

Das Ganze ist das Un-/Wahre

Dirk Tänzler

*Beitrag zur Veranstaltung »Das Gesellschaftsganze – und der Geist, der es erfüllt«
der AG Sozial-und Ideengeschichte der Soziologie*

Das Verhältnisse der Teile zum Ganzen ist eine der klassischen Grundfragen der Philosophie. Urbild des Ganzen ist der Organismus. Sieht Platon das Ganze, nämlich das Zusammenleben in Harmonie und die Einheit als Telos des Staates, wie später Hobbes, ist das Ganze für Aristoteles – und ihm folgend wird Hannah Arendt Macht definieren – Grund, nämlich der Vielheit, der funktionalen Differenzierung der Einheit. Platons Wächterstaat ist dann auch eine geschlossene kommunistische Gesellschaft, Aristoteles Republik dagegen eine im Prinzip offene, auf Ungleichheit beruhende Gesellschaft im Popperschen Sinne. Platon und Aristoteles gemeinsam ist die Vorstellung, dass die Gemeinschaft (koinonia) ein Organismus (zoon, soma), somit Teil der Natur ist. Das klingt in der Soziologie bis heute nach. Noch Durkheim begreift die Arbeitsteilung als etwas Organisches, zur Natur des Menschen und der Gesellschaft Gehörendes: Im Unterschied zur rein technisch-mechanistischen Sicht der Ökonomen (Nutzenmaximierung) ist Arbeitsteilung, soziologisch betrachtet, eine Form der Solidarität und damit Sozialität (Durkheim 1977).

Das Denken des Ganzen, so Dieter Henrich, ist Metaphysik, in der Antike als Rede vom Sein, in der Moderne als Diskurs über das Nichts. Nichts ist aber keine Gegebenheit oder ein Zustand, sondern, so Henrich, eine Erfahrung, die Erfahrung des Bewusstseins – bei Hegel und Heidegger des Todes (Henrich 2016). Wurde das Problem der Ganzheit in der Antike ontologisch behandelt, so in der modernen Subjektphilosophie hauptsächlich epistemologisch. Hegel vermittelt die ontologische und die erkenntnistheoretische Frage: alle Erscheinungen sind nur Ausdruck und damit Teil eines sich reflektierenden Ganzen, der analytisch ur-teilenden und synthetisch vereinheitlichenden Arbeit des Begriffs.

Althusser spricht von einer geschlossenen „expressiven Totalität“ bei Hegel (Althusser/Balibar 1972, S. 17), der er ein „schon gegebenes komplex strukturiertes Ganzes“ (Althusser 1968, S. 137), also die Idee eines offenen Systems bei Marx gegenüberstellt. Jenseits einer rein wissenschaftstheoretischen Betrachtung wie bei Althusser lässt sich mit Marx auch eine dritte, nicht zuletzt durch die Soziologie propagierte Sicht- und Vorgehensweise verbinden, die konstruktivistische. Konstruktivismus meint, dass Wissen („Idealität“) nicht Wirklichkeit („Phänomenalität“) abbildet, sondern hervorbringt, ontologisch gesprochen: nicht das Sein, aber die Erscheinungen.

Die Frage nach dem Verhältnis von Teil und Ganzem berührt also das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit. Husserls Intentionalitätsthese (Husserl 1992: 187ff.) besagt in diesem Sinne, dass wir Welt nur als Wissen haben, also Wissen die primordiale Beziehungsform des Menschen zur Welt ist.

Im Folgenden wird in aller Kürze das Totalitäts- und Schließungsproblem bei Hegel, Marx und Luhmann – der sich selbst ja für den einzig wahren Husserlianer hielt – behandelt und zwar vor dem Hintergrund der zwei klassischen Grundmodelle von Staat und Gesellschaft: die platonische Einheit und die aristotelische Vielheit. Zum Schluss wird ein praktisches Anwendungsbeispiel gegeben.

