechende Gerechtigkeitsdimension ist die Repräsentation (*representation*). Diese wird von Fraser auch als „political dimension of justice“ bezeichnet, wobei sie jedoch betont, dass auch Umverteilung und Anerkennung in dem Sinn „politisch“ sind, dass sie umstritten und „machtgeladen“ sind. Repräsentation ist jedoch politisch in einem spezifischeren Sinn, insofern sie den Umfang der Jurisdiktion eines Staates und die Entscheidungsregeln durch die Streitfragen bestimmt. Vgl. ebd. 17.

Ebenbürtige an für sie relevanten sozialen Interaktionen und Diskursen teilzunehmen, so liegt eine spezifische Form von *misrepresentation* vor, die Fraser als *misframing* bezeichnet.<sup>37</sup> Da die Bestimmung des *frame of justice* den gesamten übrigen Gerechtigkeitsdiskurs beeinflusst, weist Fraser der gerechten Bestimmung dieses Bereichs eine fundamentale Bedeutung zu.

„[F]rame-setting is among the most consequential of political decisions. Constituting both members and non-members in a single stroke, the decision effectively excludes the latter from the universe of those entitled to consideration within the community in matters of distribution, recognition, and ordinary-political representation. The result can be a serious injustice. When questions of justice are framed in a way that wrongly excludes some from consideration, the consequence is a special kind of meta-injustice in which one is denied the chance to press first-order justice claims in a given political community.“<sup>38</sup>

Vor diesem Hintergrund führt Fraser eine dritte Ebene innerhalb der Gerechtigkeitsdimension der Repräsentation ein, bei der es um den Prozess der Bestimmung des *frame of justice* geht (*politics of framing*). Da sich Theorien, bei denen Gerechtigkeitsprobleme innerhalb eines an Territorialstaaten orientierten Rahmens erörtert werden, angesichts zahlreicher Gerechtigkeitsprobleme Fraser zufolge als inadäquat erweisen, muss sich eine angemessene *politics of framing* an Prinzipien orientieren, die unabhängig von territorialstaatlich bestimmten Konzeptionen sind. Den aussichtsreichsten Kandidaten für ein solches Prinzip erkennt Fraser im *all-affected-principle*, demzufolge alle, die von einer infrage stehenden Struktur oder Institution betroffen sind, im Hinblick darauf als Subjekte der Gerechtigkeit gelten.<sup>39</sup> Im Hinblick auf die *politics of framing* bedeutet

---

<sup>37</sup> Fraser bespricht die Kategorie des *misframing* im Kontext internationaler Gerechtigkeitsprobleme wie zum Beispiel der globalen Erwärmung, des Welthungerproblems oder des internationalen Terrorismus. Derartige Probleme können, so Fraser, im Rahmen des derzeit dominanten „Westphalian frames“, bei dem der zentrale Bezugspunkt der Gerechtigkeit der Territorialstaat ist, nicht angemessen analysiert und beurteilt werden. Vielmehr droht der *Westphalian frame* bei der Behandlung solcher Fragen selbst ein mächtiges Instrument der Ungerechtigkeit zu werden, da er die Bedingungen des Diskurses von vornherein so bestimmt, dass es vielen, die arm und verachtet sind, unmöglich gemacht wird, den Strukturen, durch die sie unterdrückt werden, entgegenzutreten (vgl. *Nancy Fraser, Scales of Justice*, 12–16, 20–21). Ich kann in diesem Beitrag auf Fragen der internationalen Gerechtigkeit nicht eingehen, hoffe aber zeigen zu können, dass Frasers Gerechtigkeitstheorie auch für die Diskussion von Problemen fruchtbar sein kann, die auf den ersten Blick (!) *innerhalb* einer bestimmten politischen Gemeinschaft lokalisiert werden können.

<sup>38</sup> Ebd. 19; Fraser weist an dieser Stelle an strukturelle Ähnlichkeiten zwischen *misframing* und einem Verlust des von Hanna Arendt beschriebenen „Rechts, Rechte zu haben“ hin; beide resultieren in einem „politischen Tod“ der betroffenen Person.

<sup>39</sup> Ebd. 24: „This principle holds that all those affected by a given social structure or institution have moral standing as subjects of justice in relation to it.“

dies, dass das oben genannte Prinzip partizipatorischer Parität nicht nur auf konkrete Gerechtigkeitsdiskurse erster Ordnung anzuwenden ist, die sich auf Umverteilung, Anerkennung und „gewöhnliche“ politische Repräsentation (*ordinar-political representation*) beziehen, sondern auch auf den Prozess des *frame setting* (Gerechtigkeitsfragen zweiter Ordnung). Ist dies nicht der Fall, das heißt, werden Personen, die von einer sozialen Struktur oder Institution betroffen sind, von der Debatte über die Bestimmung des Kreises derer, die im Hinblick auf diese Struktur oder Institution als Subjekte von Gerechtigkeit gelten, ausgeschlossen, so liegt *meta-political misrepresentation* vor; eine spezifische Form von Ungerechtigkeit, die auf der dritten Ebene der Gerechtigkeitsdimension der Repräsentation liegt.

Umfassende Gerechtigkeit beinhaltet Fraser zufolge also die drei Dimensionen Umverteilung (ökonomisch), Anerkennung (kulturell) und Repräsentation (politisch). Diese konkretisieren das Prinzip partizipatorischer Parität insofern es als substantielles Gerechtigkeitsprinzip aufzufassen ist, mit dessen Hilfe soziale Strukturen und Institutionen beurteilt werden können. Frasers Konzeption von Gerechtigkeit fasst das Prinzip partizipatorischer Parität jedoch zugleich auch als prozedurales Gerechtigkeitsprinzip auf, mit dessen Hilfe politische Normen, aber auch die *politics of framing* beurteilt werden können: Diese können nur dann als gerecht gelten, wenn gezeigt werden kann, dass sie in einem fairen und offenen Prozess der Deliberation, an dem alle als Ebenbürtige partizipieren können, die Zustimmung aller Betroffenen verdienen.<sup>40</sup>

Vor diesem Hintergrund kann nun zur Beurteilung der verschiedenen Formen von Exklusion aus der deliberativen Öffentlichkeit demokratischer und weltanschaulich und kulturell pluralen Gesellschaften übergegangen werden.

