



## Luhmanns Liberalismus

### Über den stummen Zwang der Kommunikationen

Dirk Lehmann

Zitation: Lehmann, Dirk (2017): Luhmanns Liberalismus. Über den stummen Zwang der Kommunikationen, in: Kritiknetz - Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

© 2017 bei [www.kritiknetz.de](http://www.kritiknetz.de), Hrsg. Heinz Gess, ISSN 1866-4105

*„Auf die Frage, warum besondere, über die Gesellschaft gestellte und sich ihr entfremdende Formationen bewaffneter Menschen (Polizei, stehendes Heer) nötig geworden seien, ist der westeuropäische und der russische Philister geneigt, mit ein paar bei Spencer und Michailowski entlehnten Phrasen zu antworten, auf die Komplizierung des öffentlichen Lebens, die Differenzierung der Funktionen u. dgl. m. hinzuweisen. Ein solcher Hinweis hat den Anschein der ‚Wissenschaftlichkeit‘ und schläfert den Spießbürger vortrefflich ein, da er das Wichtigste und Grundlegende vertuscht: die Spaltung der Gesellschaft in einander unversöhnlich feindliche Klassen.“*

Wladimir I. Lenin 1917

*„Die Soziologen sind eine Bande von Ideologen, welche die Aufgabe erfüllen, das Denken der Menschen über gesellschaftliche Dinge auf Gegenstände abzulenken, die ungefährlich sind.“*

Max Horkheimer 1955/56

#### 1.

Das „alte Europa“ (MEW 4: 461) wird seine Gespenster nicht los. Sehr zum Unglück des rezenten „Scheißpositivismus“ (MEW 31: 234) hat der Soziologe Niklas Luhmann es sich nicht ausreden lassen, daß die bürgerliche Gesellschaft, die er freilich so nicht nennt, „voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mucken“ (MEW 23: 85) ist. Alle Rationalisierung der Welt vermag dagegen wenig, weil nun einmal die Gesellschaft in ihrer bestehenden Form aus sich selbst heraus Metaphysik und Theologie, Esoterik und Mythologie produziert. Mit vollem Recht hält Luhmann inso-

fern in seinen *Sozialen Systemen* fest, was dem Da-Da eben jenes Positivismus ein Gräuel bleiben muß: „Gesellschaft ist das autopoietische Sozialsystem par excellence. Gesellschaft betreibt Kommunikation, und was immer Kommunikation betreibt, ist Gesellschaft. Die Gesellschaft konstituiert die elementaren Einheiten (Kommunikationen), aus denen sie besteht, und was immer so konstituiert wird, *wird* Gesellschaft, *wird* Moment des Konstitutionsprozesses selbst“ (Luhmann 2000: 555; Hervorh. D.L.).

Luhmann hat eine Sozialtheorie entworfen, die von allen anthropologischen und humanistischen Vorstellungen absieht (vgl. auch Ternes 2012: 9). Die Eigenständigkeit und Eigenlogik seines Gegenstandes unterstreicht er mit einem kräftigen Pinselstrich. Luhmanns Soziologie ist keine Geisteswissenschaft. Derjenige, nach dessen Verbleib stets mit großer Sorge gefragt wird, der Mensch, bleibt außen vor. „Die Reproduktion von Kommunikation aus Kommunikation findet *in* der Gesellschaft statt. Alle weiteren physikalischen, chemischen, neurophysiologischen und mentalen Bedingungen sind Umweltbedingungen. Sie können durch die Gesellschaft in den Grenzen ihrer eigenen Operationsfähigkeit ausgewechselt werden. Kein Mensch ist gesellschaftlich unentbehrlich. Aber damit ist natürlich nicht behauptet, daß Kommunikation ohne Bewußtsein, ohne durchblutete Gehirne, ohne Leben, ohne *gemäßigtes Klima* möglich wäre“ (Luhmann 1997: 13f.; Hervorh. D.L.)<sup>1</sup>.

Die naturalisierende Sprache registriert die ‚zweite Natur‘, zu der Gesellschaft sich verhärtet hat, besteht doch das spezifisch Gesellschaftliche im „Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen“ (Adorno 1995a: 9). Gesellschaft ist ein menschenleerer Ort; etwas davon ist in der soziologischen Systemtheorie Luhmanns aufbewahrt. Elementarform der Gesellschaft ist nicht der Mensch, ist auch nicht die Menschheit, sind nicht all die Gruppen, in welche diese zerfällt, ist schon gar nicht die Gesamtheit der in einem Zeitabschnitt lebenden Individuen, sondern Kommunikation. „Ein soziales System kommt zustande, wann immer ein autopoietischer Kommunikationszusammenhang entsteht und sich durch Einschränkung der geeigneten Kommunikation gegen eine Umwelt abgrenzt“ (Luhmann 1986: 269). Gesellschaft, verstanden als das umfassende soziale System, ist insofern „eine freischwebend konsolidierte Realität, ein in sich selbst gründendes Unternehmen“ (Luhmann 2000: 173). Geradezu gesprochen: „Die Gesellschaft besteht nicht aus Menschen, sie besteht aus Kommunikationen zwischen Menschen“ (Luhmann 1981: 20; vgl. auch Luhmann 1986: 269).

Mögen die „eifrige(n) Anhänger eines absoluten Individualismus“ (Durkheim 1965: 107) Zetermordio rufen, noch mit solcherlei vordergründigem Zynismus gewahrt Luhmann etwas von dem spezi-

---

<sup>1</sup> Über einen solchen Europäerhochmut ist die soziologische Systemtheorie recht eigentlich längst hinaus. Gleichwohl bleiben Geographie und Ökologie irgend doch ihre Lieblingsthemen. Das ist freilich nicht mehr der Extremismus eines Friedrich Ratzel. „Die Notwendige Einsicht jedoch, daß die von Menschen je vorgefundene Natur ebenfalls bereits gesellschaftlich präformiert sei, hat sich der wissenschaftlichen Soziologie weit weniger empfohlen. Sie blieb der dialektischen Philosophie und ihren materialistischen Erben vorbehalten“ (IfS 1983: 44).

fisch Gesellschaftlichen, daß nämlich die Menschen nicht unmittelbar eins mit Gesellschaft sind, es vielmehr einer vermittelnden Instanz braucht, die die vereinzelt Einzelnen erst gesellig werden läßt; dies Vermittelnde sind mit Luhmann eben die unendlich erleichterten Kommunikationen.

Zwar weiß Luhmann wenig über die Bedingungen, die es dahin gebracht haben; sein soziologischer Scharfsinn aber erlaubt ihm dessen ungeachtet, exakt zu sehen, daß das, was die Einheit der Gesellschaft stiftet, etwas ist, das nach klassischer Lesart als ‚Schein‘, wahlweise als ‚Geist‘ charakterisiert wird, in anderen Worten etwas ist, das nicht so recht zu greifen ist, das stets verschwindet, stets ungewiß bleibt, etwas, von dem man nie so genau weiß, wo man es packen kann (vgl. Breuer 1993: 69).

Wenn schon die Individuen nicht aus sich selbst heraus gesellig sind, so sind sie es immerhin vermittels ihrer Kommunikationen? Ganz falsch wäre aber der Gedanke, die Kommunikationen garantierten so etwas wie Gesellschaft. Metaphysische Spitzfindigkeit sowohl als auch theologische Mucken, von denen Luhmann etwas ahnt, blieben so vollkommen unverstanden. Um der gespenstigen Gegenständlichkeit der Gesellschaft näher zu kommen, wirft Luhmann daher die Frage auf, ob Gesellschaft nun „letztlich aus Kommunikationen oder Handlungen“ (Luhmann 2000: 192; vgl. auch Ternes 2012: 4) besteht. Nur zu deutlich gewahrt er damit die Geschäftsgrundlage des Unternehmens der Gesellschaft. So bekannt die Antwort, sieht Luhmann dennoch die Sinnlosigkeit des Entweder-Oder sehr deutlich; die Alternative legt nur auseinander, was recht eigentlich zusammengehört. „Ich sehe das Problem darin, daß Kommunikation und Handlung in der Tat nicht zu trennen (wohl aber zu unterscheiden sind) und daß sie ein Verhältnis bilden, das als Reduktion eigener Komplexität zu begreifen ist“ (ebd.). Noch in dieser Verdopplung der Wirklichkeit in Handlung und Kommunikation ahnt die soziologische Systemtheorie etwas vom Spezifikum der modernen Gesellschaft.

Freilich bleibt es dabei: „Der elementare, Soziales als besondere Realität konstituierende Prozeß ist ein Kommunikationsprozeß“ (ebd.). Er muß zustandekommen, damit Gesellschaft wird. Doch, so heißt’s weiter: „Dieser Prozeß [der Kommunikationsprozeß; D.L.] muß aber, um sich steuern zu können, auf Handlungen reduziert werden, in Handlungen dekomponiert werden“ (ebd.). Was auch sprachlich die strenge, scheinbar völlig geschlossene Eigengesetzlichkeit der ungeheuren Kommunikationen registriert, es ist der Kommunikationsprozeß, der selbst, unbeeinflußt von außen sich steuert, bringt zugleich an den Tag, daß Kommunikation auf eine zunächst und zumeist vorangegangene Handlung zurückgeführt, reduziert, genauer noch: in Handlungen dekomponiert, zerlegt werden muß. Dabei aber wäre es vermutlich falsch, hier korrigierend ‚Subjekt des Satzes‘ an den Rand zu notieren, geht es Luhmann doch einerseits darum, die Eigenständigkeit des Kommunikationsprozesses darzutun. Dieser organisiert und steuert sich in seiner Naturwüchsigkeit selbst. Luhmanns Theorie sozialer Systeme ist eingebettet in das, was man gemeinhin Theorien der Selbstorganisation nennt und deren kleinster gemeinsamer Nenner man „in der nichttrivialen, operativ geschlossenen, selbstreferentiellen autopoietischen Maschine dingfest gemacht“ (Ternes 2012: 5) hat.

Andererseits aber muß dieser Prozeß auf eine vorangehende Handlung zurückgeführt werden. Die Kommunikationen können nicht selbst die Öffentlichkeit betreten, um sich auszutauschen. Durchaus kommen hier also durchblutete Gehirne, Bewußtsein und Leben ins Spiel. In anderen Worten muß soziologische Systemtheorie sich nach den Handlungen umsehen. Nach Luhmann liegt die Sache so: „Von Kommunikation kann immer dann gesprochen werden, wenn drei Selektionen, nämlich eine Information, eine Mitteilung und das Verstehen zusammentreffen und sich wechselseitig bestätigen“ (Luhmann 2009: 248). So ist am Anfang der Gesellschaft zwar das Wort, von dem man aber wird sagen müssen, daß ihm eine Tat vorangegangen gewesen sein wird.

Bekanntlich ist nun aber das Sichere nicht sicher. Luhmann weiß darum, daß es so, wie es ist, nicht bleibt (vgl. auch Ternes 2012: 7). So macht sich denn auch eine zu einfache Vorstellung von dem Kommunikationsprozeß, wer hier nur Sender und Empfänger beim Übertragen von etwas nachgerade Dinglichem zu beobachten meint. Luhmann betont das mit der Rede von der Übertragung eingekaufte Problem sehr scharf: „Die Übertragungsmetapher ist unbrauchbar, weil sie zuviel Ontologie impliziert. Sie suggeriert, daß der Absender etwas übergibt, was der Empfänger erhält. (...) Die gesamte Metaphorik des Besitzens, Habens und Erhaltens, die gesamte Dingmetaphorik ist ungeeignet für ein Verständnis von Kommunikation“ (Luhmann 2000: 193). Metaphysik und Theologie drängen sich hier auf. Luhmann betont gegen eine „Substanztheorie“ (ebd.: 194) der Kommunikationen deren Vagheit und Ungewißheit, deren Unwahrscheinlichkeit und Unsicherheit, kurz: deren Kontingenz. Durch die Ausschließung von Notwendigkeit sowohl als auch von Unmöglichkeit hat Luhmann eben diesen Begriff gewonnen. „Kontingent ist etwas, was weder notwendig noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist. Der Begriff bezeichnet mithin Gegebenes (Erfahrenes, Erwartetes, Gedachtes, Phantasiertes) im Hinblick auf mögliches Anderssein; er bezeichnet Gegenstände im Horizont möglicher Abwandlungen“ (ebd.: 152).

Damit aber bekundet er ein tieferes Wissen um die Qualität der Soziales erst stiftenden Kommunikationen. „Kommunikation *ist* demnach eine Synthese aus drei Selektionen, *ist* eine zunächst recht unwahrscheinliche, emergente Einheit, die aus hochkontingenten Einzelereignissen gebildet wird. Die Information brauchte nicht zu sein, was sie ist (sonst wäre sie überhaupt keine Information). Die Mitteilung könnte unterbleiben, sie bedarf ihrer stets besonderen Motive, die mit anderen Motiven *konkurrieren* können. Das Verstehen könnte mangels Aufmerksamkeit unterbleiben oder auch an Missverständnissen scheitern“ (Luhmann 2009: 248; Hervorh. D.L.).