Hegels expressive Totalität

Totalität gibt es nicht, sondern, so Hegel, ist ein Werden, der Prozess des Hervorbringens von Wirklichkeit, die in einem Spannungsverhältnis steht zur Wahrheit. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“ (Hegel 1970, S. 24). Lesen wir den berühmten Satz aus der Rechtsphilosophie einmal nicht als Akkommodationsbekenntnis, sondern nehmen es philosophisch ernst, dann meint Hegel hier, dass nicht alles Denken Substanz und damit Bestand hat, sondern nur das, was sich in der Wirklichkeit hervorbringend Handeln bewährt, so wie wir ja auch sagen, dass eine Handlungsabsicht ehrenvoll gemeint sein mag, aber eben unrealistisch und d.h. unvernünftig ist, weil sie doch dem übergeordneten Handlungszweck, der Selbstverwirklichung, entgegensteht.

Der Zweite Halbsatz meint, dass alles was ist, Vernunft verkörpert, aber eben auch, dass das, was keine Vernunft in sich birgt, kein anderes Recht hat als unterzugehen. Was Vernunft ist, zeigt sich in der Wirklichkeit. Beide Bestimmungen, Vernunft und Wirklichkeit, enthalten die jeweils andere als notwendiges Korrelat, wir können auch sagen: Voraussetzung, in sich. Damit ist aber die Differenz nicht aufgelöst, sondern diese treibt zur höheren Einheit. In dieser Totalität sind sie aufgehoben – insofern ist das Ganze und eben nicht die Teile für sich das Wahre, da aber nur Teile („Individualitäten“) sind, ist das Wahre nichts, Negativität, Transzendenz, Prozess, in der Phänomenologie des Geistes ein Bildungsprozess, in dem die Wahrheit durch Kritik („bestimmte Negation“) der Meinungen herausgearbeitet wird. Die Geschichte ist somit Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, die in der Aufklärung kulminiert, d.h. dem Austritt aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit.

Marx' komplex strukturiertes Ganzes

In Marx' Wissenschafts- und Wahrheitstheorie ist der Totalitätsbegriff zentral. In der berühmten Passage aus den „Grundrissen“ heißt es: „Auch bei der theoretischen Methode daher muss das Subjekt, die Gesellschaft, als Voraussetzung stets der Vorstellung vorschweben“ (Marx 1974, S. 22). Die Totalität, hier „Gesellschaft“, wird als Voraussetzung, d.h. Subjekt, nämlich aller Theorie („Vorstellung“) Zu-Grunde-Liegendes (griechisch: hypokeimenon) eingeführt. Wie kann man nach Marx die Totalität erkennen? – durch Kritik oder „bestimmte Negation“. Ein Beispiel:

In der Warenanalyse zeigt Marx beispielhaft, dass der Wert keine objektive Eigenschaft der Dinge ist, sondern eine Vorstellung, die aus dem Vergleich von Dingen, also einem sozialen Handeln resultiert. Tertium comparationis des Tauscherts, darauf läuft die Argumentation dann hinaus, ist das Geld, die absolute Ware und diese verweist auf die Totalität, nämlich die Reproduktionsgesetzlichkeit des Kapitalismus (W-G-W') (Marx 1972). Den Zusammenhang der bürgerlichen Welt, um Marcus Gabriel, den selbsternannten Vordenker des Neuen Realismus zu kolportieren, „gibt es nicht“ (Gabriel 2013), es sei denn in der Vorstellung der Marktteilnehmer. Die Vorstellung ist totalitär, weil in der bürgerlichen Gesellschaft die Tendenz besteht, alle Lebensbereiche, wie die Frankfurter Schule nicht müde wird zu betonen, dieser ökonomischen Tauschrationalität zu unterwerfen und damit ihre eigene Voraussetzung, nämlich die funktionale Differenzierung, aufzuheben.

Alles kritische Denken ist Denken des Ganzen und insofern metaphysisch. Der kritische Kritiker rekonstruiert aus den Einzelercheinungen etwa der bürgerlichen Ökonomie das Ganze oder das System der in der ökonomischen Lehre verborgenen Voraussetzungen der Ökonomie. Kritische Theorie ist negative Metaphysik als Auflösung dogmatischen, sich seiner eigenen Denkvoraussetzungen nicht bewussten, Denkens. Das Resultat ist aber kein absolutes Wissen, sondern, wie wir heute sagen würden, Dekonstruktion, Verschieben der Fragestellung.