### 3.2. Zur ethischen Beurteilung formeller Exklusion

Bestimmte Formen formeller Exklusion im oben beschriebenen Sinn können die (ökonomische) (Un)Gerechtigkeitsdimension der Umverteilung betreffen. Dies ist beispielsweise der Fall, wenn Personen oder Personengruppen die für eine Partizipation erforderlichen (medialen) Güter verwehrt werden, oder wenn Personen(gruppen) der Zugang zu Bildungsmöglichkeiten verschlossen wird, mittels derer sie Kompetenzen, die für die Teilnahme an deliberativer Öffentlichkeit notwendig sind, wenig-

---

<sup>40</sup> Nancy Fraser, *Scales of Justice*, 28.



tens in elementarer Form erwerben können. Formelle Exklusion kann auch dadurch erfolgen, dass bestimmte Personen(gruppen) von vornherein als Nicht-Partizipanten bestimmt werden, indem man ihnen prinzipiell kein Recht auf freie Meinungsäußerung gewährt oder indem man das Gemeinwohl aus dem Bereich dessen ausnimmt, worüber die betreffende Personengruppe ‚etwas zu sagen hat‘. Dies ist beziehungsweise war zum Beispiel in stark hierarchisch gegliederten Klassengesellschaften der Fall, aber auch in Gesellschaften, in denen Frauen kein Mitspracherecht im Bereich des Politischen hatten beziehungsweise haben. In derartigen Fällen betrifft die formelle Exklusion die Dimension der Repräsentation, näherhin den Prozess des *framing*. Dabei könnte freilich gefragt werden, wem überhaupt das Recht zukommen sollte, einen Beitrag zur Debatte über den aktuellen Zustand und die zukünftige Entwicklung der Gesellschaft zu leisten. Kann eine deliberative Öffentlichkeit legitimerweise in dem Sinn auf eine bestimmte Gesellschaft begrenzt werden, dass Personen, die keine Mitglieder der betreffenden Gesellschaft sind, auch keinen Beitrag zur öffentlichen Debatte in dieser Gesellschaft leisten dürfen? Vor dem Hintergrund von Frasers Arbeiten zu einem Gerechtigkeitsdiskurs, der den territorialstaatlichen Rahmen überschreitet und dem von ihr vorgeschlagenen *all-affected-principle* ist dies allerdings zurückzuweisen. Da zahlreiche Themen, die in einer bestimmten Gesellschaft Gegenstand öffentlicher Deliberation sind, auch Personen betreffen, die keine Mitglieder dieser Gesellschaft sind, muss zumindest bei diesen Themen allen möglicherweise Betroffenen der Zugang zur deliberativen Öffentlichkeit formell offenstehen.<sup>41</sup> Dementsprechend sind beispielsweise eine generelle Sperrung ausländischer Internetseiten oder ein allgemeines Verbot von Übersetzungen von Texten aus bestimmten Sprachen als ungerecht zu beurteilen. Dabei ist freilich zu beachten, dass das Prinzip der allgemeinen Zugänglichkeit der deliberativen Öffentlichkeit für *Personen* gilt, nicht jedoch notwendigerweise für *Positionen*. Es kann in bestimmten historischen und gesellschaftlichen Kontexten durchaus gute Gründe geben, die öffentliche Äußerung und Verbreitung bestimmter Positionen zu verbieten. Bekannte Beispiele sind bestimmte Formen rassistischer und sexistischer Äußerungen (*hate speech*) und in einigen Ländern auch die Leugnung des Holocaust. Dabei ist zu beachten, dass Einschränkungen

---

<sup>41</sup> Dies gilt auch von Problemen, die im allgemeinen Interesse der Menschheit liegen beziehungsweise die das allgemein Menschliche in konkreten Personen betreffen, wie dies etwa bei Debatten über Menschenrechte und Menschenrechtsverletzungen der Fall ist. Ähnliches kann von Fragen gesagt werden, die Güter betreffen, die für alle Menschen von Bedeutung sind, etwa natürliche Ressourcen wie den tropischen Regenwald, aber auch Fragen globaler Gerechtigkeit.

der Meinungsfreiheit konkrete *Positionen*, nicht jedoch Themen betreffen und in vielen Fällen auf bestimmte Formen der Meinungsäußerung begrenzt sind. Darüber hinaus ist wichtig, dass ein Verbot bestimmter Positionen und Äußerungsformen aufgrund der zentralen Rolle, die das Recht auf freie Meinungsäußerung für die deliberative Öffentlichkeit und damit für die Konstituierung und Kontrolle legitimer demokratischer Herrschaft hat, stets mit guten Gründen gerechtfertigt werden muss, die wiederum mit dem Prinzip partizipatorischer Parität in Einklang stehen müssen. Konkrete Restriktionen dürfen nicht zu einer Ausklammerung ganzer Themenbereiche aus der deliberativen Öffentlichkeit oder gar einer allgemeinen Exklusion von Personen(gruppen) aufgrund ihrer Ansichten zu einem bestimmten Thema führen. Die begründungstheoretischen Hürden für eine legitime Einschränkung der Meinungsfreiheit sind damit relativ hoch.<sup>42</sup>

Damit kann zusammenfassend gesagt werden, dass – abgesehen von gut begründeten Einschränkungen der Meinungsfreiheit bezüglich konkreter Positionen – die in Abschnitt 2.1. genannten Formen *formeller* Exklusion vor dem Hintergrund der Gerechtigkeitskonzeption von Nancy Fraser als ungerecht erscheinen. Werden Personen Rechte oder Güter verweigert, die für eine vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit erforderlich sind, so liegt ein Verstoß gegen das Prinzip partizipatorischer Parität vor. In diesen Fällen haben die von formeller Exklusion Betroffenen einen moralischen Anspruch auf den Abbau der Strukturen, die ihre vollwertige Partizipation an deliberativer Öffentlichkeit unmöglich machen. Im folgenden Abschnitt soll untersucht werden, ob ein derartiger Anspruch auch im Fall der oben beschriebenen informellen Partizipationshindernisse besteht. Dabei beginne ich meine Analyse mit der im Anschluss an Bert van den Brink beschriebenen Form informeller Exklusion infolge bestimmter informeller Konzeptionen des politischen Lebens und untersuche danach die in Abschnitt 2.2. beschriebene Form informeller Exklusion infolge bestimmter Formen öffentlicher Kultur.

---

<sup>42</sup> Thomas Scanlon weist allerdings zu Recht darauf hin, dass bereits die öffentliche Forderung nach bestimmten Restriktionen den gewünschten Effekt haben kann, da durch die sich anschließende Debatte über mögliche Grenzen der Meinungsfreiheit die Themen, um die es den Betroffenen geht (beispielsweise Rassismus, Sexismus, religionsbezogene Kränkungen), öffentlich zur Sprache und gegebenenfalls auch auf die politische Agenda kommen (vgl. *Thomas Scanlon, The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy*, Cambridge 2003, 198–200).

### 3.3. Zur ethischen Beurteilung informeller Exklusion infolge bestimmter informeller Konzeptionen des politischen Lebens