Mitunter stößt Sprache an ihre Grenze, ist es doch charakteristisch für Kommunikation, daß sie gerade kein Sein und insofern auch nicht ‚ist‘. Was man aber nachträglich von den Kommunikationen wird sagen können: Die drei Auslesen werden eine Einheit gebildet und insofern Kommunikation und insofern Gesellschaft konstituiert haben. Bei Information handelt es sich zunächst und zu meist um kaum mehr als um ein Informationsangebot, ein Informationsversprechen, das zwar zu nichts anderem bestimmt ist, als mitgeteilt und verstanden zu werden, bei dem aber doch nichts darüber bestimmt, daß es auch wirklich zu Mitteilung sowohl als auch Verstehen kommt. Allgemei-

ne Konkurrenz vorausgesetzt, kann Information auch verhallen; in Buchform läge sie wohl bleischwer in den Regalen. Ob Empfänger etwas mit dem Gesendeten anfangen kann, weiß Sender allein dann, wenn Empfänger etwas mit dem Gesendeten anfangen kann; bis es soweit gekommen sein wird, bleibt die Sache so vage wie nur die Auserwähltheit des frommen Johannes.

Erst die wirkliche Nachfrage kühlt die An- und Aufregung die mit dem Versprechen einhergeht wieder ein wenig herunter, und die ungeheuere Erregungssammlung schießt zur geordneten Gesellschaft zusammen. „Die Mitteilung ist aber nichts weiter als ein Selektionsvorschlag, eine Anregung. Erst dadurch, daß diese Anregung aufgegriffen, daß die Erregung prozessiert wird, kommt Kommunikation zustande“ (Luhmann 2000: 194). Und: „Erst die Reaktion schließt die Kommunikation ab, und erst an ihr kann man ablesen, was als Einheit zustande gekommen ist“ (ebd.: 212). Aufgrund dieser Nachträglichkeit langt die Dingmetaphorik nicht zu. Kommunikation geht beständig aus der einen Form in die andere über, ohne in dieser Bewegung sich zu verlieren und verwandelt sich so in ein selbst sich schaffendes, ein selbst sich machendes System; die Kommunikation ist eine prozessierende, selbst sich bewegende Selektion – ist in einem bereits gebrauchten Wort Autopoiesis.

Gerade darum aber langt die Dingmetaphorik eben doch zu. Schließlich vermögen die Menschen nichts darüber, daß die trinitarische Einheit der Kommunikationen zustande kommt. Das stets unwahrscheinliche, emergente, hochkontingente Prozessieren der Kommunikationen wirkt, Luhmann ist da zu kaum einem Kompromiß mit dem herrschenden *common sense* bereit, auf die Individuen als ein Zwang. Luhmann, der als Soziologe von aller Lebensnot der Individuen absehen will, ahnt gleichwohl, daß solch Ungeeignetes für die Unmittelbarkeit des gedankenlosen Alltags, gerade weil Notwendigkeit und Unmöglichkeit ausgeschlossen, das *ens realissimum* ist. Die sozialen Erscheinungen sind durch nichts garantierte und gerade dadurch so unendlich wirkliche Dinge, als solche auch zu behandeln. „Ein Ding ist ja alles, was sich der Beobachtung anbietet oder vielmehr sich ihr aufdrängt“ (Durkheim 1965: 125). Wobei die Nötigung der sozialen Dingwelt, „die schon Durkheim daran erkennen wollte, daß es weh tut“ (Adorno 1963: 117), nur erneut ihre äußerliche und verbindliche Macht zum Ausdruck bringt, der die Individuen sich unterordnen müssen, sofern sie nur der „Strafe des Untergangs“ (MEW 25: 226) entgehen wollen. In Gesellschaft sind die Individuen stets *außer sich*.

Was sich selbst erschafft, selbst erbaut, ist eben darum auch, Luhmann zeigt das mit großer Deutlichkeit, schwer nur zu kontrollieren. Folgerichtig spricht soziologische Systemtheorie von der „Unbeherrschbarkeit der Gesellschaft“ (Luhmann 1994: 197). Ohne wohl auch nur die „Niederträchtigkeit“ (MEW 2: 502; Fußnote), ja „Infamie des Bestehenden“ (MEW 16: 26) zu ahnen heißt es zugespitzt: „Daß eine Gesellschaft, die in Funktionssysteme *gliedert* ist, *über keine Zentralorgane verfügt*. Sie ist eine Gesellschaft *ohne Spitze* und *ohne Zentrum*. Die Gesellschaft ist in der Gesellschaft nicht nochmals durch ein eigenes, sozusagen genuin gesellschaftliches Teilsystem repräsentiert. (...) Die moderne Gesellschaft ist ein System ohne Sprecher und ohne innere Repräsentanz“

(Luhmann 1981: 22; Hervorh. z.T. D.L.)<sup>2</sup>. Obschon die moderne Gesellschaft allein aus Kommunikationen besteht – sie bleibt eigentümlich stumm!

So besiegelt schließlich der stumme Zwang der Kommunikationen die Einheit der modernen Gesellschaft. Systemtheorie sieht nur zu deutlich, wie nichts und niemand mehr über dem Prozessieren der Kommunikationen schwebt, niemand steht mehr ein für die Synthesis von Information und Mitteilung und Verstehen. Kommunikation ist eine Art Schicksalsmacht. Sie ist ein System der Verantwortungslosigkeit. Und noch wenn alle Selbstbeschreibung ein anderes Bild malt, reicht das des Luhmann weit näher an die Wirklichkeit heran.

So wundern endlich die Schlüsse, die Luhmann zieht, nur wenig: „Statt von Steuerung und sozialer Kontrolle zu sprechen, wären in erster Linie die Konsequenzen der Autonomie des Systems [hier das Wirtschaftssystem; D.L.] zu bedenken, das auf Außenbedingungen nur nach Maßgabe der eigenen Strukturen und Operationen reagiert. Man kann auch mit sehr einfachen mathematischen Überlegungen zeigen, daß das Wirtschaftssystem weder extern noch intern berechnet werden kann, so als ob es mathematischen Gesetzen folgte, die bei gleichen Ausgangslagen immer dieselben Resultate ergäben“ (Luhmann 1994: 193; Hervorh. D.L.). Weiter folgt dann daraus, „daß das Wirtschaftssystem nicht geplant werden kann, sondern evoluiert, wobei Planungen zwar stattfinden, aber nur den historischen Zustand beeinflussen, auf den das System mit Evolution reagiert“ (ebd.)<sup>3</sup>. Den politischen Steuerungsoptimisten kann er so schließlich nachweisen: „Die Wirtschaft erzeugt... aufgrund ihres selbstreferentiellen Prozessierens im Medium Geld und ihrer operativen Schließung eine Eigendynamik, die politisch nicht kontrolliert werden kann und auf die auch die Wirtschaft selbst praktisch nur nachträglich reagieren kann. Das System muß sich, anders gesagt, in allen seinen Operationen ständig auf seinen momentan gegebenen historischen Zustand beziehen und wird dadurch unberechenbar“ (ebd.: 194).

Die Unberechenbarkeit und Unbeherrschbarkeit aber sind noch heute, nach bald schon zweihundert Jahren, Quell des Bedürfnisses der Philosophie, Quell der Sehnsucht nach Zusammenfassung. So

---

<sup>2</sup> So unbeherrschbar ist die Kommunikation, daß sich zur Demonstration ihrer Allmacht gleich die Zentralorgane eingeschlichen haben. Und auch die in Funktionssysteme gegliederte Gesellschaft ist doch recht eigentlich ein zu hölzernes Eisen. Indes verrät eine Parallelstelle, daß Luhmann wohl weiß, was er schreibt. „In dem Maße, als Inklusion verwirklicht wird, verschwinden Gruppen, die am gesellschaftlichen Leben nicht oder nur marginal teilhaben. Die *Gliederung* der Bevölkerung nach Umfang der Teilhabe tritt zurück (obwohl nach wie vor *höhere* Schichten durch *höhere* Partizipation in wohl allen Funktionsbereichen ausgezeichnet sind), und an die Stelle tritt die Menge der allgemein und gleich relevanten Individuen, die in den einzelnen Funktionssystemen Komplementärrollen übernehmen“ (Luhmann 1981: 26; Hervorh. D.L.).

<sup>3</sup> Das ist nun wirklich die Zerstörung der Vernunft. Im Hinblick auf ökologische Probleme wird der Soziologe Klaus Peter Japp nicht müde, Variationsmöglichkeiten zu finden, die allzu prosaische Wirklichkeit rückzuverzaubern. „Ob es schließlich zu gesellschaftlichen Rationalitätseffekten im Hinblick auf die ökologische Differenz kommt, lassen wir offen. Die Beantwortung dieser Frage ist ein empirisches Problem und bleibt ein Geheimnis des Wechselspiels von eigenmächtiger Evolution und beeinflussbarem Wandel“ (Japp 1996: 200).

ist der Rest hier ein wenig Lebensphilosophie, da mehr Pathos und Rührseligkeit für den, der nicht weiß, wo aus, wo ein. „Bedenkt man die Selektivität dieser Einzelereignisse [der Kommunikation; D.L.], erscheint es geradezu als ein Wunder, dass ihre Synthese doch mit erwartbarer Regelmäßigkeit funktioniert. Die Erklärung dieses Wunders heißt für die Soziologie: Gesellschaft“ (Luhmann 2009: 248). Schließlich ist Gesellschaft „das umfassendste Sozialsystem, das alle möglichen Kommunikationen zwischen Menschen ordnet“ (Luhmann 1981: 19). Eine schöne neue und doch so wunderbare und geheimnisvolle Fortschrittswelt herrscht in Oerlinghausen und die Welt hebt an zu singen, Triffst du nur das Zauberwort.

Was aber von Oerlinghausen gilt, „das gilt auch von Manchester, Birmingham und Leeds, das gilt von allen großen Städten. Überall barbarische Gleichgültigkeit, egoistische Härte auf der einen und namenloses Elend auf der anderen Seite, überall sozialer Krieg, das Haus eines jeden einzelnen im Belagerungszustand, überall gegenseitige Plünderung unter dem Schutz des Gesetzes, und das alles so unverschämt, so offenherzig, daß man vor den Konsequenzen unseres gesellschaftlichen Zustandes, wie sie hier unverhüllt auftreten, erschrickt und sich über nichts wundert als darüber, daß das ganze tolle Treiben überhaupt noch zusammenhält“ (MEW 2: 257). Während der junge Handlungsgehilfe sich wundert und damit den Erkenntnisprozeß überhaupt erst in Gang bringt, ist bei dem Luhmann, der nicht weiß, woher und wohin, alles Denken mit der sentimentalischen Verklärung der Ordnung der Gesellschaft zu seinem Ende gelangt. So gilt endlich: „Die weitere Erörterung muß der Gesellschaftstheorie überlassen bleiben“ (Luhmann 2000: 222).

## 2.

Niklas Luhmann hat die Naturwüchsigkeit der Gesellschaft, ihr zuletzt bloß pflanzenhaftes Wachstum auch durch eine der Biologie entlehnte Sprache mit äußerstem Nachdruck hervorgehoben. Alles Empirisch-Materielle, alles Konkrete, der bedürftige sowohl als auch der tätige Mensch ist für einen „Naturalismus zweiter Ordnung“ (Görg 1999: 137) vielleicht *gegenstandskonstitutiv*; insofern aber für ihre Überlegungen ganz sekundär (vgl. auch zum folgenden Breuer 1993: 70). *Gesellschaftskonstitutiv*, und das ist, was Luhmann recht eigentlich interessiert, gesellschaftskonstitutiv ist weder das Bedürfnis noch die auf Befriedigung des Bedürfnisses zielende Tätigkeit des Menschen. Ihre Einheit finden die Gesellschaften, in welchen soziologische Systemtheorie herrscht, nicht im Hunger und nicht Durst, nicht im Bedürfnis nach Obdach und Bekleidung und ebenso wenig im Verlangen nach so manchem Anderem. Es ist weit mehr eine Einheit, die von aller Wahrheit, die bekanntlich immer konkret ist, absieht, ist eine Einheit, die durch den Abstraktionsmechanismus hindurch überhaupt erst sich herstellt. Wenn Luhmann daher die Individuen als ungesellschaftlich, als außerhalb des Systemzusammenhangs stehend, als zu seiner Umwelt rechnend be-greift, so geschieht das mit ebenso vollem Recht wie er sämtliche Naturbegriffe und ontologische Argumente streicht. Kein Idealismus des Wesens bleibt mehr zurück, die Einheit der Gesellschaft zu garantieren. Gesellschaft ist, das mag den Literaturwissenschaftler – „und sicher nicht nur die-

se(n)“ (Hempfer 1990: 18) – pertubieren, eine hochemergente, durch und durch kontingente Wirklichkeit. Das alte Europa wird seine Geister nicht los.