Der Clou der Marxschen Theorie besteht nämlich darin, dass der Gegenstand als und in Totalität nur dargestellt werden kann, weil der Gegenstand herrschende Totalität, ein gesellschaftlicher Zwangszusammenhang, ist und die dialektische Synthese der Theorie nur als „Abbild“ (Modell) realer Subsumtion der sinnlichen Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit unter ein abstraktes Wertgesetz, die Logik des Kapitals, gelingt. Solche Vernunft ist Herrschaft (Horkheimer/Adorno 1987, S. 142f.). Marx' Analyse ist nicht nur eine positive Theorie, sondern als solche zugleich ein einziges moralisches Urteil über die schlechte Totalität der Wirklichkeit. Entsprechend heißt es bei Adorno: „Das Ganz ist das Unwahre.“ (Adorno 1951, S. 57). Dem wird eine utopische Ganzheit des Menschen als Sinneswesen und Mitglied eines herrschaftslosen Vereins freier Menschen gegenübergestellt.

In seinen von Feuerbach beeinflussten Frühschriften spricht Marx in Bezug auf die Sinnlichkeit von „Positivität“ im Sinne eines „ganzheitlich“ erfüllten Seins (Vermittlung mit seinem Gattungswesen) (Marx/Engels 1969), das, so Ernst Bloch, im Zustande des „Noch-Nicht“ verharrt und wie Dornröschen auf Erlösung wartet (Bloch 1959, S. 149).

Luhmanns Abschied vom Holismus – oder: Totgesagte leben länger

In Hegels geschlossener Totalität kommt der sich in die Natur und Geschichte entäußernde und damit sich bestimmende Geist schließlich zu sich selbst und damit der ganze Weltprozess zu einem Ende. Das bürgerlich-liberale Denken ist von der paradiesischen Vorstellung totaler Transparenz und Homogenität verhext, weil die materielle Andersheit als bloße Entäußerung des idealen Selbst – als Leistung des arbeitenden Bürgers, der sich vom faulen Proleten unterscheidet – erkannt und damit aufgehoben ist.

Marx entziffert diesen Bildungsprozess des Geistes als Abbild der die bürgerliche Gesellschaft totalisierenden ökonomischen Vernunft. Deren selbstzerstörerisches Potential (Aufhebung der Voraussetzung, auf denen sie beruht, die sie aber nicht selbst hervorbringen kann) betrachtet Marx als Bedingung der Möglichkeit der Freiheit und einer neuen ganzheitlichen Lebenspraxis in einer offenen, herrschaftslosen Gesellschaft, bringt also Aristoteles' Idee der Vielheit und damit das Prinzip der Alterität gegen den totalitären Identitäts- und Schließungszwang des Kapitalismus (z.B. manifest im grenzenlosen Wachstumspostulat, das der Endlichkeit der Welt und ihrer Ressourcen widerspricht) wieder zur Geltung.

Luhmanns Systemtheorie versucht, die Unterscheidung Teil und Ganzes durch die Unterscheidung System und Umwelt zu ersetzen. Totgesagte leben bekanntlich länger und so verwundert es nicht, dass wir 1. die geschlossene Totalität der autopoietischen Funktionssysteme kombiniert finden mit 2. der offenen Totalität der Gesellschaft. Aber auch 3. die Idee der Gesellschaft als Totalität spukt weiter.

Systeme beruhen auf der Eigenschaft sich (wieder) herzustellen, d.h. auf Autopoiesis. Modell ist hier das sich ereignende Leben, die profane Gestalt des unbewegten Bewegers. Die Reproduktion der Elemente eines autopoietischen Systems mit Hilfe der Elemente desselben Systems wird Operation genannt. Systeme erhalten sich, indem Operationen an Operationen anschließen. Die Anschlussfähigkeit der Operationen wird aber durch die Paradoxie der Selbstreferenz unterminiert, die nämlich, so Luhmann, darauf hinausläuft, dass keine Selbstbestimmung und damit keine Anschlussfähigkeit mehr gewährleistet sind. Denn, *determinatio est negatio*, also – um eine Ausdruck Theunissens zu gebrauchen – „Veränderung“ (Theunissen 1978, S. 237f.), Fremdreferenz. Systeme funktionieren daher nur unter der Bedingung der Entparadoxierung (Luhmann 1984, S. 59).