Die oben beschriebene Exklusion infolge bestimmter informeller Konzeptionen des politischen Lebens betrifft zwei Dimensionen der Gerechtigkeitskonzeption von Nancy Fraser: Anerkennung und Repräsentation, genauer den Prozess des *framing*. Bert van den Brinks Analyse der niederländischen Debatte nach der Ermordung Theo van Goghs zeigt, dass die Hegemonie „säkular humanistischer“ informeller Konzeptionen des politischen Lebens dazu führen kann, dass ein Teil der Bevölkerung aufgrund ihrer religiösen oder ethnischen Zugehörigkeiten nicht als vollwertige Bürgerinnen und Bürger wahrgenommen und anerkannt wird. Dies stellt meines Erachtens einen Verstoß gegen Frasers zweite Gerechtigkeitsdimension dar. Die verweigerte Anerkennung der Mitglieder einer bestimmten Personengruppe als vollwertige Bürgerinnen und Bürger kann wiederum dazu führen, dass die gesellschaftliche Debatte über ein bestimmtes Thema so konstruiert wird, dass sie die von der beschriebenen Missachtung Betroffenen scheinbar „nichts angeht“, beziehungsweise dass die betroffenen Personen (etwa aufgrund angeblicher, ihnen *zugeschriebenen* antidemokratischer Einstellungen und Traditionen) als „nicht kompetent“ konstruiert werden. Das Forum der deliberativen Öffentlichkeit, auf dem die öffentliche Meinung zu einem bestimmten Thema gebildet werden soll, würde dann so definiert, dass durch die damit zugleich erfolgende Bestimmung der als kompetent erachteten Teilnehmerinnen und Teilnehmer Personen, die von der Debatte stark betroffen sind, de facto an der Partizipation an der Debatte gehindert würden. Versuchten sie dennoch ihre Meinungen einzubringen, würden diese in der allgemeinen Debatte nicht oder zumindest nicht unvoreingenommen aufgenommen. In Charles' Taylors Terminologie kann dies so beschrieben werden, dass bestimmte Kommunikationsräume nicht in die Bildung des metatopischen gemeinsamen Raums der deliberativen Öffentlichkeit einbezogen werden, weil sie unter dem Einfluss gesellschaftlich dominanter informeller Konzeptionen des politischen Lebens als Kommunikationsräume von Personen konstruiert werden, die gerade nicht als vollwertige Mitglieder eines politisch gemeinsamen Raums gelten. Dies würde einen Verstoß gegen Frasers dritte Gerechtigkeitsdimension darstellen und wäre daher als ungerecht zu beurteilen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass die konkrete Beurteilung dieser Form informeller Exklusion davon abhängig ist, ob eine bestimmte, exkludierende informelle Konzeption des politischen Lebens tatsächlich so dominant ist, dass sie die deliberative Öffentlichkeit nicht nur beeinflusst, sondern so beherrscht, dass andere

informelle Konzeptionen des politischen Lebens wirksam unterdrückt werden. Wäre dies tatsächlich der Fall, so wäre dies sicherlich als ungerecht zu beurteilen. Anders als im Fall der formellen Exklusion kann daraus jedoch nicht direkt ein *Anspruch* auf den Abbau dieser Form informeller Exklusion abgeleitet werden, zumindest nicht im strikten Sinn eines moralischen Rechts. Denn es ist keineswegs deutlich, worin dieser Anspruch bestehen könnte. Würde man ihn als Verbot von Äußerungen verstehen wollen, durch die eine bestimmte informelle Konzeption des politischen Lebens sozial konstruiert wird, so käme dies einer Einschränkung der Meinungsfreiheit gleich. Dies ist jedoch, wie oben bereits deutlich wurde, problematisch, und es ist zu bezweifeln, ob sich ein derartiger Eingriff in ein Grundrecht rechtfertigen ließe. Bert van den Brink erörtert dieses Problem denn auch in einer anderen Perspektive. Ihm zufolge ist die (in großen Teilen) einseitige Debatte in den Niederlanden nach der Ermordung Theo van Goghs als Ausdruck eines Mangels an „bürgerlicher Rechtschaffenheit“ (*civic integrity*) zu verstehen.<sup>43</sup> Im Hinblick auf die hier zu erörternde Form informeller Exklusion erfordert *civic integrity*, so van den Brink, dass Bürgerinnen und Bürger Zurückhaltung üben und ihr Verhalten ändern, wenn deutlich wird, dass einige Mitglieder der Gesellschaft unter dem Einfluss dominanter informeller Konzeptionen des politischen Lebens zwar nicht formell, aber doch *effektiv* ausgeschlossen werden aus der politischen Gemeinschaft freier und gleicher Bürgerinnen und Bürger.<sup>44</sup> Dies entspricht einer Forderung nach freiwilliger Selbstbeschränkung aufgrund moralischer Einsichten; von einer Forderung nach einer Beschränkung der Meinungsfreiheit kann nicht die Rede sein. Es bleibt jedoch unklar, welchen normativen Status bürgerliche Rechtschaffenheit hat. Handelt es sich dabei um eine moralische Pflicht oder eher um eine moralisch wünschenswerte Bürgertugend? Bert van den Brink verbindet bürgerliche Rechtschaffenheit zwar mit Überlegungen zu Gerechtigkeit, er bestimmt bürgerliche Rechtschaffenheit jedoch nicht explizit als Gerechtigkeitspflicht im Sinne dessen, was Bürgerinnen und Bürger sich im strikten Sinn gegenseitig schulden. Auf die Frage nach dem normativen Status bürgerlicher Rechtschaffenheit werde ich im abschließenden Kapitel noch zurückkommen.

---

<sup>43</sup> Bert van den Brink, *Imagining Civic Relations*, 353.

<sup>44</sup> Bert van den Brink, *Imagining Civic Relations*, 355.

### 3.4. Zur ethischen Beurteilung informeller Exklusion infolge bestimmter Formen öffentlicher Kultur

In Abschnitt 2.2. wurde die beschriebene Form informeller Exklusion auf die „kulturelle Färbung“ von deliberativer Öffentlichkeit beziehungsweise der dieser zugrunde liegenden öffentlichen Kultur zurückgeführt. Vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit, so wurde oben deutlich, scheint in bestimmten Situationen nur um den Preis weitgehender kultureller Assimilation möglich zu sein. Bestimmte Überzeugungen, Werte und Bedeutungssysteme, die in der jeweils dominanten öffentlichen Kultur enthalten sind, müssten dann von allen Mitgliedern einer Gesellschaft angeeignet werden bevor eine vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit möglich wäre. Für die ethische Beurteilung dieser Form informeller Exklusion ist entscheidend, wie ein derartiger „Zwang“ zu kultureller Assimilation zu bewerten ist. Zur Beantwortung dieser Frage beziehe ich mich im Folgenden auf Überlegungen von Samuel Scheffler, der die Bedeutung und den Status von Kultur im Kontext von Immigration und den damit verbundenen Herausforderungen auf eine meines Erachtens überzeugende Weise analysiert.<sup>45</sup>

Scheffler zeigt, dass die Annahme, dass für die Identität und damit für das Selbst- und Weltverhältnis von Personen *eine* mehr oder weniger feststehende Kultur von Bedeutung ist, den tatsächlichen Verhältnissen nicht gerecht wird. Vielmehr sind für die meisten Personen vielfältige Zugehörigkeiten wesentlich, wobei neben ethnischen und religiösen Kategorien beispielsweise auch Gender, Beruf, sexuelle Orientierung, literarische oder musikalische Vorlieben oder moralische und politische Überzeugungen und Ideale eine wichtige Rolle spielen können. Welche dieser Zugehörigkeiten für das Selbstverständnis einer Person maßgeblich sind, ist in vielen Fällen kontextabhängig.<sup>46</sup> Darüber hinaus ist auch Kultur, die Scheffler als „Netz formeller und informeller Praktiken, Bräuche, Institutionen, Normen, Rituale, Werte und Überzeugungen“<sup>47</sup> definiert, nicht fixiert, sondern verändert sich notwendigerweise, sei es infolge von Migration oder durch den grenzüberschreitenden Austausch von Waren und Ideen. Diese Vielgestaltigkeit und Dynamik der Identität von Personen einerseits und der Kultur von (sozialen) Gruppen andererseits werden

---

<sup>45</sup> Zum Folgenden vgl. Samuel Scheffler, Immigration and the Significance of Culture, in: Philosophy and Public Affairs 35 (2007), 93–125.

