



Thesis submitted in fulfilment of the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy

The coat of arms of the County of Nassau-Siegen is depicted. It features a shield with a black field containing eight golden stars. A red shield is superimposed on the center, bearing a golden ring with a red center. In the upper left corner, there is a white square containing a black lion rampant.

Name: Niklas Gaupp
College: St. John's College, University of Oxford
Title: The Concept of Community in the Transformation of Systems
Theory: Luhmann, Habermas and Recent German Writing
Degree: Doctor of Philosophy
Submission: Hilary Term, 2013

Longer Abstract

The concept of community has lost its central place in conceiving of the social. For Max Weber, it was clear that two modes of association existed: 'Vergesellschaftung' and 'Vergemeinschaftung'. Helmuth Plessner argued for *Grenzen der Gemeinschaft* (1924) – but without questioning the concept's importance for social philosophy.

The retreat of 'community' is particularly striking in the German context. In the Anglo-American debate, 'community' played a crucial role in the critique of John Rawls' liberalism. But even here, it could be argued that 'communitarianism' has been conceptualized as an amendment to liberalism, not as its replacement. The trend among publications on 'community' seems to be to emphasize the limited scope of the concept. Jean-Luc Nancy's community is 'inoperative'. The subtitle of Zygmunt Baumann's study on the subject reads: 'Seeking Safety in an Insecure World'. This seems to suggest that 'community' is a somewhat naive notion.

In contrast to recent German philosophical or socio-theoretical writing, the subject of 'community' has been fruitful as an area of research in contemporary German studies. Ethel Matala da Mazza delineates the role of 'community' in German romanticism in *Der verfaßte Körper: Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik* (Rombach Litterae, 1999). Roughly the same period (around 1800) is treated in Karin Schutjer's study *Narrating Community after Kant: Schiller, Goethe and Hölderlin* (Wayne State University Press, 2001). Immanuel Kant's aesthetic philosophy is taken as a starting point to explore notions of 'community' in the authors specified in the title. A recent study by Matthias Schöning, *Versprengte Gemeinschaft: Kriegsroman und intellektuelle Mobilmachung in Deutschland 1914-33* (Vandenhoeck & Ruprecht,

2009), discusses the impact of the idea of community on the literature and the intellectual debates in the period which led to the rise of National Socialism.

The periods with which these studies are concerned indicate that although community is a topical subject of research, the *concept* of community is considered to be a thing of the past. Two parameters of the history of the concept of ‘community’ can be inferred from these studies. The ‘organic community’ of the nineteenth century led to an equation of ‘community’ with what might be called ‘wholeness’. The war and post-war literature of 1914-1933 reveals the extent to which ‘community’ was a slippery slope to totalitarianism. This period was just the prelude to the proclamation of the ‘Volksgemeinschaft’ during the Nazi dictatorship.

Despite this historical baggage and against the trend in the research literature, this thesis attempts to establish the concept of community as a topical one. Its original contribution to research is that – building on the discussion of ‘community’ as an historical concept – it delineates structures and patterns in contemporary German writing where the concept of community is reintegrated into theoretical discourse. We argue that the concept of community plays a key role in complementing systems-theoretical elements in social theory. Despite this focus on social theory, however, the method of this study does not differ much from that of the studies mentioned above, which analyse both literary and philosophical texts. Even though the pattern of pitting ‘community’ against ‘systems’ (or showing how community can be lived *in* systems) might not be as distinct in contemporary literature as it is in the contemporary theoretical texts on which this research is focussed, this study’s methodological framework does not necessarily exclude more literary writing. On the contrary, we intend to show that all philosophical texts – at least when it comes to the concept of community – cannot be understood without attending to the metaphorical implications of ‘community’. Even though our close readings are a contribution to the study of the history of ideas, their emphasis on language distinguishes them from those investigations which build on a rigid dichotomy of literary and philosophical writing.

We argue that two dimensions are essential for assessing the role of the concept of community in contemporary German writing – we call them the conceptual and the metaphorical. We recognize that it is in most cases virtually impossible to distinguish

them, but only with the help of this ideal-typical distinction can the meaning of the concept of community be accurately assessed. In the introduction, we sketch two approaches to the concept of community: conceptual history ('Begriffsgeschichte') and Susanne Lüdemann's project of identifying 'metaphors of society' (in her 2004 study *Metaphern der Gesellschaft: Studien zum soziologischen und politischen Imaginären*). The two approaches constitute the methodological 'context' of our thesis. This means that, although neither is the 'method' of our close readings, the use of the term 'community' can only be made sense of if the conceptual history of the concept of community, together with its metaphorical implications, is taken into account. The combination of both approaches establishes, as it were, the link between past and present.

Reinhart Koselleck analyses the changing meanings of concepts in their relation to history. History influences the choice of concepts, but concepts also leave their imprint on history. The framework of conceptual history can explain why the concept of 'Gemeinschaft' has not enjoyed widespread currency in the post-war period. Its decline can be analysed as a reaction to the catastrophic historical consequences of German community. In the works of Niklas Luhmann and Jürgen Habermas, the two main authors to be discussed in this thesis, the concept of community has either disappeared (Luhmann) or has become a very limited one (Habermas' 'Kommunikationsgemeinschaft'). However, although conceptual history can explain why 'community' in a strong sense is not a philosophical option for Habermas, it cannot explain why he uses the term and the concept of community at all. This is where Lüdemann's study of metaphor in the context of social theories proves to be a useful framework. Lüdemann analyses the concept of community *as* metaphor. This is, for her, tantamount to showing that the concept of community is inextricably linked with what she calls the 'metaphor of the organism'. Ferdinand Tönnies was just one of the authors who invoked a closer, as it were, 'organic' bond when he referred to the concept of 'Gemeinschaft' as the natural antagonist of 'Gesellschaft'. The reason why Habermas cannot rid himself of these metaphorical implications (even if he defines 'Kommunikationsgemeinschaft' as a 'community' of rational communication) is that 'community', as we show, fulfils a function in his work which is similar to the function 'community' has for Tönnies. It could even be argued that Habermas builds on these metaphorical implications. 'Community' is the counterpart to the systemic and 'technocratic' which Habermas discovers in the opposing camp of contemporary (Luhmann's) systems theory.

That Habermas' invocation of community is ultimately metaphorical is, however, only the background of our examination of his conceptual 'transformation' (as we term it) of systems theory. This is not, to use Hans Blumenberg's term, a 'metaphorological' study. But metaphor cannot be neglected, especially since it is Luhmann's astonishing claim that systems theory supersedes merely 'metaphorical' approaches to conceiving of society. In Luhmann's case, we intend to show that he builds on the *metaphor* of the 'system', which means that other 'metaphors of society' are ruled out. Luhmann is a very conspicuous author in the context of the subject of 'community'. His rejection of the concept of community is wholesale. This is why it might seem peculiar at first sight to see his work treated in a study which is, above all, concerned with the concept of community. However, it is precisely the relative neglect of his work in relation to the subject of 'community' that has led to the oversight of a potentially very common pattern in the reception of his work: the transformation of systems theory by making use of the concept of community.

Before we sketch our argument, we need to make clear what we do *not* argue. In Lüdemann's work, there is a tendency to overstate the 'metaphor of the organism', so that even 'systems' are seen as just another variety of organicist metaphor. From this perspective, Luhmann seems to be a 'communitarian' in disguise, and the supplementation of his work with the concept of community could wrongly be seen as a logical extension of what Lüdemann discovers as the holistic dimension of 'systems'. Even though she is right that this is a hidden metaphorical implication of the concept of the 'system', we argue that this is not the main problem with which Luhmann's conceptualization of social order (his answer to the question 'Wie ist soziale Ordnung möglich?') is beset. We argue that the problem with his theory is not that 'community' creeps in, but rather that it in fact *lacks* community. The limitations of the metaphor of the 'system' are just one point among many.

By 'lack' we mean that Luhmann's theory cannot fulfil the promise it makes. This promise is that society can be described without referring to concepts such as 'community' (or 'wholeness'). Despite Luhmann's protestation to the contrary, systems theory does not present itself as one 'observation' among many possible observations. The narrative of his theory reads that in ancient times, precisely the age of the Greek polis,

the concept of community still had some plausibility. In later times, however, after the rise of functional differentiation, ‘community’ lost all theoretical value. This is when, in Luhmann’s narrative, systems theory became inevitable as the dominant and most advanced description of society. A society can still describe *itself* as a ‘community’. But, for Luhmann, this is ultimately not a theoretical statement. In the best case, such a statement is naive; in the worst case, it is dangerous. The troubled conceptual history of ‘Gemeinschaft’ arguably looms large in Luhmann’s treatment of the concept. One could form the impression that no reference to ‘wholeness’ may be made, in order to avoid endangering the fragile state of differentiation. However, we argue that Luhmann’s concepts of ‘structural coupling’ and ‘inclusion’ are much too thin to carry the weight they are supposed to carry. What is missing in his theory is a realistic account of what Habermas (following Lockwood) terms social integration. The ‘lack’ of the concept of community is a symptom of a deeper problem in Luhmann’s framework.

This is why it is not surprising that theoretical attempts were made to construct a new theory, in which the benefits of systems theory are preserved but its shortcomings remedied. We argue that a convincing theory which combines elements of systems thinking with the concept of community has not yet been found, but that pursuing this path is potentially more wide-spread than this thesis is able to demonstrate in detail. This is why it deserves further examination. The limitation of this research is that it focusses almost exclusively on the German context. Further investigations into this subject would have to look at other traditions and would also have to develop a broader understanding of systems theory, even though in the German context it is most fruitful to focus on the influential work of Luhmann. It must also be mentioned that what we referred to as ‘the benefits of systems theory’ are not and cannot be properly discussed in our study of the ‘transformations’ of systems theory. We must take it for granted that authors influenced by Luhmann operate with the concept of ‘systems’ in one way or another. We are less interested in different versions of systems theory than in the question of how the concept of community relates to ‘systems’. The impact of Luhmann’s thinking, we argue, is an important factor in understanding contemporary German debates.

In fact, it could be speculated that the role Habermas assigns to systems theory in his *Theorie des kommunikativen Handelns* would be less dominant, were it not for the dec-

ade of critical debate with Luhmann which preceded its publication. This is the debate we focus on when discussing what we call ‘the first transformation’ of systems theory by Habermas. We attempt to reassess this debate by arguing that its result is not just a division into schools – systems theory versus Habermasian critical theory – but also a new pattern of thinking, namely of supplementing (or complementing) systems theory with the concept of community. This is, we argue, precisely what Habermas does. In his clash with Luhmann, as documented in the volume *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, their fundamental differences come to the fore. Whereas Luhmann wants to understand ‘meaning’ merely as an abstract currency which social and psychic systems have in common, Habermas conceives of meaning as brought about in a ‘communal’ process of discussion and, potentially, deliberation. In his 1970s writings, he develops the concepts with which to supplement ‘systems’ (namely ‘Kommunikationsgemeinschaft’ and ‘Lebenswelt’). The radical rhetoric of his critique of systems theory, however, not only conceals his ‘transformative’ intention (which is one of the reasons why critical theorists, such as Axel Honneth and Thomas McCarthy, were repelled by Habermas’ final hybrid of systems and critical theory), it also seems to lead to an overly antagonistic theoretical arrangement of ‘systems’ and the ‘life-world’. Habermas is not able to integrate both concepts in his final theory. His transformation is unsuccessful.

This is what he has in common with his antipode Peter Sloterdijk, who, no less than Habermas, attempts a transformation of systems theory by complementing it with the concept and the idea of ‘community’. He is the thinker whose work we take to exemplify ‘recent German writing’. This broader trend involves building on Luhmann without subscribing to the fundamental critique of systems which Habermas deems necessary. The thinkers who are part of this development do not share Habermas’ normative aspirations. Similar to Luhmann, they merely want to arrive at the best possible description of social reality, which, for them, includes ‘community’. They locate themselves on the Luhmann side of the Habermas/Luhmann divide. But, and this is the counterintuitive result of our research, they share with Habermas the same pattern: systems-theoretical elements are transformed by the concept of community. The two most significant thinkers from the pro-Luhmann side are Jan Assmann, who develops a notion of ‘Erinnerungsgemeinschaft’ in his systems-theoretically inspired *Theorie des kulturellen Gedächtnis* (1992), and Sloterdijk, whose entire social philosophy is, we ar-

gue, based on his reception of Luhmann. Assmann's work cannot be examined due to constraints of space, but in our discussion of Sloterdijk, we come to the conclusion that what is lacking in his attempt to have 'community' and 'systems' coalesce in the metaphor of social 'foam' is a convincing explanation of how this redescription of society avoids the holistic implications of the concept of community from which Sloterdijk wants to purge it.

This thesis establishes, therefore, only the general framework for 'transformations' of systems theory and illuminates the difficulties which still remain. What it also hopes to show, however, is that focussing on the concept of community in the context of systems theory is a potentially fruitful direction of research.

Name: Niklas Gaupp
College: St. John's College, University of Oxford
Title: The Concept of Community in the Transformation of Systems Theory: Luhmann, Habermas and Recent German Writing
Degree: Doctor of Philosophy
Submission: Hilary Term, 2013

Short Abstract

The concept of community is highly problematic in the German context. 'Gemeinschaft' plays only a minor role in post-1945 philosophical writing, arguably as a result of the abuse of the concept by the National Socialists ('Volksgemeinschaft'). Two of the major contemporary social philosophies in the German language, those of Jürgen Habermas and Niklas Luhmann, are deeply critical of 'community'. Habermas rejects 'community' that has not been purified by a rational filter (as opposed to what he conceives of as the ideal 'Kommunikationsgemeinschaft'). Luhmann rejects the concept outright, arguing that it is simply 'alteuropäisch' (i.e. based on out-of-date philosophical assumptions), and that it has no place in the description of modern society. In contrast to these prominent dismissive positions, I argue that the concept of community is an underrated one. First, Habermas relies more heavily on the concept of community than his focus on the 'Lebenswelt' makes us believe. I characterise his conception as a 'transformation' of systems theory, because his social philosophy partly adopts systems theory, while complementing it with the aspect of 'community'. Second, I argue that contemporary cultural theoreticians (for example, Peter Sloterdijk) take systems theory as a starting point for developing ultimately communitarian social philosophies. The concept of community proves crucial as supplementation and balancing of systems-theoretical elements in contemporary thinking. Once this transformative role is recognised, a purely historical treatment of the concept of community – one which, as in Luhmann's systems theory, sees no place for it in present or future theory – begins to look premature.

Hilary Term 2013
University of Oxford
Faculty of Medieval
and Modern Languages



The Concept of Community
In the Transformation of Systems Theory
Luhmann, Habermas and Recent German Writing

Thesis submitted in fulfilment of the requirements
for the degree of Doctor of Philosophy

Niklas Gaupp
DPhil Candidate
St. John's College
niklas.gaupp@sjc.ox.ac.uk



Table of contents

I. Introduction	5
I.1 Prologue	5
I.2 Context	13
I.2.1 Contemporary	13
I.2.1.1 The Pitfalls of ‘Community’: The Example of the ‘Sarrazin Debate’	13
I.2.1.2 Utopian Community: Sloterdijk’s Provocation to Critical Theory	18
I.2.1.3 Habermas/Luhmann Divide	29
I.2.2 Historical and Methodological	36
I.2.2.1 Conceptual History	36
I.2.2.1.1 Framework	36
I.2.2.1.2 Application	38
I.2.2.1.3 Objections	44
I.2.2.2 Lüdemann’s <i>Metaphern der Gesellschaft</i>	49
I.2.2.2.1 Luhmann as a subject of metaphorical analysis	49
I.2.2.2.2 Framework	54
I.2.2.2.3 Application	57
I.2.2.2.4 Objections	70
I.3 Overview	73
II. Luhmann: The Case against Community	76
II.1 Conceptual Decisions	80
II.1.1 Meaning	80
II.1.1.1 Habermas	80
II.1.1.2 ‘Absurdity’	82
II.1.2 Systems	89
II.1.2.1 The Kantian Subject	89
II.1.2.2 Difference	92
II.1.2.3 Blind Spot	95
II.1.2.4 Boundaries	102
II.1.3. Communication	107
II.1.3.1 ‘Theoriefronten’	107
II.1.3.2 Double Contingency	109
II.1.3.3 Persons and Actions	113
II.1.3.4 Understanding	118
II.2 Differentiation and its Discontents	122
II.2.1 Media of Communication	122
II.2.1.1 Improbability	122
II.2.1.2 Overcoming Language	125
II.2.1.3 Symbolical versus Diabolical	129
II.2.1.4 Morality	135
II.2.1.5 Structural Coupling	138
II.2.1.6 Münch’s Objections	144

II.2.2 Inclusion	153
II.2.2.1 Subjects	156
II.2.2.2 Exclusion	163
II.2.2.3 Schwinn's Objections	168
II.3 Conclusion	175
III. Habermas: The First Transformation	180
III.1 'Community' and the Critique of the Early Luhmann	183
III.1.1 Communication	183
III.1.1.1 Functionalism	185
III.1.1.2 The Ideal Speech Situation	188
III.1.1.3 Blind Complexity	191
III.1.1.4 Meaning Community	196
III.1.1.5 Communication Community	200
III.1.2 Integration	205
III.1.2.1 Normativity	206
III.1.2.2 Social and System Integration	209
III.1.2.3 Complexity and Democracy	213
III.1.2.4 Life-world and Identity	216
III.2 The Debate on 'Systems' in Critical Theory	220
III.2.1 Honneth's Summary	220
III.2.2 McCarthy's Criticism	227
III.2.3 Berger's Reformulation	236
III.2.4 Joas' Clarification	243
III.3 Conclusion	248
IV. Reformulating Luhmann? The Case of Sloterdijk	252
IV.1 Method and Metaphor	254
IV.2 Spheres as Spatial Systems	263
IV.2.1 Cellular Differentiation	266
IV.2.2 Spatial Autopoiesis	270
IV.2.3 Life-World Aversion	275
V. Conclusion	277
Bibliography	284

Acknowledgements

Dedicated to my parents, Maria and Winfried, who raised me in the spirit of love and freedom, and who supported me every step of my life, giving me the ‘roots to know where home is, and wings to fly away and exercise what has been taught’ to me.

Dedicated to my partner, Nancy, who stood by me in times of crisis as well as times of joy. Her smile and her love turned even the hardest workdays into happy days of my life. Her love was what kept me going and made me feel home during this journey.

Thanks to my supervisor, Dr. David Groiser, whose emotional warmth and intellectual depth helped me find my way to the thesis I really wanted to write. I left every meeting strengthened and encouraged, and I was able to rely on him over all these years.

Thanks to two brilliant young minds, Maik Neumann and Nicolas Detering, who gave me excellent feedback on my first draft and not only helped improve the draft but also the confidence of its author.

Thanks to the Arts and Humanities Research Council (AHRC) and the Scatcherd Scholarships, whose generous funding made this research possible.

Abbreviations

MeG	Susanne Lüdemann, <i>Metaphern der Gesellschaft</i>
SoS	Niklas Luhmann, <i>Soziale Systeme</i>
GdG	Niklas Luhmann, <i>Die Gesellschaft der Gesellschaft</i>
WiG	Niklas Luhmann, <i>Die Wirtschaft der Gesellschaft</i>
MoG	Niklas Luhmann, <i>Die Moral der Gesellschaft</i>
GS (I-IV)	Niklas Luhmann, <i>Gesellschaftsstruktur und Semantik</i>
TGS	Jürgen Habermas/Niklas Luhmann, <i>Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?</i>
LS	Jürgen Habermas, <i>Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus</i>
RHM	Jürgen Habermas, <i>Rekonstruktion des historischen Materialismus</i>
TkH (I-II)	Jürgen Habermas, <i>Theorie des kommunikativen Handelns</i>
S III	Peter Sloterdijk, <i>Sphären III: Schäume</i>

I. Introduction

I.1 Prologue

It has long been commonplace to link the loss of ‘community’ with modernity. Max Weber, assuming that in the disenchanted modern world ‘genuine community’ (‘echte Gemeinschaft’) had become impossible, famously suggested that we ‘bear the fate of the times like a man’ (‘dies Schicksal der Zeit [...] männlich [zu] ertragen’).¹ But apparently few followed his advice. The world is teeming with ‘communities’.² Adam Swift pointedly comments in his *Political Philosophy* (2006): “[C]ommunity” is very much in fashion. It is warm, caring, and nobody knows what it means.’³ However, the German term ‘Gemeinschaft’ carries quite different connotations. Already in 1924, Helmuth Plessner offered the following diagnoses:

Verständlich als Ideologie der Ausgeschlossenen, Enttäuschten und Wartenden, des Proletariats, der Verarmten und der die Ketten noch frisch spürenden Jugend, gerechtfertigt als Protest der unter Großstadt, Maschinentum und Entwurzelung Leidenden, entfaltet das Idol der Gemeinschaft seine Anziehungskraft auf die Schwachen dieser Welt. In seinem Zeichen sind Armeen entstanden und Tausende zum Sterben bereit.⁴

¹ The full quotation in *Wissenschaft als Beruf* (1919) reads: ‘[D]ie Kathederprophetie wird vollends nur fanatische Sekten, aber nie eine echte Gemeinschaft schaffen. Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muß man sagen: Er kehre lieber, schweigend, ohne die übliche öffentliche Renegatenreklame, sondern schlicht und einfach, in die weit und erbarmend geöffneten Arme der alten Kirchen zurück.’ Max Weber, *Gesamtausgabe*, ed. by Horst Baier, and others (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992), I/17: *Wissenschaft als Beruf*: 1917/1919 / *Politik als Beruf*: 1919, ed. by Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter, p. 87.

² On the idea of a plurality of ‘communities’ in modern society, see Tony Blackshaw, *Key Concepts in Community Studies* (London: SAGE, 2010), p. 23.

³ Adam Swift, *Political Philosophy: A Beginners’ Guide for Students and Politicians*, rev. and exp. 2nd edn (Cambridge, UK: Polity Press, 2006), p. 133.

⁴ Helmuth Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 [1924]), p. 28.

This scepticism towards ‘Gemeinschaft’ has been an underlying assumption in German theoretical writing ever since (or at least after 1945).⁵ Two of the most influential contemporary social philosophies in the German language, that of Jürgen Habermas (born 1929) and that of Niklas Luhmann (1927-1998), have a problematic relation to the concept. However, whereas Luhmann, as we will see, is even vehemently opposed to the very term, Habermas retains ‘Gemeinschaft’ in compounds such as ‘Kommunikationsgemeinschaft’.

This rejection (Luhmann) or caution (Habermas) is a striking difference from other traditions of Western thought, most notably the Anglo-American one, where the debate between liberals and ‘communitarians’ in the 1980s became renowned for exploring uses for the concept of community in the context of contemporary society.⁶ Michael Sandel, for example, one of the thinkers who were, despite their differences, later dubbed ‘liberal communitarians’, wants to keep open the theoretical option of conceiving of ‘community in the constitutive sense’ (allegedly in marked contrast to John Rawls’ *A Theory of Justice*).⁷ What ‘constitutive’ means here is not essential for us; what is important is his wholehearted approval of the concept of community. For Sandel, as for many other Anglo-American philosophers, ‘community’ is not a concept which needs to be hyphenated and, as it were, hidden in a compound (as Habermas’

⁵ Hartmut Rosa et al. put this drastically: ‘Nach 1945 ist der deutsche Begriff von Gemeinschaft zumindest für die wissenschaftliche Debatte nachhaltig kontaminiert.’ Hartmut Rosa, Lars Gertenbach, Henning Laux and others, *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010), p. 45. Although this is a study of theoretical texts, it can be noted as an aside that the scepticism also extends to the sphere of politics. While parties from the extreme right or left would still use the term ‘Gemeinschaft’ as a deliberate provocation, the German ministry of the interior named its campaign to support local communities (their clubs, projects, and citizens’ initiatives) ‘Zusammenhalt durch Teilhabe’, thus circumventing the term’s problematic historical baggage.

⁶ For the French debate, see Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*. trans. by Peter Connor, and others, ed. by Peter Connor with a foreword by Christopher Fynsk (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1991 [1986]).

⁷ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd edition (New York: Cambridge University Press, 1998 [1982]), p. 64. ‘Communitarian’ will often be used in a general sense in this thesis, usually to refer, not to the ‘liberals versus communitarian’ debate in particular, but rather, more generally, to the use of the concept of community.

‘Kommunikationsgemeinschaft’ and also Peter Sloterdijk’s ‘Stress-Gemeinschaft’⁸). Therefore, it is no surprise that recent overviews of the subject of community, such as Gerard Delanty’s *Community*⁹ and Hartmut Rosa’s *Theorien der Gemeinschaft*¹⁰, both published in 2010, focus on the Anglo-American debate on community (and also the French one), but treat the German context merely historically.¹¹

We want to offer a re-evaluation of the concept of community in contemporary German theoretical writing by describing a recent development which has its roots in Habermas’ reception of systems theory, but can be extended to authors such as Jan Assmann (born 1938) and Peter Sloterdijk (born 1947). This pattern is what we call the ‘transformation’ of systems theory under the influence of the concept of community. We intend to show that ‘community’ balances and supplements systems-theoretical elements in contemporary thinking. This does not yet amount to a ‘return’ of the concept in the German context, but it means a significant change of emphasis from a merely historical treatment of ‘Gemeinschaft’, given our contention that it still has a key function in German socio-theoretical writing today. This function can be seen in the revision of Luhmann’s systems theory, which, as we will argue, is highly susceptible to the kind of ‘transformation’ we can find in the theoretical texts of Habermas, Assmann and Sloterdijk. Despite their partly radical differences, these authors have in common the fact that they build on systems theory in their (to use one of Luhmann’s favourite terms) ‘Theoriedesign[s]’¹², while at the same time reversing Luhmann’s ban on the concept of

⁸ Peter Sloterdijk, *Der starke Grund, zusammen zu sein* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998), p. 42.

⁹ Gerard Delanty, *Community*, ed. by Peter Hamilton, Key Ideas, 2nd edn (Abingdon, 2010).

¹⁰ Rosa, Gertenbach, Laux and others, *Theorien der Gemeinschaft*.

¹¹ One of the authors frequently discussed is, of course, Max Weber, who famously defined in *Wirtschaft und Gesellschaft*: “‘Vergemeinschaftung’ soll eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv *gefühlter* (affektueller oder traditioneller) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht.’ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, ed. by Johannes Winckelmann, rev. 5th edn (Tübingen: Mohr, 1980 [1921]), p. 21.

¹² Cf. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 [1984]), p. 26. Henceforth cited as: SoS.

community and transforming systems-theoretical thinking towards a more communitarian theoretical conception. Owing to the focus on the German context, the systems theory we will consider in this thesis, is, as already indicated, that of Luhmann, who becomes an inspiration for many contemporary thinkers, among them Assmann and Sloterdijk. However, we will also argue that, despite Habermas' focus on Parsons in his *Theorie des kommunikativen Handelns*¹³, in the 1970s, it is in fact Luhmann's systems theory that he 'transforms'.

'Transformation', however, which we believe is the best term to capture this phenomenon, has to be understood in its broad sense. The concept of transformation might, for some, suggest a direct causal link between the shortcomings of systems theory and the conceptual decisions of authors influenced by systems theory. 'Transformation', in a strict sense, could mean that one author takes the theory of another (in this case Luhmann) as a blueprint for his or her own theoretical endeavours. However, this is not how 'transformation' is to be understood in our thesis. We abstain from speculating about direct influences, which a proper reception study would intend to ascertain, and focus our attention on how particular concepts (above all, 'community') relate to elements of systems thinking. This by no means implies ruling out that the authors we discuss take Luhmann, in one way or another, as a starting point. However, whether they did or not is not the focus of our thesis. The focus of our thesis is the odd relationship between 'community' and 'systems', which Luhmann wants to break up by assigning the two concepts to different theoretical levels. 'Community' can, for Luhmann, be nothing more than an, as it were, naive 'self-description' of society, whereas the concept of the 'system' is apt to describe what society is *really* made of. In Habermas'

¹³ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 [1981]). Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 [1981]). Henceforth cited as TkH I and II.

work, the concept of community returns to the theoretical level, where, as we will see, it clashes with the concept of the ‘system’. However, his attempt to build on systems theory and put it in its place (at almost the same time) proves problematic.