Luhmann gelangt zu erstaunlichen Diagnosen. Indem aber der Mann der Wirklichkeit den Anteil der Lebensnot an der Geschichte vergißt, bleibt seine soziologische Systemtheorie bei allem Scharfsinn und aller fachmännischen Kundigkeit doch hilflos dilettantisch. Obschon er um die Bedingungen der Produktion durchaus weiß (vgl. etwa Luhmann 1971), ja die Entstehung und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie recht eigentlich erst vor dem Hintergrund industriesoziologischer Arbeiten verstanden werden kann (vgl. instruktiv Laugstien 1979), leistet er dem Warnhinweis „No admittance except on business“ (MEW 23: 189) zu treu nur folge. Ganz so genau mag es der spätbürgerliche „Freihandelshausierer“ (MEW 23: 75) dann doch nicht wissen. Was Kennzeichen von Soziologie insgesamt sind, gilt auch für die Systemtheorie (vgl. Hauck 1988): Desinteressiert an dem, was dialektische Theorie als Produktionsverhältnisse bezeichnet, spielt Luhmann schließlich die systemische Wirklichkeit gegen die dahinter liegenden gesellschaftlichen Ursachen, die Fakten gegen die Faktoren aus<sup>4</sup>. Gut beraten ist daher derjenige, der dem Rat des Soziologen folgt und danach fragt, was Gesellschaftstheorie zur weiteren Erörterung dieser so infamen Sache, von der Luhmann so beredt sich ausschweigt, beitragen kann.

Beitragen kann Gesellschaftstheorie etwa dies: „Die soziale Macht, d.h. die vervielfachte Produktivkraft, die durch das in der *Teilung der Arbeit* bedingte *Zusammenwirken* der verschiedenen Individuen entsteht, erscheint diesen Individuen, weil das Zusammenwirken dieser Individuen selbst

---

<sup>4</sup> Es soll damit freilich nicht behauptet werden, diese gingen in der gesellschaftstheoretischen Frage der gesellschaftlichen Synthesis auf und die moderne Gesellschaft sei tatsächlich eine „mittelständische Gesellschaft von Kleinwarenproduzenten“ (Habermas 1965: 138; vgl. ferner Hauck 1988: 49f.). Bürgerliche Gesellschaft ist Klassengesellschaft. „Der Vergesellschaftungsprozeß vollzieht sich nicht jenseits der Konflikte und Antagonismen oder trotz ihrer. Sein Medium sind die Antagonismen selbst, welche gleichzeitig die Gesellschaft zerreißen. Im gesellschaftlichen Tauschverhältnis als solchem wird der Antagonismus gesetzt und reproduziert, der organisierte Gesellschaft jeden Tag mit der totalen Katastrophe auslöschen könnte. Einzig durch das Profitinteresse hindurch und den immanent-gesamtgesellschaftlichen Bruch erhält sich, knirschend, stöhnend, mit unsäglichen Opfern, bis heute das Getriebe. Alle Gesellschaft ist noch Klassengesellschaft wie in den Zeiten, da deren Begriff aufkam“ (Adorno 1995a: 15). Aber: „Das alltägliche Verständnis des Kapitalismus als eines Problems von Ausbeutung ist unzureichend, da es in diesem Rahmen unmöglich wird, das Kapital von anderen Formen der Zivilisation zu unterscheiden. Was im Zeitalter des Kapitals neu ist, ist gesellschaftliche *Herrschaft*, die sowohl logisch als auch historisch, strukturell und empirisch von Ausbeutung getrennt werden muss und nicht auf diese zu reduzieren ist. Gesellschaftliche Herrschaft bedeutet die Herrschaft des Kapitals über die Gesellschaft. Dies ist es, was *neu* am Kapital in der Geschichte der Zivilisation ist: vorherige Formen der Zivilisation kannten unverholende Ausbeutung bestimmter sozialer Gruppen durch andere, kannten jedoch keine soziale Dynamik, der alle Gruppen – alle Aspekte der gesamten Gesellschaft – unterworfen sind, welche Marx im Kapital erkannte“ (Cutrone 2013: 20; Hervorh. i. Orig.; vgl. ferner freilich Postone 2003). Vor diesem Hintergrund kann so jemand wie der Luhmann vielleicht tatsächlich davon sprechen, daß die Ungleichheit „funktionslos reproduziert“ (Luhmann 1981: 27) wird.



nicht freiwillig, sondern *naturwüchsig* ist nicht als ihre eigene, vereinte Macht, sondern als eine fremde, *außer* ihnen stehende Gewalt, von der sie nicht wissen, woher und wohin, die sie also nicht beherrschen können, die im Gegenteil nur eine eigentümliche, vom *Wollen* und *Laufen* der Menschen unabhängige, ja dies *Wollen* und *Laufen* erst dirigierende Reihenfolge von Phasen und Entwicklungsstufen durchläuft“ (MEW 3: 34; Hervorh. D.L.)<sup>5</sup>. Ist nicht das bereits eine zureichende Erläuterung zu diesem ach so geheimnisvollen Wechselspiel von eigenmächtiger Evolution und beeinflussbarem Wandel? Kaum zufällig, daß die voranstehenden Zeilen der gemeinsam von Marx und Engels verfaßten *Deutschen Ideologie* entnommen sind, in der sie von allen zuvor noch vertretenen humanistischen und anthropologischen Vorstellungen Abstand nehmen, um die Eigenständigkeit und Eigentümlichkeit des spezifisch modernen Gesellschaftszustandes zu verstehen.

So kommt schließlich zu der Teilung der Arbeit oder, um dem Soziologen verständlich zu bleiben, zu der „Differenzierung der Funktionen“ (Lenin 1961: 325) hinzu, weil nun einmal „zum Leben... vor allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere“ (MEW 3: 28) gehört, zugleich das Zusammenwirken der Individuen. Während sich beide, Teilung und Zusammenwirken wohl unterscheiden lassen, lassen sie sich doch *realiter* nicht trennen. Aus der spezifisch modernen Art und Weise des Zusammenwirkens der gesellschaftlichen Funktionen entsteht aber ein schwer greifbares, eigentümlich freies Wesen, das außerhalb der Individuen hockt, sie als eine „fremde Macht“ (MEW Erg.-Bd. I: 518) beherrscht. Diese „von selbst oder ‚naturwüchsig‘“ (MEW 3: 31) sich

---

<sup>5</sup> Für Staat und Recht etwa hat Friedrich Engels ein paar ‚soziologische‘ Unterscheidungen bezüglich der Teilung der Funktionen vorgenommen. „Die Gesellschaft erzeugt gewisse gemeinsame Funktionen, deren sie nicht ent-raten kann. Die hierzu ernannten Leute bilden einen neuen Zweig der Teilung der Arbeit *innerhalb der Gesellschaft*. Sie erhalten damit besondere Interessen auch gegenüber ihren Mandataren, sie verselbständigen sich ihnen gegenüber, und – der Staat ist da. (...) Die neue selbständige Macht hat zwar im ganzen und großen der Bewegung der Produktion zu folgen, reagiert aber auch, kraft der ihr innewohnenden, d.h. ihr einmal übertragenen und allmählich weiterentwickelten relativen Selbständigkeit, wiederum auf die Bedingungen und den Gang der Produktion. Es ist Wechselwirkung zweier ungleicher Kräfte, der ökonomischen Bewegung auf der einen, der nach möglicher Selbständigkeit strebenden und, weil einmal eingesetzten, auch mit einer Eigenbewegung begabten neuen politischen Macht; die ökonomische Bewegung setzt sich im ganzen und großen durch, aber sie muß auch Rückwirkung erleiden von der durch sie selbst eingesetzten und mit relativer Selbständigkeit begabten politischen Bewegung, der Bewegung einerseits der Staatsmacht, andererseits der mit ihr gleichzeitig erzeugten Opposition“ (MEW 37: 490; Hervorh. i. Orig.). Das heitere Ausdifferenzieren der Funktionen geht weiter. „Mit dem Jus ist es ähnlich: Sowie die neue Arbeitsteilung nötig wird, die Berufsjuristen schafft, ist wieder ein neues, selbständiges Gebiet eröffnet, das bei aller seiner allgemeinen Abhängigkeit von der Produktion und dem Handel doch auch eine besondere Reaktionsfähigkeit gegen diese Gebiete besitzt. In einem modernen Staat muß das Recht nicht nur der allgemeinen ökonomischen Lage entsprechen, ihr Ausdruck sein, sondern auch *ein in sich zusammenhängender* Ausdruck, der sich nicht durch innere Widersprüche selbst ins Gesicht schlägt. Und um das fertig zu bringen, geht die Treue der Abspiegelung der ökonomischen Verhältnisse mehr und mehr in die Brüche. Und dies um so mehr, je seltener es vorkommt, daß ein Gesetzbuch der schroffen, ungemilderte, unverfälschte Ausdruck der Herrschaft einer Klasse ist“ (MEW 37: 491; Hervorh. i. Orig.).

machende Transzendenz, Marx' und Engels' Anspielung legt es nahe<sup>6</sup>, von einem höheren Wesen, einem „anonymen Gott“ (Horkheimer 1987: 30) fundamental verschieden von den Individuen, auszugehen, dirigiert Willen sowohl als auch Tun. Die „weltliche Grundlage (hebt) sich von sich selbst ab und (fixiert) sich ein selbständiges Reich in den Wolken“ (MEW 3: 6). Das ist doch der wirkliche ‚Geist des modernen Kapitalismus‘. Ein Reich in den Wolken, ein „automatische(s) System“ (MEW 3: 60), vollends unerreichbar für die Individuen, die längst zur Umwelt dieses eigenständigen Reichs degradiert sind. Geradezu gesprochen: „Die Gesellschaft besteht nicht aus Individuen, sondern drückt die Summe der Beziehungen, Verhältnisse aus, worin diese Individuen zueinander stehen“ (Marx 1974: 176)<sup>7</sup>.

Anders als der Nachgeborene, wissen Marx und Engels nur zu gut um die Bedingungen, die es dahin gebracht haben. Marx und Engels wissen Licht ins Dunkel der soziologischen Systemtheorie zu bringen. „Historischer Materialismus ist Anamnese der Genese“ (Sohn-Rethel 1978: 139). In allen arbeitsteiligen Gesellschaften muß die gesellschaftliche Gesamtarbeit entsprechend den Bedürfnissen der Individuen proportional verteilt werden (vgl. auch zum folgenden Hauck 1988: 45ff.). Im Brief an den Freund Ludwig Kugelmann aus dem Juli des Jahres 1868 erläutert Marx: „Daß jede

---

<sup>6</sup> Im Buch der Bücher steht geschrieben: „So liegt es nicht an jemandes *Wollen* oder *Laufen*, sondern an Gottes Erbarmen“ (Römer 9, 16; Hervorh. D.L.).

<sup>7</sup> „Die Gesellschaft steht also... dort, wo früher der unbeobachtbare Gott den Erfahrungszusammenhang und den Grund menschlicher Existenz funktional abzudecken hatte“ (Ternes 2012a: 11). Wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit: Eine von selbst sich machende Transzendenz, unerreichbar für die Individuen, stiftete Ordnung und stiftet Ordnung, sorgte für das „Wunder‘ der Emergenz“ (Luhmann 2009: 249) und sorgt eben dafür. Wie es ehemals „keine Kommunikation mit Gott“ (ebd.: 243) gab und *per definitio-nem* auch gar nicht geben konnte, so bleibt auch der Gott der Neuzeit unerreichbar für die Menschen. So soll doch der liebe Gott der Gesellschaft, aus Kommunikation allein bestehend, transzendent sein. Jede Kommunikation mit Gott aber ist Kommunikation mit Gott und daher Teil der Gesellschaft und daher frevelhaftes Zeug. „Weder kann man sich Gott vorstellen als jemanden, der zu Noah, Abraham, Jakob oder anderen spricht; noch kann man ihn denken als jemanden, der angerufen werden kann (wann man nur seinen Namen weiß). Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, daß weder Offenbarung noch Gebet als Kommunikation zu denken sind. Alle diese Vorstellungen führen letztlich zu einer Eingemeindung Gottes in die Gesellschaft“ (ebd.). Und so zur Immanenz des recht eigentlich Transzendenten. Das „Dysangelium“ (ebd.), die unfrohe Botschaft, die der Apostel Niklas dem Christenmenschen spricht, verkündet er zuletzt allen Bürgersleuten: Weder kann man sich die Gesellschaft vorstellen als jemanden, die zu Niklas, Krupp und Krause spricht; noch kann man sie denken als jemanden, die angerufen werden kann. Und in letzter Konsequenz heißt dies schließlich, daß keinerlei Politik als Kommunikation zu denken ist. Alle diese Vorstellungen führen letztlich zu einer Eingemeindung der Gesellschaft in die Gesellschaft. In solche kommunikationstheologische Paradoxien hat sich die eigentlich einfache gesellschaftstheoretische Einsicht verrätselt, daß der Markt *das* selbstreferentielle System ist, das System, das sich selbst (re-)produziert, sich selbst beobachtet und beschreibt. Und „die vollständige Erkenntnis des Ganzen würde dem Subjekt dieser Erkenntnis eine derartige Monopolstellung sichern, die gleichbedeutend mit der Aufhebung der kapitalistischen Wirtschaft wäre“ (Lukács 1968: 114; zur Vergötzung des Marktes vgl. auch Vogl 2017).