Der Leerlauf oder die Entropie werden, so scheint es, letztlich dadurch vermieden, dass Kommunikation als gemeinsame Eigenschaft aller sozialen Systeme in der Selbstbeziehung Beziehung auf Anderes ermöglicht, aber nicht als direktes Verstehens- oder Übersetzungsverhältnis (Reziprozität

der Perspektiven), sondern wegen der Unaufhebbarkeit der konstitutiven Differenz von System und Umwelt nur als in die eigene Systemsprache zu übersetzende Irritation.

Diese System-Umwelt-Differenz und der Irritationscharakter der Beziehung der Systeme aufeinander wiederum gewährleistet die Geschlossenheit der Systeme, ohne sie als Kommunikation völlig gegeneinander abzuschotten – ohne Erreger keine selbstheilenden Antikörper. Konkret: die Systeme beziehen sich ja auf andere Systeme als Umwelt, auf diese aber immer nur selektiv nach den eigenen, internen Semantikregeln oder Programmen der Selbstbeschreibung – die Antikörper dienen dem Selbsterhalt, nicht dem Erhalt der Erreger, sonst hätte man ja eine Autoimmunstörung; in diesem pathologischen Fall erzeugt das System den Erreger als fake selbst oder einen Krebsbefall – die Fremdreferenz tarnt sich als Selbstreferenz.

Die Soziologie als gesellschaftliche Selbstbeschreibung ist Teilsystem und ist – gemäß Gödels Lehrsatz aus der Mengenlehre, wonach das Ganze sich nicht selbst als Teil enthalten kann – nicht in der Lage, die Gesellschaft in Totalität zu beobachten und zu erfassen, sondern nur dazu, eine unbegrenzte Anzahl von Selbstbeschreibungen zu geben. Dadurch ist die Vorstellung von Totalität als einem vollständig integrierten, ja harmonischen Systems á la Parsons desavouiert. An die Stelle eines natürlichen – „Bedürfnis“ etwa in Malinowskis Kulturtheorie (Malinowski 1975) – oder transzendentalen Einheitsprinzips – „Wert“ in Parsons' Systemtheorie (Parsons 1951) – tritt die funktionale Differenzierung einer Gesellschaft ohne Zentrum. Die Differenz zwischen System und Umwelt ist nicht zu unter- oder überschreiten. Außerdem ist die Umwelt immer nur selektiv relevant. Folglich unterliegt alles soziale Handeln („Interaktion“) und alle Kommunikation dem Gesetz der „doppelten Kontingenz“.

Ist soziales Handeln am anderen orientiert, d.h. an dessen Erwartungen an mich und umgekehrt, ich aber nicht wissen kann, was der andere erwartet, bleibt meine auf bloße Vermutung, d.h. Interpretation der Selbstdarstellung des anderen gegründete, Handlung rein subjektiv motiviert oder „kontingent“. Gleiches gilt für den Kontrahenten. Eine Reziprozität der Perspektiven bleibt Fiktion und eine Beobachtung der Totalität auch für den „freischwebenden Intellektuellen“ á la Mannheim (Mannheim 1995, S. 135) unmöglich. Intersubjektivität kann es nach Luhmann nicht geben, weil Subjektivität – hier beruft er sich auf Husserl – das Alleinstellungsmerkmal des Bewusstseins oder des psychischen Systems ist (Luhmann 1984: 120, 202, 283; vgl. Stichweh 2011: 291f.).

Tatsächlich gelang Husserl die transzendente Fundierung der Intersubjektivität oder des Fremdverstehens nicht (Husserl 1992), weshalb Alfred Schütz, der darin den Grundbegriff einer verstehenden Soziologie sah, „die geradezu peinlichen Rätsselfrage“ (Schütz 2003: 229.) einer pragmatistischen Lösung zuzuführen unternahm. Luhmann entledigt sich der konstitutionslogischen Frage elegant durch Umstellung von Intersubjektivität auf Kommunikation zwischen Subjekten und folgt damit – schon in seiner frühen Schrift „Funktionen und Folgen formaler Organisation“ (Luhmann 1964), seiner Antwort auf die amerikanische Organisationstheorie und Gruppensoziologie – Erving Goffman. Kommunikation ist eine dramatologische Kategorie der Aushandlung als Rollenspiel, das als Kampf zwischen Selbst- und Fremdbeschreibung inszeniert wird.