This is why it has to be emphasized that in recent German writing a transformation seems to be under way on the basis of an affirmation of systems theory, above all connected with the names of Assmann (‘Erinnerungsgemeinschaft’) and Sloterdijk (‘Stressgemeinschaft’).¹⁴ Assmann, who even seems to dedicate a whole chapter in his *Das kulturelle Gedächtnis* (1992) to Luhmann (‘dem dieses Kapitel in vielfacher Weise besonders verpflichtet ist’¹⁵), adopts key elements of systems theory.¹⁶ He refines Maurice Halbwachs’ concept of ‘Erinnerungsgemeinschaft’¹⁷ in order to arrive at a theory of ‘collective identity’.¹⁸ Sloterdijk, similarly, sees Luhmann as a major source of inspiration, and the impact of Luhmann can be felt in many of his texts, above all in the third volume of his *Sphären* trilogy (1998-2004), titled *Schäume* (2004).¹⁹ However, he too does not want to follow Luhmann in abandoning the concept of community altogether. By contrast, ‘community’ (predominantly in compounds such as ‘Hörgemeinschaft’, ‘Erregungsgemeinschaft’ and ‘Anstrengungsgemeinschaft’) becomes his key concept for describing states of social cohesion in a society which is characterized by differenti-

¹⁴ The names of literary critic Hans Ulrich Gumbrecht and media theorist Norbert Bolz could potentially be added to this list. Both are heavily influenced by Luhmann but also develop a notion of ‘community’. Gumbrecht wants to overcome the ‘vertigo of constructivism’ with ‘*moments of presence*’, most of which are, in fact, characterized by community; Bolz’ project is to rethink the relation of community and capitalism (‘Sozialkapitalismus’) without reverting to critical theory. Cf. Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp. 6, 141. Norbert Bolz, *Profit für alle: Soziale Gerechtigkeit neu denken* (Hamburg: Murmann, 2009), p. 17.

¹⁵ Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5th edn (Munich: C.H. Beck, 2007 [1992]).

¹⁶ Cf. Mirjam-Kerstin Holl, *Semantik und soziales Gedächtnis: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*, Epistemata, vol. 433 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003).

¹⁷ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, p. 40.

¹⁸ Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, pp. 130-160.

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Sphären I: Blasen: Mikrosphärologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998). Peter Sloterdijk, *Sphären II: Globen: Makrosphärologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999). Peter Sloterdijk, *Sphären III: Schäume: Plurale Sphärologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004). The latter henceforth cited as: S III.

ation. Constraints of space prevent us from examining *both* Assmann and Sloterdijk, and the present study will look at Sloterdijk, as an instance of further developments in the transformation of systems theory.

In our study, we will focus on what we will call ‘the first transformation’ of systems-theoretical thinking by Habermas, because his philosophy is well-established and widely recognized and therefore best suited to illustrate the relevance of the pattern which we want to describe. The debate between Habermas and Luhmann is an important episode in German post-war intellectual life. To look at the role of the concept of community in this dispute (and in the antagonism between the two thinkers in general) also means shining a light on an aspect of the debate which has so far been neglected. In the shorter study of a contemporary thinker who affirms the framework of systems theory, we have chosen to look at Sloterdijk rather than Assmann, because Sloterdijk’s embracing of the concept of community (his communitarianism, if you will) is stronger and his commitment to systems theory even more explicit than Assmann’s. In addition, the examination of Sloterdijk’s writing provides a good test of the catchment of the model we want to describe in an emerging field of research. After the academic neglect of Sloterdijk as a philosopher and public intellectual in approximately the first quarter of a century of his career, the research into his vast writing has just got under way. The publication of the anthology *Die Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk* in the year 2009 marks, as we will argue, a significant change in the reception of his work.²⁰

Our case study on Sloterdijk is intended as a contribution to the academic discovery of his work in the English-speaking world, in the same way that the thesis as a whole is part of the slow introduction of Luhmann’s thinking into Anglo-American

²⁰ *Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk*, ed. by Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen, and Koenraad Hemelsoet (Munich: Wilhelm Fink, 2009).

German Studies.²¹ The implicit advantage of the Anglo-American point of view is the unbiased approach to the intellectually diverse material. Luhmann's work has often been divided into little pieces. Literature faculties, for example, explore Luhmann's work on literary theory.²² Sociology departments tend to see Luhmann merely as a 'sociologist'.²³ The real impact of Luhmann's work on the history of ideas has therefore yet to be sufficiently acknowledged.²⁴ Sloterdijk, because of an unorthodox, literary style of philosophical writing that makes him the 'nemesis'²⁵ (Hörisch) of analytic philosophers, is shunned by his immediate colleagues. His reception in literature departments ('Germanistik') is only just beginning. As a contribution to 'German Studies', this thesis can examine the intellectual development of both authors (in relation to their main opponent Habermas) without being limited by the confines of rigidly defined disciplines.

The general methodological framework, however, as already indicated, will be the history of ideas with a strong emphasis on detailed textual analysis (close reading).

²¹ Just recently, two new introductions were published in English: Hans-Georg Moeller, *The Radical Luhmann* (New York and Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2012). Christian Borch, *Niklas Luhmann: in defence of modernity*, ed. by Peter Hamilton, Key Sociologists (Abingdon and New York: Routledge, 2011). The most comprehensive introduction to Luhmann's work in English is: Michael King and Chris Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law* (Basingstoke, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2003).

²² A recent comprehensive volume on literary theory elevates him to a 'Klassiker der modernen Literaturtheorie': Oliver Jahraus, 'Niklas Luhmann (1927-1998)', in *Klassiker der modernen Literaturtheorie: Von Sigmund Freud bis Judith Butler*, ed. by Matías Martínez and Michael Scheffel (Munich: C.H. Beck, 2010), pp. 280-300. Cf. *Systemtheorie der Literatur*, ed. by Jürgen Fohrmann and Harro Müller (Munich: Wilhelm Fink, 1996).

²³ Cf. Hans Ulrich Gumbrecht, "'Alteuropa" und "Der Soziologe": Wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition?', in *Luhmann Lektüren*, ed. by Wolfram Burckhardt (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010), pp. 70-90. In his eulogy on Luhmann on the occasion of the Hegel prize, he calls Luhmann 'eine der wichtigsten Herausforderungen der Philosophie heute': Niklas Luhmann and Robert Spaemann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990).

²⁴ Cf. *Rezeption und Reflexion: Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie*, ed. by Henk de Berg and Johannes F.K. Schmidt (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000).

²⁵ Jochen Hörisch categorizes theories according to their opponents: 'Man kann das Profil von Theorien vielfältig, u.a. auch so rekonstruieren, daß man nach ihren Intimfeinden fragt. Die Anthropologie ist der Intimfeind und Angstgegner von Heideggers Seinsdenken; Systemtheorie und Dekonstruktion sind die Angstgegner von Habermas' nicht mehr Kritischer Theorie; [...] Sloterdijks Schriften sind der Angstgegner aller sprachohnmächtigen (etwa sprachanalytischen) Philosophien.' Jochen Hörisch, *Theorie-Apotheke: Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), p. 174.

We will read Luhmann, Habermas and (less expansively) Sloterdijk in the context of the history of the idea of community. However, we argue in the introduction, that we can only proceed to such a reading if we clarify in advance what it means to treat ‘community’ as a concept or as a metaphor. After giving a brief general overview of very recent public debates related to the subject of community and sketching the frontline between Luhmann’s systems theory and Habermas’ critical theory (I.2.1), we will introduce this ‘historical and methodological context’ by summarizing the conceptual history (‘Begriffsgeschichte’) of the concept of community and outlining Susanne Lüdemann’s perspective on ‘community’ as one of the influential *Metaphern der Gesellschaft* (2004) (I.2.2).²⁶ These clarifications will be followed by an overview of the structure of the argument. As most of the texts analysed do not yet belong to the canon of German studies, we will often quote at length to provide the necessary context for the reader.²⁷

²⁶ Susanne Lüdemann, *Metaphern der Gesellschaft: Studien zum soziologischen und politischen Imaginären* (Munich: Wilhelm Fink, 2004). Henceforth cited as: MeG.

²⁷ The thesis is divided into five main ‘parts’ (including introduction and conclusion), each subdivided into ‘chapters’, ‘sub-chapters’, ‘sections’ and ‘sub-sections’.

I.2 Context

I.2.1 Contemporary

I.2.1.1 The Pitfalls of ‘Community’: The Example of the ‘Sarrazin Debate’

The current public debate over German ‘community’ can help to illustrate that the subject is still a difficult one. Indeed, two recent attempts at raising it arguably failed miserably. The first failure is the so-called ‘Sarrazin debate’. Thilo Sarrazin (SPD) was a member of the board of the German Bundesbank at the time he published a scathing criticism of the German integration policy under the sensational title *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (2010).²⁸ The apocalyptic tone of the book’s title and text, seemingly suggesting some kind of ‘Untergang des Abendlandes’ – one of the main reasons being ‘Muslim immigration’²⁹ – strongly resonated with the general public but, at the same time, sparked an outcry in the feuilleton and the political class. The author’s controversial remarks about genetics caused a national scandal which eventually led to his dismissal from his post at the central bank. The heated atmosphere of the debate is very well captured by Habermas in his synoptic *New York Times* article:

[The] de-emotionalizing introduction of objectivity into the discussion [Habermas refers to an article by Nassehi] came too late. The poison that Mr. Sarrazin had released by reinforcing cultural hostility to immigrants with genetic arguments seemed to have taken root in popular prejudices. When Mr. Nassehi and Mr. Sarrazin appeared at the House of Literature in Munich, a mob atmosphere developed, with an educated middle-class audience refusing even to listen to objections to Mr. Sarrazin’s arguments.³⁰

²⁸ Thilo Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, 1st edn (Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010).

²⁹ Cf. Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, pp. 260-265.

³⁰ Jürgen Habermas, ‘Leadership and Leitkultur’, *New York Times*, 29 October 2010.

Habermas characterizes the debate as an example of visceral xenophobia. The ‘arguments’ cannot be considered anymore because ‘middle-class’ citizens have turned into a poisoned ‘mob’. Habermas is right in denouncing the hysteria of the debate. However, the ‘mob’ explanation does not do justice to the complex dynamic of the reaction to Sarrazin’s text.

The public support for the author grew in proportion to the rejection of him by the political class. His exposure of the deficits of Germany’s integration policy (above all, in the area of education policy), a subject which many felt had not been given the attention it deserved³¹, in combination with the almost immediate dismissal from his job at the Bundesbank, made Sarrazin a ‘Märtyrer der Meinungsfreiheit’.³² Necla Kelek comments on the political suggestions Sarrazin offers: ‘Sarrazin macht Vorschläge zur Einwanderungspolitik, die sich zum Teil in den Programmen der bürgerlichen Parteien finden, die aber, wie das Gesetz gegen Zwangsheirat, seit Jahren vor sich hergeschoben werden.’³³ Indeed, in part, Sarrazin demands what many perceive as common sense. It is sometimes surprising to see how closely his theses are aligned with what Habermas might call ‘Verfassungspatriotismus’³⁴: ‘Es reicht aus, dass Muslime unsere Gesetze beachten, ihre Frauen nicht unterdrücken, Zwangsheiraten abschaffen, ihre Jugendlichen an Gewalttätigkeiten hindern und für ihren Lebensunterhalt selbst aufkommen.’³⁵ The dynamic of the debate can only be understood if this political layer of almost mainstream suggestions (for example, that immigrants should learn the German language³⁶) is contrasted with the cultural and – in the disturbing parts of his text – genetic layer of

³¹ Berthold Kohler, ‘Eine Staatsaffäre’, in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 86-87 (p. 86).

³² Kohler, ‘Eine Staatsaffäre’, p. 86.

³³ Necla Kelek, ‘Ein Befreiungsschlag’, in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 32-38 (p. 36).

³⁴ Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987), p. 168.

³⁵ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, pp. 289-290.

³⁶ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, p. 328.

Sarrazin's theses. We argue that in the heat of the debate, the very essence of his argument – the cultural definition of German 'community' – has been overlooked.

This is, above all, the fault of Sarrazin himself, who blurred the lines between cultural and biological arguments by venturing into the field of genetics without being properly educated in it (scientists whom he quoted declared publicly that he had misread them). In short, he praises 'the Jews': 'Bereits die frühe Intelligenzforschung hat bei Juden europäischer Provenienz einen um 15 Punkte höheren IQ festgestellt als bei den anderen Mitgliedern europäischer Völker und deren Nachfahren in Nordamerika.'³⁷ But he insinuates that 'Muslim immigration'³⁸ from the heartland of Turkey ('Was uns fehlt [demographically], füllen wir teilweise mit anatolischen Bauern, palästinensischen Kriegsflüchtlingen und den unterschiedlichen Generationen von Flüchtlingen aus der Sahelzone auf'³⁹) has a degenerative effect on the population's genetic mix: 'In Gesellschaften mit besonders hoher Geburtenarmut der gebildeten Schichten – wie in Deutschland – hat der dysgenische Wirkungszusammenhang eine besonders hohe praktische Relevanz.'⁴⁰ The dreadful language ('dysgenisch') triggers the worst historical associations (given that in the context of the 'Eugenik' of the National Socialists, millions of people were brutally murdered), and Sarrazin's abysmal lack of sensitivity in this area (together with the questionability of the alleged scientific evidence) effectively eliminates the possibility of conducting a sober debate, in which the pros and cons of different immigration policies could be discussed. Sarrazin radically undermines the value of the political ideas he puts forward, as Rafael Seligmann concisely observes:

Seine Provokationslust zieht Sarrazins Argumenten den Boden unter den Füßen weg. Er schildert korrekt Defizite der Immigration aus den islamischen Ländern. Er prangert die Weigerung von deren Vertretern an, die Integration in Deutschland zu unterstützen. Um

³⁷ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, pp. 93-94.

³⁸ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, pp. 260-265.

³⁹ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, p. 393.

⁴⁰ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, p. 353.

diese unbestrittenen Fakten hervorzuheben, begibt sich Sarrazin jedoch ohne Not auf das Glatteis einer ungesicherten Intelligenzforschung und argumentiert in Teilen sozial-darwinistisch.⁴¹

However, what Seligmann's reference to 'facts' obscures, is that the reasons put forward for why immigrants should be 'integrated' into the countries they live in and the proposals for achieving this are highly controversial.

This is the level of his cultural argument, which hardly received critical attention in the heated debate – after Sarrazin had been branded a 'racist'.⁴² However, despite his ill-chosen words, the fallacy of his position is better described with the term 'biologism' than 'racism'. Both can converge, but, to put it simply, in Sarrazin's case we are dealing with a cultural conservative who deploys biologicistic arguments (more children from intelligent, allegedly genetically well-endowed mothers and fathers – regardless of their race), and not with a racist hidden under the veneer of cultural conservatism. However, although the cultural arguments did not become the main subject of the debate, it can be speculated that they 'added fuel to the fire', and that, apart from his speculations about genetics, his warning against the decay of German culture and his (Goethe-related) question about its self-definition were probably most provocative: 'Wer wird in 100 Jahren "Wanderers Nachtlied" noch kennen? Der Koranschüler in der Moschee nebenan wohl nicht.'⁴³ This statement is characterized by the worry about the possible loss or forgetting of what the author perceives as 'German', namely Goethe. Sarrazin agonizes over future scenarios where German culture simply disappears:

⁴¹ Über Sarrazin, 112. Rafael Seligmann, 'Nötige Provokation', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 111-113 (p. 112).

⁴² For example, in the *taz*: Daniel Bax, 'Nein zum Salonrassismus', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 120-123. An exception is Hamed Abdel-Samad, who refuses to use the term 'racist' and puts the debate into the context of the question of 'identity and belonging': 'Er ist weder Rassist noch Aufklärer. Er ist lediglich ein Katalysator für die meisten Probleme, die die asymmetrische Republik Deutschland hat: die verkrampte Streitkultur, die Trägheit der Politik, die veralteten Konzepte von Identität und Zugehörigkeit, die Angst- und Empörungsindustrie.' Hamed Abdel-Samad, 'Sarrazin, helau!', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 108-110 (p. 109).

⁴³ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, p. 293.

Das Deutsche kann aus Mitteleuropa verschwinden, so wie das Griechische aus Kleinasien verschwand. Es wird nur schneller gehen und wahrscheinlich ohne Blutvergießen. Wir Deutschen müssen nicht vertrieben werden, wir ziehen uns still aus der Geschichte zurück nach der Gesetzmäßigkeit der Sterbetafel des Statistischen Bundesamtes.⁴⁴

To worry about the extinction of one's group or culture can be deemed thoroughly communitarian. As Sandel argues in his article 'The Peril of Extinction', 'an individualistic ethic' confronted with the prospect of the 'destruction of humankind' would not be able to help us 'to see how extinction could be, so to speak, a fate worse than death'.⁴⁵ The same anti-individualistic argument can be transferred to the level of the 'community': 'To care for the fate of a community is to care for a way of life more enduring than an individual life, but less expansive than humanity in general.'⁴⁶

Indeed, Sarrazin introduces his remarks as a challenge to the prevailing framework of individualism: 'Wir gehen selbstverständlich davon aus, dass nur Individuen eine Persönlichkeit und eine Identität zukommt. Gemeinschaften, Gesellschaften, Völker dagegen, überhaupt alle sozialen Organisationsformen haben nach der herrschenden Auffassung keinen über das Individuum hinausweisenden Wert.'⁴⁷ This assertion might, in some circles, have contributed to the characterization of Sarrazin as 'racist', but this is not a sufficient reaction to the question of whether it is still possible to think of 'Gemeinschaften, Gesellschaften, Völkern' in the present time.⁴⁸ For Sarrazin, the term 'community' connotes that a specific cultural identity has to be preserved. This is a view which clearly goes beyond the assertion that immigrants should simply adhere to the laws of the country they live in. However, it was one of the results of the debate that this distinction (between 'cultural community' and 'constitutional patriotism') was

⁴⁴ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, p. 394.

⁴⁵ Michael J. Sandel, 'The Peril of Extinction', in *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2005 [1986]), pp. 179-182 (p. 180).

⁴⁶ Sandel, 'The Peril of Extinction', p. 181.

⁴⁷ Sarrazin, *Deutschland schafft sich ab*, p. 17.

⁴⁸ This statement is related to the German context, in which the concept of community is particularly problematic. Cf. '1.2.2.1 Conceptual History'.

simply not discussed. One exception was Sloterdijk, who replied to Sarrazin by mischievously ridiculing the latter's worries:

Solange ein Kollektiv sich über die Vorstellung, daß es sich abschafft, bis zur Weißglut erregen kann, hat es seinen Vitalitätstest bestanden. Es tut, was gesunde Kollektive am besten können, es regt sich auf, und indem es sich aufregt, beweist es, was es beweisen soll, nämlich daß es unter Streß in sein Optimum kommt. Dabei spielt die Frage, ob das Kollektiv monokulturell geschlossen oder multikulturell zusammengesetzt ist, schon seit geraumer Weile keine nennenswerte Rolle mehr.⁴⁹

The background of this redefinition of what 'community' means is Sloterdijk's idea of the 'Sorgen- und Erregungsgemeinschaft'⁵⁰ which he develops in his main work *Sphären*. It is an example of a critical discussion (and rephrasing) of the concept of community. However, we argue that one of the failures of the Sarrazin debate is that the subject did not even properly come up.

1.2.1.2 Utopian Community: Sloterdijk's Provocation to Critical Theory

This is precisely what it has in common with the preceding (and partly overlapping), more feuilletonistic, debate on Sloterdijk's 2009 essay 'Die Revolution der gebenden Hand'⁵¹, in which he, on the one hand, accuses the German state of a Rousseauistic⁵² 'semi-socialism', and, on the other, calls for a communitarian revolution in the German

⁴⁹ Peter Sloterdijk, *Streß und Freiheit* (Berlin: Suhrkamp, 2011), pp. 13-14.

⁵⁰ Sloterdijk, *Streß und Freiheit*, p. 12.

⁵¹ Peter Sloterdijk, 'Die Revolution der gebenden Hand', *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 June 2009. The article has been republished as: Peter Sloterdijk, 'Kapitalismus und Kleptokratie: Über die Tätigkeit der nehmenden Hand', in *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010), pp. 97-105. Two major summarizing volumes were published in the year 2010: *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010). Peter Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010). The latter includes a 'documentation' of his contributions to the debate which Sloterdijk edited himself.

⁵² Rousseau is seen by Sloterdijk as the originator of kleptocratic economic theory: '[A]lle "kritische" Ökonomie nach Rousseau [mußte] die Form einer allgemeinen Theorie des Diebstahls annehmen.' Sloterdijk, 'Kapitalismus und Kleptokratie', p. 99.

taxation system: citizens ('Bürger') should to a certain degree⁵³ be allowed to determine the amount and destination of their taxes. Only by this means would a spirit of community and 'willingness to give for other people' be revived. Looking back at the debate, however, Sloterdijk comes to the assessment that he has been terribly misunderstood:

Ich hatte von der Bedeutung der Großzügigkeit für die Demokratie sprechen wollen, um den Weg zu einem empathisch umgestimmten Gemeinwesen anzudeuten – die Mehrheit der Kommentatoren jedoch wollte meine Thesen so lesen, als hätte ich unter dem Stichwort "Freiwilligkeit" eine Steuersenkung für die Reichen gefordert. Ich hatte von einer Intensivierung des Gemeinssinns durch die erweiterte Spendentätigkeit gehandelt, meine Kritiker hingegen wollten in diesen Überlegungen gefährliche Lockerungsübungen erkennen, die auf nicht weniger als die Zerstörung des Sozialstaats zielen.⁵⁴

This failure can largely be attributed to Sloterdijk himself, who had, similar to Sarrazin, pursued a strategy of provocation which eventually harmed his cause (if we assume that this cause was convincing people of his communitarian arguments – and not solely generation of publicity). In his essay, Sloterdijk uses the concept of 'Kleptokratie'⁵⁵ to describe the expansion of the modern 'Steuerstaat'⁵⁶. 'Theft' is seen by Sloterdijk as a major driving force of history: '[D]er mächtigste politisch-ökonomische Gedanke des 19. Jahrhunderts [which led to the Soviet experiment from 1917 to 1990] [...] artikuliert die quasi homöopathische Idee, wonach gegen den ursprünglichen Diebstahl seitens der Wenigen nur ein sittlich berechtigter Gegendiebstahl seitens der Vielen Abhilfe schaffen könne.'⁵⁷ Countermovements were liberalism ('Minimalstaat') and anarchism ('Absterben des Staates'), but neither had history on its side: 'Die Erfahrung des 20. Jahrhunderts hat gezeigt, daß Liberalismus wie Anarchismus die Logik des Systems gegen sich hatten.'⁵⁸

⁵³ This is the watered-down version of his provocative suggestion that the entire tax system should be transformed into a system of 'gifts'.

⁵⁴ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 9.

⁵⁵ Sloterdijk, 'Kapitalismus und Kleptokratie', p. 99.

⁵⁶ Sloterdijk, 'Kapitalismus und Kleptokratie', p. 102.

⁵⁷ Sloterdijk, 'Kapitalismus und Kleptokratie', p. 99.

⁵⁸ Sloterdijk, 'Kapitalismus und Kleptokratie', p. 102.

That this system still prevails is illustrated by Sloterdijk with reference to the expansion of taxation, which is ‘endured’ by the wealthy:

Um das Phänomen der heutigen Steuerduldsamkeit bei den Wohlhabenden zu würdigen, sollte man vielleicht daran erinnern, daß Queen Victoria bei der erstmaligen Erhebung einer Einkommensteuer in Höhe von 3,33 Prozent sich darüber Gedanken machte, ob man hiermit nicht die Grenze des Zumutbaren überschritten habe.⁵⁹

A look at today’s tax rates motivates Sloterdijk to what might casually be called ‘ideology criticism in reverse’. Not ‘capitalism’ is criticized but the very characterization of society as capitalist:

Wir leben gegenwärtig ja keineswegs ‘im Kapitalismus’ – wie eine ebenso gedankenlose wie hysterische Rhetorik neuerdings wieder suggeriert –, sondern in einer Ordnung der Dinge, die man *cum grano salis* als einen massenmedial animierten, steuerstaatlich zugreifenden Semisozialismus auf eigentumswirtschaftlicher Grundlage definieren muß.⁶⁰

Sloterdijk’s observation is that ‘die [...] liberale These von der Ausbeutung der Produktiven durch die Unproduktiven der längst viel weniger plausiblen linken These von der Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital den Rang abläuft’.⁶¹ His worry is that, without a drastic change in the perception of taxation, the disproportion between givers and takers could lead to ‘Desolidarisierungen großen Stils’ in the 21st century: ‘Das zöge postdemokratische Konsequenzen nach sich, deren Ausmalung man sich zur Stunde lieber erspart.’⁶² He concludes that nothing short of a ‘revolution’ might be necessary:

Die einzige Macht, die der Plünderung der Zukunft Widerstand leisten könnte, hätte eine sozialpsychologische Neuerfindung der ‘Gesellschaft’ zur Voraussetzung. Sie wäre nicht weniger als eine Revolution der gebenden Hand. Sie führte zur Abschaffung der Zwangssteuern und zu ihrer Umwandlung in Geschenke an die Allgemeinheit – ohne daß der öffentliche Bereich deswegen verarmen müßte.⁶³

⁵⁹ Sloterdijk, ‘Kapitalismus und Kleptokratie’, pp. 102-103.

⁶⁰ Sloterdijk, ‘Kapitalismus und Kleptokratie’, p. 103.

⁶¹ Sloterdijk, ‘Kapitalismus und Kleptokratie’, p. 104.

⁶² Sloterdijk, ‘Kapitalismus und Kleptokratie’, p. 104.

⁶³ Sloterdijk, ‘Kapitalismus und Kleptokratie’, p. 105.

This is Sloterdijk's communitarian 'utopia', which he does not want to call 'utopian'.⁶⁴

The article, which appeared in the *Faz*-series 'Zukunft des Kapitalismus', would quickly have been forgotten if not for Axel Honneth, one of the main contemporary proponents of critical theory, who, more than three months later, wrote a scathing review of it in the *Zeit*, titled 'Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe: Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk', in which he argued against his opponent ad hominem.⁶⁵ The 'Sloterdijk/Honneth debate' was born. In his article, Honneth gloats that his opponent had finally shown his true face:

Schwer war es im Verlauf der Jahre [...], dem moralisch-politischen Charakter all dieser sich da auftürmenden Veröffentlichungen auf die Schliche zu kommen; kaum schien man der Absicht des Verfassers habhaft geworden zu sein, zog er schon wieder ein neues Register, das den deutenden Zugriff als Ausgeburt einer undurchschaubaren Bindung an eine zeitgenössische Denkschablone entlarven sollte. Diesem Katz-und-Maus-Spiel, in dem die Feuilletons unserer Zeitungen eine unrühmliche Rolle spielten, hat Peter Sloterdijk nun selbst ein Ende gesetzt.⁶⁶

Honneth here reveals that it was always his goal to pinpoint Sloterdijk politically, but that he had not succeeded. Now Honneth is sure that Sloterdijk can be labelled a liberal: 'Dass dem nachgeahmten Nietzscheanismus der Ressentimentkritik seinerseits ein Ressentiment zugrunde liegt, mag man schon immer vermutet haben; aber dass dieses nun auf so kleingeistige, wirtschaftsliberale Weise wie in diesem Beitrag daherkommt, muss einem schier die Sprache verschlagen.'⁶⁷ Honneth continues by dismissing Sloterdijk's work as a whole and putting the latter's popularity into the context of a social 'milieu' critical of the welfare state: 'In diesem Milieu, den Redaktionsstuben der

⁶⁴ In *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, he claims regarding the 'Neuausrichtung der Steuertätigkeit': 'Zu diesem Zweck ist es keineswegs nötig, erneut den "Geist der Utopie" zu beschwören.' Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 11.

⁶⁵ Axel Honneth, 'Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe: Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk', *Die ZEIT*, 25 September 2009. We will here quote from the republication: Axel Honneth, 'Blasen der Gegenaufklärung: Zum jüngeren Schrifttum von Peter Sloterdijk', in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 52-63.

⁶⁶ Honneth, 'Blasen der Gegenaufklärung', p. 52.

⁶⁷ Honneth, 'Blasen der Gegenaufklärung', pp. 52-53.

Feuilletons, den Casinos der Banken, den Architekturbüros und Werbeagenturen, herrschte Einigkeit nur darüber, dass der Wohlfahrtsmentalität des sozialdemokratischen Zeitalters unbedingt ein Ende zu bereiten sei.⁶⁸ Sloterdijk is the accomplice of this ‘milieu’ in the ‘Berliner Republik’: ‘Das erlösende Wort, auf das diese Herren warteten, durfte nicht von derselben Art sein wie jene klagende Rede, die die alten Ideologen im Namen der sozial Schwachen und Entrechteten vorgetragen hatten.’⁶⁹ In this remark, the bigger picture becomes clearer: The debate is less about a single text than about Sloterdijk’s challenging of ‘critical theory’.