Nation verrecken würde, die, ich will nicht sagen für ein Jahr, sondern für ein paar Wochen die Arbeit einstellte, weiß jedes Kind. Ebenso weiß es, daß die den verschiedenen Bedürfnismassen entsprechenden Massen von Produkten verschiedene und quantitativ bestimmte Massen der gesellschaftlichen Gesamtproduktion erheischen. Daß diese *Notwendigkeit der Verteilung* der gesellschaftlichen Arbeit in bestimmten Proportionen durchaus nicht durch die *bestimmte Form* der gesellschaftlichen Produktion aufgehoben, sondern nur *ihre Erscheinungsweise* ändern kann, ist self-evident. Naturgesetze können überhaupt nicht aufgehoben werden“ (MEW 32: 552f.; Hervorh. i. Orig.). In den alteuropäischen Zuständen geschah diese Verteilung entweder durch eine gemeinschaftlich-familiäre oder aber durch oktroyierte Planung. Nach Marx' *Kapital* liegt die Sache so: „Versetzen wir uns... in das finstre europäische Mittelalter. (...) Persönliche Abhängigkeit charakterisiert ebensosehr die gesellschaftlichen Verhältnisse der materiellen Produktion als die auf ihr aufgebauten Lebenssphären. Aber eben weil persönliche Abhängigkeitsverhältnisse die gegebene gesellschaftliche Grundlage bilden, brauchen ihre Arbeiten und Produkte nicht eine von ihrer Realität verschiedene phantastische Gestalt anzunehmen“ (MEW 23: 91)<sup>8</sup>. Die phantastischen Gestalten der Fürsten und Könige, der Päpste und Kleriker reichten aus, die gesellschaftliche Ordnung, d.i. die Notwendigkeit der Verteilung der gesellschaftlichen Arbeit aufrecht zu erhalten (vgl. Gess 2005a).

Die persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse aus den dunklen Zeiten haben die Bürger aber mit mal mehr, mit mal weniger Getöse beiseite geschafft. Frei, gleich und geheim gehen sie seit dem ausgehenden achtzehnten Jahrhundert ihrer Berufung nach, als die sie Verstümmelung und Verdummung verbrämen. In dieser Verdrängung des Sozialen liegt das Geheimnis der Genesis des auto-poietischen Kommunikationszusammenhangs verborgen. Denn endlich entscheidet ein jeder für sich, was er und in welchem Umfange er produziert. Und weil nun aber die Menschen, anders als die von ihnen erzeugten Waren, aus ihrer „Naturalhaut“ (MEW 23: 45) nicht herauskommen, muß die Gesamtarbeit weiterhin entsprechend den Bedürfnissen verteilt werden. Naturgesetze können eben nicht aufgehoben werden. Erneut Marx an Kugelman: „Was sich in historisch verschiedenen

---

<sup>8</sup> Marx schildert das am Modell der ländlich patriarchalischen Industrie einer Bauernfamilie. „Für die Betrachtung gemeinsamer, d.h. unmittelbar vergesellschafteter Arbeit brauchen wir nicht zurückzugehen zu der naturwüchsigen Form derselben, welche uns an der Geschichtsschwelle aller Kulturvölker begegnet. Ein näherliegendes Beispiel bildet die ländlich patriarchalische Industrie einer Bauernfamilie, die für den eignen Bedarf Korn, Vieh, Garn, Leinwand, Kleidungsstücke usw. produziert. Diese verschiedenen Dinge treten der Familie als verschiedene Produkte ihrer Familienarbeit gegenüber, aber nicht sich selbst wechselseitig als Waren. Die verschiedenen Arbeiten, welche diese Produkte erzeugen, Ackerbau, Viehzucht, Spinnen, Weben, Schneiderei usw. sind in ihrer Naturalform gesellschaftliche Funktionen, weil Funktionen der Familie, die ihre eigne, naturwüchsige Teilung der Arbeit besitzt so gut wie die Warenproduktion. Geschlechts- und Altersunterschiede wie die mit dem Wechsel der Jahreszeit wechselnden Naturbedingungen der Arbeit regeln ihre Verteilung unter die Familie und die Arbeitszeit der einzelnen Familienglieder. Die durch die Zeitdauer gemeißelte Verausgabung der individuellen Arbeitskräfte erscheint hier aber von Haus aus als gesellschaftliche Bestimmung der Arbeiten selbst, weil die individuellen Arbeitskräfte von Haus aus nur als Organe der gemeinsamen Arbeitskraft der Familie wirken“ (MEW 23: 92).

Zuständen ändern kann, ist nur die *Form*, worin jene Gesetze sich durchsetzen. Und die Form, worin sich diese proportionelle Verteilung der Arbeit durchsetzt in einem Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit als *Privattausch* der individuellen Arbeitsprodukte geltend macht, ist eben der *Tauschwert* dieser Produkte" (MEW 32: 553; Hervorh. i. Orig.)<sup>9</sup>.

Hier also, in den Gesellschaften, in denen kapitalistische Produktionsweise herrscht, muß die von Marx erwähnte phantastische Gestalt erscheinen. Im zumindest idealen Durchschnitt wird der Wert Ordnung stiften. Daß ein Gesellschaftszustand, worin der Zusammenhang der gesellschaftlichen Arbeit als *Privattausch* der individuellen Arbeitsprodukte sich geltend macht, daß ein solcher Gesellschaftszustand nicht aus Individuen und nicht auch Menschen besteht – das wird vom soziologischen Vulgärökonom wenn auch nicht verstanden, aber doch richtig gesehen. Abermals Marx an Kugelmann: „Der Vulgärökonom hat nicht die geringste Ahnung davon, daß die wirklichen, täglichen Austauschverhältnisse und die Wertgrößen *nicht unmittelbar identisch* sein können. Der Witz der bürgerlichen besteht ja eben darin, daß a priori keine bewußte gesellschaftliche Regelung der Produktion stattfindet. Das Vernünftige und Naturnotwendige setzt sich nur als blindwirkender Durchschnitt durch" (MEW 32: 553; Hervorh. i. Orig.).

*Post festum*, immer erst im Anschluß an die stets private Produktion von Waren betreten die Produzenten mit ihren Erzeugnissen die lichte Öffentlichkeit des Marktes. Und an diesem Ort beginnen die Waren untereinander interessante Gespräche zu führen; interessante Gespräche, wie sie Luhmann belauscht und daraus eine Soziologie neuen Typs macht. Leinwand und Rock, Rock und Kaffee, Kaffee und Stiefelwichse und die ganze so buntscheckige Warenwelt kommunizieren untereinander darüber, wieviel an gesellschaftlich notwendiger Arbeit wohl in diesem, wohl in jenem Ding steckt, um sich schließlich auf ein Verhältnis zu einigen, von dem vorher niemand sagen konnte, ob es überhaupt und wenn ja, in welchen Proportionen es zustande kömmt. Dann sagt endlich die

---

<sup>9</sup> Das Geld als leibhafter Ausdruck des Werts ist dann die Gesellschaft gleichsam in der Tasche. „Andererseits die Macht, die jedes Individuum über die die Tätigkeit der andern oder über die gesellschaftlichen Reichtümer ausübt, besteht in ihm als Eigner von *Tauschwerten*, von *Geld*. Es trägt seine gesellschaftliche Macht, wie seinen Zusammenhang mit der Gesellschaft, in der Tasche mit sich" (Marx 1974: 74f.; i. Orig. gesperrt). Der als Arbeiterphilosoph verschriene Joseph Dietzgen hierzu: „Wie Christus fleischgewordener Gott, so ist das Geld die mysteriös in ein Ding verwandelte Société. Soweit das Geld, soweit habe ich die Gesellschaft in der Tasche. Geld ist nicht, wie die Wucherer zu sagen pflegen, Ware wie andere Waren. Jede andere Ware ist Arbeitsprodukt eines privaten Bürgers, während Geld, obgleich in Gestalt eines Privatprodukts, doch das kommunistische Arbeitsprodukt der gesamten bürgerlichen Gesellschaft darstellt" (Dietzgen 1930: 123). Daß Kommunismus und Kommunikation aus der gleichen lateinischen Wurzel, *communicare* – *communis*, stammen hier nur am Rande. Der monetäre oder Geld-Kommunismus aber bleibt, wie alle Kommunikationen, kopflos: „Sie [Marx; D.L.] sprachen es zum erstenmal in klarer, unwiderstehlicher, wissenschaftlicher Form aus, was von jetzt ab die bewußte Tendenz der geschichtlichen Entwicklung sind wird, nämlich die bisher blinde Naturmacht des gesellschaftlichen Produktionsprozesses dem menschlichen Bewußtsein unterzuordnen. Dieser Tendenz dem Verstand gegeben, zu der Einsicht verholffen zu haben, daß unsere Produktion *kopflos* ist, das ist ihre unsterbliche Tat, hochverehrter Herr" (Dietzgen 1930: 67; Hervorh. D.L.).

Leinwand zum Kaffee, in dir lieber Kaffee steckt wohl ein Tauschwert von einem Taler, in dir, lieber Rock, wohl einer von zwei Talern. So kommen wir zusammen. Indes die Stiefelwische darüber staunt, daß niemand zu ihr spricht. Sie bleibt als Ladenhüter liegen. Der Mensch aber steht am Rande dieses geselligen Treibens und wundert sich, wie all die schönen Dinge das so machen: Diese autopoietischen Kommunikationen. Das ist der wirkliche Hintergrund all des Geredes von Kontingenz und Irregularität, von Unwahrscheinlichkeit und Geschlossenheit.

Von Luhmann richtig registriert, erhält ein derartiges Teilen und Zusammenwirken der Arbeit eine gespenstige Dingqualität. Das ‚Wesen der Warenstruktur‘ besteht bekanntlich darin, daß „ein Verhältnis, eine Beziehung zwischen Personen den Charakter einer Dinghaftigkeit und auf diese Weise eine ‚gespenstige Gegenständlichkeit‘ erhält, die in ihrer strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeit jede Spur ihres Grundwesens, der Beziehung zwischen Menschen verdeckt“ (Lukács 1968: 94). Konstitutiv für den Tausch privat erzeugter Waren ist, daß niemand weiß und wissen kann, in welchem Verhältnis seine private Entäußerung je zur gesellschaftlichen Gesamtarbeit steht. Das entscheidet sich immer erst nachträglich. „Sie wissen das nicht, aber sie tun es“ (MEW 23: 88)<sup>10</sup>. Luhmann hat darum zu Recht dem Nichtverstehen gegenüber dem Verstehen, der Kommunikation gegenüber der Handlung in seiner Soziologie den Vorrang gegeben.

Nach begangener Tat kommen die Produzenten zusammen, um den Markt, dieser strengen, scheinbar völlig geschlossenen und rationellen Eigengesetzlichkeiten folgenden Maschinerie, gemäß dem „Gesetz des Werts“ (MEW 25: 649) sein Urteil fällen zu lassen<sup>11</sup>. Die Individuen schaffen sich durch die spezifisch bürgerliche Teilung und Zusammenwirken eine Art „Schicksalsmacht“ (Türcke/Bolte 1994: 7), der sie nur ergeben sich unterordnen können und deren Machtanspruch um so größer wird, je mehr Bedürfnisse durch eben diesen stets prekären, stets spekulativen Marktmechanismus befriedigt werden sollen. Das alles existiert außerhalb des individuellen Bewußtseins, ausgestattet mit „einer gebieterischen Macht“ (Durkheim 1965: 106) und ist auf gespenstige Art mit der Fähigkeit ausgerüstet, „auf den Einzelnen einen äußeren Zwang auszuüben“ (ebd.: 114;

---

<sup>10</sup> Noch hier scheint es zuzugehen wie in der heiligen Schrift: „Jesus aber sprach: Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht was sie tun. Und sie teilten seine Kleider und warfen das Los darum.“ (Lukas 23, 34).