<sup>46</sup> Samuel Scheffler, Immigration and the Significance of Culture, 99–102. Diese Vielgestaltigkeit von konkreten Identitäten wird auch von Amartya Sen beschrieben, vgl. Amartya Sen, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt, München 2007.

<sup>47</sup> Samuel Scheffler, Immigration and the Significance of Culture, 119.

von Scheffler unter dem Begriff des *Heracleitean pluralism* zusammengefasst: sowohl Identitäten als auch Kulturen sind prinzipiell mehrdimensional und immer im Wandel begriffen.<sup>48</sup> Daraus leitet Scheffler normative Prinzipien ab, die einerseits für Immigrantinnen und Immigranten und andererseits für die zu einem bestimmten Zeitpunkt in einer bestimmten Gesellschaft dominante Kultur von Bedeutung sind. Letztere wird von Scheffler als *host culture* beziehungsweise als *national culture* bezeichnet; diese umfasst neben den jeweils gültigen Gesetzen auch die im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext dominanten Werte und Gebräuche. Die von Scheffler aus dem heraklitischen Pluralismus abgeleiteten normativen Prinzipien bedeuten für Immigrantinnen und Immigranten, dass es keinen Anspruch gibt auf die umfassende Bewahrung der Kultur, durch die die Identitäten der betreffenden Personen zum Zeitpunkt ihrer Ankunft in der für sie neuen Gesellschaft geprägt sind. Vielmehr müssen sie lernen, mit neuen Gewohnheiten, Ideen und Idealen, Geschlechtermodellen, Regeln und Werten, aber auch mit einer neuen Sprache und neuen sozialen Institutionen zurechtzukommen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie sich alle Elemente der *host culture* zu eigen machen müssen. Zwar lehnt Scheffler besondere kulturelle Rechte oder vergleichbare Privilegien vor dem Hintergrund seiner Überlegungen zu Identität und Kultur ab,<sup>49</sup> dies bedeutet jedoch nur, dass die jeweils gültigen Regeln der Gerechtigkeit auch für Immigrantinnen und Immigranten gelten. Innerhalb des dadurch vorgegebenen Rahmens ist die öffentliche Pflege bestimmter kultureller Traditionen durchaus möglich. Nur im Hinblick auf die Regeln der Gerechtigkeit gilt, dass sich *alle* Mitglieder einer Gesellschaft Teile der dominanten Kultur aneignen beziehungsweise ihr Handeln durch sie bestimmen lassen und dadurch zu ihrem Erhalt beitragen müssen. Dies gilt allerdings nur für die *formelle politische Kultur* einer Gesellschaft, zu der beispielsweise Gesetze und bestimmte grundlegende Institutionen gehören. In dieser Hinsicht, so Scheffler, unterscheidet sich der Status der „nationalen Kultur“ von dem anderer kultureller Traditionen, die in pluralen Gesellschaften anzutreffen sind. „[The national culture] cannot be treated by the state as just one culture among others, nor can the state be

---

<sup>48</sup> Ebd. 105–106. Als Pluralismus bezeichnet Scheffler diese Position, weil sein Interesse weltanschaulich und kulturell pluralen Gesellschaften gilt und weil personale Identitäten im oben beschriebenen Sinn vielgestaltig sind. Die Bezeichnung *Heracleitean pluralism* ist natürlich eine Anspielung auf den Vorsokratiker Heraklit, der den Prozess beständigen Werdens und des Wandels der Wirklichkeit betonte.

<sup>49</sup> Vgl. ebd. 110.

expected to refrain from deploying its coercive power in support of a national culture.“<sup>50</sup>

Der heraklitische Pluralismus gilt jedoch auch für die in einer bestimmten Gesellschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt dominante Kultur, und dementsprechend besteht auch kein Anspruch, dass diese – jenseits ihrer im engeren Sinn „politischen“ Elemente die aus allgemeinen Gerechtigkeitsprinzipien resultieren – in einer bestimmten Form erhalten bleibt beziehungsweise von allen Mitgliedern der Gesellschaft angeeignet werden muss. Die Bereitschaft zu einer meist informellen Anpassung bestimmter Elemente der „nationalen Kultur“ ist daher, so Scheffler, ein wichtiger Bestandteil des Umgangs mit neuen Mitgliedern einer Gesellschaft, die andernfalls marginalisiert oder aus wichtigen Teilen des gesellschaftlichen Lebens ausgeschlossen werden.<sup>51</sup> Vor diesem Hintergrund formuliert Scheffler die folgende Schlussfolgerung:

„[O]nce a society accepts immigrants as new members, then they have as much of a part to play as anyone else in shaping the future character and culture of the society. They now belong to the society and are contributors to its ongoing history. Although the society remains subject to the standing requirements of justice, the character of its national culture cannot be insulated against change, any more than the character of any other culture can. Its new members are now part of the mix of people who will help to determine how the culture evolves, and it is only to be expected that large-scale immigration will lead to more or less gradual and more or less radical changes over time.“<sup>52</sup>

Für die hier zu erörternde Problematik ergibt sich daraus, dass eine Forderung nach kultureller Assimilation als Voraussetzung für die Möglichkeit einer vollwertigen Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit nicht gerechtfertigt werden kann. Der heraklitische Pluralismus, der demokratische und weltanschaulich und kulturell plurale Gesellschaften kennzeichnet, schließt aus, dass eine Kultur gegenüber einer anderen so privilegiert wird, dass letztere zugunsten der ersteren aufgegeben werden muss. Eine Gesellschaft, deren Mitglieder durch unterschiedliche Kulturen geprägt sind, deren „nationale Kultur“ (beziehungsweise deren öffentliche Kultur) jedoch in dem Sinn „starr“ und „geschlossen“ hinsichtlich möglicher Veränderungen unter dem Einfluss der verschiedenen Mitglieder der Gesellschaft ist, wäre daher als in moralischer Hinsicht problematisch zu beurteilen. Dabei stellt sich freilich wiederum die Frage, was dies konkret bedeutet und ob ein moralischer Anspruch auf den Abbau beziehungsweise die Öffnung oder Dynamisierung einer öffent-

---

<sup>50</sup> Samuel Scheffler, *Immigration and the Significance of Culture*, 112–113.

<sup>51</sup> Vgl. ebd. 116.