Honneth depicts Sloterdijk as the prodigal son of critical theory. He rightly reminds the reader that Sloterdijk was originally associated with this influential school of thought. It was, after all, Habermas who praised *Die Kritik der zynischen Vernunft* as ‘glanzvolle Verbindung von philosophischer Essayistik und Zeitdiagnose’⁷⁰, and it was Sloterdijk who praised Habermas’ *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1976) as having ‘den Nerv der Nerven im modernen Staatswesen getroffen’.⁷¹ However, the harmony quickly faded away. In Honneth’s eyes, it was Sloterdijk’s decision to leave the ‘way’ of critical theory in favour of ‘einer mystisch-spekulativen Welt- und Geschichtsdeutung’ which proved popular in the ‘milieu’ Honneth dislikes:

Ganz am Anfang seiner intellektuellen Entwicklung mag Peter Sloterdijk noch unentschieden gewesen sein, ob er eher den Weg einer philosophisch inspirierten Gesellschaftskritik oder den einer mystisch-spekulativen Welt- und Geschichtsdeutung einschlagen sollte; erst der schnelle Erfolg, den ihm seine ersten Bücher in jenen erlösungshungrigen Milieus einbrachte, muss ihn schließlich dazu bewogen haben, sich deren Jüngern als Seher in dürrer Zeit anzudienen.⁷²

⁶⁸ Honneth, ‘Blasen der Gegenaufklärung’, p. 53.

⁶⁹ Honneth, ‘Blasen der Gegenaufklärung’, p. 53.

⁷⁰ Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985), p. 121.

⁷¹ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), p. 225. Cf. Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973). Henceforth cited as: LS.

⁷² Honneth, ‘Blasen der Gegenaufklärung’, p. 54.

Honneth's essay points to a fundamental divide in the German intellectual landscape. In the next section, we will develop the idea that this divide can in part be explained by the opposition between the undercurrents of Habermas' and Luhmann's social philosophies.⁷³ Before that, however, we need to arrive at a characterization of how the Sloterdijk/Honneth debate relates to critical theory. Honneth has two major criticisms regarding Sloterdijk's philosophy: first, that it is 'literary', and, second, that it is not 'critical' enough. Both criticisms coincide, especially if we interpret Sloterdijk's social writings as a poetical (in the sense of reflection on and making use of metaphor) transformation of Luhmann's descriptive (i.e. non-normative) social philosophy. This interpretation will be discussed in Part IV.

Here it suffices to say that Honneth's attack on Sloterdijk's 'metaphorical' style of writing is central to the former's critique of the latter's work. Honneth sarcastically remarks with regard to what he mockingly calls Sloterdijk's 'visionary' capabilities: 'An der Kraft zur Schöpfung welterschließender Begriffe und Metaphern fehlte es ihm nicht.'⁷⁴ Abundance of metaphor and lack of social critique go hand in hand:

Dieser poetische Philosoph war unzufrieden mit den Umständen in anderer Weise, als es die schnöde Gesellschaftskritik der Alten gewesen war; der kritische Einwand galt nicht der institutionellen Einrichtung unseres Gemeinwesens, nicht dem Mangel an sozialer Gerechtigkeit, sondern der Dürftigkeit einer ganzen Kultur, die den harten Gegebenheiten unseres Daseins nicht ins Angesicht zu schauen wagte.⁷⁵

Regarding the concept of 'cleptocracy', which features prominently in Sloterdijk's essay, Honneth speculates '[o]b sich unser Autor hier an seinen eigenen Wortschöpfungen so berauscht hat, dass er sich ins Abseits schreiben musste' and he concludes 'dass in der jüngeren Geistesgeschichte selten größere Absurditäten verfasst wurden'.⁷⁶ Again,

⁷³ This 'idea' helps to illustrate the context of the thesis. By 'divide', we mean that Luhmann-inspired authors are rather critical of Habermas and vice versa.

⁷⁴ Honneth, 'Blasen der Gegenaufklärung', p. 54.

⁷⁵ Honneth, 'Blasen der Gegenaufklärung', p. 54.

⁷⁶ Honneth, 'Blasen der Gegenaufklärung', p. 60.

what Honneth condemns is not just Sloterdijk's writing but also the 'milieu' and the zeitgeist ('dass es sich dabei um die Sätze eines von den Medien geliebten, von der politischen Öffentlichkeit verehrten und von den Akademien hoch dekorierten Intellektuellen handelt') for which they stand: '[N]ur wenige mag es geben, die da nicht in ein Grübeln darüber verfallen, ob unsere demokratische Kultur nicht inzwischen einen Grad an Verspieltheit, an Ernstlosigkeit und Verquatschtheit erreicht hat, der ihren eigenen Ansprüchen Abbruch tut.'⁷⁷ Honneth seems to depict Sloterdijk as one of, or *the*, most symptomatic writer of our age. However, we argue that Honneth actually overstates the case. As we explain below, Sloterdijk's essay is best described as a 'storm in a tea cup'. Through Honneth's intervention, the storm truly broke.

Sloterdijk could not have hoped for a better response than that of Honneth.⁷⁸ Sloterdijk's essay was, in fact, just another deliberate provocation of critical theory.⁷⁹ It was only because of Honneth's attack that the extensive debate developed, which made Sloterdijk the centre of public attention. The idea behind Sloterdijk's strategic move becomes clear if we look at the rephrasing of his argument in *Die nehmende Hand und die gebende Seite* (2010), where he performs a volte-face regarding the tone of his proposals: 'Niemand hat je im Ernst geleugnet, daß zu einer geordneten Staatlichkeit ein zuverlässiges Finanzwesen gehöre. Meine Anregungen tasten gültige Evidenzen nicht an. Was selbstverständlich ist, soll selbstverständlich bleiben.'⁸⁰ In addition, he seems to have modified the outlandish idea to get rid of *all* taxes:

⁷⁷ Honneth, 'Blasen der Gegenaufklärung', p. 62.

⁷⁸ The journalist David Richard Precht, in his synoptic *Spiegel*-article, also describes Honneth's response as an 'overrating' of Sloterdijk: 'Honneth [...] dämonisiert sein Gegenüber und versteigt sich sogar zu einer Verschwörungstheorie, raunt über dubiose Jünger und einen lange geplanten neoliberalen Coup. Sloterdijk darf sich freuen – so maßlos wurde er noch nie überschätzt.' Richard David Precht, 'Zwei Männer und der Mond', in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 93-99 (p. 96).

⁷⁹ The arguably first major provocation was the essay 'Die Kritische Theorie ist tot!' during the first 'Sloterdijk debate' (or 'Sloterdijk/Habermas debate') in 1999. Peter Sloterdijk, 'Die Kritische Theorie ist tot: Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas', *Die ZEIT*, 9 September 1999.

⁸⁰ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 14.

Kleine Änderungen des Steuerrechts könnten den moralischen Tonus des Gemeinwesens entscheidend modifizieren: Sobald man den Bürgern die Freiheit einräumte, einen Teil ihrer bisherigen Steuerlast, und wären es anfangs nur wenige Prozent der fiskalischen ‘Schuld’, als frei adressierbare Gabe aufzubringen, würden sie aller psychologischen Wahrscheinlichkeit zufolge aus ihrer Steuereulungsstarre erwachen.⁸¹

The abolition of taxes is now portrayed as a ‘Gedankenexperiment’ rather than as an actual suggestion: ‘Stellen wir uns vor, wie es wäre, wenn die Summen, die jetzt durch die Zwangssteuer aufgebracht werden, durch spontane Abgaben der Bürger zusammenkämen.’⁸² Volker Gerhardt says what needs saying regarding such a ‘thought experiment’: ‘Wenn es Sloterdijk gelingt, die Wohlhabenden zu animieren, ihr Leben derart zu ändern, dass sie ihren Stolz darin sehen, Wohltäter aus freien Stücken zu sein, um ihren Ruhm als Stifter zu suchen, stehe ich bedingungslos auf seiner Seite.’⁸³ Gerhardt’s rhetorical point is clear: who would not support such an ideal world?

Who would prefer force over voluntariness? Sloterdijk argues that his ‘left’ critics actually lack the appetite for a truly free society:

Diesen Punkt sollte man festhalten: Unsere kritischen Kommentatoren, überwiegend Journalisten und Sozialwissenschaftler altlinker, gelegentlich sogar alt-leninistischer und paläo-maoistischer Provenienz (sie alle wurden in wahrhaft ökumenischem Geist um ihr Votum gegen meine Thesen gebeten) – sie traten bei dem Schreckensbegriff ‘Freiwilligkeit’ die Flucht nach vorne an. Wie unter einem durchdringenden Diktat bekannten sie sich zum staatlichen Zwang, weil der eben sein muß, sobald es ums Reelle und Materielle geht.⁸⁴

Sloterdijk’s alternative is a fiscally-driven revival of a communal spirit. This idea is based on an historical analysis which distinguishes between two kinds of communities. The first is anti-democratic and based on what Sloterdijk dubs ‘cleptocracy’ in his es-

⁸¹ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 29.

⁸² Quotation from the *Spiegel* interview documented in Sloterdijk’s volume on the debate: Peter Sloterdijk, ‘Eingeweide des Zeitgeistes: Im Gespräch mit Matthias Matussek’, in *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010), pp. 115-120 (p. 119).

⁸³ Volker Gerhardt, ‘Große Versprechen und kleiner Ertrag’, in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 129-132 (p. 132).

⁸⁴ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 39.

say: ‘Die Wirksamkeit des Plünderungsverfahrens zur Füllung von Staatskassen läßt sich bis ins 20. Jahrhundert verfolgen. Seine Popularität erreichte noch in einem “volks-gemeinschaftlich” integrierten Sozialstaat wie dem NS-Regime Spitzenwerte.’⁸⁵ Sloterdijk here refers to Götz Aly’s study *Hitlers Volksstaat* (2005), in which Aly analyses the role of the welfare state in securing Hitler’s power and the extent to which it was paid for by the confiscation of Jewish property.⁸⁶ For Sloterdijk, Nazi Germany was the epitome of a kleptocracy. He sarcastically remarks with regard to the findings of Aly’s study: ‘[E]ine Prise Sozialismus, eine Prise Rassismus, schon setzte sich der Plünderungsfiskus auch auf der Höhe der Moderne unwiderstehlich in Bewegung.’⁸⁷

Sloterdijk’s assessment (and worry) is that today’s society is not yet *fiscally* democratic: ‘Auch wenn das Urteil hart klingt: Das fiskalische Mittelalter ist nicht zu Ende. Viel spricht dafür, daß das Fiskalsystem vor unseren Augen direkt aus dem Absolutismus ins postdemokratische Zeitalter übergehen wird, ohne dazwischen eine demokratische Phase gekannt zu haben.’⁸⁸ Democracy entails fiscal self-determination. Sloterdijk argues that ‘die heutigen Üblichkeiten der “Haushaltspolitik”’⁸⁹ are not enough. Bureaucratic top-down processes have to be replaced by processes which involve the citizens. Interestingly, much of his rhetoric seems to resemble Habermas’ objections to the colonization of the life-world. Both argue against a bureaucracy detached from the people. However, it is Sloterdijk’s reproach that Habermas does not sufficiently account for the ‘material’ exchanges in society:

Mir scheint [...], Habermas hat nie zugeben wollen, daß es zwischen uns, wenn wir “kommunizieren”, nie bloß um den Austausch von Sätzen mit Wahrheitsansprüchen

⁸⁵ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 18.

⁸⁶ Götz Aly, *Hitler Volksstaat: Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 2005).

⁸⁷ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 18.

⁸⁸ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 21.

⁸⁹ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 20.

geht, sondern ebenso und mehr noch um die Übergabe, die Rückgabe und die Weitergabe von Gütern im materiellen wie im symbolischen Sinn des Wortes.⁹⁰

What Sloterdijk understands as a truly democratic community is a ‘Gemeinwesen’ based on ‘Empathie und materialisierte[r] Solidarität’.⁹¹ This second, truly democratic community should supersede the first, anti-democratic (and cleptocratic) community based on ‘force’: ‘Angst [to be punished for tax avoidance] ist keine akzeptable Grundlage für den Zusammenhalt einer Gesellschaft, die vorgibt, sie sei eine Demokratie. Die reale Solidargemeinschaft mit fiskalischen Zwangsmaßnahmen herstellen zu wollen ist ein blamabler Ansatz.’⁹² Unfortunately, we are too used to being ruled by a detached bureaucracy (representative democracy is apparently not enough for Sloterdijk), so that the ‘absurdity’ of the current system could only be felt fully once a new system of giving is established: ‘Die neuen Geber würden begreifen, was es für eine moralische und politische Absurdität ist, wenn das Steuerzahlen, der Sache nach die intensivste Zuwendung des Bürgers zu seinem Staat, dem Verfahren nach sein passivstes, ohnmächtigstes und würdelosestes Moment darstellt.’⁹³

At this point, we already have a good overview of how Sloterdijk’s strategy of provocation worked. The initial essay was a conscious effort to excite attention (and Honneth incautiously walked into this trap).⁹⁴ The subsequent clarifications were supposed to demarcate his position from those of ‘critical’ authors, and establish it as a viable alternative. The result of Sloterdijk’s protean argumentation, however, was a

⁹⁰ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 44.

⁹¹ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 28.

⁹² Peter Sloterdijk, “‘Steuern sind das zentrale moralische Phänomen unserer Zivilisation’: Im Gespräch mit Stephan Maus”, in *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010), pp. 141-145 (p. 143).

⁹³ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 30.

⁹⁴ We argue that despite Sloterdijk’s protestation to the contrary (he speaks of ‘der [...] kanalisierten Erregung über meine mit Hilfe der Feuilletonredaktion der *Zeit* effektiv verzerrten Thesen’), the essay has to be seen in the context of Sloterdijk’s justification of ‘scandal’: ‘In einer Situation wie dieser liegt die Chance des sozialen Protests fast ausschließlich in der Auslösung von Skandalen – daher ist der gute Gebrauch des Skandals eines der Mittel, das utopische Potential der politischen Lebensform Demokratie am Leben zu halten.’ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, pp. 7-9.

‘Phantomdebatte’⁹⁵ (Gerhardt), in which actual positions on taxation were overshadowed by what increasingly became the *real* subject of the debate: the role of critical theory in German intellectual life. This is Gumbrecht’s position in his characterization of the debate as symptomatic for contemporary German intellectual life: ‘Die Konfrontation zwischen Honneth und Sloterdijk mag in ihrem philosophischen Inhalt belanglos sein, aber ihr [...] Symptomwert für die besondere Form der deutschen Öffentlichkeit und für die Rollen, welche Philosophie dort spielt, ist faszinierend.’⁹⁶ Gumbrecht describes Sloterdijk’s style as a challenge to critical theory:

Das ist schon immer Sloterdijks Stil gewesen: Als alle davon beeindruckt waren, wie vernünftig die Vernunft sein konnte, schrieb er die Kritik der zynischen Vernunft; als es in der Reaktion auf die Entzifferung des menschlichen Genoms zu einer selbstlaufenden Verpflichtung geworden war, jede Möglichkeit von Genmanipulation abzuweisen, stellte er sich vor, welche Utopien man dem Begriff der ‘Menschenzüchtung’ abgewinnen könnte; gegen eine sich in Dauerkommunikation durchsäkularisiert verstehende Gesellschaft setzte er eine Ästhetik ‘thymotischer’ Individualgefühle wie Stolz, Würde oder Großzügigkeit.⁹⁷

The problem Gumbrecht discerns with critical theory is that in becoming the established form of thinking in Germany, it has lost its ‘Unterhaltungswert’ and its flexibility to respond to different styles of philosophy:

Für ihren möglicherweise einmaligen Triumph zahlt die Kritische Theorie mit einem Verlust an Unterhaltungswert und mit der nachhaltigen Angst, vor allem bei den Intellektuellen abgelöst zu werden. [...] Lange bevor Sloterdijk zu ihrem Gottseibeius wurde, hatte die Kritische Theorie die Welt ja schon vor Luhmanns Systemtheorie als ‘Sozialtechnologie’ und vor Derridas Dekonstruktion als Rückfall in romantischen Irrationalismus gewarnt.⁹⁸

Unfortunately, Gumbrecht’s implicit question about the future of critical theory and his arguments about ‘style’ were not properly discussed.

⁹⁵ Gerhardt, ‘Große Versprechen und kleiner Ertrag’, p. 129.

⁹⁶ Hans Ulrich Gumbrecht, ‘Der Spieler und der Baumeister’, in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 65–68 (p. 65).

⁹⁷ Gumbrecht, ‘Der Spieler und der Baumeister’, p. 67.

⁹⁸ Gumbrecht, ‘Der Spieler und der Baumeister’, p. 68.

Christoph Menke (Frankfurt) simply dismissed them by asserting that the debate was not about style but ‘truth’: ‘[D]er Blick von einem nordkalifornischen Universitäts-campus auf die deutschen Debatten [scheint] deren Verständnis nicht eben förderlich. [...] Man kann den Streit zwischen Honneth und Sloterdijk nicht verstehen, wenn man ihn nicht als einen Streit um die Wahrheit, um die Sache versteht.’⁹⁹ However, it is not convincing to exclude a discussion of style from a debate which seemed to be more about ‘style’ (of writing and thinking) than anything else. Sloterdijk’s failure was that his original essay was simply too playful in the development of his ideas to warrant serious discussion, a criticism which is extended to Sloterdijk’s work as a whole by Precht in the *Spiegel*: ‘Wer Sloterdijks Schriften verfolgt, weiß ohnehin: Der tut nichts, der will nur spielen.’¹⁰⁰ Honneth’s failure was his inability to respond soberly to the playful philosophical style Sloterdijk’s philosophy represents. Gumbrecht observes: ‘Bezeichnend ist [...], dass es Honneth nicht gelingt, einen ironischen Ton, den er schon gleich in der Überschrift mit ihrem Bezug auf Sloterdijks ‘Schrifttum’ setzt, auch nur einen Absatz lang durchzuhalten. Er ist wirklich böse.’¹⁰¹

I.2.1.3 Habermas/Luhmann Divide

We established in the last section that the Sloterdijk/Honneth debate is most productively interpreted as a symptomatic debate. The textual analysis pointed to a divide be-

⁹⁹ Christoph Menke, ‘Exzellenz und Exklusion oder die Sache der Gleichheit’, in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 69-72 (p. 69).

¹⁰⁰ Precht, ‘Zwei Männer und der Mond’, p. 94.

¹⁰¹ Gumbrecht, ‘Der Spieler und der Baumeister’, p. 65. Precht is appalled by the schoolmasterly tone of Honneth’s response to Sloterdijk: ‘Was, so darf man sich fragen, ist aus der Frankfurter Schule geworden? Brauchte Adorno für seine Thesen den Kenntnisstand der kompletten Forschungsliteratur? Und welche seiner traurig-schönen Miniaturen hielte einer empirischen Prüfung stand?’ Precht, ‘Zwei Männer und der Mond’, p. 96.

tween authors subscribing to the framework of critical theory – and Sloterdijk.¹⁰² In this section, we will argue that the main thrust of Sloterdijk’s defiance of what he perceives as the ‘Breitenerfolg der Frankfurter Schule auf der Ebene diffuser Mentalitätsprägungen’ can be best understood in the context of his endorsement of Luhmann’s social philosophy.¹⁰³ This links the Sloterdijk/Honneth debate to the long standing debate between Habermas and Luhmann. The opposition between the two thinkers dates back to the joint, but already substantively antagonistic, publication of their *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*¹⁰⁴ (1971); and it developed into what popular introductions interpret as a hidden struggle for supremacy in German intellectual life. Walter Reese-Schäfer, who has written introductory books to both Habermas¹⁰⁵ and Luhmann, states: ‘[Durch] die vieldiskutierte Kontroverse mit Jürgen Habermas [...] [ist] Luhmann überhaupt erst zum führenden Sozialtheoretiker der Bundesrepublik geworden.’¹⁰⁶ In contrast to this statement, Jochen Hörisch’s recent introduction to ‘theory’ seems to characterize his opponent as the ‘leading’ social theorist:

Als Habermas 2002 den Friedenspreis des deutschen Buchhandels erhielt, war fast das gesamte Bundeskabinett in der Frankfurter Paulskirche anwesend, um dem deutschen Philosophen zu huldigen. Kritische Theorie in ihrer späten Habermas-Ausgestaltung ist zur offiziellen Staatsphilosophie geworden. So viel Konsens war nie. [...] Habermas ist seit Jahren der mit Abstand meistzitierte deutsche Gegenwartsphilosoph und die Inkarnation des intellektuellen *juste milieu*.¹⁰⁷

¹⁰² This antithesis was already at work in the 1999 so-called Habermas/Sloterdijk debate on Sloterdijk’s controversial *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (1999). Peter Sloterdijk, *Regeln für Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999).

¹⁰³ Peter Sloterdijk and Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), p. 62.

¹⁰⁴ Jürgen Habermas and Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*, ed. by Jürgen Habermas, and others, Theorie-Diskussion (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971). Henceforth cited as: TGS. Cf. ‘III.1.1 Communication’.

¹⁰⁵ Walter Reese-Schäfer, *Jürgen Habermas*, ed. by Thorsten Bonacker and Hans-Martin Lohmann, Campus Einführungen, 3rd edn (Frankfurt and New York: Campus, 2001).

¹⁰⁶ Walter Reese-Schäfer, *Niklas Luhmann zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1999), p. 9.

¹⁰⁷ Jochen Hörisch, *Theorieapotheke: Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), pp. 201-204.

The mocking tone of his formulations ('[s]o viel Konsens war nie'; 'Inkarnation des intellektuellen *juste milieu*') identifies Hörisch as a critic of what Sloterdijk fears to be a Frankfurt School 'hegemony':

Man könnte [...] behaupten, daß der ganze linksliberale Block, das mentale Mittelfeld der deutschen Medienlandschaft, aus ihren vagen Adepten besteht, das heißt aus Leuten, die für sich den Vorzug in Anspruch nehmen wollen, kritischer zu sein als der affirmative Rest. Für diese überwältigende Mehrheit ist es charakteristisch, daß sie sich als eine bedrohte Minderheit ausgibt – weswegen sie ihre Hegemonie gern im Stil von Widerstand gegen eine Übermacht ausübt.¹⁰⁸

The opposition Sloterdijk sees at play is precisely the distinction between 'kritisch' and 'affirmativ', which was already characteristic of the debate between Habermas and Luhmann before the latter's untimely death in 1998.

In the confrontation between the two thinkers, Luhmann attacks Habermas' critical theory for its very essence – being 'critical'. In *Archimedes und wir* (1987), Luhmann draws a distinction between what he deems to be a 'complex' mode of thinking and a merely 'protesting' one:

Ich finde, daß man mit dem Theoriekonzept der 'Frankfurter Schule', wenn es ein solches überhaupt gibt, wissenschaftlich nicht arbeiten kann. Das ist eine Position, die nicht kompliziert genug, nicht variantenreich genug ist. Die Kritische Theorie ist nicht kompliziert genug, um etwas anderes als ein protestierendes oder resignatives Verhalten zu provozieren. Der Ausweg, den Habermas geht, verschiedene Theorien zu diskutieren und zu synthetisieren, hat bisher nicht zu einer eigenen systematischen Position geführt. [...] Das Problem von Habermas besteht darin, daß sein Denken um eine moralische Verpflichtung von Gesellschaftstheorie organisiert ist. Das gibt dieser Theorie zwar eine besondere Attraktivität, zeigt zugleich aber auch ihre Grenzen an.¹⁰⁹

One can speculate that the 'attractiveness' of Habermas' theory bothered Luhmann – at least a little bit. It was Habermas' charge against Luhmann of being a 'conservative' which arguably slowed down Luhmann's reception in the progressive 1970s and cemented their division into opposing schools of thought. The opposition to Habermas'

¹⁰⁸ Sloterdijk and Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, p. 62.

¹⁰⁹ Niklas Luhmann, *Archimedes und wir: Interviews*, ed. by Dirk Baecker and Georg Stanitzek (Berlin: Merve, 1987), p. 126.

‘moralische[r] Gesellschaftstheorie’ became an abiding theme in Luhmann’s writings. Contemporary theorists copied Luhmann’s attitude, thus confirming the divide we outlined in the last paragraphs. That Luhmann’s descendants use almost exactly the same talking points can be illustrated by Bolz’ characterization of the theoretical difference:

Jürgen Habermas sieht eine Legitimationskrise der Gesellschaft, Niklas Luhmann sieht eine Theoriekrise der Soziologie; Jürgen Habermas schreibt eine kritische Theorie der Gesellschaft, Luhmann fragt, wie es zur Kritik der Gesellschaft kommt; Luhmann will von der Gesellschaft lernen, Habermas will sie belehren. [...] Habermas will seine Gesellschaftstheorie [...] so anlegen, dass sie eine moralische Verpflichtung darstellt.¹¹⁰

His declaration of victory (‘am Ende gewinnt Luhmann’¹¹¹), however, does not do justice to the fact that Habermas *must* have had a point in his critique of Luhmann. Otherwise, it would not be comprehensible that pro-Luhmann authors (Bolz being one of them, as argued in the introduction) share the same pattern with Habermas: supplementing systems theory with the concept of community.

The main example of this tendency is Sloterdijk, who defines his relation to Luhmann in his comprehensive essay ‘Luhmann, Anwalt des Teufels: Von der Erbsünde, dem Egoismus der Systeme und den neuen Ironien’, where he aligns his ‘*Sphären-Projekt*’ with the thrust of Luhmann’s systems theory and makes unmistakably clear (in the footnotes and in the main text) that thinking *with* Luhmann equals thinking *against* Habermas.¹¹² Sloterdijk introduces the phrase ‘nach Luhmann’¹¹³ to indicate his

¹¹⁰ Norbert Bolz, ‘Niklas Luhmann und Jürgen Habermas. Eine Phantomdebatte’, in *Luhmann Lektüren: Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk*, ed. by Wolfram Burckhardt (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010), pp. 34-52 (p. 36).

¹¹¹ *Luhmann Lektüren: Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk*, ed. by Wolfram Burckhardt (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010), p. 34.

¹¹² Printed in: *Luhmann Lektüren: Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk*, ed. by Burckhardt, pp. 91-158. And also in: Peter Sloterdijk, *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), pp. 82-141. I will quote here from the former.

¹¹³ That means he discusses Luhmann on a par with Freud, Nietzsche and others, above all, Heidegger, who he mentions twice in the first two pages of the text: ‘Der Titel eines Buches von Jean-Benoît Pontalis *Après Freud*, 1965, signalisiert diesen Habitus der Selbstdatierung von Theorien in der Position nach einem Meister auf charakteristische Weise. Giorgio Colli hat mit seiner Studie *Dopo Nietzsche*, 1968, formal in dieselbe Kerbe geschlagen.’ Peter Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels: Von der Erbsünde, dem Egoismus der Systeme und den neuen Ironien’, in *Luhmann Lektüren: Dirk Baecker*,

seminal – but perhaps not yet sufficiently acknowledged (the essay dates from 1999, one year after Luhmann’s death) – role in intellectual history:

Luhmann ist [...] – wie immer seine Einwände gegen die Idee der Autorschaft gelautes haben mögen – ein Autor im präzisen Sinn des Wortes, weil er sich einen Namen gemacht hat als ein Vermehrer des vor ihm erreichten Bestands der Kunst [in the sense of “Theoriekunst”]. Deswegen wird der Ausdruck “nach Luhmann” nicht eine von den üblichen Verabschiedungen vergangener Positionen im Namen des bloßen Zeitfortgangs bedeuten, sondern [...] eine authentische Schwellenformel.¹¹⁴

Regarding the importance of Luhmann for the future of doing philosophy, he concludes:

‘Man wird in Zukunft, um auf der Höhe der Kunst zu sein, sich die Luhmannsche Lektion anmerken lassen müssen.’¹¹⁵ For Sloterdijk, Habermas’ work is actually an illustration of this assertion in reverse: ‘[D]ie Geschichte der Human- und Sozialwissenschaften [stellt] mit zunehmenden Fortgang ihres Betriebs auch immer eine Geschichte der Anknüpfungsverweigerungen [...] [dar].’¹¹⁶ Habermas is Sloterdijk’s main example for such a ‘refusal’ in the case of Luhmann, since his philosophy does not resolve the conflict ‘zwischen der “Lebenswelt” und den sie belagernden “Systemen” fast wie zwischen Heil aus Eigenem und Unheil durch Fremdes [zu] unterschieden’.¹¹⁷ Habermas’ philosophy is the most recent manifestation of ‘einer Semantik [...], nach welcher Systeme den Inbegriff von entfernungswürdigen Hindernissen bezeichneten’.¹¹⁸ Already in the Weimar Republic ‘[galt] die Abschaffung des “Systems” im rechten wie im linken Jargon als eine Heilsbedingung’, but the ‘diskrete[n] Beseitigungsphantasien in bezug auf das [...] was man dem Kapitalsystem, der Tauschlogik, den nicht-idealen Gesprächs-

Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk, ed. by Wolfram Burckhardt (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010), pp. 91-158 (pp. 91-92).

¹¹⁴ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 92.

¹¹⁵ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 92.

¹¹⁶ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, pp. 91-92.

¹¹⁷ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 119.