<sup>11</sup> Die gesamte Stelle ist schön: „Es ist in der Tat das *Gesetz des Werts*, wie es sich geltend macht, nicht in bezug auf die einzelnen Waren oder Artikel, sondern auf die jedesmaligen Gesamtprodukte der besondern, *durch die Teilung der Arbeit verselbständigten* gesellschaftlichen Produktionssphären; so daß nicht nur auf jede einzelne Ware nur die notwendige Arbeitszeit verwandt ist, sondern daß von der gesellschaftlichen Gesamtarbeitszeit nur das nötige proportionelle Quantum in den verschiedenen Gruppen verwandt ist. Denn Bedingung bleibt der Gebrauchswert. Wenn aber der Gebrauchswert bei der einzelnen Ware davon abhängt, daß sie an und für sich ein Bedürfnis befriedigt, so bei der gesellschaftlichen Produktenmasse davon, daß sie dem quantitativ bestimmten gesellschaftlichen Bedürfnis für jede besondere Art von Produkt adäquat, und die Arbeit daher im Verhältnis dieser gesellschaftlichen Bedürfnisse, die quantitativ umschrieben sind, in die verschiedenen Produktionssphären proportionell verteilt ist“ (MEW 25: 649f.; Hervorh. D.L.).

Hervorh. getilgt). Die Subjekte erzeugen unter den Bedingungen des nationalökonomischen Zustandes eine fremde und außer ihnen stehende Gewalt, das ist der Wert, eine Gewalt, die fortan ihre Geschicke reguliert. So teilten die Menschen ihre Arbeit und warfen endlich das Los darum. Seitdem steckt vor allem ein Lied in allen Dingen: Das ganze Leben ist ein Quiz.

Aus den „menschlichen Leidenschaften (werden) die Beziehungen von Waren“ (Maus 1981: 280) und die Menschen sind aus dem Beziehungsgeflecht raus, sie rechnen zur Umwelt ihrer Beziehungen und Verhältnisse, kommen sie ja gerade nicht mit ihren Leidenschaften wie Hunger und Durst und so weiter zueinander, um die gesellige Gesamtarbeit nach Fähigkeiten und Bedürfnissen vernünftig zu gestalten. Ungesellig und mißtrauisch wie die liberalen Bürger einmal sind, lassen sie ihre Fähigkeiten und Bedürfnisse durch den Markt vermitteln. Es sind nie ihre Handlungen, die die Individuen vergesellschaften. Die verdinglichenden Begriffsbildungen in der soziologischen Systemtheorie sehen das richtig. Der elementare, Soziales als besondere Realität erst konstituierende Prozeß ist kein Handlungs- und kein Produktionsprozeß, sondern es ist der Tausch. Ein Tausch aber, der auf Handlungen zurückgeführt, in Produktionstätigkeit zerlegt werden muß, um sich selbst steuern zu können.

Es macht sich aber vom Tauschprozeß eine zu einfache Vorstellung, wer hier nur Verkäufer und Käufer beim Übertragen von etwas zu beobachten meint. Die Übertragungsmetapher ist unbrauchbar, weil sie zuviel Ontologie impliziert. Gegen ein objektivistisches Verständnis vom Tausch gewandt schreibt Marx: „Die Wertgegenständlichkeit der Waren unterscheidet sich dadurch von der Wittib Hurtig, daß man nicht weiß, wo sie zu haben ist. Im geraden Gegenteil zur sinnlich groben Gegenständlichkeit der Warenkörper geht kein Atom Naturstoff in ihre Wertgegenständlichkeit ein. Man mag daher eine einzelne Ware drehen und wenden, wie man will, sie bleibt unfaßbar als Wertding“ (MEW 23: 62). In der verrätselten Privatsprache der soziologischen Systemtheorie bringt Luhmann genau das zum Ausdruck: Daß die ganze Dingmetaphorik ungeeignet ist für ein Verständnis der Warenkommunikationen.

Denn was schließlich die Dingmetaphorik suggeriert, trifft für den Austausch der Waren nicht zu. Der Wert, dieser stets blindwirkende Durchschnitt, ist nichts einer einzelnen Ware Einwohnendes, insofern nichts Substantielles. Die wirklichen, täglichen Austauschverhältnisse und die Wertgrößen können nicht unmittelbar identisch sein. Gegen eine Substanztheorie des Werts gewendet, erklärt Marx gerade seinen relativen Charakter. „Der Wert der Leinwand kann... nur relativ ausgedrückt werden, d.h. in einer anderen Ware. Die relative Wertform der Leinwand unterstellt daher, daß irgendeine andre Ware sich ihr gegenüber in der Äquivalentform befindet“ (MEW 23: 63). Wertgegenständlichkeit besteht demnach allein im wirklich zustande kommenden Tausch (vgl. auch zum folgenden Heinrich 2004: 51ff.). Dieser muß zustande kommen, um über jene etwas aussagen zu können. Umgekehrt gilt aber auch, daß jene zustande kommen muß, um über diesen etwas aussa-

gen zu können. In anderen Worten wäre es falsch zu vergessen, daß es immer etwas geben muß, das in jene Geltungsrelation gesetzt werden und verallgemeinert werden kann<sup>12</sup>.

Vor allem im Überarbeitungsmanuskript zur ersten Auflage des *Kapitals* hat Marx den relativen Charakter des Warenwerts herausgearbeitet. Hier zeigt er deutlicher als noch im Hauptwerk, „daß keines für sich solche Werthgegenständlichkeit *ist*, sondern daß sie solches nur *sind*, soweit das ihnen gemeinsame Gegenständlichkeit *ist*. Ausserhalb ihrer Beziehung aufeinander – der Beziehung worin sie gleichgelten – besitzen weder Rock noch Leinwand Werthgegenständlichkeit oder ihre Gegenständlichkeit als Gallerte menschlicher Arbeit schlechthin“ (Karl Marx, zit. n. Heinrich 2004: 51; Hervorh. D.L.). Folge ist schließlich: „Ein Arbeitsprodukt, für sich isolirt betrachtet, *ist* also nicht Werth, so wenig wie es Waare *ist*. Es *wird* nur Werth in seiner Einheit mit anderem Arbeitsprodukt“ (Karl Marx, zit. n. ebd.; Hervorh. D.L.). Werden und Vergehen im Blick, ist Marx' Sprache ungleich genauer als die des Nachgeborenen. Wert haben die Waren demnach weder an sich noch für sich; Wert ist gleichsam ein ‚außer sich‘ seiendes Verhältnis.

Das ist die im *Kapital* sogenannte „gespenstige Gegenständlichkeit“ (MEW 23: 52) des Werts seine „sinnlich übersinnliche“ (MEW 23: 86) Beschaffenheit, die der ganzen bürgerlichen Vergesellschaftung jenen hochkontingent-wunderlichen Charakter gibt. Das charakterisiert den genuin „soziologischen Tatbestand“ (Durkheim 1965: 114). Wert ‚hat‘ eine Ware nicht, wie andere Gegenstände Eigenschaften haben, Schwere, Farbe, Größe; kein Atom Naturstoff ist darin enthalten. Die Wertgegenständlichkeit ist rein relativ, etwas, das sich allein in der Beziehung zweier Warendinge aufeinander ergibt. Die Eigenschaften der Wertdinge resultieren also aus dem spezifischen Verhältnis, das sie im Tausch wirklich miteinander eingehen. Kommt diese Tauschbeziehung nicht zustande, existiert die Eigenschaft nicht. Das ist in etwa so, „als wären Feuerwehrauto und Apfel nur dann rot, wenn sie tatsächlich nebeneinander vorhanden sind, während sie in ihrer Vereinzelung (das Feuerwehrauto in der Feuerwache, der Apfel am Baum) keine Farbe hätten“ (Heinrich 2004: 51f.). Der Wert ist demnach keine substantielle Eigenschaft, sondern gesellschaftliche Zuschreibung. Zugeschrieben wird, was als was und wieviel gilt. Die Relationen sind Geltungs- und gerade keine Natur- oder Sachverhältnisse. Aber das, was in Verhältnis gesetzt wird, hat andererseits sehr wohl etwas mit dem Naturvermögen des Menschen, kooperativ tätig sein zu können, zu tun.

Die Ware ist zunächst und zumeist nichts weiter als ein Versprechen, eine Anregung. Erst dadurch, daß diese Anregung aufgegriffen, zur Kasse getragen und schließlich auch bezahlt wird, also dadurch daß die Erregung prozessiert wird, kommt der Wert zustande. Erst die Reaktion schließt den

---

<sup>12</sup> Ob Marx nun eine Produktions- oder Zirkulationstheorie des Werts formuliert hat, ist in der Literatur umstritten. Anhänger jener vertreten die Auffassung, Wertgröße sei als Eigenschaft der einzelnen Ware bereits gegeben und existiere so gewissermaßen unabhängig vom Tausch allein durch Produktion der Ware. Die Rede von der Zirkulationstheorie indes scheint weit mehr Vorwurf gegen die zu sein, die die Bedeutung des Tauschs herausstellen und dabei, so die Kritik, beim vermeintlich unwesentlichen ansetzen (vgl. Heinrich 2004: 52; vgl. insgesamt um die Auseinandersetzungen um die Neue Marx Lektüre Elbe 2015).

Austausch ab und die Produzenten zur Gesellschaft zusammen. Erst an ihr kann man ablesen, was als Wert zustande gekommen ‚ist‘. Vor dem Tausch sind sowohl Wert als auch Wertgröße unbestimmt und zugleich entstehen Wert und Wertgröße nicht zufällig im Tausch. Mit dem zustande gekommenen Tausch können Wert und Wertgröße auf Handlung reduziert, zurückgeführt werden.

Das erst liefert die fortgesetzt spekulative Grundlage für die weitere Produktion und Zirkulation von Waren. So sehr auch die Wertgröße auf Handlung rekursiv reduziert, rückwirkend in Handlung dekomponiert werden muß, sie ist nie bereits durch die Produktion, also durch die je konkret verausgabte Arbeit objektiv bestimmbar, sondern nur nachträglich, erst durch den wirklich statthabenden Austausch zweier Warendinge. Daher entstehen der Wert und seine Größe nicht einfach in der Produktion als etwas, was man dann hat; er kommt ebenso wenig freilich allein durch den Tausch zustande. Was Marx hier herausarbeitet ist weder eine objektive, noch eine subjektive, sondern eine relative Werttheorie (vgl. ISF 2007). „Das gesellschaftliche Verhältnis, das sich in Wert und Wertgröße ausdrückt, konstituiert sich gerade in Produktion *und* Zirkulation, so dass die ‚Entweder-oder-Frage‘ keinen Sinn hat“ (Heinrich 2004: 53; Hervorh. i. Orig.).

Vor dem Tausch kann über beide immer nur spekuliert, auf Basis von Wahrscheinlichkeiten mehr oder minder exakt kalkuliert werden. Ob dann aber geschätzter Wert und geschätzte Wertgröße mit tatsächlichem Wert und tatsächlicher Wertgröße zusammenfallen – bleibt bis zum Tausch ungewiß. Was vor dem Tausch, der sich von der Produktion zwar unterscheiden, aber nicht trennen läßt, herrscht, ist Selektivität und Kontingenz der Einzelereignisse, die Unwahrscheinlichkeit der Einheit, in einem Wort Anarchie der Produktion. Noch mal ist diese Verdrängung des Sozialen die wirkliche Grundlage, auf der die soziologische Systemtheorie mit reichlich Aplomb von der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft als einer Gesellschaft ohne Zentrum und ohne Spitze sprechen kann. Zumindest *prima facie*! Denn es zeigt sich dem „wirklich begreifende(n) Denken“ (MEW 32: 553), daß es dabei nur um das ausgesparte Zentrum, die ausgesparte Spitze der soziologischen Systemtheorie sich handelt<sup>13</sup>!

Wenn auch nichts und niemand mehr einsteht für das Zustandekommen von Produktion *und* Zirkulation, von Kauf *und* Verkauf, mit dem Wert erscheint dann doch selbsttätig ein Zentrum, das hinter dem Rücken der Individuen für Ordnung sorgt. Bedenkt man die Unwahrscheinlichkeit all der Einzelereignisse, muß es geradezu als ein Wunder erscheinen, daß die „gesellschaftliche Synthesis“ (Sohn-Rethel 1972: 124) doch mit erwartbarer Unregelmäßigkeit funktioniert. Ein geheimnisvolles

---

<sup>13</sup> Der systemtheoretisch-kybernetische Ansatz von Heinz von Foerster und die Theorie dissipativer Strukturen von Ilya Prigogine, die Theorie der Synergetik von Hermann Haken und die Theorie autokatalytischer Hyperzyklen von Manfred Eigen, die Theorie der Autopoiese von Humberto Maturana und Francisco Valera und das Konzept der elastischen Ökosysteme von Heinz Holling, zuletzt die Theorie des deterministischen Chaos von Edward N. Lorenz und Benoit Mandelbrot, all diese „sieben sogenannten Urkonzepte der Selbstorganisation“ (Ternes 2012a: 6) verrammeln den Haupteingang zur soziologischen Systemtheorie kaum gut genug, daß nicht alle sieben Jahre doch wieder mehr oder minder heftig das ausgesparte Zentrum Geltung sich verschafft.