<sup>52</sup> Ebd. 117.

lichen Kultur besteht, wo diese „starr“ und „geschlossen“ ist. Scheffler gebraucht hier sehr zurückhaltende Formulierungen. Ihm zufolge ist es „nicht unvernünftig“ von einer Gesellschaft zu erwarten, dass sie „einige Anstrengungen“ unternimmt, den Traditionen, Praktiken und Werten von Immigranten entgegenzukommen, selbst wenn eine derartige Forderung nicht direkt aus bestimmten moralischen Ansprüchen abgeleitet werden kann.<sup>53</sup>

Die hier zu erörternde Form informeller Exklusion lässt sich auch vor dem Hintergrund von Nancy Frasers Gerechtigkeitskonzeption nur schwer beurteilen. Zwar scheint ein Verstoß gegen das Prinzip partizipatorischer Parität vorzuliegen, wenn der Zugang zur deliberativen Öffentlichkeit bestimmten Personen deshalb verschlossen bleibt, weil sie nicht an der vorherrschenden öffentlichen Kultur teilhaben und das damit verbundene Repertoire an Überzeugungen, Werten, Interpretationsschemata und Bedeutungen nicht beherrschen. Doch welche Dimension der Gerechtigkeit ist davon in welcher Form betroffen? Ungerecht im strikten Sinne wäre es, wenn eine zu einem bestimmten Zeitpunkt dominante öffentliche („nationale“) Kultur aktiv gegen den Einfluss der Wertorientierungen und Traditionen von Personen mit anderer kultureller Prägung „beschützt“ und auf diese Weise gezielt aufrechterhalten würde. Dies wäre mit dem zu vergleichen, was Fraser als *meta-political misrepresentation* bezeichnet: Personen, die gemäß dem *all-affected-principle* an der Bestimmung der Bedingungen, die die öffentliche Debatte ermöglichen und bestimmen, beteiligt werden sollten, würden hiervon gezielt ausgeschlossen. Dies scheint mir zwar nur selten der Fall zu sein; starke und politisch sanktionierte Bestrebungen eine „Leitkultur“ zu konservieren und eine generelle Assimilation aller Mitglieder einer Gesellschaft an bestimmte kulturelle Werte, Normen und Gebräuche zu fordern, gehen jedoch in diese Richtung. Die oben beschriebene Form informeller Exklusion bezieht sich hingegen eher auf eine hegemoniale öffentliche Kultur, deren exkludierende Wirkung daraus resultiert, dass sie *noch nicht* hinreichend durch „neue“ Mitglieder der betreffenden Gesellschaft beeinflusst wurde, bei der dies jedoch mittelfristig zu erwarten ist. In diesem Fall wäre die Beurteilung der informellen Exklusion und vor allem die genaue Bestimmung eines eventuellen moralischen Anspruchs deutlich schwieriger. Eine wiederum andere Situation liegt vor, wenn eine hegemoniale öffentliche Kultur und die daraus resultierende informelle Exklusion historisch bereits relativ gefestigte Machtverhältnisse widerspiegeln, worauf Nancy Fraser in ihren kritischen Arbeiten zur Öffentlichkeit hinweist.

---

<sup>53</sup> Vgl. Samuel Scheffler, *Immigration and the Significance of Culture*, 116.



Nicht nur Immigranten aus anderen Kulturen waren oder sind von dieser Form informeller Exklusion betroffen, sondern beispielsweise auch Frauen oder Angehörige marginalisierter ethnischer Minderheiten, die bereits seit Jahrhunderten in der betreffenden Gesellschaft leben. In diesen Fällen liegen oft auch Missachtungsverhältnisse vor, die jedoch nicht identisch sind mit der hier beschriebenen Form informeller Exklusion. Vor dem Hintergrund dieser Probleme formuliert Fraser eine Kritik an einer „einförmigen“ Theorie *einer* deliberativen Öffentlichkeit und schlägt vor, vielfältige (Gegen)Öffentlichkeiten in ihrem emanzipatorischen Potential ernst zu nehmen, statt sie als Fehlentwicklungen zu verstehen.<sup>54</sup> Ich werde darauf unten kurz zurückkommen, in den abschließenden Überlegungen gilt mein Interesse jedoch vor allem einem differenzierteren begrifflichen Instrumentarium, mit dessen Hilfe die oben angedeuteten Probleme im Zusammenhang mit verschiedenen Formen informeller Exklusion aus der deliberativen Öffentlichkeit analysiert und beurteilt werden können.

#### 4. SCHLUSSÜBERLEGUNGEN – EIN VORSCHLAG IM HINBLICK AUF OFFENE PROBLEME BEI DER ETHISCHEN ANALYSE UND BEURTEILUNG INFORMELLER EXKLUSION

Die bisher angestellten Überlegungen zur ethischen Beurteilung von verschiedenen Formen von Exklusion aus der deliberativen Öffentlichkeit demokratischer und kulturell und weltanschaulich pluraler Gesellschaften ergeben ein relativ uneindeutiges Bild. Eine klare Bewertung als ungerecht im Sinne eines Verstoßes gegen Gerechtigkeitspflichten und damit korrelierenden moralischen Ansprüchen ist im Fall bestimmter Formen *formeller* Exklusion gerechtfertigt. Die oben beschriebenen Formen *informeller* Exklusion können in extremen Fällen ein Ausmaß beziehungsweise eine Wirkmacht erreichen, bei denen das Exklusionspotential informeller Exklusionsmechanismen dem von formellen Exklusionen entspricht. In diesen Fällen ist eine Beurteilung als ungerecht im strikten Sinn ebenfalls gerechtfertigt. Informelle Exklusion bleibt jedoch oftmals unterhalb der Schwelle eines klaren Verstoßes gegen bestimmte moralische Ansprüche. Dies wurde sowohl an Bert van den Brinks Überlegungen zu informellen Konzeptionen des politischen Lebens und zur bürgerlichen Rechtschaffenheit als auch an Samuel Schefflers Überlegungen zu den normativen Implikationen des „heraklitischen Pluralismus“ deutlich. In beiden Fällen ist informelle Exklusion als moralisch problematisch zu be-

---

<sup>54</sup> Nancy Fraser, Die halbierte Gerechtigkeit, 127–137.

urteilen, eine Beurteilung als „ungerecht“ im Sinn einer Verletzung einer Gerechtigkeitspflicht beziehungsweise eines damit korrelierenden Anspruchs kann aus den Überlegungen der genannten Autoren jedoch nicht oder zumindest nicht unmittelbar abgeleitet werden. Dies wiederum erscheint angesichts der Wirksamkeit der beschriebenen Formen informeller Exklusion zunächst als fragwürdig und kontraintuitiv.

Im Folgenden will ich einen Vorschlag zur Lösung dieses Problems skizzieren. Dabei greife ich auf die Unterscheidung verschiedener Ebenen der Moral zurück, die in der moralphilosophischen Literatur häufig, wenn auch in verschiedenen Formen zu finden ist. Ich beziehe mich hier auf die Position von Andreas Wildt, der drei Ebenen der Moral unterscheidet.<sup>55</sup> Auf der ersten Ebene, die Wildt als die Ebene der „Erogation“ bezeichnet, liegen moralische Rechte und die damit korrelierenden starken und strikten moralischen Pflichten. Auf der zweiten Ebene verortet Wildt moralische Verpflichtungen, die – obwohl sie Verpflichtungen gegenüber anderen Subjekten sind – nicht darauf beruhen, dass diejenigen, gegenüber denen sie bestehen, Träger bestimmter moralischer Rechte sind.<sup>56</sup> Dies ist die Ebene der „obligatorischen Supererogation“. Als Beispiel für eine derartige Verpflichtung nennt Wildt die Verpflichtung, im Notfall nächsten Angehörigen eine Niere zu spenden.