¹¹⁸ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 118.

situationen und ähnlichen Auskristallisierungen des Widersacherischen zur Last legen wollte' remained alive far beyond 1960.¹¹⁹

The force for change in this respect was Luhmann, as he acted as a 'devil's advocate' who defended what seemed indefensible: 'tolerance' towards systems, that is 'Systeme wirklich zu untersuchen, [...] ohne ihnen ihr So-Sein oder So-Funktionieren vorzuwerfen und ohne ihnen entgegenzuhalten, daß sie nicht sind, was sie nicht sein können':

In diesem Sinne bezeichne ich Luhmann als einen *advocatus diaboli* von einer bisher nicht gekannten Qualität. Die Pointe seiner Anwaltschaft für das Systemische liegt darin, daß er den Bereich des Systemhaften als solchen entsatanisiert und ihn freihält von der paraklektischen Ungeduld, die beseitigen möchte, was [...] dem langen Marsch der vorgeblich höherstufigen Subjektivitäten zur Weltvernunft Herrschaft [...] nicht so leicht mittelbar eingeordnet werden kann.¹²⁰

Predecessors of Luhmann are namely the 'early Plessner' ('als er die "Grenzen der Gemeinschaft" herausstellte') and Gehlen ('als er von der "Geburt der Freiheit aus der Entfremdung" handelte').¹²¹ Interestingly, it seems possible to infer from Sloterdijk's text that he sees himself as a *successor*. He speculates with regard to the impact of Luhmann: 'Wenn Luhmann wirklich, wie manchmal behauptet wird, der Hegel des 20. Jahrhunderts gewesen ist, dann wird sich das nicht zuletzt durch das Auftreten von Jungluhmannianern bewahrheiten, die sich mit einer erneuten existentialistischen Abweichung vom Systemdenken bemerkbar machen.'¹²² Our examination of Sloterdijk's engagement with Luhmann will support the claim that he can, in fact, be grouped as such a 'Jungluhmannianer'. He actually explicitly aligns his *Sphären* trilogy with the style of Luhmann's philosophy and interprets the formula 'nach Luhmann' with regard to his own approach to philosophy:

¹¹⁹ Sloterdijk, 'Luhmann, Anwalt des Teufels', p. 118.

¹²⁰ Sloterdijk, 'Luhmann, Anwalt des Teufels', p. 119.

¹²¹ Sloterdijk, 'Luhmann, Anwalt des Teufels', p. 120.

¹²² Sloterdijk, 'Luhmann, Anwalt des Teufels', pp. 157-158.

‘Ich erlaube mir die Bemerkung, daß ich in meinem *Sphären*-Projekt Ausführungen vorgelegt habe, von denen ich glaube, daß sie zumindest versuchsweise illustrieren, was ich eingangs behauptete: daß Theorietreiben in unserer Zeit – gleich, ob es sich dem szientistischen oder dem literarischen Pol zuneigt – eine Übung ist, durch die man sich zu einer Zeitgenossenschaft bekennt. Nach Luhmann denken – das bedeutet für mich: die altehrwürdigen Begriffe der Liebe, der Seele, des Geistes, ein wenig aktueller gesprochen, der Teilhabe am Anderen und der Existenz in verbindlich gemeinsamen Animations- und Motivationsräumen, derart neu zu fassen, daß in der Darstellung selbst die Erschwerungen fühlbar werden, die mit dem aktuellen “Weltzustand” – noch einmal Hegels Wort – gegeben sind.’¹²³

In our case study, we will show that one can easily add ‘community’ to these ‘altehrwürdigen Begriffe[n]’, which deserve, and actually receive, a ‘redrafting’ (‘neu fassen’) by Sloterdijk in the period ‘nach Luhmann’. That Sloterdijk joins the rank of those who ‘transform’ systems theory ironically places him in the vicinity of Habermas, who, as we argue, takes a similar approach.

¹²³ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 158.

I.2.2 Historical and Methodological

I.2.2.1 Conceptual History

I.2.2.1.1 Framework

For methodological clarity, it is essential to distinguish between ‘community’ as a term and ‘community’ as a concept. In philosophical writing, a concept ‘determines the application of a term’.¹²⁴ In the case of ‘community’, however, we are confronted with a variety of terms related to the concept, and, conversely, a variety of concepts related to the term. To make matters even more complicated, ‘community’ is often deemed a vague concept. Let us go back to Adam Swift’s trenchant comment in his *Political Philosophy* (2006): ‘[C]ommunity’ [in contrast to ‘fraternity’ and ‘solidarity’] is very much in fashion. It is warm, caring, and nobody knows what it means.’¹²⁵ Here, it is argued that ‘community’ replaced ‘fraternity’ and ‘solidarity’ (‘Today, “fraternity” – literally “brotherliness” – is quaint and politically incorrect. “Solidarity” – the gender-neutral equivalent – turns the mind towards trade unions and picket lines’¹²⁶), but that it did so on the ground of its vagueness, rather than, say, its urgency. What Swift presents us with is a conceptual history in a nutshell. We learn about adjacent concepts (‘fraternity’ and ‘solidarity’) that became associated with different contexts (‘trade unions’) and historical times (Swift starts the paragraph by referring to the French revolution).

¹²⁴ This is at least the Oxford Dictionary’s definition of ‘concept’, which is described as ‘an idea or mental image which corresponds to some distinct entity or class of entities, or to its essential features, or determines the application of a term (especially a predicate), and thus plays a part in the use of reason or language’. See the entry ‘concept’ in: *Oxford Dictionary of English*, ed. by Angus Stevenson (Oxford: Oxford University Press, 2010).

¹²⁵ Swift, *Political Philosophy*, p. 133.

¹²⁶ Swift, *Political Philosophy*, p. 133.

It is the academic discipline of ‘Begriffsgeschichte’¹²⁷ which in particular grapples with these subtle shifts in meaning, and less subtle changes of terms. According to Reinhart Koselleck (1923-2006), who can be considered to be one of the most important figures of the movement, it reacts to the dilemma that while history is only conveyed through language (‘was sich tatsächlich vollzogen hat, ist [...] real nur im Medium sprachlicher Darstellung’), language itself entails a self-reflexive dimension (‘Sprache [...] verweist sowohl auf die außersprachlichen Geschehenszusammenhänge wie auch – indem sie das tut – auf sich selbst’).¹²⁸ In other words, our concepts are inevitably the result of a long historical process that is intertwined with but not parallel to ‘social history’.¹²⁹ This conceptual history is ultimately reflected – in slight opposition to the *Oxford Dictionary of English* – in a variety of ‘terms’ (or ‘words’), as Koselleck observes:

Ein Wort kann eindeutig werden, weil es mehrdeutig ist. Ein Begriff dagegen muß vieldeutig bleiben, um Begriff sein zu können. Der Begriff haftet zwar am Wort, ist aber zugleich mehr als das Wort. Ein Wort wird – in unserer Methode – zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch-sozialen Bedeutungszusammenhanges, in dem – und für den – ein Wort gebraucht wird, in das eine Wort eingeht.¹³⁰

In that sense, Swift’s derogatory statement – ‘nobody knows what it means’ – can be interpreted *in favour* of the concept. ‘Community’ as a ‘term’ is certainly complex enough to be elevated to the level of being a ‘concept’ (‘Begriff’). Demanding a simple definition would circumvent the challenge a ‘concept’ poses. The multiplicity of mean-

¹²⁷ The German term is left untranslated here, since ‘concept’ and ‘Begriff’ do not have exactly the same meaning. The German ‘Begriff’ is closer to the German ‘Wort, Ausdruck’ than the English ‘concept’ to the English ‘term’. However, if we still use ‘conceptual history’ for the sake of readability, I am referring to the German version of this intellectual project.

¹²⁸ Reinhart Koselleck, *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache: Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006), pp. 20-21.

¹²⁹ Reinhart Koselleck speaks of ‘Differenz von Sozial- und Begriffsgeschichte’. Koselleck, *Begriffsgeschichten*, p. 17.

¹³⁰ Cited in: Hans Ulrich Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte* (Munich: Wilhelm Fink, 2006), p. 18.

ings is where the difficulties begin. Conceptual history helps to confront these difficulties.

I.2.2.1.2 Application

An example is Benedict Anderson's use of the term 'community' with regard to 'language communities' in his famous *Imagined Communities* (1983).¹³¹ Anderson defines 'community' in the nation-state as 'a deep, horizontal comradeship'.¹³² Community thus defined is a matter of life and death: 'Ultimately it is this fraternity that makes it possible, over the past two centuries, for so many millions of people, not so much to kill, as willingly to die for such limited imaginings'.¹³³ Such intense 'community' finds itself in odd contrast with its own 'embryonic' state. Anderson argues that 'print-languages laid the bases for national consciousnesses' and that 'fellow-readers, to whom they [other "fellow-readers"] were connected through print, formed, in their secular, particular, visible invisibility, the embryo of the nationally imagined community'.¹³⁴ That it is a long way from the printing press to the frenzies of the nation-state does not hide the fact that the term 'community' is used in both contexts. In a different terminology, the term 'society' could be applied for that type of 'embryonic' linguistic integration Anderson has in mind. Niklas Luhmann famously employs the term 'Weltgesellschaft' to emphasize the common background of all communications.¹³⁵ That communications can

¹³¹ Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. edn (London, New York: Verso, 2006 [1983]).

¹³² Anderson, 7. Anderson, *Imagined Communities*, p. 7.

¹³³ Anderson, 7. Anderson, *Imagined Communities*, p. 7.

¹³⁴ Anderson, 44. Anderson, *Imagined Communities*, p. 44.

¹³⁵ The Luhmann-Lexikon defines: 'Weltgesellschaft [for Luhmann] ist alles, "was man von jedem Ausgangspunkt her über Kommunikation erreichen kann." [...] W. heißt Ausdehnung von Gesellschaft als Gesamtheit der füreinander erreichbaren Kommunikationen über nationale und regionale Beschränkungen hinaus.' Detlef Krause, *Luhmann-Lexikon: Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*, rev. and ext. 4th edn (Stuttgart: Lucius & Lucius, 2005), p. 258.

potentially span the globe marks, for him, the *end* of regional societies – that is the very opposite conclusion to Anderson’s – and indicates the beginning of modernity.¹³⁶

That two authors use two different terms (‘community’ or ‘society’) for roughly the same phenomenon – the integration of the world through communication – does not yet classify the case as ‘conceptual history’. In addition, the case is quite straightforward, as the confusion over terms disappears if we look at the matter closely. Both authors are using different *terms*, but on the basis of utterly different underlying theoretical premises and *conceptual* intentions. Anderson depicts the dissemination of written words as the seed for what later will be a fully grown ‘community’; Luhmann attempts to prove that the very dissolution of boundaries to communication obviates the need for limited categories such as ‘community’. This is why Luhmann prefers the term ‘society’ (‘Gesellschaft’). ‘Begriffsgeschichte’, however, comes into play if we consider the historical significance of concepts.

The second volume of Otto Brunner’s, Werner Conze’s, and Reinhart Koselleck’s *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1975) dedicates a separate article to the relation between ‘society’ (‘Gesellschaft’) and ‘community’ (‘Gemeinschaft’).¹³⁷ Manfred Riedel, the author of the entry ‘Gesellschaft, Gemeinschaft’, discovers a long-lasting synonymousness between the two that still persists in ‘other European languages’¹³⁸ but has been replaced in German:

¹³⁶ Cf. ‘II.1.2.4 Boundaries’. Sloterdijk captures the problematic aspect of that assertion very well: ‘[D]aß Luhmann mit seinem Konstrukt “Weltgesellschaft” eine Idealisierung in eigener Sache in die Welt gesetzt hat, wird jedem klar sein, der einen mehr empirisch bestimmten Zugang zu Phänomenen wie Sprachen, Kulturen, Völkern und Nationen gewählt hat.’ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 156.

¹³⁷ Manfred Riedel, ‘Gesellschaft, Gemeinschaft’, in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. by Otto Brunner, Werner Conze, and Reinhart Koselleck (Stuttgart: Ernst Klett, 1972-1997), vol. 2: E-G, ed. by Reinhart Koselleck (1975), pp. 801-862.

¹³⁸ For the etymology of ‘community’, see Roberto Esposito, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. trans. by Timothy Campbell (Stanford: Stanford University Press, 2010 [1998]).

Während sich in anderen europäischen Sprachen die Synonymität von ‘Gesellschaft’ und ‘Gemeinschaft’ bis heute bewahrt haben, wird ‘Gemeinschaft’ in Deutschland [at the turn of the 19th to the 20th century] zum sozialideologischen Leitbegriff jener national-konservativen und völkischen Bewegung, die nach dem 1. Weltkrieg Sozialismus, Kapitalismus und Industrialismus zugleich zu ‘überwinden’ trachtete.¹³⁹

The connotations of ‘community’ in German are quite different from those in English. Whereas Swift was able to associate the term with the adjectives ‘warm’ and ‘caring’, the German reader might think of ‘völkisch’ and ‘Volksgemeinschaft’. As Koselleck observes, the latter term simply became unusable after the Nazi’s rise to power: ‘War es doch gerade dieser Begriff, der, um vermeintlich rassische Kriterien angereichert, als Kampfparole dazu diente, die Juden aus der Volksgemeinschaft auszuschließen.’¹⁴⁰ Directly relating Luhmann’s silence regarding the term ‘Gemeinschaft’ to German history would be merely speculative at this point. However, we can safely assume that reservations about the term ‘community’ are less severe in the English-speaking than in the German-speaking world, an assumption that is supported by the fact that the debate on ‘liberal communitarianism’ in the 1980s was mainly an Anglo-American event.

It might be argued that this debate, less than a decade after the lexicon article had been written, also helped to distinguish the English concept of community from adjacent concepts such as ‘society’, thus overcoming the ‘synonymousness’ postulated by Riedel.¹⁴¹ However, the question of how the term ‘community’ functions in the English language is not the subject of this thesis, as it is focussed on German texts and the use of ‘Gemeinschaft’ in relation to systems thinking. In this context, ‘Begriffsgeschichte’ is a necessary starting point, as it draws attention to two distinct issues: the rejection of ‘Gemeinschaft’ as a *term* because of the historical association it evokes, as well as the rejection of ‘community’ as a *concept* (that is, as an idea) because it might

¹³⁹ Riedel, ‘Gesellschaft, Gemeinschaft’, p. 859.

¹⁴⁰ Koselleck, *Begriffsgeschichten*, p. 58.

¹⁴¹ In addition, it should not go unmentioned that the lexicon article names at least one theorist (Talcott Parsons) who employs this very opposition (‘community’ versus ‘society’) in the English language. Riedel, ‘Gesellschaft, Gemeinschaft’, p. 861.

be seen as discredited by history. The latter rejection, of course, depends on what exactly we understand by the concept. But every understanding of it is, again, in one way or another, part of the concept's conceptual history.

In *Geschichtliche Grundbegriffe*, Riedel uses terms such as 'Rückgriff' and 'Neubestimmung' to describe the acts of conceptual transformations.¹⁴² Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1879) reacted to a complicated and confusing situation in which a new start had to be made regarding the concept of community: 'In dieser wissenschaftlich unbefriedigenden, ja verworrenen Situation [Riedel points to different uses in Fichte, Hegel, Marx, Feuerbach and Novalis among others] mußte nach einem Ausweg gesucht werden.'¹⁴³ This 'way out' seemed to be '[ein] Wechsel der begrifflichen Perspektive, die Verlagerung des theoretischen Interesses von der Gesamtgesellschaft und ihrer politischen Organisation, dem Staat, auf die sozialen Kleinverbände und Gruppen'.¹⁴⁴ This 'change' occurred in strong correlation with 'social history':

Der Wechsel ist keineswegs zufällig, sondern historisch motiviert. Er vollzieht sich auf dem Hintergrund des in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rapide beschleunigten Industrialisierungsprozesses, der insbesondere die an agrarische Lebensformen gebundenen Kleinverbände (Familie, Dorf) ergreift. Hier hat das Wort 'Gemeinschaft' schon vor Tönnies einen sozialromantischen, auf eine spezifische Situation und Institution (Familie) bezogenen Klang.¹⁴⁵

Tönnies' attempt 'den zu politischen Schlagworten und Parteibezeichnungen gewordenen Begriffen eine *wissenschaftliche Gestalt zu geben*' had significant repercussions for the conceptual history of 'community'.¹⁴⁶ 'Community' ('Gemeinschaft') came to be understood as a concept superseding 'society' ('Gesellschaft'): 'Auf dem Bekenntnis zur "organischen" als der "allein recht habenden" Ansicht und der sich daran anschlie-

¹⁴² Riedel, 'Gesellschaft, Gemeinschaft', p. 854.

¹⁴³ Riedel, 'Gesellschaft, Gemeinschaft', p. 854.

¹⁴⁴ Riedel, 'Gesellschaft, Gemeinschaft', p. 855.

¹⁴⁵ Riedel, 'Gesellschaft, Gemeinschaft', p. 855.

¹⁴⁶ Riedel, 'Gesellschaft, Gemeinschaft', p. 855. The italicized part is a quotation from Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

ßenden formellen Überordnung der “Gemeinschaft” über die “Gesellschaft” beruht die Wirkung von Tönnies’ Theorem in der Folgezeit.’¹⁴⁷

In the *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1974), Riedel points to ensuing efforts (‘ist [...] mehrfach der Versuch unternommen worden’) to establish a ‘specifically German sociology’ (‘den G.-Begriff [Gemeinschaftsbegriff] in die Tradition einer von der westeuropäischen Sozialphilosophie unterschiedenen, spezifisch “deutschen Soziologie” einzuordnen’) in the wake of Tönnies’ *Gemeinschaft und Gesellschaft*.¹⁴⁸ This went hand in hand with a ‘cult of community’ (‘Kult der [Gemeinschaft]’) culminating in an ‘ideology of community’ (‘[d]er politisch und sozialphilosophisch gleichermaßen verhängnisvolle Einfluß der G.-Ideologie [Gemeinschaftsideologie]’) that had disastrous effects in the First World War, but only ebbed after the Second World War.¹⁴⁹ Nevertheless, the concept had lost its innocence. The twentieth century left an imprint on the German concept of ‘Gemeinschaft’. This is precisely the point Delanty makes in his comments on Habermas’ view of community: ‘Habermas [...] responds to the dangers that community has represented in the context of Germany. Community has been one of the major legitimations of nationalism, and in the extreme case it has provided a justification for fascism.’¹⁵⁰

However, this does not mean that the idea of community is absent from Habermas’ thinking. Delanty notes: ‘As a communicative concept, [...] community has been quite important in Habermas’s social and political theory.’¹⁵¹ This is manifest in the compound ‘communication community’ (‘Kommunikationsgemeinschaft’), but his emphasis on the ‘life-world’ (‘Lebenswelt’) also has overtones of community. Here, it is

¹⁴⁷ Riedel, ‘Gesellschaft, Gemeinschaft’, p. 857.

¹⁴⁸ Manfred Riedel, ‘Gemeinschaft’, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. by Joachim Ritter (Basel: Schwabe & Co, 1974), pp. 239-243 (p. 242). Riedel names Max Scheler as one example.

¹⁴⁹ Riedel, ‘Gemeinschaft’, p. 242.

¹⁵⁰ Delanty, *Community*, p. 89.

¹⁵¹ Delanty, *Community*, p. 88.

evident how easily the lines between term and different interpretations of the concept can become blurred. Habermas rejects certain types of national ‘community’ and limits the idea of ‘community’ to community in communication. But if, for example, we argue that aspects of the ‘life-world’ (‘Lebenswelt’) resemble ‘community’, we imply that Habermas abandons the *term* ‘Gemeinschaft’ in areas where the *concept* still prevails. From this perspective, Habermas’ transformation of systems thinking remains related to the concept of community even where he abstains from using the term.

Three arguments support this case. First, Habermas himself discusses a number of authors (among them Mead and Weber) who make explicit use of the concept of community (or ‘Gemeinschaft’ in Weber’s case). Therefore, classing texts that, in certain segments, teem with references to ‘community’ as discourse on community seems to be justifiable. Second, through the term ‘Kommunikationsgemeinschaft’, Habermas himself connects his writing to the conceptual history of ‘community’. It is a conscious limitation of the concept of community to community in communication. Third, Habermas’ avoidance of the term has a good reason, namely the troubled and burdened conceptual history of the concept that might even associate it with the very ‘neo-conservatism’ he opposes.¹⁵² However, even granting that we find these three arguments plausible, we have still clearly reached the limits to the framework of conceptual history. Relating discussions of the ‘life-world’ (‘Lebenswelt’) to the conceptual history of community still seems forced, since the concept of ‘life-world’ has a conceptual history of its own that cannot be subsumed under the allegedly overarching concept of community.

¹⁵² Cf. Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*.

I.2.2.1.3 Objections

Hans Ulrich Gumbrecht analyses the limitations of conceptual history in the first chapter of *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte* (2006), with the significant title ‘Pyramiden des Geistes: Über den schnellen Aufstieg, die unsichtbaren Dimensionen und das plötzliche Abebben der begriffsgeschichtlichen Bewegung’.¹⁵³ He starts off by pondering his subjective feeling that conceptual history is a thing of the past:

In der Kartographie meiner Regalwände wirken diese Bücher [reference works written in the spirit of conceptual history] wie Pyramiden des Geistes. Sie sind die monumentalen Zeugnisse aus einer abgeschlossenen Epoche der Geisteswissenschaften, die uns chronologisch zwar nicht viel ferner ist als gestern, aber intellektuell fast so weit entfernt scheint wie etwa die Renaissance oder das Barockzeitalter [...]. [D]iese Bände [sind] Pyramiden, weil, was einmal vielversprechende Zukunft war, mit ihrem redaktionellen Abschluß zur vergangenen Zukunft geworden ist – und starb.¹⁵⁴

Gumbrecht makes the point that the current awareness of metaphor has led to the supersession of the project of conceptual history. He asks: ‘[M]uß es unter all diesen Bedingungen nicht Teil unserer intellektuellen Tagesordnung werden, die begriffsgeschichtliche Praxis nun endlich durch Metaphorologie abzulösen oder mindestens zu ergänzen?’¹⁵⁵ Gumbrecht clearly opts for the latter, since the approach of conceptual history will remain a part of today’s ‘ample’ and ‘complex’ intellectual life (‘der Breite und Komplexität der neuen Gegenwart’), even if this is a minor part: ‘Begriffsgeschichten werden [...] gewiß auch in der Zukunft geschrieben werden – nur eben nicht mehr mit denselben Hoffnungen und demselben Enthusiasmus wie vor einem Vierteljahrhundert.’¹⁵⁶ In this thesis, we will take a similar view, since we do not attempt to continue the conceptual history of ‘Gemeinschaft’. For that we do not pay enough attention to the

¹⁵³ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, pp. 7-36. We will use his historical overview to make the point that the ‘limits’ to conceptual history were already known in its infancy.

¹⁵⁴ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 8.

¹⁵⁵ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 35.

¹⁵⁶ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, pp. 35-36.

‘Begriff’ *itself*. Instead, as already indicated, our work will be a more ordinary contribution to the history of ideas revolving around the ‘idea’ of community. This entails looking at the vast metaphorical field of ‘community’, including some adjacent and competing concepts.

Gumbrecht argues that the exclusion of ‘metaphorology’ was originally the necessary condition of the birth of ‘Begriffsgeschichte’. The editors of the first encyclopaedias rejected suggestions of Hans Blumenberg (1920-1996) regarding the philosophical underpinnings of the project of conceptual history in order to salvage its coherence:

Ritter mochte noch geglaubt haben, es sei nur eine Frage der Zeit, bis sich begriffsschichtliche Unternehmungen der Herausforderung der Metaphorologie stellen könnten. Aber eigentlich war es seit jeher und für immer unmöglich, die anstehenden Probleme durch eine Verfeinerung der Analyseinstrumentarien zu überwinden, weil sich die Metaphern und das Unsagbare jeglicher normalisierenden Interpretationsmethode sperren. Eine Aufhebung des Verzichts auf Metaphorologie ist, so gesehen, nie wirklich in Aussicht gestanden.¹⁵⁷

It was the editors’ argument that an inclusion of ‘metaphorological’ thinking would have quite simply made it impossible to write an encyclopaedia. Blumenberg writes: ‘[Das] Vorfeld des Begriffs ist in seinem “Aggregatzustand” plastischer, sensibler für das Unausdrückliche, weniger beherrscht durch fixierte Traditionsformen. Hier hat sich oft Ausdruck verschafft, was in der starren Architektonik der Systeme kein Medium fand.’¹⁵⁸ In other words, Blumenberg wants to distinguish between ‘concept’ (‘Begriff’) and ‘metaphor’. It is true that philosophical thinking has led to clearly defined concepts (‘dem Begriff im strengen Sinne, der durch Definition und erfüllte Anschauung aufgewogen wird’).¹⁵⁹ But at the same time, a grey area has developed where terms cannot be pinpointed (‘ein weites Feld mythischer Transformationen, den Umkreis metaphysi-

¹⁵⁷ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 17.

¹⁵⁸ Cited in: Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 16.

¹⁵⁹ Cited in: Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 16.

scher Konjunkturen, die sich in einer vielgestaltigen Metaphorik niedergeschlagen haben’).¹⁶⁰

Blumenberg ponders the possibility of ‘absolute metaphors’. Such metaphors would be metaphors in their own right; they would not be mere ‘remainders’ of conceptual thinking (‘*Restbestände* [...], Rudimente auf dem Weg vom *Mythos* zum *Logos*’).¹⁶¹ If metaphors are treated as such remainders, they simply become obstacles for uncovering the content of the ‘actual’ statement: ‘Metaphorologie wäre [...] kritische Reflexion, die das Uneigentliche der übertragenen Aussage aufzudecken und zum Anstoß zu machen hat.’¹⁶² Blumenberg tentatively considers the opposite approach – that metaphors remain ‘absolute’ in the sense that they themselves can form the elementary building blocks of language: ‘Dann aber können Metaphern, zunächst rein hypothetisch, auch *Grundbestände* der philosophischen Sprache sein, “Übertragungen”, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen.’¹⁶³ As a result, they would have to be ‘ein essentielles Stück Begriffsgeschichte (in dem so *erweiterten* Sinne)’.¹⁶⁴ As already indicated, such an ‘extended’ conceptual history would have created potentially insurmountable difficulties, and perhaps even cast doubt on the encyclopaedic project as a whole. The solution seemed to be, according to Gumbrecht, to resort to Gadamer’s hermeneutics with its seemingly clear stance ‘Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache’:

Mit der Dimension des ‘Unbegrifflichen’ und ‘Unsagbaren’ müsse man zwar rechnen [according to Gadamer], aber, hieß es in einer Denkbewegung, welche die eröffnete Unterscheidung zwischen Unsagbarem und Sagbarem sogleich weider einebnete, der ‘Hinweis auf das Unsagbare brauche der Universalität des Sprachlichen keinen Abbruch zu tun. Das Unendliche des Gesprächs, in dem sich Verstehen vollzieht, läßt die jeweilige Geltendmachung des Unsagbaren selber relativ sein’ (S. XX). Das Unsagbare, so

¹⁶⁰ Cited in: Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 16.

¹⁶¹ Hans Blumenberg, *Paradigmen zur Metaphorologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 [1960]), p. 10.

¹⁶² Blumenberg, *Paradigmen zur Metaphorologie*, p. 10.

¹⁶³ Blumenberg, *Paradigmen zur Metaphorologie*, p. 10.

¹⁶⁴ Blumenberg, *Paradigmen zur Metaphorologie*, p. 10 [emphasis added].

schätzt Gadamer vielleicht allzu hoffnungsfroh die Problemlage ein, bleibe nicht notwendig und für immer unsagbar.¹⁶⁵

In the present situation, after massive volumes of conceptual history have been written and after ‘Begriffsgeschichte’ seems to have become a project of the past, this solution has lost its appeal, according to Gumbrecht. He even goes so far as to discover a certain dogmatism in insisting upon this solution: ‘Jenes Sein, das nicht zur Sprache wird und auch nicht zur Sprache werden kann, hatte die Begriffsgeschichte zunächst programmatisch (unter metonymischem Bezug auf Blumenbergs “Metaphorologie”) ausgeschlossen, und im Lauf der Zeit scheint sich diese Entscheidung zu einem irreversiblen Habitus verhärtet zu haben.’¹⁶⁶ However, Gumbrecht discovers signs that this ‘hardening’ might soon be a thing of the past: ‘[D]ie Faszination und das pointierte wissenschaftliche Interesse an jenen Wirklichkeiten [...], welche in Sprache gegenwärtig aber nicht begrifflich werden können, [sind gewachsen].’¹⁶⁷ Today, the metaphorical approach re-emerges (‘gehört zu den heute wieder aufscheinenden analytischen und philosophischen Möglichkeiten’) as a necessary supplementation of conceptual history, thereby causing a paradigm shift: ‘In ihr [metaphorology] als intellektuellem Potential könnte die Tradition der begriffsgeschichtlichen Bewegung zugleich präsent bleiben und an ein Ende gekommen sein.’¹⁶⁸

¹⁶⁵ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 17. The quotations stem from *Wahrheit und Methode* (1965).