Ding ist in der Welt, und der Mensch darf hoffen, daß nie die Kette bricht. „In der Sprache der deutschen philosophischen Tradition“ (Adorno 1995b: 442) oder aber „um den Philosophen verständlich zu bleiben“ (MEW 3: 34): Entäußerung schlägt um in Entfremdung<sup>14</sup>. All das Tun der Produzenten hängt zuletzt an den Verbindlichkeiten und Ansprüchen eines von ihnen selbst geschaffenen, ihnen gleichwohl fremden Marktmechanismus.

Das Geheimnisvolle der soziologischen Systemtheorie besteht dann „*einfach* darin, daß sie den Menschen die gesellschaftlichen Charaktere ihrer eignen Arbeit als gegenständliche Charaktere der Arbeitsprodukte selbst, als gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge zurückspiegelt, daher auch das gesellschaftliche Verhältnis der Produzenten zur Gesamtarbeit als ein außer ihnen existierendes gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen. Durch dies Quidproquo werden die Arbeitsprodukte Waren, sinnlich übersinnliche oder *gesellschaftliche Dinge*. So stellt sich der Lichteindruck eines Dings auf den Sehnerv nicht als subjektiver Reiz des Sehnervs selbst, sondern als gegenständliche Form eines Dings außerhalb des Auges dar. Aber beim Sehen wird wirklich Licht von einem Ding, dem äußeren Gegenstand, auf ein andres Ding, das Auge, geworfen. Es ist ein physisches Verhältnis zwischen physischen Dingen. Dagegen hat die Warenform und das Wertverhältnis der Arbeitsprodukte, worin sie sich darstellt, mit ihrer physischen Natur und den daraus entspringenden dinglichen Beziehungen absolut nichts zu schaffen. Es ist nur das bestimmte gesellschaftliche Verhältnis der Menschen selbst, welches hier für sie die phantasmagorische Form eines Verhältnisses von Dingen annimmt“ (MEW 23: 86; Hervorh. D.L.). Wobei die Verdinglichung freilich nicht durch die Bücher des Niklas Luhmann in die Welt kommt, „nicht erst in der wissenschaftlichen Reflexion“ (Adorno 1995a: 13), sondern „in dessen universalem Vollzug“ (ebd.). So ist der Wert „eine prozessierende, sich selbst bewegende Substanz“ (MEW 23: 169). Er wechselt ständig seine Erscheinungsform, ist mal Ware, mal Geld, dann wieder Kapital, um sich in Waren zu verwandeln. Der „prozessierende Wert“ (MEW 23: 170) „geht beständig aus der einen Form in die andere über, ohne sich in dieser Bewegung zu verlieren, und verwandelt sich so in ein automatisches Subjekt“ (MEW 23: 169) – er ist autopoietisches System.

Die Erklärung dieses Wunders heißt der rezenten Soziologie: Gesellschaft. Als solch zufälliger Witz sorgt Gesellschaft nachträglich für Ordnung. In diesem Gesellschaftsbegriff aber vermengt sich Richtiges mit Falschem, macht es doch einen Unterschied, ob die Produzenten von der Gesellschaft

---

<sup>14</sup> „Entfremdung heißt nicht... Verelendung und Entmenschlichung, sondern bedeutet den Fetisch-Charakter des von Menschen selbst geschaffenen *Systems*, dem sie ohnmächtig gegenüberstehen. Sie sehen die Gesetzmäßigkeiten dieses Systems als ihr Schicksal an, obwohl es an ihnen liegt, sie zu ändern“ (Horkheimer 1988: 240; Hervorh. D.L.[HGS14]). Zudem: „Das etymologische Wörterbuch findet eine Nähe der Worte System und Ekstase im griechischen Wort *histanai*. Das könnte zum Gedanken Anlaß geben, daß System nicht das Gegenteil von Ekstase und dieses nicht das Gegenteil von System ist, sondern: daß die Bildung eines Systems schon die Ekstase ist. Ekstase bedeutet aus sich heraustreten, außer sich sein; vielleicht ist das sich bildende System, aus der Umwelt heraustretend, ein ekstatischer Vorgang, der in eins mit dem Verlassen der Umwelt ein Einlassen der eigenen Binnenumwelt ist“ (Ternes 2012a: 12; vgl. auch Lehmann 2014).

einen Schein bekommen, der ihre Arbeitsleistung dokumentiert, oder, ob die Gesellschaft sich aus sich selbst notwendig als einen Schein erzeugt. Diese ist „eine Gesellschaft, die keineswegs die Gesellschaft der Personen ist, da sie ihre besonderen Gesetze hat, die nichts gemein haben mit den Personen, aus denen sie sich zusammensetzt; die ebenfalls ihren ‚eigenen Verstand‘ hat, der nicht der Verstand der gemeinen Menschen ist, sondern ein Verstand, der nicht den gemeinen Menschenverstand hat“ (MEW 4: 115). Jene indes ist eine genossenschaftliche, „auf Gemeingut an den Produktionsmitteln gegründete Gesellschaft“ (MEW 19: 19), in der die Produzenten ihre Produkte „nicht“ (MEW 19: 19) mehr tauschen und „ebensowenig erscheint hier die auf die Produkte verwandte Arbeit *als Wert* dieser Produkte, als eine von ihnen besessene sachliche Eigenschaft, da jetzt, im Gegensatz zur kapitalistischen Gesellschaft, die individuellen Arbeiten nicht mehr auf einem Umweg, sondern unmittelbar als Bestandteile der Gesamtarbeit existieren“ (MEW 19: 19f; Hervorh. i. Orig.).

Die Ordnung dieser stiftet sich stets nur nachträglich, die jener ist geplant, die Gesellschaft dieser ist die der Herren Hayek und Luhmann, Reagan und Pinochet<sup>15</sup>. Die jener ist die einer „kommunistischen Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eigenen Grundlage *entwickelt* hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft *hervorgeht*, also in jeder Beziehung, öko-

---

<sup>15</sup> Tatsächlich atmet nicht allein seine *Theorie des Wohlfahrtsstaats* den Geist der moralischen Wendezeit. Als wär's vom Arbeitgeberverband höchstselbst verfaßt heißt es bei Luhmann: „‚Bürokratisierung‘ ist mithin die direkte Folge wachsender politischer Leistung in Bereichen, in denen man Erfolge nicht allein und nicht einmal primär durch Herstellung bindender Entscheidung erzielen kann. Es gibt natürlich auch jeweils systemeigene Gründe der Bürokratiebildung, etwa aufgrund der Wirtschaftsrechnung in Betrieben oder für die Umsetzung pädagogischer Planungen in den Schulen; aber die irritierenden Formen der Bürokratisierung finden sich typisch dort, wo Zwischenbeziehungen ‚Fremdleistungen‘ in die Form von Bürokratie bringen“ (Luhmann 1981: 85; vgl. insgesamt zu den Luhmannomics Greven 1982). Und hat man einmal von der Organisation als einer Maschine gesprochen, so geht organisationssoziologische Kritik hin und erkennt ganz im liberalen Duktus hierin eine Unmenschlichkeit. Ähnlich wie Luhmann fordert sie dann Bürokratieabbau: „Der Hang zu Sicherheit, Gerechtigkeit und Geordnetheit führte auf der einen Seite zu enormen Verwaltungsüberhängen, zur Aufblähung der Leitungsebenen, die einen riesigen Planungs- und Entscheidungs-, Anweisungs- und Belehrungs-, sowie einen minutiösen Überwachungs- und Kontrollaufwand zu betreiben hatten, er führte zur ‚Verkopfung‘ der Organisation und zu Überstrukturierungen in den Arbeitsfeldern“ (Bardmann 1994: 290). Wobei hier vielleicht unterschieden werden muß zwischen einem alten Neo- oder Ordo-Liberalismus, der noch was auf den Polytheismus der Wertssphären hielt, und einem neue Neoliberalismus, der insofern für Entdifferenzierung sorgt, als ihm alles eins, nämlich Ökonomie ist. Elmar Altvater erkennt hierin den eigentlichen Fortschritt des neuen Neoliberalismus der Milton Friedmann und Gary S. Becker. „Sie [die neuen Neoliberalen; D.L.] lassen die verschiedenen Ordnungen (die ökonomische und politische Sphäre) nicht mehr gelten, eliminieren(sic!) auf diese Weise mögliche Widersprüche und nehmen den Begriff der ‚Interdependenz der Ordnungen‘ seinen Sinn. Statt dessen entwickeln sie eine Methodologie rationalen Handelns, das in jeder Hinsicht und in allen Lebensäußerungen und Entscheidungssituationen ökonomischen Prinzipien folgt. In der politischen Sphäre wird nach den gleichen Prinzipien entschieden wie in der Ökonomie, im Denken von militärischer Strategie und Taktik erkennen wir das gleiche Muster wie in der Liebesbeziehung zwischen zwei Menschen“ (Altvater 1981: 15).

nomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie hervorkommt“ (MEW 19: 20; Hervorh. i. Orig.).

Und während es schließlich nach den Dolmetschern dieser lediglich „eine Geschichte gegeben“ (MEW 4: 139) hat, wird sich jene „in einer höheren Phase... nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen - erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahne schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ (MEW 19: 21)!

### 3.

Das alte Europa wird seine Gespenster nicht los. Nicht lebendige Arbeit, die darauf zielt, Bedürfnisse gleich welcher Art zu befriedigen, ist konstitutiv für den gesellschaftlichen Zusammenhang. Weit mehr ist der Tausch „Grundbestand der Gesellschaft“ (Adorno 1995a: 13), ist die Tauschform „maßgebende Struktur der Gesellschaft“ (Adorno 1969: 155). Die Tauschform steht für die Gesamtverfassung einer Gesellschaft, in der jeder konkret-materieller Inhalt, das ist der Stoffwechselprozeß zwischen Mensch und Natur, und ihre soziale Form, das ist die Synthesis der Gesellschaft, auseinander sind. Diese hat sich jenem gegenüber erhoben und ein eigenständiges, den Menschen feindseliges Reich geschaffen, das ihr Wollen und Laufen dirigiert. „Die Einheit der bürgerlichen Gesellschaft ist keine der Arbeit, sondern eine des Werts, der Abstraktion von der Arbeit“ (Breuer 1993: 70).

Der Wert muß selbsttätig erscheinen, für ‚Ordnung‘ in einer Gesellschaft sorgen, die darauf verzichtet, nach Vernunftgründen, nach Bedürfnissen und Fähigkeiten ihre Dinge zu regulieren. Kritische Theorie der Gesellschaft zeigt, daß diese bürgerliche Gesellschaft auf der Abstraktion von Arbeit und Bedürfnis und so auf Verhältnissen beruht, die sich hinter dem Rücken der tätigen Individuen herausbilden und sich zu einem kontingent-komplexen Gefüge verdinglichen. Der gut bürgerliche Lebensprozeß erscheint dann in doppelter Gestalt. Einmal materiell als *gegenstandskonstitutive* private Arbeit, zudem aber als *gesellschaftskonstitutiver* immaterieller Tauschzusammenhang; einmal als rational geplante Verausgabung von Hirn, Muskel, Nerv etc.; zudem als unkontrollierbares, irrationales Ganzes. Insofern besteht die *Gesellschaft* tatsächlich weder aus Individuen noch aus Menschen, sondern allein aus „Kommunikation“ (MEW 2: 257). Erst durch „die unendlich erleichterten Kommunikationen“ (MEW 4: 466), genau genommen durch die „Kommunikation, also

den Austausch“ (MEW 10: 607)<sup>16</sup> konstituiert sich Gesellschaft als eben ein Ganzes, das irgend doch mehr ist als die Summe der Beziehungen, Verhältnisse, „worin diese Individuen zueinander stehen“ (Marx 1974: 176).

Wenn „der Soziologe Nikolaus Luhmann“ (Neusüß 1985: 8) die Individuen als ungesellschaftlich außerhalb des autopoietisch-naturwüchsigen Kommunikationszusammenhangs stehend begreift, so hat er eben dies bürgerliche Szenario der Verdopplung vor Augen und wiederholt zuletzt nur, was bereits der junge Engels in „seiner genialen Skizze“ (MEW 13: 10) als fundamentalen Einwand gegen die bürgerliche Gesellschaft formulierte: „Produziert mit Bewußtsein, als Menschen, nicht als zersplitterte Atome ohne Gattungsbewußtsein, und ihr seid über all diese künstlichen und unhaltbaren Gegensätze hinaus. Solange ihr aber fortfahrt, auf die jetzige unbewußte, gedankenlose, der Herrschaft des Zufalls überlassene Art zu produzieren, solange bleiben die Handelskrisen; und jede folgende muß universeller, also schlimmer werden als die vorhergehende, muß eine größere Menge kleiner Kapitalisten verarmen und die Anzahl der bloß von der Arbeit lebenden Klasse in steigendem Verhältnisse vermehren“ (MEW 1: 515; vgl. auch Breuer 1993: 74).