Der springende Punkt bei Goffman ist, dass sich diese Differenz virtualisiert, denn persönliche Identität ist für ihn nur erreichbar über meine Identifikation mit dem Image, der Rückspiegelung meiner Selbstdarstellung in der Reaktion der anderen auf mich (Goffman 1969). Das kann man mit Tocqueville vor dem amerikanischen Hintergrund so lesen, dass Individualismus Konformismus generiert, sich die Mehrheitsmeinung letztlich doch totalisiert (Tocqueville 1956). Deswegen beharrt Luhmann darauf, dass der Mensch – das psychische System – nicht zur Gesellschaft gehört, sondern für diese Umwelt ist und autonom bleibt.

Wie auch immer, jedenfalls löst sich Totalität auf in Prozessualität oder in Luhmanns Worten: Operationalität. Ziel der Interaktion ist nicht die Problemlösung auf der Basis eines Konsenses. Vielmehr sind Probleme systemtheoretisch Anlässe der Selbstreproduktion sozialer Beziehungen, da sie ja vom

System selbst erzeugt und nur mit selbstzerstörerischen Folgen eliminiert werden könnten. So ist ein Streit zwischen Liebenden – pathologische Fälle ausgenommen – nur die Bedingung der Versöhnung und damit Bestätigung des Liebesverhältnisses auf hoffentlich höherer Stufenleiter.

Die Funktionssysteme sind autopoietisch – aber die Gesellschaft als Ganzes, in ihrer Totalität? Was hält sie zusammen? Wie gesehen zersplittert sich die Totalität, systemtheoretisch betrachtet, in eine Mannigfaltigkeit von Partialtotalitäten, die Funktionssysteme, die unter keinen Baldachin mehr gezwängt und durch kein Zentrum mehr koordiniert werden. Eine „totalisierende“ und insofern totalitäre Leitkultur ist in einer modernen funktional differenzierten Gesellschaft nicht mehr notwendig, da die Integration der Mitglieder durch die Funktionssysteme geleistet wird und zwar über die Leistung, welche die Individuen für die Funktionssysteme der Gesellschaft erbringen und sich dabei als Selbst erfahren und hervorbringen. Je individualisierter und freier, umso integrierter ist die moderne Gesellschaft. Exklusion bedeutet dann Unfreiheit, Verlust der sozialen Kompetenzen und der Teilhabe, letztlich Rückfall in die Barbarei: körperliche Gewalt statt Kommunikation (Luhmanns Beispiel der Favelas).

Wie bei Aristoteles ist die Totalität bei Luhmann nicht Ziel, sondern Grundlage und wie bei Aristoteles ist es die funktionale Differenzierung, welche die Gesellschaft zusammenhält. Die Ausdifferenzierung der Funktionssysteme führt, so schon Durkheim und Simmel, zur, erstens, Spezialisierung, zur, zweitens, Individualisierung und schließlich, drittens, zu zunehmender wechselseitiger Abhängigkeit und Solidarität der Menschen untereinander. Die Funktionen ergänzen sich holistisch (Luhmann spricht von Emergenz) zu einem Organismus, der nicht mehr wie in Hobbes Repräsentationsmodell personal einem Souverän zugerechnet wird, sondern einem anonymen System. Der Begriff des Systems changiert.

Peter Fuchs hat darauf hingewiesen, dass die unhintergehbare Differenz zwischen System und Umwelt immer dann virtualisiert wird, wenn der Begriff des Systems als Metapher für die Totalität der Gesellschaft fungiert (Fuchs 2001, S. 242), was unweigerlich geschieht – etwa bei der Verwendung des Begriff der Weltgesellschaft. In der Weltgesellschaft als letztem Referenten aller Kommunikation wird „Gesellschaft“, die als Kommunikation ja „an sich“ – analog zu Kants „ich, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können“ – in den Funktionssystemen nur mitläuft, nun selbstreflexiv, denn sie ist „für sich“ Umwelt und in dieser reinen Selbstbezüglichkeit total geworden.