¹⁶⁶ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, pp. 29-30. Gumbrecht (following Haverkamp) even considers the possibility that this might be a reaction to German history: ‘Darin [the exclusion of “Sein, das nicht zur Sprache wird”], so urteilt Anselm Haverkamp, liege in den deutschen Geisteswissenschaften die Weichenstellung hin zur “Barbarei” einer Konzentration auf das “Überlieferungsgeschehen”, die durch Ausschließen des sprachlosen Seins für die Generation der Kriegsteilnehmer eine bequeme Versöhnungsmöglichkeit mit der deutschen Geschichte eröffnet habe. Auch wenn es sich dabei gewiß nicht um eine bewußte, geradezu ideologepolitische Entscheidung handelte, läßt sich der von Haverkamp aufgedeckte *Habitus eines “Latenthaltens” der nationalen Geschichte* kaum von der Hand weisen – und war wohl nirgends wirkungsvoller als in den von begriffsgeschichtlicher Praxis geschaffenen Monumentalwerken.’ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 30.

¹⁶⁷ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 36.

¹⁶⁸ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 36.

The term ‘potential’ seems appropriate here, since it can be claimed neither that ‘metaphorology’ is a well-established and clearly defined method¹⁶⁹, nor that it always goes *beyond* conceptual history, given the huge overlap between the two. Why it still makes sense to speak of a ‘paradigm shift’ instead of just speaking of a ‘shift in emphasis’ can be illustrated by Katrin Kohl’s far-reaching criticism of the ‘rhetorical’ foundations of Luhmann’s systems theory, which will be treated in the next sub-section.¹⁷⁰ Kohl views the growing relevance of metaphor as in line with a recent ‘return of rhetoric’:

Während sich im 19. und 20. Jahrhundert besonders im deutschen Sprachraum tendenziell die Vorgaben des Idealismus die wissenschaftliche Landschaft beherrscht haben, so ist doch in den letzten Jahrzehnten eine ‘Rückkehr der Rhetorik’ in den Wissenschaften feststellbar [...] – und damit eine zunehmend evidente Bedeutung der Metapher.¹⁷¹

Language (‘wissenschaftliche Sprache’) can no longer be treated as a side issue: ‘Für die wissenschaftliche Forschung und Kommunikation ist die sprachliche Form [...] keine triviale Nebensache.’¹⁷² Kohl exposes the non-metaphorical approach to language: ‘Jene Wissenschaftler, die sich mit der Suche nach einer “logisch vollkommenen” Sprache befassen, sind meist bemüht, die Wirkung der Sprache auf das Denken weitmöglichst auszuschalten.’¹⁷³ Kohl’s analysis of metaphor ultimately questions the feasibility of such approaches.

¹⁶⁹ The same is true, to a certain extent, of ‘Begriffsgeschichte’: [G]erade ihre Unbestimmtheiten scheinen die geheime Stärke der begriffsgeschichtlichen Bewegung gewesen zu sein.’ Gumbrecht, *Dimensionen und Grenzen*, p. 28.

¹⁷⁰ This criticism can be found in the chapter ‘Die Metapher als interdisziplinäres Mittel der Erkenntnis, Identitätsstiftung und Veränderung’, in: Katrin Kohl, *Metapher* (Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2007), pp. 129-156.

¹⁷¹ Kohl, *Metapher*, p. 129.

¹⁷² Kohl, *Metapher*, p. 130.

¹⁷³ Kohl, *Metapher*, p. 130.

I.2.2.2 Lüdemann's *Metaphern der Gesellschaft*

I.2.2.2.1 Luhmann as a subject of metaphorical analysis

One of Kohl's examples is precisely Niklas Luhmann, whom she suspects of being committed to an 'idealist' framework despite his comprehensive reflections on language and literature.¹⁷⁴ As already hinted at in the long quotation above, Kohl sees the 'premises of idealism' at the heart of the 'exclusion of metaphor': '[D]ie Ausgrenzung der Metapher aus der wissenschaftlichen Sprache gründet in spezifisch philosophischen Prämissen, die besonders mit dem Idealismus axiomatisch wurden.'¹⁷⁵ When she dubs Luhmann's thinking idealist, this entails the serious charge that he simply does not reflect on the 'functions' ('Funktionen') of metaphors in his own theory.¹⁷⁶ This is an important aspect in the discussion of the transformations of systems theory, as one of the issues with systems theory is the insufficiency of the metaphor of the system. Kohl takes issue with the metaphor of flight in Luhmann's *Soziale Systeme*¹⁷⁷:

Abstraktion wird bei Luhmann zu einem geradezu mythisch aufgeladenen Eigenwert, wenn er mittels einer allegorisch ausgeführten Flug-Metapher empirischen Ansätzen eine Absage erteilt und die 'erkenntnistheoretische Notwendigkeit' einer Trennung der Theorie vom Forschungsgegenstand evoziert. [...] Statt sich auf den kulturellen 'Prozess' einzulassen, wählt Luhmann eine gottähnliche Position 'über den Wolken'.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Kohl, *Metapher*, p. 144.

¹⁷⁵ Kohl, *Metapher*, p. 130.

¹⁷⁶ The term 'function' underlines the importance of metaphor in theoretical writing: 'Ein Blick auf den praktischen Einsatz "bildlicher" Rede im "theoretischen Schrifttum" zeigt [...], dass dort die ubiquitären Mataphern des Alltagsdenkens und der Alltagssprache wichtige Funktionen erfüllen.' Kohl, *Metapher*, p. 130.

¹⁷⁷ The original quotation from *Soziale Systeme* which she comments on (and which we will discuss in the next paragraphs) reads: '[Die] Theorieanlage erzwingt eine Darstellung in ungewöhnlicher Abstraktionslage. Der Flug muß über den Wolken stattfinden, und es ist mit einer ziemlich geschlossenen Wolkendecke zu rechnen. Man muß sich auf die eigenen Instrumente verlassen. Gelegentlich sind Durchblicke nach unten möglich – ein Blick auf Gelände mit Wegen, Siedlungen, Flüssen oder Küstenstreifen, die an Vertrautes erinnern; oder auch ein Blick auf ein größeres Stück Landschaft mit den erloschenen Vulkanen des Marxismus. Aber niemand sollte der Illusion zum Opfer fallen, daß diese wenigen Anhaltspunkte genügen, um den Flug zu steuern.' Luhmann, *Soziale Systeme*, pp. 12-13.

¹⁷⁸ Kohl, *Metapher*, pp. 144-145.

Her criticism resembles that of Habermas, who argued that the observer perspective of systems theory would have to be complemented by the perspective of the ‘Teilnehmer’.¹⁷⁹ But Kohl’s criticism goes even further in the sense that by linking Luhmann with what she calls ‘idealism’, she accuses him not only of failing to engage with the ‘cultural process’, but also of ignoring ‘die Beteiligung der Sprache am Denken und die Abhängigkeit wissenschaftlicher Betätigung von sprachlicher Kommunikation’.¹⁸⁰ That is how she characterizes ‘idealist’ writing – and it is precisely the metaphor of flight that is, in her eyes, very telling with regard to the theoretical nature of the theory: ‘Absolut gesetzt wird damit [through the idea of being “above the clouds”] die Autorität der idealistischen Tradition: Nur das Reich der Ideen gilt als “Wirklichkeit”; ein Vertrauen auf die physischen Sinne ergibt nur “Illusionen”, keine Wahrheit.’¹⁸¹

From this perspective, the metaphor of flight is, paradoxically, the metaphor to end all metaphors. Kohl is right in that the metaphor of flight does indeed entail distance and detachment, and we will come back to Luhmann’s lack of reflection on metaphor (which Kohl concisely observes) in our discussion of his work. She overstates her case, however, when she characterizes the observer in the plane as ‘godlike’. Although God is undoubtedly, metaphorically speaking, ‘above the clouds’, a sightless pilot who has nothing but his instruments to avert complete disorientation lacks the stature of a god. In addition, the metaphor of flight contains a commitment to ‘earth’. The plane remains in its gravitational field and the course of the plane is determined by the surface (even if the surface is hidden by clouds). In theoretical terms, Luhmann’s observer depends on the empirical world more heavily than Kohl admits. The rejection of mere ‘analytical relevance’ on one of the first pages of *Soziale Systeme* can help to illustrate that: ‘Die

¹⁷⁹ Cf. III.2.4.

¹⁸⁰ Kohl, *Metapher*, p. 130.

¹⁸¹ This is even Kohl’s explanation for the popularity of system’s theory: ‘[D]ie breite und schnelle Akzeptanz der luhmannschen Systemtheorie im deutschen Sprachraum [dürfte] vor allem darin begründet sein, dass sie die bekannten Muster der idealistischen Tradition aktualisierte.’ Kohl, *Metapher*, p. 145.

folgenden Überlegungen gehen davon aus, daß es Systeme gibt. [...] Sie beziehen [...] nicht die Rückzugposition einer “lediglich analytischen Relevanz” der Systemtheorie’ (SoS, 30). However, Kohl’s criticism remains crucial, since it reveals systems theory’s own ‘blind spot’ – this is the metaphorical impact of its own metaphors. After this general introduction to the subject of metaphor, we can now move on to ‘metaphors of society’, looking in particular at Susanne Lüdemann’s comprehensive study *Metaphern der Gesellschaft: Studien zum soziologischen und politischen Imaginären* (2004) for suggestions germane to the argument that we wish subsequently to develop.

In contrast to Kohl’s account of Luhmann’s relation to metaphor, Lüdemann argues that systems theory can prove fruitful in the very analysis of metaphor. First of all, it needs to be acknowledged that there are two levels of systems theory: ‘Die Systemtheorie, wie sie von Niklas Luhmann entwickelt wurde, ist ein in sich zwiefältiges Unternehmen: Einerseits Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung [...], ist sie andererseits Theorie der Gesellschaft (also Beobachtung der Gesellschaft) ausgehend von der Leitunterscheidung “System/Umwelt”’ (MeG, 15). Lüdemann, as we will see, takes issue with Luhmann’s ‘Theorie der Gesellschaft’, but argues that his ‘Theorie der Beobachtung zweiter Ordnung’ can be a helpful framework for the analysis of metaphor. Second-order observation figures largely in the characterization of her own study – in that sense she argues with Luhmann against Luhmann: ‘Beobachtet werden im folgenden [...] nicht Relationen von Standpunkten und Beobachtungen, sondern *nur Beobachtungen*’ (MeG, 15). Lüdemann fleshes out what this means by the example of the concept of ‘ideology’:

[D]er Begriff der Ideologie [wird] zugunsten eines Begriffs des sozialen Imaginären aufgegeben, der das ‘ideologische’ Vermögen des Menschen nicht als Mangel oder Hindernis auf dem Weg zur objektiven Erkenntnis begreift, sondern als produktives Prinzip, das die menschliche Wahrnehmung organisiert und strukturiert und so seinen jeweiligen ‘Gegenstand’ für das Bewußtsein erst hervortreten läßt. (MeG, 15)

‘Second-order observation’ means for her that ideology is not pitted against an ‘Ideal eines [...] wert- und interessefreien Erkennens’ (MeG, 14). Lüdemann looks at society’s self-descriptions with the glasses of ‘social imagery’, which she conceives of as ‘eine irreduzible, unhintergehbare Dimension sowohl der gesellschaftlichen Beziehungen selbst als auch ihrer soziologischen und historischen Beschreibungen’ (MeG, 14). Lüdemann ‘observes’ the observations of systems theory in this way, and she arrives at a surprising result, since the ‘social imagery’ of systems theory appears to be at odds with what might be called the theory’s fundamental message.

In short, Lüdemann argues that the ‘system’ remains a metaphor for ‘wholeness’ despite systems theory’s contrary definition. How is such variance possible? First of all, Lüdemann acknowledges that systems theory is ‘officially’ at odds with ‘semantics of unity’: ‘Als Theorie der Gesellschaft ist die Systemtheorie [...] offiziell an Einheitssemantiken desinteressiert’ (MeG, 16). However, the usage of the concept of the ‘system’ indicates that such semantics of unity are introduced through the backdoor:

Ist System als ‘Differenzbegriff’ der ‘(vor dem Hintergrund der klassischen Logik) paradoxe Ausdruck für einen *betriebenen Unterschied*’, nämlich für die im Beobachten der Gesellschaft prozessierte Unterscheidung von System und Umwelt, so stellt sich doch in der Praxis *desselben* Beobachtens immer wieder der merkwürdige Effekt ein, daß die *andere* Seite der Unterscheidung (die ‘Umwelt’) gleichsam ‘vergessen’ wird und der Systembegriff zur Bezeichnung für das ‘Ding’ Gesellschaft gerinnt.¹⁸² (MeG, 16)

This is no coincidence, according to Lüdemann. Against Peter Fuchs, who laments a ‘misuse’ (‘Mißbrauch’) of the concept of the system, she rightly objects that such a ‘misuse’ of language could be ‘easily diagnosed’ and eventually ‘corrected’ (‘[wäre] ja leicht zu diagnostizieren und mit entsprechenden Mitteln (etwa einem Mehr an wissenschaftlicher Disziplin) auch zu beheben’), which makes his explanation unlikely: ‘Die-

¹⁸² Lüdemann here quotes from: Peter Fuchs, *Die Metapher des Systems: Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2001). We will discuss Fuchs’ position in the first chapter on Luhmann: ‘II.1.2.3 Blind Spot’.

ser re-ontologisierende Umschlag des Systembegriffs in die Metapher des Systems [...] ist [...] so unausrottbar hartnäckig, daß mehr dahinterzustecken scheint als bloßer ‘Mißbrauch’ der Sprache’ (MeG, 17). What is necessary is a better understanding of metaphor.

Lüdemann calls the dynamics at play here ‘Metapherneffekt’ (MeG, 16), and it is brought about by the conceptual history of the concept of the ‘system’, which allegedly cannot be effaced by a simple definition (system = difference)¹⁸³:

Die Vorstellung vom Ganzen, das mehr ist als die Summe seiner Teile, liegt [...] dem modernen Systembegriff (den ja nicht Niklas Luhmann erfunden hat) noch zugrunde. In der kybernetisch überformten Biologie des 20. Jahrhunderts, aus der Luhmann ihn bezieht, war er der unmittelbare Nachfolger des älteren Organismus-Begriffs. Er ist also nicht erst nachträglich, durch ‘Mißbrauch’, zur *Metapher des Systems* (im Sinne Peter Fuchs’) geworden, sondern war *Metapher der Gesellschaft* schon, bevor er zum Differenzbegriff der Gesellschaft sublimiert werden konnte. (MeG, 18)

It is very important to distinguish the ‘conceptual’ and the ‘metaphorical’ elements in this quotation, as Lüdemann’s formulation is somewhat hazy.¹⁸⁴ The concept of the system is *not* necessarily a metaphor. But its conceptual history *links* the concept to the ‘organism’ metaphor. Especially in the meta-biological context (in which Lüdemann locates Luhmann’s theory), she argues, the concept of the ‘system’ functions as a ‘Metapher der Gesellschaft’. Systems theory in fact builds on this metaphorical ground by deriving the explanatory power of the concept of the system from its association with ‘wholeness’ (this is what Lüdemann implies by asserting ‘[d]ie Vorstellung vom Ganzen [...] liegt dem modernen Systembegriff [...] zugrunde’). Lüdemann concludes: ‘These ist [...], daß der Systembegriff als Differenzbegriff der Gesellschaft untauglich ist’ (MeG, 18).

¹⁸³ Fuchs, *Die Metapher des Systems*, p. 242. Cf. Luhmann’s definition in his lectures: ‘Ein System “ist” die Differenz zwischen System und Umwelt.’ Niklas Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, ed. by Dirk Baecker, 3rd edn (Heidelberg: Carl-Auer, 2006 [2002]), p. 66.

¹⁸⁴ We will first present Lüdemann’s position in detail and discuss the problems of what she calls ‘Metapherneffekt’ in our ‘objections’ (1.2.2.2.4).

I.2.2.2.2 Framework

Systems theory seems to be a perfect example of Lüdemann's theory of metaphor. If it can be demonstrated that even systems theory is under the spell of metaphor, then, Lüdemann hopes to show, 'Metaphern der Gesellschaft' must clearly abound. In *Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas* (2007), she takes her argument to the logical conclusion: 'Gesellschaftliche Organisation, so lässt sich [...] schlagwortartig beschreiben, ist praktisch gewordene Metaphorik.'¹⁸⁵ It is her view that 'metaphors, narratives and fictions' are as important in the realm of politics as they are in the realm of institutional arrangements: 'Zwischen dem "weichen" Instrumentarium von Metaphern, Narrativen und Fiktionen auf der einen und "harten" institutionellen Arrangements auf der anderen Seite ist in *beiden* Richtungen ein beständiger Austausch im Gange.'¹⁸⁶ In the process of establishing institutions, it is often not 'the image' ('das Bild') which 'emulates' ('nachahmen') political reality but rather the other way around.¹⁸⁷ This is why Lüdemann calls metaphor 'ein Verfahren der Erzeugung von Evidenz'.¹⁸⁸ This means that concept and metaphor are seen as interdependent in the process of bringing about 'Selbstbeschreibungen' of society which contain 'Präfigurationen des Kollektivs', which are the 'Voraussetzung jeglicher Institutionalisierung'.¹⁸⁹

Lüdemann even goes so far as to claim that concept and metaphor ('[die] "imaginären" und "rationalen" Verfahren der Erzeugung von Evidenz') are not necessarily

¹⁸⁵ Albrecht Koschorke, Susanne Lüdemann, Thomas Frank and others, *Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 2007), p. 57. The part we will quote from is written by Lüdemann.

¹⁸⁶ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

¹⁸⁷ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

¹⁸⁸ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

¹⁸⁹ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 58.

distinguishable: ‘Schon ein cursorischer Blick auf die neuere sprach- und literaturwissenschaftliche Metaphernforschung muss dazu führen, die einfache Unterscheidbarkeit von Metapher und Begriff [...] in Frage zu stellen.’¹⁹⁰ In her view of metaphor, Lüdemann endorses a model of ‘transformation’: ‘In einer Perspektive der *longue durée* hat man es mit gegenläufigen Bewegungsrichtungen zu tun, nach denen sich Metaphern in Begriffe beziehungsweise Begriffe in Metaphern verwandeln – eine unaufhörliche Transformation, die Spielraum für Ungleichzeitigkeiten und Abstufungen bietet.’¹⁹¹ Whether an expression figures as ‘concept’ or ‘metaphor’ depends on the ‘ontological and classificatory context’ (‘ontologischen und klassifikatorischen Rahmenbedingungen’).¹⁹² In *Metaphern der Gesellschaft*, she specifies that ontological concerns simply lose their priority in her second-order observation (‘verliert die Unterscheidung von Begriffen und Metaphern [...] ihren ontologischen Wert’):

Begriffe und Metaphern unterscheiden sich nicht dadurch, daß die einen das “Seiende selbst” aussagen, “wie es ist” (also “buchstäblich”, *à la limite* “wissenschaftlich”), während die anderen es bloß “im übertragenen Sinn” (“poetisch”) umschreiben. Beide sind metaphorisch in dem präzisen Sinn, daß sie unsere Vorstellungen von den Dingen durch die Kombination von Kontexten prägen; [...]. Auch Begriffe müssen [...] als *Metaphern der Erfahrung*, können dagegen nicht als *Abbilder des Realen* verstanden werden. (MeG, 36)

The consequence is that the ‘value’ of the distinction between concept and metaphor becomes merely ‘heuristic’ (‘kann [...] einen heuristischen Wert behalten’) (MeG, 36-37).

In this thesis, we follow Lüdemann in her sensitivity to metaphor (within certain limits¹⁹³). But we refrain from jumping to conclusions about the workings of political institutions. Neither is the ‘ontology’ of metaphor an explicit or implicit subject of this thesis. What we borrow from Lüdemann is her emphasis on metaphor in the context of

¹⁹⁰ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

¹⁹¹ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

¹⁹² Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

¹⁹³ These limits will be defined in the sub-section ‘Objections’ (I.2.2.2.4).

social theory. The example of the ‘social body’ (see next sub-section) shows how ‘ein anfangs bildlich verstandener Ausdruck im Lauf seiner Verwendungsgeschichte gewissermaßen Substanz aufnimmt, als Metapher verblasst und stattdessen den Status eines mit “Realität” gesättigten Begriffs gewinnt’.¹⁹⁴ This corresponds to ‘biologistic’ (and, in the worst case, ‘racist’) conceptions of society in the nineteenth and twentieth century.¹⁹⁵ However, as the historical overview in the next sub-section will show, the role of the idea of the ‘social body’ was not merely negative. It proved fruitful in ‘drafting an image of society as a *whole*’ (‘ein Bild der Gesellschaft als *Ganzheit* [zu] entwerfen’).¹⁹⁶ This helps in overcoming an otherwise insurmountable problem:

Gehört zum *Begriff* der Ganzheit nämlich die Idee der Totalität und ‘Übersummativität’ [Lüdemann takes this concept from Gestalt psychology] des Gebildes (dass es, nach klassischer Definition, ‘mehr’ ist als die Summe seiner Teile), so ist doch gerade diese Totalität und Übersummativität, also gerade das ‘Ganze’ der Ganzheit, sinnlich nicht wahrnehmbar.¹⁹⁷

In other words, there is an inherently metaphorical potential in the very concept of ‘wholeness’ which materializes in the comprehensive metaphor of the ‘social body’. In accordance with Blumenberg, she asserts that metaphors express what is impossible for concepts to pinpoint: ‘Metaphern für das “Ganze” eines Gemeinwesens sind [...] *Hypotyposen, Versinnbildlichungen* eines Begriffs, die mit rhetorischen Mitteln vor Augen stellen, was anders nicht gesehen werden kann.’¹⁹⁸

Before we come to our ‘Objections’ (I.2.2.2.4) to Lüdemann we need to see how she applies her framework to the study of ‘community’.

¹⁹⁴ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

¹⁹⁵ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 58.

¹⁹⁶ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 58.

¹⁹⁷ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 58.

¹⁹⁸ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 58.

I.2.2.2.3 Application

Bringing the concept of community into focus is the ultimate advantage of the metaphorical approach. Based on an historical investigation into key thinkers of community from antiquity to modernity, Lüdemann argues that the ‘organism’ metaphor is at the heart of what came to be understood as ‘community’ in the nineteenth and twentieth centuries. We will give a comprehensive summary of her historical overview because it delimits the scope of the subject of ‘community’ and explains why the concept of community cannot be separated from its metaphorical underpinnings. Her emphasis on textual analysis is the reason why her historical overview of the subject of ‘community’ is an excellent introduction to our close readings of contemporary authors.

Lüdemann’s argument dates back to Plato and Aristotle: ‘Platon denkt den idealen Staat, d.h. den Staat als politische Gemeinschaft, nach dem Vorbild der Familie oder des Clans’ (MeG, 80). Aristotle refines Plato by criticizing his focus on ‘kinship’ and introducing the concept of the ‘whole’:

An die Stelle der ‘gefühlskommunistischen’ Einheit als Unterscheidbarkeit von Mein und Nichtmein bei Platon tritt [...] bei Aristoteles *die holistische Überordnung des hierarchisch und funktional differenzierten ‘Ganzen’ über seine ‘Teile’* – eine Semantik, die fortan mit der Organismus-Analogie fest verknüpft bleiben und die das sozialphilosophische und soziologische Denken bis in die moderne Systemtheorie hinein bestimmen sollte. (MeG, 81)

The state is still equated with a living organism (it has a ‘soul’ and a ‘body’), but Aristotle provides a clearer view of how to create ‘unity’ (‘Einheit’) out of ‘multitude’ (‘Vielheit’): ‘Der einzelne als – idealiter – “kugelförmig” in sich abgeschlossenes [...] subsistierendes Lebewesen, muß aus dieser Sicht [Aristotle’s as opposed to Plato’s view] als Ding der Unmöglichkeit erscheinen: In aristotelischer Sicht differenziert sich der einzelne zum einzelnen erst in seiner Funktion für das Ganze’ (MeG, 82). Regard-

less of this difference, both share the approach of deploying the image of the organism to tackle the problems of ‘Differenzierung und Integration’ and ‘Gleichheit und Ungleichheit’ of the members of the community (MeG, 83).

For them, the ‘analogy of the organism’ (‘Organismus-Analogie’) fulfils two functions. First, as an ‘absolute’ metaphor, it is responsible for the very creation of community as an ‘imaginary institution’ (MeG, 83). Second, by ‘anchoring’ (‘verankern’) society in a ‘pre-symbolic, pre-political order’ that appears to be natural, it legitimizes inequality and thus ‘power’ (‘Herrschaft’) (MeG, 83-84). The two functions reveal the obverse of the ‘organism’ analogy. Based on an image of unity, its primary purpose is precisely to avert ‘division’ (‘Teilung’): ‘Die Paradoxie der konstitutiven Metapher besteht darin, daß sie überhaupt erst und nur deswegen aufgeboten werden muß, wenn und weil das politische Gemeinwesen, anders als der Organismus, permanent von seiner eigenen Spaltung und Teilung bedroht ist’ (MeG, 84). This is most obvious in Livy’s tale about Menenius Agrippa, who allegedly ended a plebeian uprising in the year 494 BC with a speech in which he equated the unity of society with the interdependence of different body parts (MeG, 84). The stomach would bring about its own demise if it did not process the food that the organism’s hands provided. Thus, cooperation would be to its own advantage: ‘Im kritischen Augenblick der bevorstehenden Spaltung, in dem das soziale Band zu zerreißen droht, beschwört sie [Livy’s tale] die imaginäre Einheit des “Ganzen”, in der der individuelle Nutzen mit dem Nutzen für die Gemeinschaft zusammenfällt’ (MeG, 85).

For Lüdemann, the metaphor of the organism left a highly problematic legacy: ‘Der Organismus ist dasjenige “Modell des Einen”, das politische Identität und Identität überhaupt von ihrem dialektischen Gegenteil abkoppelt und soziale Ordnung nurmehr noch substantialistisch, unter dem Vorzeichen einer absoluten Position, zu denken er-

laubt' (MeG, 86). This means that the role of communication in the creation of community is simply not on the agenda. The organs of the organism seem to be in a state of 'pre-established harmony'. 'Wholeness' and 'unity' are 'just there' ('einfach vorhanden'), as Lüdemann observes with regard to Christian notions of community: "Gemeinschaft", so könnte man sagen, ist das Phantasma, daß es kein Phantasma gebe, sondern daß "Ganzheit" und "Einheit" als gottgegebene oder naturhafte Größen einfach vorhanden seien' (MeG, 93). The risk of the metaphor of the organism (more than of other metaphors) is that it is taken literally. We already mentioned the excrescences of biologism in, above all, the twentieth century. A less severe consequence is the differentiation of religious creeds based on their interpretations of the 'Body of Christ' metaphor: 'Die verschiedenen Kirchen (die marcionitische, die katholische und schließlich die protestantische) lassen sich förmlich danach unterscheiden, in welchem Maß sie der zentralen Metapher Realität zugestehen' (MeG, 92).

The Catholic Church became famous for its 'realistic' reading of Paul's teaching, but the 'substantialist' idea of community is even more widespread, Lüdemann asserts: 'Kennzeichnend für den christlich-abendländischen Begriff der Gemeinschaft weit über Paulus und die katholische Kirche hinaus wird gerade jener Substantialismus und Realismus, der die imaginäre, nur metaphorisch vollziehbare Institution der Gemeinschaft verleugnet oder verkennt' (MeG, 93). Essential here is the question of what this means for the concept of community, and which part of her argument we can adopt or harness for our own thesis. Lüdemann contends that 'community', because of its close relation to the metaphor of the organism, is characterized by an 'imaginary surplus' ('jenes *imaginäre Surplus* [...] das den abendländischen Begriff der Gemeinschaft insgesamt auszeichnet') which seems to distinguish it from adjacent concepts (MeG, 96). In other words, 'community' is a metaphor from very early on, but – as we saw with

regard to its twin, the metaphor of the organism – one that has a propensity to remain unacknowledged *as a metaphor*. From that perspective, authors who use the concept of community instead of similar concepts count on the ‘imaginary surplus’ which makes ‘community’ particularly appealing. This assessment is, in fact, the background of our reading of Habermas (III.), since what we contend is the fundamental role he assigns to the concept of community can hardly be understood if its metaphorical connotations remain unacknowledged.