„Lebenspartner oder eigene Kinder haben wohl kein moralisches *Recht* auf eine Niere ihres Partners beziehungsweise Elternteils; aber wenn nur diese deren Leben retten kann, ist dieser Partner beziehungsweise Elternteil meines Erachtens durchaus moralisch verpflichtet, diese Niere zu opfern.“<sup>57</sup>

Derartige Verpflichtungen sind, so Wildt, „weiter“ und „schwächer“ als Pflichten, die Korrelate moralischer Rechte sind. Dies wird an den moral-spezifischen Sanktionen deutlich, mit denen wir auf Verstöße gegen Verpflichtungen auf den verschiedenen Ebenen der Moral reagieren. Verstöße gegen moralische Rechte oder die damit korrelierenden Pflichten

---

<sup>55</sup> Vgl. zum Folgenden *Andreas Wildt*, Milde Pflichten. Moralische Verpflichtungen ohne korrelative moralische Rechte anderer, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007), 41–57.

<sup>56</sup> *Andreas Wildt*, Milde Pflichten, 43.

<sup>57</sup> Ebd. 47. Als weiteres Beispiel nennt Wildt Hilfe für verfolgte Juden in der Nazizeit. Diese hatten, so Wildt, ein generelles moralisches Recht darauf, geschützt zu werden. „Tatsächlich ist aber die moralische Verpflichtung zur Hilfe, die einige Helfer stark genug empfunden haben, um hier massive Risiken einzugehen, jedenfalls von den geretteten Juden kaum als Korrelat eines Rechts verstanden worden. Trotzdem war diese Verpflichtung in vielen Fällen meines Erachtens verbindlich, und zwar objektiv und nicht nur aus der subjektiven Perspektive des Handelnden.“ (*Andreas Wildt*, Milde Pflichten, 46–47.) Es kommt hier nicht darauf an, ob die von Wildt genannten Beispiele wirklich zutreffend sind, ihre Funktion ist hier vielmehr auf die Verdeutlichung des Unterschieds zwischen den verschiedenen Ebenen der Moral beschränkt.

werden durch Vorwürfe und „aggressive“ moralische Gefühle wie Empörung und Verachtung sanktioniert. Verstöße gegen moralische Verpflichtungen auf der Ebene der obligatorischen Supererogation rufen hingegen, so Wildt, „nicht-aggressive“ negative Reaktionen hervor, wie zum Beispiel moralisches Bedauern, Befremden, Unbehagen, emotionale Abneigung und Abwendung.<sup>58</sup> Derartige Reaktionen signalisieren eine Form von Rückzug. Gegenüber einem Menschen, der gegen moralische Verpflichtungen auf der Ebene der obligatorischen Supererogation verstößt, brauchen wir, so Wildt,

„keinen Impuls oder Grund zu haben, empört zu sein, aber wir haben dann ein Motiv oder jedenfalls einen Grund, uns von ihm zurückzuziehen und mit ihm möglichst wenig zu tun haben zu wollen. Er ist für uns zwar noch kein Gegner oder Feind, aber doch weniger ein möglicher Freund.“<sup>59</sup>

Dabei ist wichtig, dass Verpflichtungen auf der Ebene der obligatorischen Supererogation originär *moralische* Verpflichtungen zu *bestimmten* Handlungen sind, sie gehören also nicht zum Bereich der Tugendethik oder zu dem, was traditionell als supererogatorisch bezeichnet wird. Wildts Bezeichnung dieser zweiten Ebene der Moral als „obligatorische Supererogation“ ist daher missverständlich. Der Begriff „Supererogation“ bezeichnet hier jedoch etwas, was nicht gefordert oder beansprucht werden kann, „also etwas, worauf man keinen *Anspruch* hat, und das heißt kein *Recht* im starken Sinne eines *Rechtsanspruchs*.“<sup>60</sup> Die Qualifikation als „obligatorisch“ bringt jedoch zugleich zum Ausdruck, dass die moralischen Verpflichtungen auf dieser zweiten Ebene der Moral echte *Verpflichtungen* sind. Dies ist der wesentliche Unterschied zur dritten Ebene der Moral, der „Moral jenseits aller Verpflichtungen“, die Wildt als „Superobligation“ bezeichnet.<sup>61</sup> Hier sind Handlungen zu verorten, zu denen wir „*in keiner Weise* verpflichtet“ sind, die wir jedoch „gut in einem moralspezifischen Sinne, nämlich lobenswert, verdienstvoll, und bewundernswürdig“ finden.<sup>62</sup> Als Beispiel nennt Wildt Hilfeleistung gegenüber in Not geratenen Fremden, wenn dies für die HelferIn oder den Helfer ein existentielles Risiko (etwa Lebensgefahr) darstellt. Derartige Handlungen schreiben wir, so Wildt, „insbesondere Helden und Heiligen zu.“<sup>63</sup>

---

<sup>58</sup> Ebd. 48.

<sup>59</sup> Ebd. 49.

<sup>60</sup> *Andreas Wildt*, *Milde Pflichten*, 45; Hervorhebung im Original.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Ebd. 44.

<sup>63</sup> Ebd.

Die von Andreas Wildt entwickelten Unterscheidungen ermöglichen meines Erachtens zumindest die teilweise Beantwortung der in der oben durchgeführten ethischen Analyse und Beurteilung der verschiedenen Formen von Exklusion offen gebliebenen Fragen und Probleme, und sie eröffnen zudem ein besseres Verständnis der Verpflichtungen, die in kulturell und weltanschaulich pluralen Gesellschaften mit demokratischer Bürgerschaft verbunden sind.

Handlungen, durch die andere Menschen direkt an der vollwertigen Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit gehindert werden, also direkte Verstöße gegen das Prinzip partizipatorischer Parität, sind auf der Ebene der Erogation zu verorten. Dazu gehören die formelle Exklusion (mit der Ausnahme der oben besprochenen gerechtfertigten Formen), aber auch Formen informeller Exklusion, durch die der Zugang zur deliberativen Öffentlichkeit für bestimmte Personen(gruppen) nicht nur erschwert, sondern effektiv *unmöglich* ist. In diesen Fällen wird ein moralischer Anspruch verletzt, nämlich der, als vollwertiger Partner am sozialen Leben partizipieren zu können. Dieser Anspruch wird im Fall der oben beschriebenen „schwächeren“ Formen informeller Exklusion nicht in gleicher Weise verletzt; die Möglichkeit der vollwertigen Partizipation am sozialen Leben wird hier nicht vollständig zerstört, der Zugang zur deliberativen Öffentlichkeit wird jedoch signifikant *erschwert*. Derartige Formen informeller Exklusion können, so schlage ich vor, als Verstöße gegen moralische Verpflichtungen auf der Ebene der obligatorischen Supererogation aufgefasst werden. Dabei gehe ich mit Samuel Scheffler und anderen Autoren davon aus, dass die Mitglieder gerechter demokratischer und kulturell und weltanschaulich pluraler Gesellschaften weder einem Zwang zur kulturellen Assimilation unterworfen werden können noch einen echten moralischen (Rechts)*Anspruch* darauf haben, dass ihre jeweiligen (beispielsweise kulturellen oder religiösen) Überzeugungen, Werte, Bedeutungssysteme und Praktiken aktiv gefördert und im sozia-