Setzt man an die Stelle von Handlung und Kommunikation einmal Produktion und Zirkulation, den „Austausch von Gütern“ (Adorno 1995c: 148)<sup>17</sup>, so findet sich in der kritischen Theorie des neunzehnten Jahrhunderts, in Marx' Kritik der politischen Ökonomie, die von Luhmann so sehr als Novum gepriesene Einsicht, daß die Gesellschaft ihre Einheit und ihren Selbstbezug allein vermöge der Herausbildung einer eigentümlichen, eigensinnigen Sphäre neben und unerreichbar für die empirisch-materielle Welt hat. Weitgehend unbemerkt konnte Luhmann binnen „30 Jahre(n)“ (Luhmann 1997: 11) gelingen, zentrale Einsichten der kritischen Theorie der Gesellschaft in die zunächst und zumeist der „alteuropäische(n) Tradition“ (Luhmann 1997: 893) verhafteten Soziologie als eine Art Kassiber einzuschmuggeln. Das bleibt ihm hoch anzurechnen.

Andererseits ist der Luhmann dabei aber über die von Max Horkheimer bereits im Jahre 1937 ausgesprochene Warnung, daß es „überhaupt ein problematisches Unternehmen“ (Horkheimer 1980: 289; vgl. auch Gess 2005b) ist, die kritische Theorie der Gesellschaft in Soziologie zu verwandeln, gar zu souverän hinweggegangen. So kann die soziologische Systemtheorie zwar ihre Kategorien in Gegensatz zur metaphysisch-ontologischen bilden; mit großer Schärfe die Starrheit der Begriffe und der ihnen entsprechenden Gegenstände auflösen; zeigen, daß alles ein *ständiger* Prozeß des

---

<sup>16</sup> Freilich haben Marx und Engels einen ungleich weiter gefaßten Begriff von Kommunikation (vgl. hierzu Zimmer 2010).

<sup>17</sup> Dreist schreibt der Luhmann ab und reklamiert das Abgeschriebene als neuartige Erkenntnis. Beiläufig und in anderem Zusammenhang heißt es bei Adorno: „Wie in den ‚sekundären Gemeinschaften‘ die Menschen nicht länger in direkte Beziehung zueinander treten, sich nicht mehr von Angesicht zu Angesicht kennen, sondern durch entfremdete Vermittlungsprozesse wie den *Austausch von Gütern* miteinander *kommunizieren*, so scheinen die Menschen, die auf die astrologischen Stimuli ansprechen, jener Erkenntnisquelle entfremdet, die angeblich hinter ihren Entscheidungen steht“ (Adorno 1995c: 148; Hervorh. D.L.).

fließenden Übergangs aus der einen Bestimmung in die andere, ein *ununterbrochenes* Aufheben der Gegensätze, ihr Ineinanderübergehen ist. Endlich wird, dank solcher Handwerkserei jede einseitige und starre Kausalität von Wechselwirkung abgelöst und so der theoretischen Orientierung der Sozialwissenschaften der dringend benötigte „Schuß Dialektik“ (Berger/Luckmann 2010: 199) verpaßt.

Aber Dialektik ist nicht gleich Entwicklung. Daher „zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort“ (MEW 23: 16). So wird die Leserin hier nicht Zeugin einer eventuellen Rückübersetzung der Systemtheorie in die kritische. Ist es doch vielmehr so, daß der Luhmann bei seinem geistigen Diebstahl das wichtigste auf seiner Flucht verliert. „Aber die wesentlichste Wechselwirkung: *die dialektische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt im Geschichtsprozeß* wird nicht einmal erwähnt, geschweige denn in den – ihr zukommenden – Mittelpunkt der methodischen Betrachtung gerückt“ (Lukács 1968: 15; i. Orig. gesperrt). Insofern wäre hier vor allem noch einmal darauf hinzuweisen, daß es, so sehr auch ‚Gesellschaft‘ die Verhältnisse und Beziehungen ausdrückt, in denen die Individuen zueinander stehen, daß es Verhältnisse und Beziehungen der Individuen sind, die Gesellschaft überhaupt erst hervorbringen. Von Gesellschaft kann in anderen Worten nicht als von einer ‚aparten Person‘ gesprochen werden.

„Angesichts der akuten Gefahr verdinglichender Begriffsbildungen in der Sozialtheorie kann man gar nicht genug betonen, wie notwendig immer wieder der methodische Rekurs zu den Handlungen der konkreten Subjekte ist“ (Fleischer 1969: 53). Marx formuliert früh bereits die „verbindliche Direktive“ (Fleischer 1970: 48): „Es ist vor allem zu vermeiden, die ‚Gesellschaft‘ wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche* Wesen. Seine Lebensäußerung – erscheinen sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit anderen zugleich vollbrachten Lebensäußerung – *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des gesellschaftlichen Lebens. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondre* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besondres* oder *allgemeines* individuelles Leben ist“ (MEW Erg.-Bd. I: 538f.; Hervorh. i. Orig.). Auch an anderer Stelle sagt Marx klar, daß Gesellschaft „das Produkt des wechselseitigen Handelns der Menschen“ (MEW 4: 548) ist. „Eine Gesellschaft ohne die in ihr lebenden Individuen wäre bloß ein Schutthaufen“ (Dahmer 1994: 104) – oder eben System. „So verdinglicht beide Kategorien [hier Kultur und Verwaltung; D.L.] real sind, beide sind es nicht gänzlich; beide weisen, wie noch die abenteuerlichste kybernetische Maschine, auf lebendige Subjekte zurück“ (Adorno 1995c: 145).

Weiterhin ist kritische Theorie, wie bemerkt, Anamnese der Genesis und insofern kennen Marx und Engels „nur eine einzige Wissenschaft, die Wissenschaft der Geschichte“ (MEW 3: 18). Während die Soziologie seit je den Kopf sich über „jene, *wie auch immer entstandene*, Harmonie zwischen dem Bau und Lebensprozeß der Gesellschaft auf der einen, den individuellen Beschaffenheiten und Impulsen auf der anderen“ (Simmel 1908: 45; Hervorh. D.L.) zerbricht, viel „eher an eine Unwahr-

scheinlichkeitshypothese nach dem Muster von Evolution und Negentropie..., also an ein Staunen darüber, daß überhaupt *etwas* zustande kommt" (Luhmann 1991: 151; Hervorh. D.L.) denkt, da sprechen Marx und Engels von ursprünglicher Akkumulation, von den unsäglichen Opfern, davon, daß „das von Grund und Boden gewaltsam exproprierte, verjagte und zum Vagabunden gemachte Landvolk durch grotesk-terroristische Gesetze in eine dem System der Lohnarbeit notwendige Disziplin hineingepeitscht, -gebrandmarkt, -gefoltert" (MEW 23: 765) wurde, auf daß überhaupt *etwas* zustande kommt. Von all dem staatlich sanktionierten Terror, davon daß „diese Neubefreiten erst Verkäufer ihrer selbst (werden), nachdem ihnen alle ihre Produktionsmittel und alle durch die alten feudalen Einrichtungen gebotnen Garantien ihrer Existenz geraubt sind" (MEW 23:743) kein Wort, statt dessen albern-ridiküle Ausweichmanöver, um vom „verjäherte(n) historische(n)" (Adorno 1995: 373) zu schweigen.

Albern-ridiküle Ausweichmanöver: „In archaischen Gesellschaften steht jeder, der es zu etwas bringt, unter Abgabedruck. Von den Reichen wird erwartet, daß sie großzügig sind, austeilen, Feste geben, helfen. Eine solche Erwartung verhindert Kapitalbildung" (Luhmann 1975: 71). Man sieht sie vor sich, die Reichen der archaischen Gesellschaften. Im ausgehenden 18. Jahrhundert kommt es dazu, daß er, der es zu etwas gebracht hat, mehr und mehr lernt, nein zu sagen. „Derjenige, der Kapital bilden *will*, und erst recht derjenige, der über Kapitalien unter Gesichtspunkten wirtschaftlicher Rationalität disponieren *will*, muß die Möglichkeit haben, sich einem wie immer berechtigten Abgabedruck zu entziehen. Er muß nein sagen können" (Luhmann 1975: 71; Hervorh. D.L.). Wer Kapital bilden will, der muß einfach auch mal nein sagen können. So eignet er sich die Fähigkeit an, die Zumutungen der Feste und des Helfens abzulehnen. Er sagt bald: Nein, die Steuern sind zu hoch! Nein, diese Abgaben zahle ich nicht! Bald schon ist da allüberall Konflikt. „Von Konflikt kann man immer dann sprechen, wenn einer der Partner eine zur Annahme vorgeschlagene Selektion nicht annimmt und auch nicht einfach abgleiten läßt, sondern die Ablehnung eigens rückkommuniziert. Damit wird das Nein zum Thema gemacht und besetzt sozusagen das Feld gemeinsamer Aufmerksamkeit" (Luhmann 1975: 68). „Alle Verdinglichung ist ein vergessen" (Horkheimer/Adorno 1987: 262).

Der Luhmann schweigt aber nicht nur so beredt über die Bedingungen, die es dahin gebracht haben, daß überhaupt etwas zustande kommt. Auch darüber, daß einmal ein fundamental Neues, qualitativ Anderes zustande kommen kann, kein Wort. Ging es der Marxschen Kritik der politischen Ökonomie noch darum, die „objektiven Bewegungsgesetze der Gesellschaft" (Adorno 1963: 161) darzutun, darzutun, daß einerseits „das Kapitalmonopol... zur Fessel der Produktionsweise, die mit ihm und unter ihm aufgeblüht ist" (MEW 23: 791) wird, andererseits „die Empörung der stets anschwellenden und durch den Mechanismus des kapitalistischen Produktionsprozesses selbst geschulten, vereinten und organisierten Arbeiterklasse" (MEW 23: 790f.) so sehr wächst, daß „endlich – endlich! –" (Lenin 1961a: 236) „die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt" (MEW 23: 791), womit nur noch einmal beide Elemente des historischen Prozesses, das objektive wie das subjektive klar benannt sind, da gibt es bei dem Luhmann allein noch die „schlechte oder negative

Unendlichkeit“ (Hegel 1969: 112; Hervorh. getilgt) sinnleeren Prozessierens<sup>18</sup>. Konzentrationsprozesse entfallen bei Luhmanns Blick auf das, was er als die *Wirtschaft der Gesellschaft* zwischen zwei Buchdeckel preßt, ebenso wie die der Zentralisation (vgl. insgesamt Barben 2001). Ein Begriff wirtschaftlichen Wachstums existiert nicht und damit in eins fehlt endlich eine Vorstellung von ökonomischer Krise. Genauer werden diese zu einem nachgeraden Phänomen des Alltags verlächerlicht. „Das System kann nie im Gleichgewicht sein“ (Luhmann 1988: 54). Derart pluralisiert ist es schlicht nicht mehr möglich, verschiedene Krisenformen von einander und diese als Vorformen der einen „End-Scheidung“ (Türcke/Bolte 1994: 9), der Krise also, mit der „– endlich! endlich! –“ (Lukács 1968a: 13) die „Expropriateurs... expropriert“ (MEW 23: 791) werden, zu unterscheiden (vgl. Luhmann 1988: 54; Fußnote 19). „Die totale Temporalisierung führt im Grunde zur gleichen Homogenisierung und zur Sistierung der Dynamik wie die totale Enttemporalisierung im Dogma der stabilen Gleichgewichtssysteme“ (Bühl 1987: 231). Darum macht es eben auch einen Unterschied, ob man lediglich sagt: „Kein Standort außerhalb des Getriebes läßt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre“ (Adorno 1995f: 369), oder ob man die betreffende Passage aus *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* ganz zitiert: „Kein Standort außerhalb des Getriebes läßt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre; nur an seiner eigenen Unstimmigkeit ist der Hebel anzusetzen“ (ebd.)<sup>19</sup>. Jenes läßt zur Verwechslung der kritischen mit der Systemtheorie ein, während dieses weiterhin die Aktualität der Revolution betont.

So wird aus kritischer Theorie Soziologie, eine Wissenschaft aus reiner Gegenwart. Man täte Engels wohl Unrecht, begriffe man solchen Ökonomismus-Soziologismus als eine neue Variante des Engelsismus. Insofern ist die soziologische Systemtheorie weit mehr als eine Art Neo-Proudhonismus zu begreifen, sagt Marx schließlich gegen Proudhon und die utopischen Sozialisten insgesamt: „Solange sie die Wissenschaft suchen und nur Systeme machen,... sehen sie im Elend nur das Elend, ohne die revolutionäre umstürzende Seite darin zu erblicken, welche die alte Gesellschaft über den Haufen werfen wird“ (MEW 4: 143). Die „Undurchdringbarkeit, der fatalistische unveränderliche Charakter der Wirklichkeit, ihre ‚Gesetzmäßigkeit‘ im Sinne des bürgerlichen, anschauenden Materialismus“ (Lukács 1968: 16) wird damit festgehalten. Soziologische Systemtheorie ist, geradezu gesprochen, kritische Theorie ohne Dialektik.