Lüdemann blames Christianity for having reverted to a non-metaphorical cult of community in its ‘metaphysical’ opposition to Judaism: ‘Daß erst das (gemeinsame) Gesetz, der Symbolismus die Gemeinschaft mache – heiße sie nun *ecclesia* oder Volk – ist ein Gedanke, der dem Christentum schon von seiner metaphysischen Grundstellung gegen die jüdische Gesetzesreligion her fremd sein mußte’ (MeG, 96). In her eyes, Christianity is partly responsible for obstructing the progress towards a metaphorical understanding of community (MeG, 106). But more important than this speculation is how the issue of community gained currency in the context of modernity. Based on her historical assessment, Lüdemann’s starting point is the ‘antithetics’ of ‘community’ and ‘society’: ‘Die Antithetik von “Gemeinschaft” und “Gesellschaft” prägt die politische Philosophie der Moderne von Rousseau bis in die jüngsten Verzweigungen der sogenannten Kommunitarismusdebatte’ (MeG, 101). ‘Community’ and ‘society’, however, here have to be understood in a non-Tönniesian fashion. Lüdemann is not at all interested in ‘Normaltypen’¹⁹⁹, but rather in how community remains an issue *in* society: ‘Am Leitfaden der Organismus-Metaphorik fragt der folgende Teil der Arbeit nach den Formen, in denen Gemeinschaft uns *von der Gesellschaft* ausgehend zustößt. Er geht

¹⁹⁹ This is Tönnies’ term for ‘Idealtypen’: ‘[F]ür mich [stellen] Gemeinschaft und Gesellschaft Normaltypen (ich sage so lieber als Idealtypen, weil Ideal zu dem Mißverständnis eines anderen Sinnes führt) [dar], zwischen denen sich das wirkliche soziale Leben bewegt.’ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 4th edn (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005 [1887]), p. XLII.

also davon aus, daß die Frage der Gemeinschaft, die Gemeinschaft *als Frage*, sich [...] keineswegs erledigt hat' (MeG, 105). Community is a question raised by modernity, as modernity necessitates an update of society's 'self-descriptions' (Luhmann's term): 'In dem Maß, in dem Gemeinschaft aussteht, das gesellschaftliche Feld als gespalten und inkonsistent erfahren wird, werden der modernen Gesellschaft daher auch ihre Selbstbeschreibungen problematisch' (MeG, 101). The issue with these 'self-descriptions', however, is their often blatant unawareness of metaphor.

Lüdemann singles out Michael Sandel, whom she links with communitarian positions that contrast the 'unencumbered self' with 'dubious holisms' ('zweifelhafte Holismen'): 'So richtig es ist, daß das "isolierte Individuum" als empirisches Faktum nicht existiert und nie existiert hat, so wenig entsprechen oder entsprachen empirische Gemeinschaften jemals dem Bild vom "organischen Ganzen", als das sie sich wollen oder sich träumen' (MeG, 102). The empirical reality simply does not allow us to use society and community 'naively' as 'sozialontologische Kategorien [...], etwa in der Weise, daß man sagt, wir gehörten einerseits einer Gemeinschaft oder mehreren Gemeinschaften an (einer Familie, einem Volk, einer Nation, um hier nur die klassischen Formationen zu nennen), stünden andererseits aber auch in gesellschaftlichen Verhältnissen' (MeG, 102). Lüdemann suggests (in a footnote) that Sandel himself should refine its leading question by properly taking its metaphorical assumptions into account: 'Sandels Frage: "Welche politische Philosophie liegt unseren Praktiken und Institutionen zugrunde?" wäre zu transformieren in die Frage, welche Metaphern der Gesellschaft die politische Philosophie ("Theorie") produziert und legitimiert' (MeG, 102-103). Political philosophy has to reflect on its own language *before* reflecting on the relation of theory to 'practices and institutions'. Only the reformulation of the question would acknowledge the 'central importance' of metaphor: 'Die Images (Metaphern) von Gesellschaft und

Gemeinschaft, an denen wir unser Handeln orientieren, sind von zentraler Bedeutung für das, was wir schließlich für einander darstellen, was wir leben können.’ (MeG, 102-103). The idea that the ‘imaginary’ is somehow less ‘real’ has to be left behind.

The modern social sciences *do* make use of imagery – even if it happens unwittingly: ‘[D]ie Soziologie mit ihren “Repräsentationen” arbeitet mit an der Formation der modernen Gesellschaft – auch und gerade da, wo sie diese einfach zu beschreiben glaubt’ (MeG, 111). In fact, the more the social sciences boast of taking a purely ‘scientific’ (‘wissenschaftlich’) approach, the more covertly metaphor creeps in. For Lüdemann, ‘science’ (‘Wissenschaft’) is merely another language in tackling the ‘practical’ problem of political order: ‘Neu ist im 19. Jahrhundert [...] der Versuch, ein praktisch-politisches Problem wissenschaftlich zu lösen, also Ordnungsmodelle nicht mehr direkt der theologisch-politischen Tradition zu entnehmen, sondern sie wissenschaftlich zu mediatisieren’ (MeG, 108-109). But this cannot hide the fact that sociology is an ‘integrativer und produktiver Bestandteil des sozialen Imaginären’ (MeG, 109). Lüdemann aligns antique and modern notions of ‘social order’ and argues that what they have in common is precisely their dependence on analogy-based metaphor: ‘Ob die Gemeinschaft als “großer Mensch” oder als “Organismus”, die Gesellschaft als “Mechanismus” oder als “soziales System”, der Staat als “künstliche Maschine” oder “fiktive Person” konstruiert werden – stets folgt das soziologische und politische Denken dem Muster der Analogiebildung’ (MeG, 109).

The fundamental question of what binds people together seems to resist a merely ‘conceptual’ treatment. Attempts at conceiving of the intangible seem to be tenaciously metaphorical due to a lack of ‘Anschaulichkeit’:

Was genau der Anschaulichkeit ermangelt ist [...] weniger das *Leben* der Menschen selbst [as claimed by Ahlrich Meyer in his *Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie* (1969)] – dieses läßt sich beobachten – als vielmehr das “Zusammen”, das je spezifische “Mit” und “Bezogen auf...” dieses Lebens. Was die Bilder

und Modelle zur Darstellung bringen, ist denn vor allem auch dieser Bezug des “Zusammen”, das *Band*, das die “Teile” (Individuen, Gruppen) untereinander und mit dem imaginären “Ganzen” verbindet. (MeG, 109)

The history of modern sociology is, from this point of view, the Sisyphus story of translating into ‘conceptual’ terms what can, in the last analysis, only be circumscribed metaphorically – to pinpoint what is ultimately elusive. The question of *which* metaphor to use is, however, of utmost importance. Conceiving of the state as ‘machine’ (‘Maschine’) carries different implications from equating it with an ‘ensouled body’ (‘beseelter Körper’) (MeG, 110). Subtle variations in imagery can have an enormous impact on the proposition a model actually entails: ‘Daß [...] “symbolische” Darstellungen nie ganz untendenziös, will sagen: nie ganz unpolitisch sind, zeigt dabei bereits Kants Konkretisierung der Maschinenmetapher zur “Handmühle”, die ersichtlich darauf zielt, den “despotischen”, i.e. den absolutistischen Staat der Lächerlichkeit preiszugeben’ (MeG, 110). A distinctly different machine is implied in Thomas Hobbes’ *Leviathan* (1651). Lüdemann drily comments: ‘Eine Handmühle kann, im Unterschied zur Hobbesschen Staatsmaschine, offenbar jeder bedienen’ (MeG, 110).

Hobbes’ model of the state is not the subject of this thesis. However, it should not go unmentioned that Lüdemann sees three different powerful ‘imageries’ (‘drei [konkurrierende] Bildfelder’) at play here: that of the ‘organism’, the ‘mechanism’, and the ‘contract’ (MeG, 170). Following Kant, the ‘social contract’ is conceived of as ‘a rule’ (‘eine Regel’) to ‘reflect on’ the state’s or society’s ‘causality’ (‘seine (ihre) Kausalität “zu reflektieren”’): ‘Das soziale Band, der Zusammenhalt der Gesellschaft, kann analog zu einem Vertragsverhältnis vorgestellt werden. Damit tritt der Vertrag als Metapher der Gesellschaft gleichberechtigt neben “Organismus” und “Mechanismus”’ (MeG, 170). The interpretations of Hobbes differ according to the metaphorical element they focus on (‘*welche* dieser divergierenden Metaphern vom Interpreten selbst zum

Leitfaden seiner Lektüre gemacht wird') (MeG, 173). Carl Schmitt, for example, focuses on the state as machine, whereas what Jacob Taubes sees in the foreground is the 'genuin theologische Körperschafts-Metaphorik' (MeG, 173). Both neglect, however, the fact that the contractual element is 'narratologically prior' to the metaphors of the machine and the organism ('[ist] im Gang des Textes (narrato)logisch vorgeordnet') (MeG, 173). Abbreviating Lüdemann's complex argument, it can be said that an emphasis on the machine or metaphor of the organism generally leads to an understatement of the aspect of fragility in Hobbes' metaphorical construction: 'Wird Thomas Hobbes zurecht als "Theoretiker des Absolutismus" bezeichnet, so doch nur, weil er zugleich der Theoretiker seiner Zerstörbarkeit war' (MeG, 178). Text interpretations need to pay close attention to the function of the metaphors in Hobbes' texts: 'Der Schluß liegt nahe, daß die mythische Aufladung des "Leviathan", seine metaphorische Drapierung als "große Maschine" und "sterblicher Gott" keinen anderen Zweck hat, als den fragilen Charakter der Macht, den der Text [...] schonungslos aufdeckt, durch Bilder und Embleme wieder zu verhüllen' (MeG, 178).

How the metaphor of the organism contrasts with the contract metaphor can be readily observed in Durkheim's work. Lüdemann sees sociology as struggling ('Kampfstellung') with the biological implications of the metaphor of the organism, which is, however, deployed precisely to oppose the contractual model:

In welcher Kampfstellung sich die Soziologen – bis hin zu Luhmann – mit diesem biologischen Gesellschaftsmodell selbst befinden [Lüdemann argues that not only the analogy of the organism, but also Comte's "Statik und Dynamik" and Spencer's "Differenzierung und Integration" are borrowed from biology], kann [...] der Hinweis auf Durkheim und seinen Begriff der "organischen Solidarität" verdeutlichen: Es geht, im Namen der Gesellschaft als eines "sozialen Organismus", um die Zurückweisung des Vertragsmodells. (MeG, 112-113)

As implied in this statement ('bis hin zu Luhmann'), the debate on organism versus contract is still relevant today. The contentious issue with the contractual model is its

implicit dissociation from ‘nature’: ‘Die Grundfrage ist die, ob Recht und Staat und damit soziale Ordnung etwas bewußt zu *Machendes* [...] oder ob sie, “gegenrevolutionär”, doch wieder als *Gegebenes*, wo nicht von Gott, so doch von der Natur, angesehen werden müssen’ (MeG, 112). Even in the seemingly scientific concept of ‘differentiation’, Lüdemann discovers the naturalist argument, and thus naturalist metaphor: ‘Differenzierung [...] impliziert ja die Auffassung, die jeweils gültige soziale Klassifizierung sei nicht das Resultat eines Streits oder Kampfes, sondern das Ergebnis eines natürlichen Entwicklungsprozesses’ (MeG, 113). The purpose of Durkheim’s ‘polemic against contract theory’ is to defend a notion of community which is stronger than the image of the contract seems to suggest. Durkheim’s work reinvigorates the bond between the metaphor of the organism and community. For him, conceiving of society as contract entails ‘atomism’ (‘Atomismus’) and a one-sided emphasis on the individual (MeG, 113). The contract merely amounts to ‘fiction’, as Lüdemann paraphrases his argument: ‘*Aus einer Fiktion aber sei die soziale Ordnung nicht abzuleiten*’ (MeG, 114).

In this sub-section, we intend to show how Lüdemann applies her methodological framework to the history of social theories. Therefore, it is not of primary importance to analyse Durkheim’s position here. What is essential here, and what we will build on in the remainder of this thesis, is Lüdemann’s view of metaphor as a major constituent of social theory: ‘Das Volk oder die Nation, die sich selbst als “organische Ganzheit” repräsentieren, erzeugen sich erst auf dem Weg über den Metapherneffekt als eine solche, freilich imaginäre, Ganzheit’ (MeG, 111). Durkheim’s theory is very telling in this context, as it exemplifies how biological thinking can lead to a pseudo-solution regarding the key question of sociology: ‘Wie ist soziale Ordnung möglich?’ (MeG,

108).²⁰⁰ The metaphorical reformulation of this question reads: ‘Wie läßt sich soziale Ordnung denken, herstellen oder wiederherstellen, wenn die traditionellen Metaphern und Sozialmodelle nicht mehr hinreichen, soziale Integration sicherzustellen?’ (MeG, 108). Durkheim’s metaphorical answer is explicitly biological, as Lüdemann observes: ‘Das Buch über die Teilung der sozialen Arbeit liest sich passagenweise wie eine biologische Abhandlung. Es ist darin vom Staat als dem “zerebrospinalen System des sozialen Organismus” ebenso die Rede wie vom Recht als seinem “Nervensystem”’ (MeG, 115).

The culmination of all this is the notion of ‘organic solidarity’ (‘organische Solidarität’), the function of which is precisely to preserve the unity of society: ‘Tatsächlich interveniert die Organismus-Metaphorik immer dort, wo z.B. von Geldtheorie, politischer Ökonomie, Macht, Herrschaft oder eben doch von Interessenkonflikten die Rede sein müßte’ (MeG, 116). Interestingly, as we will see, Habermas’ notion of the ‘Kommunikationsgemeinschaft’ is also contrasted with the money- and power-based ‘systems’ of society in his social theory. For Durkheim, organicist metaphor is the means to address the question of what ‘binds’ people together: ‘Was in der Gesellschaft wäre ein nicht “bloß äußerliches”, sondern “innerliches” Band, das Solidarität erzeugen und machen könnte, daß wir die Gesellschaft “lieben”, ja uns ihr “hingeben”?’ (MeG, 115). For him, the metaphor of the organism is merely the best description of what is ‘substantially’ there: ‘Es gibt, so statuiert Durkheim, in der Gesellschaft nicht nur akzidentelle (Vertrags-)Solidaritäten, sondern substantielle Solidarität’ (MeG, 115). Lüdemann, however, wants to prove that metaphors, rather than merely being ‘descriptions’, in fact develop a life of their own.

²⁰⁰ Cf. Niklas Luhmann, ‘Wie ist soziale Ordnung möglich?’, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 [1981]), vol. 2, pp. 195-285. Henceforth cited as: GS II.

The second main case she examines is Tönnies, who equates the metaphor of the organism with the concept of community. But whereas Durkheim entertains the possibility of solidarity in modern society despite its division of labour, Tönnies conceives of ‘community’ as a thing of the past: ‘Tönnies [...], der die soziale Realität der modernen Gesellschaft als “ein bloßes Nebeneinander voneinander unabhängiger Personen” erfährt, erzählt deren Genese als einen fortschreitenden Verlust organischer (“substantieller”) zugunsten bloß mechanischer (“künstlicher”, “nicht wesentlicher”) Verbindungen’ (MeG, 127). ‘Society’ is simply the result of the decay of ‘community’: ‘Damit [through Tönnies’ definition] ist Gesellschaft als Verfallsbegriff von Gemeinschaft etabliert’ (MeG, 128). Tönnies is the perfect example of how the metaphor of the organism can provide a slippery slope to biologism. Some of his images seem, depending on the reading of them, innocuous and merely illustrative: ‘Das Studium des Hauses ist das Studium der Gemeinschaft, wie das Studium der organischen Zelle Studium des Lebens ist’.²⁰¹ But such a reading is rendered impossible when the metaphor of the organism is equated with or derived from ‘objective’ reality: ‘Setzt Tönnies die *Einheit* der Gemeinschaft [...] einerseits in die “psychische Realität” und “psychische Kausalität” der in ihr verbundenen Wesenwillen, so bindet er diese subjektive Einheit, die er auch “Eintracht” oder “Verständnis” nennt, doch immer wieder an “objektive” Faktoren zurück’ (MeG, 137). Tönnies takes the metaphor of the organism literally.

The root of community is, for him, ultimately ‘descent’ (‘Abstammung’).²⁰² Original community is the ‘community of blood’: ‘[D]ie Gemeinschaft des *Blutes* als Einheit des Wesens entwickelt und besondert sich zur Gemeinschaft des *Ortes*’.²⁰³ Despite the numerous categorical problems of Tönnies’ writing (‘[d]ie widersprüchliche Fassung des (scheinbaren) Gegensatzes von Gemeinschaft und Gesellschaft, der ab-

²⁰¹ Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, p. 22. Cf. MeG, 136.

²⁰² Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, p. 7.

²⁰³ Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, p. 12.

wechselnd als historischer und als systematischer, als empirischer und als idealtypischer erscheint') (MeG, 132), the *main* issue of his concept of community is that he 'succumbs' to his own metaphor: 'Charakteristisch für [...] Tönnies ist vor allem, wie er die Möglichkeit eines "wirklichen Daseins" juristischer Konstruktionen und Fiktionen bestreitet, während er gleichzeitig dem Realitätseffekt der eigenen Fiktion erliegt' (MeG, 137). This is why it is not inappropriate to discuss Tönnies – a Social Democrat – in the context of National Socialism. Lüdemann makes clear: 'Tönnies ist zweifellos weder Antisemit noch Nationalsozialist gewesen' (MeG, 151). But he rejected National Socialism not because of its 'biologism', but because of its 'technicism' ('*Technizismus*') as, for him, there was no such thing as 'artificially created community' ('künstlich hergestellte Gemeinschaft') (MeG, 151). His fiction of substantialist 'community', however, devalued 'society': 'Tönnies hat mit seiner Schrift dazu beigetragen, der Gesellschaft der Weimarer Republik das affektive Kapital zu entziehen, das dann in die nationalsozialistische Volksgemeinschaft investiert wurde' (MeG, 138).

What is the lesson to be drawn? Tönnies is, admittedly, an extreme case of insufficient reflection on metaphor. But Lüdemann argues that he is not alone, as she witnesses the tendency to look down on, and ultimately look away from, metaphor across the board in the social sciences:

Insbesondere in den (deutschen) Sozialwissenschaften hat ein Nachdenken über die eigene Produktion unter dem Aspekt ihrer Metaphoriken bis jetzt überhaupt noch nicht stattgefunden. Die hauptsächlich von Jürgen Habermas betriebene, fast schon phobisch zu nennende Abwehr der (angeblichen) poststrukturalistischen Einebnung des Gattungsunterschieds von Literatur und Philosophie (bzw. Wissenschaft) scheint hier seit den 80er Jahren ein stabiles Denkverbot errichtet zu haben. (MeG, 24)

Even if 'Denkverbot' is perhaps a bit too strong a term, Lüdemann does have a point in the case of systems theory, which would greatly benefit from a serious consideration of metaphor. She gives Luhmann credit for being cautious about the ontological status of

systems theory, which was originally presented as ‘discursive construction’ (‘diskursive Konstruktion’) (MeG, 38). But this caution cannot be found in the readers of systems theory: ‘Da das systemtheoretische Vokabular derzeit [the text was published in 2004] in weitere Kreise der Gesellschaft diffundiert, wird es zunehmend als selbstverständlicher und adäquater Ausdruck gesellschaftlicher Realität empfunden und leicht und gerne für buchstäblich gehalten’ (MeG, 38). In a footnote she complains ‘daß gerade der radikale Konstruktivismus [...] in der Generation der Luhmann-Schüler, immer wieder in schlechte Metaphysik zurückfällt, in eine Auffassung also, die das Wesen der zeitgenössischen Gesellschaft im Begriff des sozialen Systems tatsächlich *auf den Begriff gebracht* wähnt’ (MeG, 38). Realizing that ‘system’ is a complex metaphor but still a *metaphor* would, first, reveal its ‘holistic connotations’ (‘holistische Konnotationen’), and second, curb overstated biologisms in Luhmann’s systems theory that Lüdemann describes as the ‘unrivalled and only coherent [German-language] social theory’ (‘den hierzulande konkurrenzlos einzigen kohärenten Entwurf einer Gesellschaftstheorie’) (MeG, 124).

However, she admits that such a reading of Luhmann is still uncommon: ‘[Es] dürfte [...] zur Zeit wenige geben, die bereit sind, die Rede von den sozialen Systemen und ihrer Autopoiesis als metaphorisch zu bezeichnen, obwohl sie soziologie- und begriffsgeschichtlich in die Tradition der Organismus-Metaphern bzw. ihrer Umbauprodukte gehört’ (MeG, 38). Even though, in our view, Lüdemann overstates her case by putting the concept of the system in the context of the metaphor of the organism (see next sub-section), she is right that looking at the metaphorical implication of systems thinking is a fruitful approach. In our thesis, for example, we will argue that Sloterdijk attempts to update Luhmann’s social metaphors. The metaphorical implication of ‘system’ and ‘community’ are an important complicating factor in the troubled relationship

between the two concepts. Lüdemann, however, in fact, seems to argue that there is already at least a pinch of ‘community’ in the metaphor of the ‘system’, as she maintains that Luhmann does not succeed in freeing himself from ‘semantics of unity’ (‘Einheitssemantiken’) (MeG, 18), since ‘system’ remains a ‘metaphor of totality’ (‘Metapher der Totalität’) (MeG, 17). Lüdemann’s vision seems to be a concept of community which does not connote ‘totality’. If it is possible to adopt Luhmann’s difference-oriented approach, while purging it of organicist thinking, then what Lüdemann calls ‘an adequate concept of community’ could be found: ‘Ein adäquater Begriff von Gemeinschaft läßt sich heute nur noch gewinnen, wenn es gelingt, das Denken der Gemeinschaft von allen holistischen Konnotationen, von jeder Metaphorik imaginärer Ganzheit und Einheit [in other words, from the metaphor of the organism] zu befreien’ (MeG, 126). Without being able to provide such an ‘adequate concept of community’, our thesis will examine the contemporary quest to find an adequate place for the concept of community in the transformation of systems theory.

I.2.2.2.4 Objections

The problem with what Lüdemann calls ‘Metapherneffekt’ is that she does not clearly define its limits. What this means becomes very clear in her discussion of Luhmann. The ‘system’ is, for her, a metaphor from the start. What makes her analysis provocative is that she accuses Luhmann of operating with a metaphor of wholeness, despite Luhmann’s emphasis on ‘difference’. However, it is not always entirely clear whether what she attacks is Luhmann’s conceptualization itself or rather a certain reading of Luhmann. Her categorization of Luhmann’s metaphor as ‘organicist’ seems to be based less on a close reading of Luhmann’s text than on the history of ‘organicist’ metaphor she

has in mind. That the concept of the ‘system’ has at some point been a metaphor of wholeness does not mean that this is precisely the metaphorical aspect on which Luhmann builds his theory. We will argue that Luhmann’s problem is not that the ‘system’ surreptitiously becomes a metaphor of wholeness (this might, if we trust Lüdemann’s assessment, be the problem with which the Luhmann reception is fraught), but rather that the ‘system’ – as a metaphor of ‘difference’ – is a *very specific* metaphor. It excludes other metaphors and cannot claim to be an, as it were, universal description of social reality (II.1).

Lüdemann makes the valid philosophical point that social theories rely more heavily on ‘Metaphern der Gesellschaft’ than they admit. However, her approach is different from ours in the sense that she, in accordance with those literary theories which question ‘die einfache Unterscheidbarkeit von Metapher und Begriff’, takes metaphorical analysis as her starting point.²⁰⁴ By contrast, our study, without claiming that metaphor and concept could be ‘easily distinguished’, is more focussed on conceptual analysis, the limits of which indicate where metaphor takes over in the theories to be discussed. That the concept of the ‘system’ is at the centre of Luhmann’s theory is arguably ultimately a metaphorical choice which rules out different (metaphorical) ways to conceive of the social, for example ‘community’. That the ‘life-world’ is one of the basic building blocks of Habermas’ social theory cannot simply be deduced from the premises of his theory, but has to be seen as a premise itself, which leads to further metaphorical consequences, for example that the ‘life-world’ is at risk of being ‘colonized’ by systems.²⁰⁵

²⁰⁴ Koschorke, Lüdemann, Frank and others, *Der fiktive Staat*, p. 57.

²⁰⁵ Blumenberg discovers ‘romantic’ overtones in the concept of ‘life’: ‘Der Begriff “Leben” kann zum Inbegriff antipodischer Energie werden: gegen Systeme als erstarrte intellektuelle Gehäuse, gegen Theorien als akademische Reservate externer Unzulänglichkeit, gegen die Exklusivität von Terminologien, [...]. Dies alles mündet in ein Pathos ein, das der Ausdruck “Leben” zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewinnt und das noch immer etwas hat von der genuinen Stoßrichtung der Romantik gegen

Conceptual analysis has to point out the concepts on which a theory hinges. These concepts are likely to be ‘Metaphern der Gesellschaft’ in Lüdemann’s sense. Therefore, both ours and Lüdemann’s approaches arrive at the same result, namely that ‘Metaphern der Gesellschaft’ abound. However, whereas Lüdemann, as we saw, examines the traces of the metaphor of the organism (in authors such as Tönnies and Durkheim) and discovers its close connection to the concept of community, we are coming from the opposite direction, as it were, since we analyse the conceptual edifices of contemporary authors (such as Habermas and Sloterdijk) and discover that the central position of the concept of community can only be made sense of if the metaphorical connotations of ‘community’ are taken into account. This is the background of our study of the concept of community in the context of systems theory, and only against this metaphorical background can the importance of the concept of community be estimated.

die Aufklärung.’ Hans Blumenberg, *Theorie der Lebenswelt*, ed. by Manfred Sommer (Berlin: Suhrkamp, 2010), pp. 19-20.

I.3 Overview

In this thesis, we will discuss the role of the concept of community in the works of Luhmann, Habermas and Sloterdijk. The characteristic these authors share is that their social theories are based – to a greater or lesser extent – on elements of systems thinking. That the concept of community plays a special role in the context of systems-theoretical thought is, we argue, not a coincidence. One of the main features of Luhmann's systems theory is that it wants to do away with 'old-European' conceptions of the social. His rejection of 'community' ('Gemeinschaftsmythologien') is emphatic.²⁰⁶ This is in a stark contrast to Habermas and Sloterdijk, who disagree with Luhmann precisely on that point, as they incorporate the concept of community into their transformations of systems theory. For them, 'systems' and 'community' both have a part in conceptualizing modernity. In that sense, their social philosophies are an extension as well as a correction of Luhmann.

It is important to note in this context that it is *not* Luhmann's argument that systems theory is one way to conceive of modern society and theoretical approaches based on the concept of community constitute another way. Modernity means, for Luhmann, the end of 'community' – at least on a theoretical level. To operate with the concept of community is, for him, ultimately 'naive'. In the first step (II.1), we want to put this conclusion into the context of the 'conceptual decisions' which govern Luhmann's the-

²⁰⁶ The concepts of Luhmann's theory are supposed to supersede 'community': 'Es sind *Differenz* und *Ineinandergreifen* von *Autopoiesis* und *Struktur* [...], die für das Zustandekommen von Interpenetrationsverhältnissen zwischen *organisch/psychischen* und *sozialen* Systemen auf beiden Seiten unerlässlich sind. Das Begreifen dieser Sachlage setzt dies Zusammenspiel einer Mehrheit von Distinktionen voraus. Lässt man nur eine von ihnen außer Acht, wird man zurückkatapultiert in die alte und ewig unfruchtbare, ideologisch besetzte Diskussion über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. / Mit diesen Begriffsentscheidungen sind alle Gemeinschaftsmythologien verabschiedet – oder genauer gesagt: auf die Ebene der Selbstbeschreibung sozialer Systeme abgeschoben' (SoS, 298-299).

ory. It will become obvious that the way in which his theory is built systematically excludes communitarian figures of thought (such as national community or ‘consensus’). In the second step (II.2), we want to explore the weaknesses which result from his conceptual decision to leave the place of ‘community’ vacant. We will argue that Luhmann’s solution, namely, to construe the texture of modern society as a compound of ‘autopoiesis’ and ‘structural coupling’, is not convincing. Neither can his concept of ‘inclusion’ live up to his promise to provide a systems-theoretical account of what Habermas (following Lockwood) calls ‘social integration’.

The limits of systems theory lead us to revisit Luhmann’s initial debate with Habermas (in the 1970s), in which the latter points out problems in the former’s systems-theoretical project, the foundations of which were already clearly visible at this early stage. In the first step (III.1), we will examine the role the concept of community plays in Habermas’ attempt to offer an alternative approach which could avoid these problems – his conceptual strategy in ‘transforming’ Luhmann, if you will. That the concept of transformation is justified here can be deduced from the systematic treatment of ‘systems’ (and their relation to the ‘life-world’) in the final shape of his theory of communicative action. Even though Habermas’ focus eventually seems to shift from Luhmann to Parsons, his engagement with Luhmann in the 1970s corroborates the thesis that the ‘life-world’ (which comes to represent the antithesis of ‘systems’) belongs in the context of the subject of ‘community’. This is why, in the second step (III.2), we will discuss in detail the debate on Habermas’ use of systems theory in his *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981). This will make clear that the ‘transformation of systems theory’ is not a new subject, but arguably a subject the potential of which has not been unlocked. We agree with the critics that Habermas’ transformation of systems theory is not successful, as it does not lead to a new coherent theory. However, Habermas’ theory

provides a theoretical structure – to supplement systems theory with ‘community’ – which other thinkers (for example, Sloterdijk) seem to emulate.