len Leben willkommen geheißen werden.<sup>64</sup> Vor dem Hintergrund dieser sozialetischen Position sind „aggressive“ Reaktionen auf informelle Exklusion gerechtfertigt, wenn eine vollwertige Partizipation am sozialen Leben nur um den Preis kultureller Assimilation möglich ist. Da jedoch kein Anspruch darauf besteht, dass alle Mitglieder einer Gesellschaft genau das *gleiche* Maß an Anstrengungen leisten müssen, um an der deliberativen Öffentlichkeit zu partizipieren, bleiben andere Formen informeller Exklusion unterhalb der Schwelle der Erogation. Dennoch erscheint es als moralisch problematisch und unfair, dass die vollwertige Partizipation an der deliberativen Öffentlichkeit für bestimmte Personen dadurch erschwert ist, dass sie aufgrund von bestimmten Dimensionen ihrer Identität nicht direkt an die jeweils dominante öffentliche Kultur anschließen, oder weil sie den in einem gesellschaftlichen Kontext hegemonialen informellen Konzeptionen des politischen Lebens nicht entsprechen. Diese Intuition lässt sich mithilfe der Kategorie der obligatorischen Supererogation verstehen und näher bestimmen. Die wiederholt angedeutete Beurteilung als „moralisch problematisch“ kann in Andreas Wildts Terminologie als Artikulation einer „nicht-aggressiven“ negativen Reaktion beschrieben werden. Damit wird zum Ausdruck gebracht, dass die betreffende Situation der informellen Exklusion als „moralisch nicht richtig“ beurteilt wird. Die Reaktion zeigt an, dass eine originär moralische Verpflichtung verletzt zu werden scheint, denn würden wir den möglichst weitgehenden Abbau von informellen Exklusionsmechanismen nur in Kontext einer Gesellschaft von „Helden und Heiligen“ (siehe oben) erwarten, so wären die beschriebenen Reaktionen unverständlich oder jedenfalls unangemessen. Diese Möglichkeit kann vor dem Hintergrund der Arbeiten von Nancy Fraser, Samuel Scheffler und Bert van den Brink jedoch ausgeschlossen werden.

Damit erscheint das Problem informeller Exklusion, die die vollwertige Partizipation an deliberativer Öffentlichkeit zwar nicht vollständig

---

<sup>64</sup> Ich folge damit der Sache nach (nicht jedoch in der Terminologie) weitgehend Richard M. Buck, der zwischen *pluralism* und *inclusion* unterscheidet. Unter *pluralism* versteht Buck einen Zustand, in dem kulturelle und religiöse Diversität so „respektiert“ wird, dass sie keinem kulturellen oder politischen (Assimilations-)Druck ausgesetzt ist. *Inclusion* bedeutet Buck zufolge darüber hinaus, dass Bürgerinnen und Bürger gewissermaßen aktiv darin *unterstützt* werden, ihre jeweiligen kulturellen und/oder religiösen Wertorientierungen und Traditionen in das politische Leben der Gesellschaft einzubringen. *Pluralism* ist Buck zufolge ein notwendiger Bestandteil gerechter demokratischer Gesellschaften, wohingegen *inclusion* bei der Beurteilung der fundamentalen Gerechtigkeit demokratischer Gesellschaften keine *zentrale* Rolle spielt (was nicht heißt, dass *inclusion* in moralischer Hinsicht bedeutungslos ist). Vgl. *Richard M. Buck*, Religion, Identity, and Political Legitimacy: Toward Democratic Inclusion, in: *Journal of Social Philosophy* 39 (2008), 340–358.

unmöglich macht, aber doch signifikant erschwert, als ein Problem moralischer Verpflichtungen, denen keine moralischen (Rechts)Ansprüche korrelieren.

Derartige Verpflichtungen könnten im Fall informeller Exklusion durch den Einfluss der jeweils dominanten öffentlichen Kultur (siehe oben, Kapitel 2.2.) beispielsweise darin bestehen, dass der Einfluss von Traditionen, Bedeutungssystemen und Praktiken gesellschaftlicher Minderheiten auf die in der jeweiligen Gesellschaft dominante Kultur nicht nur zugelassen, sondern aktiv ermöglicht und gegebenenfalls sogar gefördert wird. Dies erfordert mehr als die Zurückweisung von Forderungen nach kultureller Assimilation und mehr als die Duldung von Diversität als notwendigen Preis moderner und demokratischer Gesellschaften – derartige Forderungen ergeben sich meines Erachtens direkt aus dem Prinzip partizipatorischer Parität, weshalb sie auf der Ebene der Erogation zu verorten sind. Verpflichtungen auf der Ebene der obligatorischen Supererogation, die sich indirekt aus der formellen Akzeptanz kultureller und weltanschaulicher Pluralität ergeben, könnten beispielsweise darin bestehen, dass gesellschaftliche Minderheiten und vor allem marginalisierte Gruppen in Lehrplänen von Schulen berücksichtigt und ihre Geschichte öffentlich erinnert und die in vielen Fällen damit verbundenen Ungerechtigkeiten explizit anerkannt werden.<sup>65</sup> Dass dies zwangsläufig auch zu Veränderungen der Traditionen der Mehrheit der Mitglieder einer Gesellschaft führt, wurde bereits bei der Darstellung von Samuel Schefflers Überlegungen deutlich.<sup>66</sup>

Andere „supererogatorische Obligationen“ werden durch die *Tatsache*, das heißt das konkrete Auftreten informeller Exklusion, die unterhalb der Schwelle direkter Verletzungen moralischer Ansprüche bleibt, erst konstituiert. Dabei handelt es sich um bestimmte moralische Verpflichtungen seitens derer, die *nicht* von der deliberativen Öffentlichkeit ausgeschlossen

---

<sup>65</sup> Welche Rolle beispielsweise Denkmäler, Museen, das öffentliche Eingeständnis von begangenem Unrecht und öffentliche Rehabilitierungen von Opfern von Ungerechtigkeiten spielen können, zeigen *Marc Howard Ross*, *Cultural Contestation in Ethnic Conflict*, Cambridge 2007 und *Danielle S. Allen*, *Talking to Strangers, Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago/London 2004.