Erlöset von solch Bösem, führt den Luhmann und seine Luhmanniaken niemand mehr in Versuchung. „Beschreibt man diese Gesellschaft als umfassendes, in Funktionssysteme differenziertes Sozialsystem, entgeht man dieser Versuchung, ihre Einheit in der Zielrichtung auf etwas Gutes zu

---

<sup>18</sup> Wobei andererseits doch der Eindruck entsteht, daß im Begriff des Sinns das Verdrängte, der Gebrauchswert usf. irgend wiederkehrt (vgl. Ternes 2012a: 8ff.).

<sup>19</sup> „Luhmann hat... in vielem recht; er diagnostiziert in vielem das, was die kritische Theorie Adornos schon wußte. Allein: für ihn ist im Gegensatz zu Adorno das alien namens ‚Selbstschaffende Selbsterhaltung‘ das letzte vernichtende Wesen der Gesellschaft; eine Kritik dieses Wesens stelle sich also außerhalb der Gesellschaft und habe demgemäß nichts zu sagen, allenfalls als Literatur“ (Ternes 2012ab: 3).

sehen. Statt dessen beschäftigt uns die viel realistischere Frage, wie sich die Funktionssysteme bei Bewahrung ihrer selbstreferentiellen Operationsweise, ihrer Autonomie, ihrer funktionalen Spezifikation aufeinander einspielen. Da kein Funktionssystem in einem anderen operieren kann, sondern jedes seine eigenen Operationen nur unter der Bedingung operativer Schließung reproduzieren kann, können strukturelle Kopplungen zwischen den Systemen nur funktionieren, wenn sie deren Autopoiesis respektieren. Sie können irritierend wirken, aber nicht determinierend“ (Luhmann 1994: 198).

Indes ein wirklicher Realismus käme dahin, „meinetwegen in der Nachfolge von Marx, die Gesellschaft so, wie sie ist und wirkt, zu untersuchen, um *Variationsmöglichkeiten* zu finden, die eventuell zu weniger schmerzlichen Zuständen führen könnten“ (Luhmann 1993: 56; Hervorh. D.L.). Aber auch das ist freilich wieder nur halb richtig und darum ganz falsch.

## Literatur

Adorno, Theodor W. 1963: Sexualtabus und Recht heute, in: ders.: Eingriffe. Neun kritische Modelle, Frankfurt am Main, S. 99-124.

Adorno, Theodor W. 1969: Zu Subjekt und Objekt, in: ders.: Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt am Main, S. 151-168.

Adorno, Theodor W. 1995a: Gesellschaft, in: ders.: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main, S. 9-19.

Adorno, Theodor W. 1995b: Individuum und Organisation. Einleitungsvortrag zum Darmstädter Gespräch 1953, in: ders.: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main, S. 440-456.

Adorno, Theodor W. 1995c: Aberglaube aus zweiter Hand, in: ders.: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main, S. 147-176.

Adorno, Theodor W. 1995d: Kultur und Verwaltung, in: ders.: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main, S.122-146.

Adorno, Theodor W. 1995e: Reflexionen zur Klassentheorie, in: ders.: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main, S. 373-391.

Adorno, Theodor W. 1995f: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft, in: ders.: Soziologische Schriften I, Frankfurt am Main, S. 354-370.

Altwater, Elmar 1981: Der gar nicht diskrete Charme der neoliberalen Konterrevolution, in Probleme des Klassenkampfes. Zeitschrift für politische Ökonomie und sozialistische Politik, Heft 44, 11. Jahrgang, Nr. 3, S. 5-23.



Barben, Daniel 2001: Die Wirtschaft der modernen Gesellschaft. Luhmanns soziologische Aufklärung als kritische Apologetik, in: Demirovic, Alex (Hg.): Komplexität und Emanzipation. Kritische Gesellschaftstheorie und die Herausforderung der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Münster, S. 101-148.

Bardmann, Theodor M. 1994: Wenn aus Arbeit Abfall wird. Aufbau und Abbau organisatorischer Realitäten, Frankfurt am Main.

Berger, Peter L./Thomas Luckmann 2010: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt am Main.

Breuer, Stefan 1993: Adorno/Luhmann: Die moderne Gesellschaft zwischen Selbstreferenz und Selbstdestruktion, in: ders.: Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation, Hamburg, S. 65-102.

Bühl, Walter L. 1987: Grenzen der Autopoiesis, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 39. Jhrg., S. 225-254.

Cutrone, Chris 2013: Das Kapital in der Geschichte. Über die Notwendigkeit einer marxistischen Geschichtsphilosophie der Linken, in: platypus affiliated society (Hg.): Die Linke ist tot. ...das Aussterben der Linken überleben..., S. 19-22.

Dahmer, Helmut 1994: Psychoanalyse und historischer Materialismus, in: ders.: Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart, Frankfurt am Main, S. 75-107.

Dietzgen, Joseph 1930: Sämtliche Briefe. Band 3, Berlin.

Durkheim, Emile 1965: die Regeln der soziologischen Methode, Neuwied/Berlin.

Elbe, Ingo 2015: Neue Marxlektüre, in: Quante, Michael, David P. Schweikard (Hg.): Marx Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart, S. 343-348.

Fleischer, Helmut 1969: Marxismus und Geschichte, Frankfurt am Main.

Fleischer, Helmut 1970: Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens, Freiburg/München.

Gess, Heinz 2005a: Freiheit und Gleichheit als sachliche vermittelte Herrschaft. Zur Grundlage der Ideologiekritik der kritischen Theorie der Gesellschaft, in: Kritiknetz. Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft

[http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/freiheit\\_und\\_gleichheit\\_als\\_sachlich\\_vermittelte\\_herrschaft.pdf](http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/freiheit_und_gleichheit_als_sachlich_vermittelte_herrschaft.pdf)

Gess, Heinz 2005b: Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie. Darstellung und Kommentar, in: Kritiknetz. Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, [http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/traditionelle\\_kritische.pdf](http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/traditionelle_kritische.pdf)

Görg, Christoph 1999: Gesellschaftliche Naturverhältnisse, Münster.

Greven, Michael Th. 1982: Vom Wohlfahrtsstaat zum autoritären Staat der ‚reinen‘ Politik? Eine zugespitzte Frage bezüglich der politischen Konsequenzen von Niklas Luhmanns „politische(r) Theorie im Wohlfahrtsstaat“, in: Politische Vierteljahresschrift. Zeitschrift der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft, 23. Jahrgang, Juni 1982, Heft 2, S.143-152.

Habermas, Jürgen 1965: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied/Berlin.

Hauck, Gerhard 1988: Geschichte der soziologischen Theorie. Eine ideologiekritische Einführung, Reinbek bei Hamburg.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1969: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Hamburg.

Heinrich, Michael 2004: Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung, Stuttgart.

Hempfer, Klaus W. 1990: Schwierigkeiten mit einer ‚Supertheorie‘: Bemerkungen zur Systemtheorie Luhmanns und deren Übertragbarkeit auf die Literaturwissenschaft, in: Siegener Periodicum zur internationalen empirischen Literaturwissenschaft (SPIEL), Jahrgang 9, Heft 1, S. 15-36.

Horkheimer, Max 1980: Traditionelle und kritische Theorie, in: Zeitschrift für Sozialforschung 6 (1937), Reprint 1980, S. 245-294.

Horkheimer, Max 1988: Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in: ders.: Gesammelte Schriften Band 14: Nachgelassene Schriften 1949-1972, S.172-547.

Horkheimer, Max, Theodor W. Adorno 1987: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, in: Horkheimer, Max: Gesammelte Schriften Bd. 5: ‚Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950, Frankfurt am Main, S. 13-290.

Initiative Sozialistisches Forum (ISF) 2007: Zahltag! Wie in der gegenwärtigen Wirtschaftsberichterstattung die Krise widerscheint, in: jungle world 2007/46, 15.11.2007, <https://jungle.world/artikel/2007/46/zahltag>

Institut für Sozialforschung 1983: Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen, Frankfurt am Main.

Japp, Klaus P. 1996: Soziologische Risikotheorie. Funktionale Differenzierung, Politisierung und Reflexion, Weinheim/München.

Laugstien, Thomas 1979: Verwaltung durch Sinn, in: Projekt Ideologie-Theorie (Hrsg.): Theorien über Ideologie, Berlin, S. 165-177.

Lehmann, Dirk 2014: Entfremdung und Verdinglichung von Jean-Jacques Rousseau bis zur kritischen Theorie, in: Kritiknetz. Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft.

Lenin, Wladimir I. 1961a: Staat und Revolution. Die Lehre des Marxismus vom Staat und die Aufgaben des Proletariats in der Revolution, in: ders.: Ausgewählte Werke in drei Bänden, Bd. II, Berlin, S. 315-420.

Lenin, Wladimir I. 1961b: Was tun? Brennende Fragen unserer Bewegung, in: ders.: Ausgewählte Werke in drei Bänden, Bd. I, Berlin, S. 139-314.

Luhmann, Niklas 1971: Zweck – Herrschaft – System: Grundbegriffe und Prämissen Max Webers, in: ders.: Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Opladen, S. 90-112.

Luhmann, Niklas 1975: Konfliktpotentiale in sozialen Systemen, in: Landeszentrale für politische Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen (Hg.): Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart, Köln, S. 67-74.

Luhmann, Niklas 1981: Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat, München.

Luhmann, Niklas 1986: Ökologische Kommunikation. kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?, Opladen.

Luhmann, Niklas 1988: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main.

Luhmann, Niklas 1991: Das Ende der kritischen Soziologie, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 20, Heft 2, April 1991, S. 147-152.

Luhmann, Niklas 1993: Quod omnis tangit. Anmerkungen zur Rechtstheorie von Jürgen Habermas, in: Rechtshistorisches Journal 12, S. 36-56.

Luhmann, Niklas 1994: Kapitalismus und Utopie, in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, 48. Jahrgang, Heft 540, S. 189-198.

Luhmann, Niklas 1997: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main.

Luhmann, Niklas 2000: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main.

Luhmann, Niklas 2005: Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Anwendungen der Systemtheorie, in: ders.: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Wiesbaden, S. 9-24.

Luhmann, Niklas 2009: Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation, in: ders.: Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Wiesbaden, S. 29-40.

Luhmann, Niklas 2009: Läßt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?, in: ders.: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Wiesbaden, S. 241-249.

Lukács, Georg 1968: Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik, Amsterdam.

Lukács, Georg 1968a: Vorwort, in: Georg Lukács Werke. Band 2. Frühschriften II, Neuwied und Berlin, S. 11-41.

Marx, Karl 1974: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858, Berlin.

Marx-Engels-Werke (MEW) , 1956ff., Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED (Hg.), Berlin.

Maus, Heinz 1981: Materialismus, in: ders.: Die Traumhölle des Justemilieu. Erinnerung an die Aufgaben der Kritischen Theorie, Frankfurt am Main, S. 279-289.

Neusüß, Christel 1985: Die Kopfgeburten der Arbeiterbewegung oder Die Genossin Luxemburg bringt alles durcheinander, Hamburg.

Postone, Moishe 2003: Zeit, Arbeit und gesellschaftliche Herrschaft. Eine neue Interpretation der kritischen Theorie von Marx, Freiburg.

Simmel, Georg 1908: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Leipzig.

Sohn-Rethel, Alfred 1972: Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis, Frankfurt am Main.

Sohn-Rethel, Alfred 1978: Warenform und Denkform. Mit zwei Anhängen, Frankfurt am Main.

Ternes, Bernd 2012: Große Theorie um 1980. Eine kleine Erinnerung an die soziologische Systemtheorie anlässlich 20 Jahre „Soziale Systeme“, in: Kritiknetz. Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft.

Ternes, Bernd 2012a: Große Theorie um 1980. Eine kleine Erinnerung an die soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns anlässlich 20 Jahre „Soziale Systeme“, in: Kritiknetz. Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft,  
<http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/soziologische%20Systemtheorie%20um%201980%20Luhmann%20von%20Ternes.pdf>.

Ternes Bernd 2012b: Luhmann und Sohn-Rethel, in: Kritiknetz. Zeitschrift für Kritische Theorie der Gesellschaft, [http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Luhmann\\_Sohn\\_Rethel.pdf](http://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Luhmann_Sohn_Rethel.pdf).

Türcke, Christoph, Gerhard Bolte 1994: Einführung in die kritische Theorie, Darmstadt.

Vogl, Joseph 2017: Die Vergötzung des Marktes. Über das seltsame Überleben des Gottesbeweises in der Ökonomie, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, 9/2017, S. 97-108.

Zimmer, Gerhard 2010: Kommunikation, in: Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus, Berlin, Sp. 1281-1297.