One of the problems with which Habermas’ transformation is beset is that his theoretical hybrid of elements of systems theory and the concept of community still operates on the basis of a stark contrast between the two theoretical models. In that sense, he is still very much an heir of Luhmann. Sloterdijk, who – in sharp contrast to Habermas’ extremely critical reception – attempts a continuation of Luhmann’s work by other (namely, metaphorical) means, is, paradoxically, further away from the latter’s position on ‘community’. In Sloterdijk’s description of modern society, communitarian and systems-theoretical elements seem to merge. In his major socio-theoretical text *Schäume* (2004), named after its leading metaphor, ‘community’ is not pitted against ‘systems’, but rather included in them. In the first step (IV.1), we will summarize and discuss the controversy over Sloterdijk’s ‘literary’ style of writing. We will then, in the second step (IV.2), assess how his ‘literary’ method contributes to his metaphorical re-interpretation of Luhmann’s systems-theoretical description of modern society. Society is conceived of as ‘foam’, consisting of innumerable spatial cells which relate to each other in various ways. One of these ways is certainly ‘community’ given the abundance of ‘communities’ with which Sloterdijk’s description of society is enriched. However, we will argue that he fails to explain adequately how his concept of community avoids the pitfalls of – to use Lüdemann’s words – ‘imaginärer Ganzheit und Einheit’ (MeG, 126). We will argue that Sloterdijk’s ‘foam’ remains strangely detached from the ‘communities’ by which it is structured. Sloterdijk’s transformation, it will emerge, cannot solve the original problems of systems theory.

II. Luhmann: The Case against Community

The need for a transformation of Niklas Luhmann's systems theory has to be seen in the context of the theory's own shortcomings. Luhmann banishes the concept of community from his theory and, in fact, as we will later see, suggests that social theory in general should refrain from using it. In a close reading of Luhmann's text, we will, in the first step, sketch the genesis of this theoretical decision ('II.1 Conceptual Decisions'), and, in the second step, highlight inconsistencies which make this arbitrary choice apparent ('II.2 Differentiation and its Discontents'). Our analysis will show that, by leaving the space of 'community' empty or by filling it insufficiently, it is fair to call Luhmann's social philosophy incomplete.

The first chapter, 'II.1 Conceptual Decisions', will serve as an introduction into Luhmann's work. We will explain the 'Grundbegriffe' of his theory which determine his view of 'community'. We will, on many occasions, keep the German term untranslated, since Luhmann's text 'Sinn als Grundbegriff der Soziologie' (TGS, 25-100) has been the major point of contention in the initial debate with Habermas, which started the decades-long conflict between the two thinkers. Its ambiguity – 'Grund' as 'foundations' but also as 'reason' or 'motive' – captures perfectly the very rationale of Luhmann's philosophy, which is, as we will see in this part (II.) and the next (III.), to provide a social theory with a foundation and a direction different from Habermas'. The work to be discussed in the first chapter (II.1) is, above all, *Soziale Systeme* (1984), which his opponent, Habermas, calls 'die Zwischenbilanz aus einer raumgreifenden und

über Jahrzehnte anhaltenden Theorieexpansion'.¹ As the introduction to *Gesellschaft der Gesellschaft* (GdG, 11-13) also indicates, it is his theoretical manifesto which is elaborated in (among numerous other publications) 'Aufsatzsammlungen unter dem Titel "Soziologische Aufklärung"', 'Theorien für die einzelnen Funktionssysteme' and the voluminous ('Konvolute von mehreren Tausend Manuskriptseiten') 'Theorie des Gesellschaftssystems' (GdG, 12-13).

His 'theory of society', *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1998), will be the focus of the second chapter, 'Differentiation and its Discontents'.² This is where the essential critique will take place, whereas the chapter on Luhmann's 'conceptual decisions' can also be read as an introduction to the second. The two sub-chapters – 'Media of Communication' (II.2.1) and 'Inclusion' (II.2.2) – reflect the structure of our reading of Habermas under the aspects of 'communication' (III.1.1) and 'integration' (III.1.2). These two aspects could, therefore, be called the touchstones of the two thinkers' stances on community.

The literature on Luhmann will play a greater role towards the end of the two chapters on Luhmann than at the beginning when we discuss his 'conceptual decisions'. This has two distinct reasons. First, although some research has been done on the reception of Luhmann's work³, there is not much on the type of reception in which we are interested. Ideas on an, as it were, communitarian transformation of Luhmann are scattered throughout the literature. However, we argue that the findings are not yet conclusive and the focus must be on a close reading of Luhmann's texts before these contributions can be properly interpreted. Second, the claim that this is the most reasonable

¹ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [1983]), p. 426.

² Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 [1997]). Henceforth cited as: GdG.

³ Cf. *Rezeption und Reflexion: Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie*, ed. by Berg and Schmidt.

approach also finds support in the fact that the existing research literature seems to be highly polarized. Comments on Luhmann's treatment of 'community' seem to be either laudatory or dismissive. It lacks what Schimank, in his assessment of the secondary literature on Luhmann in *Beobachter der Moderne: Beiträge zu Niklas Luhmanns 'Die Gesellschaft der Gesellschaft'*, calls 'mittlere Distanz'.⁴ This is the thin line between 'Totalablehnung' and 'Beiträge[n], die Luhmanns Theorieperspektive [...] vorbehaltlos verteidigen'.⁵

Fuchs is an example of the latter, as his *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* elaborates the systems-theoretical perspective on 'community', while wholeheartedly affirming Luhmann's framework.⁶ To treat this text as 'research literature' would miss the point that we are here dealing with an *explication* of Luhmann's theory by one of his disciples.⁷ Opielka's text 'Sinn ohne Gemeinschaft: Zu Luhmanns Systemethik'⁸ is an example of a blanket rejection of Luhmann's framework. Without really adding anything to Habermas' criticism, his statements amount to the assertion that Luhmann's concept of meaning is simply the wrong starting point for a discussion of community. Both positions, Fuchs' and Opielka's, are examples of positions that do not facilitate finding the middle ground where the idea of transforming the systems-theoretical framework can be entertained. The exception for Schimank is Schwinn, who is characterized as 'ein sympathisierender

⁴ Uwe Schimank, 'Einleitung', in *Beobachter der Moderne: Beiträge zu Niklas Luhmanns 'Die Gesellschaft der Gesellschaft'*, ed. by Hans-Joachim Giegel and Uwe Schimank (Frankfurt am Main, 2003), pp. 7-20 (p. 8).

⁵ Schimank, 'Beobachter der Moderne', p. 8.

⁶ Peter Fuchs, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992).

⁷ Luhmann refers to Fuchs for further explanations of his theory: Luhmann, *Gesellschaft der Gesellschaft*, p. 1048.

⁸ Michael Opielka, *Gemeinschaft in Gesellschaft: Soziologie nach Hegel und Parsons*, rev. 2nd edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006 [2004]), pp. 353-388.

Kritiker' of Luhmann.⁹ Schwinn's critique of Luhmann's concept of inclusion will be the inspiration of our own remarks about 'inclusion' in the second part of this chapter (II.2.2). Münch's critique of the idea of structural coupling will guide our critical assessment of Luhmann's view of 'media of communication' (II.2.1).

However, before it is possible to assess their contributions we have to arrive at an account of the 'conceptual decisions' Luhmann himself makes.

⁹ Schimank, 'Beobachter der Moderne', p. 9. This means he is included in Schimank's definition of '[m]ittlere[r] Distanz': 'Das Spektrum reicht von kritischen Sympathisanten Luhmanns bis zu sympathisierenden Kritikern – und die Übergänge zwischen beiden Polen sind natürlich fließend. Sympathisierender Kritiker ist man bereits dann, wenn man Luhmann zugesteht, dass er zentrale gesellschaftstheoretische Fragen besser gestellt hat, als dies bis dahin der Fall war, und wenn man seine Antworten auf diese Fragen in dem Sinne ernst nimmt, dass deren Zurückweisung einem bei der Ausarbeitung der je eigenen Antworten hilft. Je mehr man von Luhmanns Antworten übernimmt, desto mehr wird man zum kritischen Sympathisanten – wobei einen freilich von Luhmann selbst und den "affirmativen" Anhängern seiner Theorie eine nennenswerte Anzahl von anders ausfallenden Antworten trennt.' Schimank, 'Beobachter der Moderne', pp. 8-9.

II.1 Conceptual Decisions

II.1.1 Meaning

II.1.1.1 Habermas

The concept of ‘meaning’ (‘Sinn’) is one of the foundational concepts of what is arguably Luhmann’s first main work, *Soziale Systeme*, in which Habermas sees a caesura in the development of his systems theory: ‘Damit [with this work] zieht [Luhmann] die Zwischenbilanz aus einer raumgreifenden und über Jahrzehnte anhaltenden Theorieexpansion, so daß das Projekt nun im ganzen überschaubar wird.’¹⁰ Luhmann’s systems theory has, for the first time, presented itself as a coherent project. For Habermas, this is the beginning of the possibility for systematic critique that goes beyond the discussion of single concepts. With regard to Luhmann’s core idea of functional differentiation, he remarks categorically:

Die Zentralperspektive eines gesamtgesellschaftlichen Systemselbstbewußtseins darf es schon aus analytischen Gründen nicht mehr geben. Wenn aber moderne Gesellschaften gar nicht die Möglichkeit haben, eine vernünftige Identität auszubilden, fehlt jeder Bezugspunkt für eine Kritik an der Moderne.¹¹

Habermas points to a problem which is also decisive for this research. What happens to the reference to a ‘Gesamtgesellschaft’, if collective singulars such as ‘*die* Gesellschaft’ (or even more so, ‘*die* Gemeinschaft’) are abandoned on a fundamental theoretical level? Luhmann’s oeuvre is not blind to that question. On the contrary, his work is the attempt to render this very question superfluous, beginning with the concept of ‘mean-

¹⁰ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 426.

¹¹ Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, p. 432.

ing', which is designed as an attack on Habermas. In Luhmann's eyes, the understanding of modern society is rendered more difficult if a 'Bezugspunkt für eine Kritik an der Moderne' is the main focus of attention. For Habermas, there is no basis for understanding society if such a reference to critique is missing. That is the sharp antithesis which is hard or even impossible to reconcile.

The reason why Habermas is relevant for us in our discussion of Luhmann is that, despite or even because of this antithesis, their works remain intimately interrelated. Luhmann cannot be properly understood without the antipode with which he constantly seems to be battling. Habermas' is the counter-model his theory tries to refute. In this sense, one could go so far as to say that the initial distinction he makes is not that between system and environment, but between the world-views of systems and critical theory. Their utterly different 'Grundbegriffe' (as we referred to in the introduction to this Part) mean that their theories start from utterly different premises. Comparisons can illuminate these premises. In a more general sense, Habermas is, for Luhmann, also representative of the „Theoriekrise“ (SoS, 7) in sociology, the overcoming of which Luhmann has made his mission. Luhmann wants to lay down a new foundation for sociological thought. The beginning of this project dates back to 1960/61 when he developed some of the 'Grundbegriffe' of his theory during his time at Harvard.¹² The papers published in the 1960s lead to his debate with Habermas in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (1971).¹³ There, Luhmann, for the first time, had to relate his thoughts to an opponent as well-versed in the tradition as Habermas.

¹² *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann?: Letzte Gespräche mit Niklas Luhmann*, ed. by Wolfgang Hagen (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2004), pp. 28-32.

¹³ In the initial debate between the two, Habermas introduces his essay on Luhmann with praise for these papers: 'Niklas Luhmann hat während des vergangenen Jahrzehnts [the 1960s] eine Systemtheorie der Gesellschaft entworfen, die nicht nur wegen der bemerkenswerten Produktivität des Autors Aufmerksamkeit verdient' (TGS, 142).

The contentious ‘Grundbegriff’ of the 1971¹⁴ debate is the concept of ‘Sinn’.¹⁵ Luhmann suggests introducing ‘Sinn’ as ‘Schlüsselbegriff’ of a sociology which sees its main task in the ‘Erfassung und Reduktion [der] Kontingenz möglicher Welten’ (TGS, 26). For Habermas, as we will later see, this is a dangerous departure from ‘umgangssprachliche[r] Kommunikation’ (TGS, 180). He accuses Luhmann of drawing the wrong conclusions ‘[a]us den Enttäuschungen einer soziologisch gewendeten Transzendentalphilosophie’ (TGS, 180). The ‘subjektlosen Strukturen’ (TGS, 180) he finds in Luhmann’s work, in his eyes, vindicate the verdict ‘Sozialtechnologie’. A theory of intersubjectivity would have to be prefixed to systems theory. However, this would of course undermine systems theory. Luhmann’s concept of ‘meaning’ is on a categorically different level from Habermas’. It proves that the systematic misunderstanding between the two thinkers can be related to their ‘Grundbegriffe’. The controversy of 1971 anticipates their debate for the following decades.

II.1.1.2 ‘Absurdity’

The theoretical status of Luhmann’s concept of meaning is, as he himself willingly admits, ‘absurd’ (TGS, 25). His concept of meaning is all-encompassing. For a human being, ‘Unsinn’ as the negation of ‘Sinn’ is simply impossible, since the negation of

¹⁴ Although some of the text in the volume date back to 1968, our point of reference is the publication date, as this is the year when the bigger part of the reception of their debate began.

¹⁵ Moeller suggests to translate ‘Sinn’ with ‘sense’ instead of ‘meaning’: ‘I prefer “sense”, first because it is etymologically closer to the German *Sinn* (used by Luhmann in connection to Edmund Husserl) and the French *sens* (as used by Gilles Deleuze to whom Luhmann also frequently referred [...]), and, secondly, because in English one can speak of “making sense”, but not of “making meaning”. “Making sense” conveys quite well the constructivist meaning that *Sinn* has in Luhmann’s theory. *Sinn* is in his terminology an “intentional” *product* (“making sense”) as opposed to something that a term or life can essentially “have” (*having* meaning).’ Hans-Georg Moeller, *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, Ideas Explained, 3 (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2006), p. 204. The problem I see with this is that Luhmann’s provocation to discuss ‘meaning’ without reference to subjectivity is lost. However, although we will keep the official translation (‘meaning’) here, it is useful to bear in mind that what Luhmann means with ‘Sinn’ is at least as close to “sense” as to “meaning”.

meaning would, again, be meaningful. Luhmann refers to – probably shaped by his personal experience of the Second World War – a heap of rubble. He states: ‘Ein Durcheinanderbringen von Objekten ist niemals sinnlos’ (SoS, 96). The negation of order can be represented in consciousness only in an orderly, i.e. meaningful way, as ‘Sinn verweist immer wieder auf Sinn und nie aus Sinnhaftem hinaus auf etwas anderes’ (SoS, 96). That, however, does not necessarily mean ‘daß es außer Sinn nichts gibt’ (SoS, 97). But, Luhmann is adamant about that one can only relate *meaningfully* to whatever there might be beyond meaning. One of the examples he gives is ‘transcendence’. This is one of the ‘Titel, deren Sinn das nicht decken kann, was sie meinen’ (SoS, 97). Further examples are ‘Faktizität’ and ‘Existenz’. However, ‘[d]ie Vibrationen [of what Luhmann calls the “Realitätsunterbau”] werden durch emergente selbstreferentielle Systeme ausgeschaltet’ (SoS, 97).

‘Meaning-constituting systems’ – among them ‘psychic systems’ and ‘social systems’ – can only process meaning:

Kein sinnkonstituierendes System kann [...] der Sinnhaftigkeit aller eigenen Prozesse entfliehen. [...] Die zirkuläre Geschlossenheit dieser Verweisungen erscheint in ihrer Einheit als Letzthorizont alles Sinnes: als *Welt*. Die Welt hat infolgedessen die gleiche Unausweichlichkeit und Unnegierbarkeit wie Sinn. Jeder Versuch, sie gedanklich zu überschreiten, weitet sie nur aus [...]. Husserl hat diesen Sachverhalt, ohne die Selbstreferenz allen Sinnes durchzuanalysieren, mit der Metapher des ‘Horizonts’ umschrieben. (SoS, 105)

Luhmann warns against having hermeneutical theories of meaning in mind in this context. This is precisely the association he wants to avoid, as hermeneutics render ‘die “Erfahrung der Sinnlosigkeit” formulierbar als Versagen [der] Einordnung [in einen übergeordneten Zusammenhang]’ (SoS, 109). Luhmann clarifies: ‘Für sinnkonstituierende Systeme hat alles Sinn [...]. Die Newton’schen Gesetze und das Erdbeben von Lissabon, die Planetenbewegungen und die Irrtümer der Astrologen, die Frostempfindlichkeit der Obstbäume und die Schadensersatzforderungen der Landwirte: alles hat

Sinn.’ (SoS, 110). This thought is embedded in his critique of the modern conception of the ‘subject’, which he sees as too focussed on the ‘old-European’ tradition of an ‘auf Gutheit und Perfektion bezogenen Realitätsbegriffs’: ‘Wenn Sinn, wie zumeist, mit Bezug auf das Subjekt definiert wird, wirkt diese Tradition nach, die aus ihrem Leitbegriff das Unwillkommene, “Sinnlose” ausschließt’ (SoS, 108). Luhmann proceeds from ‘einer phänomenologischen Beschreibung der Sinnerfahrung’, which he does not want to understand as based on the ‘vorausliegende Existenz eines extramundanen Subjekts’ but rather as a ‘Selbstbeschreibung der Welt in der Welt’ (SoS, 105). In *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Luhmann also depicts this decision as a practical one: ‘Der Sinnbegriff läßt sich [...] leichter klären als der Subjektbegriff, und deshalb empfiehlt es sich, nicht Sinn durch Subjekt zu definieren, sondern umgekehrt Subjekt durch Sinn – nämlich als sinnverwendendes System’ (TGS, 12).

Here, it is useful to take a brief look at Habermas, because the concept of meaning is precisely the point of contention between the two thinkers. Habermas considers Luhmann’s theory, owing to the latter’s rejection of ‘intersubjectivity’¹⁶, as being confined to the same ‘monologischen Sinnbegriff’ which Habermas discovers in Husserl’s idea of the transcendental ego: ‘Das einsame Subjekt bleibt Ausgangspunkt seiner [Luhmann’s] Analyse’ (TGS, 188). In the 1971 exchange, Habermas demarcates his position by emphasizing that ‘[d]er Sinn des Sinnes [...] zunächst darin [bestehe], daß er intersubjektiv geteilt werden, daß er für eine *Gemeinschaft* von Sprechern und Handelnden identisch sein kann’ (TGS, 188, emphasis added). By contrast, Luhmann is confident about disconnecting the concept of meaning from everyday language (to which Habermas’ use of the term ‘intersubjektiv’ alludes). For Luhmann, meaning is just an, as it

¹⁶ In *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, he rejects Habermas’ concept of intersubjectivity: ‘Intersubjektivität [muß] abstrakter, sozusagen begründungsfrei, begriffen werden als soziale Dimension allen (auch des nicht begründbaren) Sinnes’ (TGS, 321). The late Luhmann, however, seems to reject the concept in general: Cf. Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, pp. 154-155.

were, abstract currency, the trade with which is based on the difference (‘Nicht-Identität’) of the world-constituting subjects: ‘Für [den] Prozeß der intersubjektiven Konstitution einer sinnhaft-gegenständlichen Welt ist die *Nichtidentität der erlebenden Subjekte* wesentliche Voraussetzung’ (TGS, 51). Meaning is not and cannot be bound to subjectivity (or ‘intersubjectivity’), as subjectivity is, for Luhmann, a rather late development: ‘Subjektheit ist, im Unterschied zur Ichhaftigkeit des Erlebens, keine “angeborene” oder durch phänomenologische Reflexion zur Evidenz zu bringende Gegebenheit, sondern eine späte, gesellschaftlich höchst voraussetzungsvolle Form der Selbstkonstitution des Menschen’ (TGS, 53).

Habermas’ ideas about ‘meaning’ seem to carry the seed of consensus. For Luhmann, meaning is just the backdrop against which meaning-constituting systems process distinctions:

Sinn [ist] ein Prozessieren nach Maßgabe von Differenzen [...]. Die Selbstbeweglichkeit des Sinngeschehens ist Autopoiesis par excellence. Auf dieser Grundlage kann dann jedes (wie immer kurze) Ereignis Sinn gewinnen und Systemelement werden. Damit ist nicht so etwas wie ‘rein geistige Existenz’ behauptet, wohl aber Geschlossenheit des Verweisungszusammenhangs der Selbstreproduktion. (SoS, 101)

Meaning is inherently unstable, according to Luhmann, given that ‘jedes (wie immer kurze) Ereignis Sinn gewinnen [kann]’. Meaning stems from the ‘seine Zustände ständig [wechselnden]’ and conceptually almost intangible ‘Realitätsunterbau’ (SoS, 97).¹⁷ Therefore, meaning can only be temporary. This necessitates the rudimentary distinction between actual and potential meaning: ‘Sinn [kann nur Sinn sein] als Differenz von gerade Aktuellem und Möglichkeitshorizont’ (SoS, 100). Meaning is always on the verge of floating away: ‘Die Instabilität des Sinnes liegt in der Unhaltbarkeit seines Aktualitätskerns’ (SoS, 100). In addition, it is dependent on the very existence of the ‘chemi-

¹⁷ A very good illustration of this instability, according to Luhmann, is the concept of ‘transcendence’ (SoS, 97).

sche[n] und physische[n] Grundlagen [des Lebens]' (SoS, 101). Meaning is fugitive. This is where systems come into play, since meaning is *not only* unstable and fugitive. There are patterns of meaning which can be described.¹⁸ This is the task of systems theory. On the basis of the conception of meaning just outlined, the game of differences unfolds.

Another rudimentary distinction is that between meaning and information – to be more precise, between meaningful information and no less meaningful (if we use the definition of the last two paragraphs) non-information. Luhmann explains: 'Eine Information, die sinngemäß wiederholt wird, ist keine Information mehr. Sie behält in der Wiederholung ihren Sinn, verliert aber ihren Informationswert' (SoS, 102). Luhmann wants to use the concept of information to help solve the question 'wie diese Aussage [daß alles, was im Sinn prozessiert wird, Sinn haben muß] aus der bloßen Tautologie hinausgebracht werden kann' (SoS, 102). The concept of information contradicts the fugitiveness of meaning, as information can alter the states of systems and 'einen Struktureffekt hinterlassen' (SoS, 102). The reading of a newspaper article can be regarded as leaving a 'structural effect' because the system changes its receptivity: 'Wenn man dasselbe dann in einer anderen Zeitung nochmals liest, hat diese Aktivität keinen Informationswert mehr (sie ändert den eigenen Systemzustand nicht mehr)' (SoS, 102). This simple example shows how Luhmann tries to develop a systems-theoretical language that is all-encompassing. If reading a newspaper article 'ändert den Systemzustand', then we are leaving behind a descriptive language where, for example, a 'subject' reads the newspaper. *Meaning* has left 'structural' traces. Luhmann defines this further: 'Als Information soll hier ein *Ereignis* bezeichnet werden, *das Systemzustände*

¹⁸ The most obvious patterns, as Luhmann emphasizes at the very beginning of his debate with Habermas, are established by the subsystems of society: 'Jene sinnbildenden Prozesse, denen man früher letzte Weltauslegungen zuschrieb, werden heute gar nicht mehr auf der Ebene der Gesamtgesellschaft institutionalisiert. Sie sind an relativ gut profilierte Teilsysteme delegiert und dort im Interesse höherer Leistung funktional spezifiziert worden' (TGS, 16).

auswählt. [...] Information setzt [...] Struktur voraus, ist aber selbst keine Struktur, sondern nur das Ereignis, das den Strukturgebrauch aktualisiert’ (SoS, 102). This sentence is a good example of how Luhmann invents the language of systems theory.

In the above case, a system has ‘selbstreferentiell operiert’ and ‘bei der Änderung [seiner] eigenen Zustände [...] selbst [mitgewirkt]’ (SoS, 103). Meaning relates to meaning. There is no need for a ‘subject’ to read the newspaper, even if the concrete psychic system involved may *refer to itself* as a ‘subject’. Luhmann wants to change the terminology so that it is an, as it were, internal process in the universe of meaning. That this universe can be a ‘structured’¹⁹ one, however, leads to Luhmann’s fundamental proposition ‘daß es Systeme gibt’ (SoS, 30). Luhmann’s interpretation of this proposition is that there is something ‘in der wirklichen Welt’ which vindicates speaking in terms of ‘systems’. He rejects the ‘erkenntnistheoretischen Zweifel’ by claiming: ‘Der Systembegriff bezeichnet [...] etwas, was wirklich ein System ist, und läßt sich damit auf eine Verantwortung für Bewährung seiner Aussagen an der Wirklichkeit ein’ (SoS, 30).²⁰ Fugitive meaning can create ‘real’ systems. In the following, we will analyse the

¹⁹ It is important to note here that ‘structure’ is just one of many concepts in Luhmann’s systems theory: ‘[D]er Strukturbegriff [verliert] [...] seine Zentralstellung [...]. [...] Kein Systemtheoretiker wird leugnen, daß komplexe Systeme Strukturen ausbilden und ohne Struktur nicht existieren könnten. Der Strukturbegriff ordnet sich nun aber in ein vielfältiges Arrangement verschiedener Begriffe, ohne Führungsqualität zu beanspruchen. Er bezeichnet einen wichtigen Aspekt von Realität, vielleicht auch eine unentbehrliche Hilfe für den Beobachter – aber eben nicht mehr dasjenige Moment, in dem Erkenntnis und Gegenstand in den Bedingungen ihrer Möglichkeit zusammenfallen. Deshalb handelt es sich hier nicht um Strukturalismus’ (SoS, 382).

²⁰ Nassehi defends Luhmann’s ‘realism’, as it were, against constructivist critics by interpreting Luhmann’s statement as a statement uttered *within a social system*: ‘Nimmt man Luhmanns Universalitätsanspruch seiner Theorie, d.h. die Forderung, sie müsse auch auf sich selbst anwendbar sein, ernst, müßte die Enttautologisierungstechnik und die damit einhergehende *Auto-Ontologisierung* auch ein Charakteristikum der Systemtheorie selbst sein. Der Satz *Es gibt soziale Systeme* erschiene dann nicht mehr – wie der radikale Konstruktivismus vorgibt – als eine substanzmetaphysische Aussage über das Sein von Systemen, sondern als asymmetrisierende Setzung eines kommunikativen Geschehens, denn Systemtheorie ist selbst nichts anderes als Kommunikation, d.h. soziales System.’ Armin Nassehi, ‘Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme’, in *Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, ed. by Werner Krawietz and Michael Welker (Frankfurt am Main, 1992), pp. 43-70 (p. 64).

reality suggested by the concept of the system and how it relates to the concept of community.

II.1.2 Systems

In the interpretation of his work, Peter Sloterdijk, as we already mentioned in the introduction (I.2.1.3), describes Luhmann as an ‘*advocatus diaboli*’ of the systemic.²¹ Luhmann has ‘den Bereich des Systemhaften als solchen entsatanisiert’ and salvaged systemic thinking in the face of those ‘[die] beseitigen [möchten], was [...] dem langen Marsch der vorgeblich höherstufigen Subjektivitäten zur Weltvernunft Herrschaft [...] nicht so leicht [...] eingeordnet werden kann’.²² Sloterdijk has in mind here Habermas, who seems to be the quintessential systems sceptic. Sloterdijk struggles against views ‘[die] zwischen der “Lebenswelt” und den sie belagernden “Systemen” fast wie zwischen Heil aus Eigenem und Unheil durch Fremdes [unterscheiden]’.²³ The ‘alien’ quality of the systemic, according to Habermas, is the absence of subjectivity – a problem Luhmann deliberately leaves off his agenda. This can be illustrated very well if we compare Habermas’ (as well as Sandel’s) critique of Kant’s notion of subjectivity with Luhmann’s diametrically opposed assessment of the legacy of the latter’s philosophy.

II.1.2.1 The Kantian Subject

For Habermas, Kant’s conception of subjectivity is characterized by a ‘monological’ nature. In *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, he sides with Hegel against ‘jene[n] Begriff des Ich, den Kant unter dem Titel der ursprünglich-synthetischen Einheit der

²¹ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 119.

²² Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 119.

²³ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 119.