<sup>66</sup> Dass dieser Prozess von vielen als schmerzhaft erfahren wird und auf politische Widerstände stoßen kann, wurde im Sommer 2007 in den Niederlanden deutlich, als die damalige Ministerin Ella Vogelaar in einem Interview mit der Tageszeitung *Trouw* sagte, sie könne sich vorstellen, dass die Niederlande in einigen Jahrhunderten (!) ein Land mit einer christlich-jüdisch-muslimischen Tradition sein wird. Das Interview löste eine heftige öffentliche und parlamentarische Debatte aus, in der die Ministerin von dem rechtspopulistischen Parlamentsmitglied Geert Wilders als „total verrückt“ (*knettergek*) beschimpft wurde, der ihr zudem vorwarf, „die“ niederländische Kultur zu verraten.

sen sind, sondern den Status vollwertiger Partizipantinnen und Partizipanten an der deliberativen Öffentlichkeit genießen. Ein Beispiel einer derartigen Verpflichtung könnte die pro-aktive Thematisierung, Dynamisierung und damit verbunden die Öffnung der zu einem bestimmten Zeitpunkt dominanten öffentlichen Kultur und die gezielte (mediale) Integration von marginalisierten (topischen) Kommunikationsräumen beziehungsweise von „subalternen Gegenöffentlichkeiten“<sup>67</sup> in ‚die‘ deliberative Öffentlichkeit sein. Diese Verpflichtung entspräche Nancy Frasers Forderung nach einer Dezentralisierung und Pluralisierung von Öffentlichkeit. Aus der Perspektive der Überlegungen Bert van den Brinks lassen sich die oben genannten Forderungen, die in demokratischen und kulturell und weltanschaulich pluralen Gesellschaften mit bürgerschaftlicher Rechtschaffenheit verbunden sind, als Verpflichtungen auf der Ebene der obligatorischen Supererogation verstehen. Besonders in Situationen, in denen exkludierende informelle Konzeptionen des politischen Lebens sozial konstruiert und kommuniziert werden und dominant und damit sehr wirksam zu werden drohen, beinhaltet bürgerliche Rechtschaffenheit eine moralische Verpflichtung, öffentlich auf die Wirkung informeller Machtverhältnisse und bestimmter informeller Konzeptionen des politischen Lebens hinzuweisen und deren exkludierende Macht auf diese Weise zu begrenzen.<sup>68</sup> In diesem Sinn kann davon gesprochen werden, dass bürgerliche Rechtschaffenheit die Bereitschaft impliziert, gewissermaßen als Wächter der deliberativen Öffentlichkeit und in einem gewissen Maß auch der jeweiligen öffentlichen Kultur zu agieren. Diese Aufgabe wäre jedoch darauf begrenzt, Kommunikationsströme in dem Sinn zu „regulieren“, dass der Zugang zur deliberativen Öffentlichkeit frei bleibt von Fixierungen der öffentlichen Kultur und von einer Hegemonie exkludierender informeller Konzeptionen des politischen Lebens. Von wesentlicher Bedeutung ist darüber hinaus die kritisch-hermeneutische Funktion

---

<sup>67</sup> Als „subalterne Gegenöffentlichkeiten“ bezeichnet Nancy Fraser diskursive Arenen, die parallel zur „breiten“ deliberativen Öffentlichkeit existieren und „in denen Mitglieder untergeordneter sozialer Gruppen Gegendiskurse erfinden und verbreiten. Die Gegendiskurse erlauben ihnen dann, oppositionelle Interpretationen ihrer Identitäten, Interessen und Bedürfnisse zu formulieren.“ (Nancy Fraser, *Die halbierte Gerechtigkeit*, 129.)

<sup>68</sup> Damit schließe ich an die von Bert van den Brink mit bürgerlicher Rechtschaffenheit verbundenen Forderungen an, gehe jedoch über sie hinaus. Vgl. Bert van den Brink, *Imagining civic relations*, 355: „[I]t is a requirement of civic integrity that citizens recognize the formative influence of informal conceptions of citizenship on the political subjectivity of citizens and that they are willing to exercise restraint, change their beliefs and behavior and so on, when the informal ‚citizenization‘ of some citizens results in their effective exclusion from the political community of free and equal citizens.“; Hervorhebungen von mir.

der obligatorischen Supererogation beziehungsweise der damit verbundenen „nicht-aggressiven“ Reaktionen. Diese zeigen die bleibende Unabgeschlossenheit des Prozesses der Gestaltung gerechter sozialer Strukturen in demokratischen und weltanschaulich und kulturell pluralen Gesellschaften an und weisen auf Situationen, die zunächst „nur“ als nicht vollständig zufriedenstellend erscheinen mögen, die bei näherer Betrachtungsweise jedoch nicht selten an den Bereich des im strikten Sinn Unge-rechten grenzen beziehungsweise in diesen überzugehen drohen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Danielle S. Allen*, *Talking to Strangers, Anxieties of Citizenship since Brown v. Board of Education*, Chicago/London: The University of Chicago Press 2004.
- Hannah Arendt*, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, 12. Aufl., München: Piper 2001.
- Bert van den Brink*, *Imagining Civic Relations in the Moment of their Breakdown: a Crisis of Civic Integrity in the Netherlands*, in: *Anthony Simon Laden/David Owen* (Hg.), *Multiculturalism and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press 2007, 350–373.
- Richard M. Buck*, *Religion, Identity, and Political Legitimacy: Toward Democratic Inclusion*, in: *Journal of Social Philosophy* 39 (2008), 340–358.
- Ian Buruma*, *Die Grenzen der Toleranz: Der Mord an Theo van Gogh*, München: Carl Hanser 2007.
- Nancy Fraser*, *Die halbierte Gerechtigkeit. Schlüsselbegriffe des postindustriellen Sozialstaats*, Frankfurt: Suhrkamp 2001.
- Nancy Fraser*, *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Cambridge: Polity 2008.
- Jürgen Habermas*, *Strukturwandel der Öffentlichkeit, um ein Vorwort ergänzte Neuauflage*, Frankfurt: Suhrkamp 1990
- Thomas Hausmanning*, *Mediale Öffentlichkeit und Beteiligung*, in: *Marianne Heimbach-Steins* (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Band 2: Konkretionen*, Regensburg: Friedrich Pustet 2005, 254–280
- Geert Mak*, *Der Mord an Theo van Gogh. Geschichte einer moralischen Panik*, Frankfurt: Suhrkamp 2005.
- Kevin Olsen* (Hg.), *Adding Insult to Injury. Nancy Fraser Debates Her Critics*, London/New York: Verso 2008.
- Bernhard Peters*, *Der Sinn von Öffentlichkeit*, Frankfurt: Suhrkamp 2007.



- Baukje Prins*, Voorbij de onschuld: het debat over integratie in Nederland, Amsterdam: Van Genneep 2004.
- Marc Howard Ross*, Cultural Contestation in Ethnic Conflict, Cambridge: Cambridge University Press 2007.
- Thomas Scanlon*, The Difficulty of Tolerance. Essays in Political Philosophy, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Samuel Scheffler*, Immigration and the Significance of Culture, in: Philosophy and Public Affairs 35 (2007), 93–125.
- Amartya Sen*, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt, München: C. H. Beck 2007.
- Charles Taylor*, Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie, Frankfurt: Suhrkamp 2001.
- Charles Taylor*, A Secular Age, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press 2007.
- Hartmut Weßler/Lutz Wingert*, Der Sinn von Öffentlichkeitsforschung: Worum es Bernhard Peters ging. Eine Einleitung, in: *Bernhard Peters*, Der Sinn von Öffentlichkeit, Frankfurt: Suhrkamp 2007, 11–27.
- Andreas Wildt*, Milde Pflichten. Moralische Verpflichtungen ohne korrelative moralische Rechte anderer, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007), 41–57.