Das könnte man als Glasperlenspiel betrachten und auf sich beruhen lassen. Man kann das aber wiederum zeitdiagnostisch lesen und dann stellt sich die Frage, ob die Weltgesellschaft – zumindest in ihrer empirischen Gestalt als Produkt des neuen neoliberalen Weltgeistes – totalitär zu werden droht. Auf der Ebene der Selbstbeschreibungen könnte man zumindest die Tendenz zum politischen Populismus als neue Form des Autoritarismus deuten, der nicht nur manifest in den entsprechend extremistischen Parteien, sondern auch in der Mitte latent wuchert. Beispiel „Fördern und Fordern“, eine Losung New Labours, die Dahrendorf (Dahrendorf 1999) als neue Form des Autoritarismus enttarnte. Beispiel Leitkultur: Nur wer eine Leitkultur hat, kann von einer alternativlosen Politik sprechen, beerdigt damit Demokratie als Verfahren der Erzeugung von Meinungsvielfalt. Wer Alternativlosigkeit predigt, kleidet sein Unverständnis der modernen Gesellschaft nur in eine fundamentalistische Phrase und ruft Widerspruch hervor und zwar konsequenterweise fundamentalistisch als Verheißung der absoluten Alternative zum System der Alternativlosigkeit. Diese ist selbstverständlich nur vorgespielt. Denn die Vertreter dieser Alternative sind ja auch nur Prediger der Alternativlosigkeit, nämlich der ökonomischen Rationalität (Dogma von der Selbststeuerung der Märkte), einerseits, Apologeten der Besitzstandswahrung (Deutschland den Deutschen) und des Nationalismus (wider den Internationalismus in Gestalt der Globalisierung), andererseits. Nicht die außerparlamentarische Opposition zerstört die Demokratie, sondern die, die sich für die Mitte, die Repräsentanten der Bürger, ausgeben. Aber das Volk, wo immer es sich formiert, ist nicht das Ganze. Davor schützt mich das Recht.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W. 1951. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Ahrendt, Hannah. 1970. *Macht und Gewalt.* München: Piper.
- Althusser, Louis. 1968. *Für Marx.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Althusser, Louis und E. Balibar. 1972. *Das Kapital lesen.* Bde. I+II. Reinbek: Rowohlt.
- Bloch, Ernst. 1959. *Das Prinzip Hoffnung.* 3 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dahrendorf, R. 1999. *New Labour und Old Liberty – Kommentare zum Dritten Weg.* Neue Zürcher Zeitung vom 14.07.1999.
- Durkheim, Émile. 1977. *Über die Teilung der sozialen Arbeit.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Fuchs, Peter. 2001. *Die Metapher des Systems. Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse.* Weilerswist: Velbrück.
- Gabriel, Markus. 2013. *Warum es die Welt nicht gibt.* Berlin: Ullstein.
- Goffman, Erving. 1969. *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag.* München: Piper.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1970. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Theorie Werkausgabe Bd. 7.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Henrich, Dieter. 2016. *Sein oder Nichts. Erkundungen um Samuel Beckett und Hölderlin.* München: C. H. Beck.
- Horkheimer, Max, und T. W. Adorno. 1987. *Dialektik der Aufklärung.* In: Max Horkheimer: *Gesammelte Schriften.* Band 5. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- Husserl, Edmund 1992. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Gesammelte Schriften.* Band 5, Hamburg: Meiner.
- Luhmann, Niklas. 1964. *Funktion und Folgen formaler Organisation.* Berlin: Duncker & Humblot.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Malinowski, Bronislaw. 1975. *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mannheim, Karl. 1995. *Ideologie und Utopie.* 8. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marx, Karl. 1972. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.* In: *Marx-Engels-Werke* Bd. 23. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl. 1974. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.* Berlin: Dietz.
- Parsons, Talcott. 1951. *The Social System.* Glencoe, Ill.: Free Press.
- Popper, Karl R. 2003. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde.* 8. Aufl. Tübingen: Mohr, (Siebeck).
- Schütz, Alfred 2009. *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt.* Alfred Schütz Werkausgabe Bd. V.1. Konstanz: UVK.
- Stichweh, Rudolf 2011. *Niklas Luhmann. The Wiley-Blackwell Companion to Major Social Theorists: Classical Social Theories Vol. 1.* Hoboken: Blackwell Publishing, S. 287-309.
- Theunissen, Michael. 1978. *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tocqueville, Alexandre de. 1956. *Die Demokratie in Amerika.* Frankfurt am Main: S. Fischer.