Apperzeption entwickelt hat'.²⁴ Kant imagines the 'I' to be '[die] reine, sich auf sich beziehende Einheit'.²⁵ Hegel, however, is given credit for having overcome 'das Verhältnis der einsamen Reflexion zugunsten des komplementären Verhältnisses sich erkennender Individuen'.²⁶ This is the foundation for Habermas' critique of Kant's moral philosophy that is epitomized in the Categorical Imperative. He discovers a 'vorgängige Synchronisation der Handelnden' in Kant's idea of morality that leads to an exclusion of 'intersubjectivity' from the realm of ethics: 'Die durch praktische Vernunft a priori in Anschlag gebrachte Intersubjektivität der Geltung moralischer Gesetze erlaubt die Reduktion sittlichen Handelns auf monologisches.'²⁷ Regarding subjectivity this means '[daß] Interaktion [sich] unter solchen Gesetzen [...] in die Aktionen einsamer selbstgenügsamer Subjekte [auflöst] [...]'.²⁸ It is important to notice that Habermas does not want to abandon Kant's notion of 'subjectivity' altogether, but rather wants to transform it (with reference to 'Interaktion' as opposed to 'Selbstgenügsamkeit') in favour of the idea of 'intersubjectivity'. Subjectivity has to be purified by removing its monological tendencies.

The critique of Kant's notion of the subject is shared by Michael Sandel. However, his emphasis in his *Liberalism and the Limits of Justice* (1982) is the 'disembodiment' of the subject. Sandel wants to direct attention to the community in which the subject is inevitably embedded, which is the reason why his position was dubbed 'communitarian'. At the heart of his critique of *A Theory of Justice* (1971) is his assessment 'that Rawls' attempt [to have liberal politics without metaphysical embarrassment] does not succeed, and that deontological liberalism cannot be rescued from diffi-

²⁴ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 [1968]), p. 12.

²⁵ Here, Habermas quotes Kant. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, p. 12.

²⁶ Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, p. 12.

²⁷ Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, p. 20.

²⁸ Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, p. 21.

culties associated with the Kantian subject.’²⁹ According to Sandel, he and Rawls agree that ‘it is unclear how an abstract, disembodied subject could without arbitrariness produce determinate principles of justice’, and that ‘[t]he idealist metaphysic [i.e. Kant] [...] in positing a noumenal realm wins for justice its primacy only at the cost of denying it its human situation’.³⁰ But, for Sandel, Rawls is still too Kantian, and he emphasizes that Kant simply does not have an ‘account of the circumstances of justice’, ‘at least none that situates the virtue of justice in circumstances characteristic of human society’.³¹

The rift between the views of Habermas and Sandel on the one hand and Luhmann on the other could not be deeper. Despite their severe criticism, Habermas and Sandel have in common that they take, in one way or another, Kant’s notion of subjectivity as their point of reference. Luhmann, however, pursues a different strategy. He seeks to effectively eliminate the concept from the theoretical realm, rendering the question of ‘subjectivity’ merely historical. He embarks on this project precisely by severing the ties with the Kantian subject. In *Social Systems* he avers:

Es lohnt, an dieser Stelle eine Erinnerung an Kant einzufügen. Kant hatte mit dem Vorurteil eingesetzt, daß Vielheit (in der Form von Sinnesdaten) gegeben und Einheit konstituiert (synthetisiert) werden müsse. Erst das Auseinanderziehen dieser Aspekte, also erst das Problematisieren von Komplexität, macht das Subjekt zum Subjekt – und zwar zum Subjekt des Zusammenhangs von Vielheit und Einheit, nicht nur zum Hersteller der Synthese. Die Systemtheorie bricht mit dem Ausgangspunkt und hat daher keine Verwendung für den Subjektbegriff. (SoS, 51)

The ‘subject’ simply cannot yield the ‘synthesis’ which it has been burdened with creating. Luhmann’s view of subjectivity has functionalist overtones. Subjectivity fails as a means of dealing with complexity. From this perspective, ‘subjectivity’ is just wrong, as it suggests that there is a direct link with the environment, ‘daß [die] Einheit [...] aus

²⁹ Sandel, *Limits of Justice*, p. 14.

³⁰ Sandel, *Limits of Justice*, p. 13.

³¹ Sandel, *Limits of Justice*, p. 36.

[der] Umwelt bezogen werden kann' (SoS, 51). For Luhmann, speaking of 'self-referential systems' instead of 'subjectivity' is far better suited to illustrate his observation 'daß jede Einheit, die in diesem System verwendet wird, (sei es die Einheit eines Elementes, die Einheit eines Prozesses oder die Einheit eines Systems) durch dieses System selbst konstituiert sein muß' (SoS, 51). Therefore, systems theory hinges on the clear-cut *distinction* between system and environment. The 'subject', as an, as it were, contrivance to bring about unity, loses its place.

II.1.2.2 Difference

For Habermas, as we already briefly mentioned, 'meaning' is ultimately a result of 'communal' ('Gemeinschaft von Sprechern und Handelnden') agreement. For Sandel, the subject cannot be considered without its 'human situation', its embeddedness in a social environment. Systems theory cuts through system and environment. Luhmann asserts: 'Als Ausgangspunkt jeder systemtheoretischen Analyse hat, darüber besteht heute wohl fachlicher Konsens, die *Differenz von System und Umwelt* zu dienen' (SoS, 35). This delimitation, in fact, as we will corroborate in this chapter, expels the concept of community from the terrain of systems theory. 'Communal' figures of thought, as advocated by Sandel and Habermas, are, per definition, non-systems-theoretical. This method, as it were, is further explained in a statement by Dirk Baecker, probably the most important direct disciple of Luhmann, with regard to the metaphorical and metonymical nature of the concept 'system':

Der Systembegriff ist metaphorisch, indem er andere Perspektiven als die gewohnten in Anschlag bringt. Er ist darüber hinaus jedoch metonymisch, indem er einen radikalen, sowohl poetischen als auch wissenschaftlichen Realismus betreibt, der von dem Ungreifbaren, das er meint – vom System des Ganzen, der Relation, der Schließung –, nur

in Begriffen des Greifbaren – in Begriffen des Teils, des Elements, der Operation – spricht. Nur diesen Reduktionen traut er wirklich über den Weg.³²

Metonymical thinking means reduction of the ‘whole’ (‘des Ganzen’). Thoughts about ‘the whole’ are excluded from systems theory, as its main idea – ‘systems’ – is embodied difference. Luhmann illustrates that with regard to the concept of ‘information’, which we referred to in the previous sub-chapter:

Am Anfang steht [...] nicht Identität, sondern Differenz. Nur das macht es möglich, Zufällen Informationswert zu geben und damit Ordnung aufzubauen; denn Information ist nichts anderes als ein Ereignis, das eine Verknüpfung von Differenzen bewirkt – a difference that makes a difference. (SoS, 112)

The quote from Gregory Bateson that ‘a “bit” of information is definable as a difference which makes a difference’ (cited in: SoS, 68) is probably the most programmatic sentence of Luhmann’s systems theory.

We will later argue that the emphasis on ‘difference’ leads to a theory of ‘differentiation’ (III.2). However, the final shape of Luhmann’s theory of society is not the focus of this chapter. Here it is merely important to notice how deeply the ideas of ‘system’ and ‘difference’ are intertwined. A system is, of course, constituted by its difference from the environment. This implies that a system can relate to the environment as well as to itself. This is the ‘general’ (‘in einem ganz allgemeinen Sinne’) definition of self-reference: ‘Es gibt selbstreferentielle Systeme. Das heißt [...]: Es gibt Systeme mit der Fähigkeit, Beziehungen zu sich selbst herzustellen und diese Beziehungen zu differenzieren gegen Beziehungen zu ihrer Umwelt’ (SoS, 31). Another formulation of Luhmann’s reads: ‘[S]elbstreferentielle Systeme [schaffen] sich die Möglichkeit [...], Kausalitäten durch Distribution auf System und Umwelt zu ordnen’ (SoS, 26). For Luhmann, this implies that ‘identity’ (a system relating to itself) must be a less funda-

³² Dirk Baecker, *Wozu Systeme?* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2008), p. 8.

mental concept than ‘difference’, as the concept of identity is only secondary to the ‘Differenz von Identität und Differenz’ (SoS, 26); identity is unthinkable without its difference from difference. For Luhmann, this is a logical consequence of his ‘constructivist’ view. In ‘Identität – was oder wie?’ he writes:

Die genetische Perspektive wird markiert durch die Form der Fragestellung. Wir fragen nicht, *was* etwas Identisches *ist*, sondern *wie* das *erzeugt wird*, was dem Beobachten als Identisches zu Grunde gelegt wird. Damit verschiebt sich der Begriff der Identität in eine Richtung, die heute als „konstruktivistisch“ bezeichnet wird.³³

Again, this is also an expression of functionalist thinking. The term ‘identity’ figures as a necessary counterpart to ‘difference’. An observer operates on the basis of ‘difference’, or rather ‘distinctions’: ‘[A]lles Beobachten [ist] ein unterscheidendes Bezeichnen.’³⁴ But because of that, every non-functionalist view of the concept ‘identity’ is inevitably speculative.

For our thesis, the question of how Luhmann conceives of ‘identity’ is negligible compared with the question of what his emphasis on difference entails for his systems theory. A very clear statement on that topic can be found in his lectures *Einführung in die Systemtheorie* (2002). There, Luhmann puts it succinctly: ‘Ein System “ist” die Differenz zwischen System und Umwelt.’³⁵ This ‘ist’ means: “Die Theorie beginnt mit einer Differenz, mit der Differenz von System und Umwelt, soweit sie Systemtheorie sein will; wenn sie etwas anderes sein will, muss sie eine andere Differenz zugrunde legen.”³⁶ This arbitrariness is defended in his second published lecture series *Einführung in die Theorie der Gesellschaft* (2005), where he connects the project of systems theory with that of a theory of society: “Ich werde die Gesellschaftstheorie auf die Unterscheidung von System und Umwelt gründen, und mir ist klar, dass das eine willkürli-

³³ Niklas Luhmann, ‘Identität – was oder wie?’, in *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, 4th edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), pp. 15-30 (p. 21).

³⁴ Luhmann, ‘Identität – was oder wie?’, p. 21.

³⁵ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 66.

³⁶ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 67.

che oder kreative Entfaltung einer Paradoxie ist.”³⁷ Systems theory is the act of distinguishing between system and environment. But this is inevitably paradoxical, because there is no true foundation; there are no ‘primary arguments’ that can be put forward. In Luhmann’s words: “Es gibt keine zwingende Möglichkeit, jemanden zu überzeugen, dass dies jetzt die richtige Theorie ist. Es gibt aber gleichsam sekundäre Argumente.”³⁸ In the lecture, Luhmann mentions (as one of these ‘secondary arguments’) that it is said that systems theory is “das beweglichste, anschlussfähigste Instrument [im gegenwärtigen Wissenschaftskontext]”.³⁹ However, what is probably even more important for Luhmann is the asset that systems theory is aware of its own paradoxical nature.

II.1.2.3 Blind Spot

What is at the heart of the paradox? Luhmann alleges that “[a]lles, was letztlich über die Welt ausgesagt werden kann, [...] auf eine Paradoxie hinaus[läuft], nämlich auf die Paradoxie, dass eine Unterscheidung immer zwei Seiten hat, die Einheit der beiden Seiten jedoch nicht verfügbar ist, nicht bezeichnet werden kann”.⁴⁰ This is the problem with which Luhmann’s conception of meaning attempts to deal. Of course, it is possible to think about something that is not meaningful, but this can happen in a meaningful way only – by employing meaning. It is not possible to escape the paradox. Where does the spiral of differences end? Nowhere. Once started, there is no logical end. Luhmann compares the act of drawing distinctions with Creation and ponders its theological implication:

³⁷ Niklas Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, ed. by Dirk Baecker (Heidelberg: Carl-Auer, 2005), p. 50.

³⁸ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 50.

³⁹ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 50.

⁴⁰ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 49.

‘Draw a distinction.’ Mach eine Unterscheidung, sonst geht gar nichts. Wenn du nicht bereit bist zu unterscheiden, passiert eben gar nichts. Das hat interessante theologische Aspekte, [so wird] in der avancierten Theologie etwa eines Nikolaus von Cues gesagt [...]: Gott hat nicht nötig zu unterscheiden. Offenbar ist die Schöpfung nichts anderes als die Weisung: *Draw a distinction*.⁴¹

In *Die Religion der Gesellschaft* (2002), Luhmann attempts to grasp such a theological approach using the terms of his own theory: “Gott braucht keinen ‘blinden’ Fleck. Er kann jedes Unterscheidungsschema als Differenz und als Einheit des Unterschiedenen zugleich realisieren.”⁴² But for ordinary mortals there is always a ‘blind spot’, and their observation inevitably creates ‘difference’ within the universe of meaning. Systems theory receives praise for its reflection upon the observer’s observation. Literary critic Jochen Hörisch writes: ‘Der blinde Fleck in der Beobachtungslogik der Systemtheorie ist bemerkenswert klein.’⁴³ The issue we are dealing with in this thesis, however, is precisely the question of whether the concept of community could be a ‘blind spot’ for systems theory following the ‘observation’ that the term is reintegrated into theories which take systems theory as an unmistakable point of reference.

The foundation of systems theory appears to be incredibly humble. Its inception is merely the act of drawing a distinction, of drawing a line on virgin paper.⁴⁴ In addition, Luhmann depicts the origin of his theory as utterly flexible:

Das [phänomenologische] Argument lautet ganz einfach: “Ist das bei dir nicht auch so?” [...] [Man] könnte [...] eine ganz andere Unterscheidung wählen, um zu sehen, ob die nicht auch klappt, und um dann im weiteren Verlauf der Analyse damit zu spielen, mal die eine, mal die andere zu nehmen und zu sehen, welche sich für welche Fragen besser eignet.⁴⁵

⁴¹ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 73.

⁴² Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. by André Kieserling (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), pp. 158-159.

⁴³ Hörisch, *Theorie-Apotheke*, p. 353.

⁴⁴ Luhmann uses this image for the sake of clarification in alignment with Spencer Brown’s *Laws of Form*: “Mir hilft es, ich weiß nicht, ob das anderen auch so geht, mir vorzustellen, dass zunächst einmal weißes Papier vorhanden ist, dass die Zeichen auf das Papier gesetzt werden und dann eine eigentümliche Selbstständigkeit gewinnen.” Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 71.

⁴⁵ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 45.

However, on many occasions he maintains that it would be unlikely that a systems theory completely different from his own would emerge. This is what can be called the paradox of ‘ambitious modesty’⁴⁶, and it is the idea of this thesis to take Luhmann at his word and examine whether ‘community’ deserves much more acknowledgement as a concept of social philosophy than it receives from Luhmann. There is a tension in the very self-definition of his systems theory which the paradox that it is extremely self-confident about its own modesty encapsulates.⁴⁷

On the one hand, systems theory is even considered to be too general a term: “Die Identität der Theorie liegt in der Differenz von System und Umwelt, und deswegen ist ‘Systemtheorie’ eigentlich eine falsche Bezeichnung. [...] Systemtheorie [...] ist der *Vorschlag* einer bestimmten Unterscheidung, die die Welt in System und Umwelt spaltet.”⁴⁸ However, on the other hand, far from it being a mere ‘suggestion’, Luhmann, in fact, pursues a ‘universal’ approach with his theory. In his theory, ‘systems’ simply do not have a counterpart. Systems theory rests on the assumption that everything can be, and in fact *is*, interpreted as a system: ‘Jeder soziale Kontakt wird als System begriffen bis hin zur Gesellschaft als Gesamtheit der Berücksichtigung aller möglichen Kontakte’ (SoS, 33). The claim of universality is directed against ‘classic/ancient controversies’ (‘klassische [...] Kontroversen’), among them ‘Struktur versus Prozess’, Gesellschaft

⁴⁶ This is the title of an article by King and Schütz: ‘Nothing is more in keeping with the spirit of Niklas Luhmann’s work than to entitle this article with an apparent paradox: the simultaneous presence of ambition and modesty. What Luhmann offers is a theory of society, a “grand theory” in the European tradition, but one which runs directly contrary to the claims for universal competence and exhaustive accounts of reality associated with “grand theories”. It is a theory which acknowledges modestly that it cannot answer many of the important questions that face modern societies.’ Michael King and Anton Schütz, ‘The Ambitious Modesty of Niklas Luhmann’, *Journal of Law and Society*, 21, 3 (1994), 261-287 (p. 261).

⁴⁷ Hörisch, in fact, humorously admits that the ambition of Luhmann’s theory would have to be deemed quite presumptuous if it were not for the admission of its own blind spot: ‘Der blinde Fleck der Beobachtungslogik der Systemtheorie ist bemerkenswert klein. Sieht sie doch noch, daß auch sie, die von fast “allem” handelt (Religion, Kunst, Liebe, Erziehung, etc.), über vieles, was uns immens wichtig ist, nichts Verbindliches sagen kann (z.B. über Menschen und Einzelbiographien). Diese Bescheidenheit entkräftet den rhetorisch wohl bündigsten Einspruch gegen die Systemtheorie: sie sei die Ausgeburt des Größenwahns eines deutschen Verwaltungsbeamten.’ Hörisch, *Theorie-Apotheke*, p. 353.

⁴⁸ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 51 [emphasis added].

versus Gemeinschaft', and 'Arbeit versus Interaktion' (SoS, 34). Luhmann contends critically: 'Solche Kontrastierungen zwingen jede Seite zum Verzicht auf Universalitätsansprüche und zur Selbstbewertung ihrer eigenen Option' (SoS, 34). In that sense, systems theory is a roof under which a multitude of concepts can find a place. But universality, as the discussion of Lüdemann's position in the introduction already indicated, does not entail going beyond metaphor.

Universality is formally understood by Luhmann as the theory's self-reference. The theory re-occurs in the theory. The theory finds itself part of its own subject matter ('sie sich unter ihren Gegenständen wiederentdeckt'), precisely as 'Forschungsprogramm eines Teilsystems (Soziologie) eines Teilsystems (Wissenschaft) des Gesellschaftssystems' (SoS, 34). Systems theory reflects upon the fact that it developed at a certain moment in time, dependent upon a certain differentiation of society. For Luhmann, this amounts to a bulwark against 'self-hypostatization' of the theory, and it is true that self-referentiality in that sense does indeed mean that 'Anspruch auf Universalität nicht Anspruch auf ausschließliche Richtigkeit, auf Alleingeltung und in diesem Sinne auf Notwendigkeit (Nichtkontingenz) des eigenen Ansatzes [heißt]' (SoS, 34). But does 'universality' also entail that a system reflects on the language it uses? Does systems theory sufficiently take the metaphorical implications of the concept of the system into account?

As we remember, 'metaphorical' is the first quality Baecker assigns to the concept of the system. There is a provocative element in this characterization, as systems theory borrows sizeable chunks of its terminology from disciplines that have no inborn fondness for metaphor or even pride themselves on being free of it, for example biology and mathematics.⁴⁹ It is systems theory's ambition to be transparent about the observa-

⁴⁹ The question whether *all* concepts are to a certain extent metaphorical will be bracketed out here.

tions it carries out. An observer draws a distinction between system and environment. The loop of the theory is closed because eventually the observer reappears in their own observation; systems theory is thus a part of systems theory. The blind spot is acknowledged and integrated into the theory. However, that does not mean that it disappears. This is an illusion that is supported by the fact that a limitedly universal theory may still dub itself universal. But acknowledging the metaphorical element of systems theory would go further than acknowledging the ‘blind spot’. Systems theory could benefit if the concept of the ‘system’ itself were put into perspective.

This is the gist of what Luhmann-disciple Peter Fuchs attempts in *Die Metapher des Systems: Studien zur allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse* (2001). For example, Fuchs contemplates ‘[die] Aufhebung [des] Innen/außen-Unterscheidens bei religiösen Virtuosen wie Mystikern oder Zenbuddhisten’⁵⁰, and he concludes: ‘So viel können wir jedenfalls sagen, wenn denn die Bezeichnung des Systems eine Innen/außen-Unterscheidung voraussetzt: *Das System ist kein mystischer Gegenstand. Oder: Wenn die Mystik von Wirklichkeit redet, sprengt sie jeden denkbaren Systembegriff.*’⁵¹ When Fuchs characterizes ‘system’ as a metaphor, he wants to make the point that ‘systems’ are embodied difference: ‘Das System als Differenz, das schließt das System als Ding, als Subjekt/Objekt, als Phänomen aus. Es ist nicht die EINS, die beleuchtet, abgetastet, durchanalysiert werden könnte.’⁵² Rather than ‘one’, a system is ‘difference in operation’ (*‘betriebene[r] Unterschied’*), a working metaphor with yet unfulfilled potential.⁵³ Allegedly, it is up to us ‘das Netz der Metapher auszuwerfen, um Begriffe zu gewinnen, die dann wieder zusammengeschnurte Meta-

⁵⁰ Fuchs, *Die Metapher des Systems*, p. 30.

⁵¹ Fuchs, *Die Metapher des Systems*, p. 42.

⁵² Fuchs, *Die Metapher des Systems*, p. 242.

⁵³ Fuchs, *Die Metapher des Systems*, p. 242.

phern wären'.⁵⁴ He is anxious that the 'dominance' of a non-metaphorical understanding of systems might undermine this potential:

Es käme [...] darauf an, die Metapher des Systems nicht zu verwerfen, weil sie Metapher ist, sondern das in ihr unausgedrückt Ausgedrückte gleichsam so schwingend zu halten, daß das Abenteuer erhalten bleibt, in dessen Kontext der Systembegriff so dominant, so unausweichlich geworden ist.⁵⁵

What Fuchs is saying by calling 'system' a 'metaphor' is that imagery is at the very heart of systems theory, namely '[die] [stark räumlich konnotierte] Innen/außen-Unterscheidung [...] als zentrales metaphorisches Moment'.⁵⁶

However, Fuchs does not use this insight to question the 'universal' nature of systems theory, as he calls for more metaphor on the basis of the initial metaphor ('das Netz der Metapher [i.e. the metaphor of the system] auszuwerfen'). It does not occur to him that a metaphorical monoculture might be ill-equipped for the description of the inevitably diverse social reality (the metaphor of the system is simply 'unausweichlich' for him). We believe Fuchs that 'system' can function as a metaphor of difference – in contrast to Lüdemann, who, as we saw in the introduction, argues 'daß der Systembegriff als Differenzbegriff der Gesellschaft untauglich ist' (MeG, 18). Lüdemann locates any use of the concept of the system within the metaphorical field of wholeness. From her point of view, the connotations which the concept of the system evokes disqualify it from expressing what Fuchs and also Luhmann himself intend to express, namely that systems resist wholeness.

However, even if we understand systems and systems theory as 'difference in operation' (and not just as another twist in the history of holisms on the basis of organicist metaphor which is hidden under a veneer of difference, as Lüdemann's interpreta-

⁵⁴ Fuchs, *Die Metapher des Systems*, p. 244.

⁵⁵ Fuchs, *Die Metapher des Systems*, pp. 244-245.

⁵⁶ Fuchs, *Die Metapher des Systems*, p. 85.

tion has it), Fuchs' portrayal of the concept of the system as metaphor highlights the non-universal elements of systems theory. Luhmann denigrates metaphors (among them 'community'), as 'bewußt gesetzte Provisorien' (GS II, 210). Focussing one's attention on the language and imagery of systems theory makes its claim of universality seem less substantiated given the plurality of metaphors to describe the social. Is a term such as 'universal' really justified if just one of the many metaphorical ways to conceive of social reality seems to be permitted within the framework of systems theory? The metaphorical quality of the concept of the system clashes with the metaphorical implications of the concept of community. Luhmann's observations cannot see 'community' – not because a fitting social reality (social phenomena which cannot be captured by the concept of the system) is nowhere to be found but simply because of the scope of the metaphor of the system.

The second quality Baecker perceives is that the concept of the system is *metonymical*: '[V]om System des Ganzen, der Relation, der Schließung [wird nur] [...] in Begriffen des Teils, des Elements, der Operation [gesprochen].'⁵⁷ The rejection of 'Ganzheit' is, for Luhmann, an implication of the difference between system and environment: '[D]ie traditionelle Differenz von *Ganzem und Teil* [wird] durch die Differenz von *System und Umwelt* ersetzt' (SoS, 22). For him, invoking the notion of 'wholeness' is simply old-fashioned: 'Eine Tradition, die aus der Antike überliefert war und älter ist als die begriffliche Verwendung des Terminus "System", hatte von Ganzheiten gesprochen, die aus Teilen bestehen' (SoS, 20). However, now, we can dispose of this tradition.

This conceptual move by Luhmann is again closely aligned with the question of 'communal' concepts of thinking: If we assume that the idea of 'community' contains

⁵⁷ Baecker, *Wozu Systeme?*, p. 8.

an element of ‘wholeness’, we find this element banned from the start in Luhmann’s systems theory. He denies that ‘[d]as Weltganze bzw. das Ganze der Menschheit [...] als Allgemeines im Menschen präsent zu sein [habe]’ (SoS, 21). Once more, his target is Habermas who, according to Luhmann, favours such thinking by positing “‘Herrschaftsfreiheit’ [...] als Grundbedingung der ungehemmten Präsenz des Allgemeinen im Menschen’ (SoS, 21). However, such an approach is, for Luhmann, structurally inept at dealing with modernity’s differentiated societies, and it even contains a certain degree of ‘mysticism’, as the relation between parts and whole can never be fully laid bare:

Im Paradigma vom Ganzen und seinen Teilen mußte man irgendwo unerklärbare Eigenschaften unterbringen – sei es als Eigenschaften des Ganzen (das mehr ist als die Summe seiner Teile), sei es als Eigenschaften einer hierarchischen Spitze, die das Ganze repräsentiert. In der Theorie der selbstreferentiellen Systeme wird dagegen alles, was zum System gehört, (einschließlich etwaiger Spitzen, Grenzen, Mehrwerte usw.) in die Selbsterstellung einbezogen und damit für den Beobachter entmystifiziert. (SoS, 27)

This leads us to the last aspect we want to discuss regarding the nature of systems according to Luhmann.

II.1.2.4 Boundaries

The antithesis of a thinking that tries to discover ‘wholeness’ (singular!) beneath the veneer of seemingly disconnected parts is a conception with an emphasis on the ubiquity of ‘boundaries’ (‘Grenzen’). Boundaries have to be posited in order to defend the thesis that ‘there are systems’: ‘In diesem Sinne ist *Grenzerhaltung* (boundary maintenance) *Systemerhaltung*’ (SoS, 35). But there is nothing static about boundaries, as they are, according to Luhmann, reproduced by a system’s autopoiesis. The boundary defines a system as a system, as can be illustrated with regard to the concept of meaning: ‘Sinnngrenzen sind nicht nur eine äußere Haut, die wie ein Organ unter anderen ge-

wisse Funktionen erfüllt. Sie ordnen vielmehr die Elemente, aus denen das System besteht und die es reproduziert, dem System zu' (SoS, 266). However, there is an ironical twist in Luhmann's concept of 'boundaries' ('Grenzen'). He uses the concept to refute what might be the first association evoked by it – namely, 'boundaries' (or 'borders') between territories, states and nations. For Luhmann, these distinctions are not of prime theoretical importance. Theories of 'nations' or 'imagined communities' (Anderson) rely on a definition of boundaries which cuts across what are in his view the more foundational system/environment 'boundaries'. Luhmann defines 'boundary' with regard to the inner workings of systems: '[D]er Grenzbegriff besagt, daß grenzüberschreitende Prozesse (zum Beispiel des Energie- oder Informationsaustausches) beim Überschreiten der Grenze unter anderen Bedingungen der Fortsetzung (zum Beispiel andere Bedingungen der Verwertbarkeit oder andere Bedingungen des Konsenses) gestellt werden' (SoS, 36). This means that the boundary of a system is crossed when the medium changes, for example, from money (economic system) to power (political systems).⁵⁸

Systems cut across state borders. This is embodied in the concept of 'Weltgesellschaft', which we will briefly discuss here because it follows directly from Luhmann's notion of system boundaries.⁵⁹ The concept of 'Weltgesellschaft' can be seen as an exemplification of Luhmann's redrawing of theoretical boundaries. In *Gesellschaft der Gesellschaft*, he pointedly complains about methodological deficits: 'Wie im alltäglichen Sprachgebrauch ist es auch in der Soziologie ganz üblich, von italienischer Gesellschaft, spanischer Gesellschaft usw. zu sprechen, obwohl Namen wie Italien oder Spanien in einer Theorie schon aus methodologischen Gründen nicht verwendet werden

⁵⁸ We will come back to this in 'II.2.1 Media of Communication'.

⁵⁹ 'Weltgesellschaft' is, in our view, not necessarily one of Luhmann's 'Grundbegriffen', but rather derived from his key theoretical choices. However, a discussion of it is necessary here in order to show the relevance of 'system boundaries' for our subject. Since 'Weltgesellschaft' is also heavily dependent on Luhmann's conception of communication, the next paragraphs can also be seen as a transition to the next sub-chapter on communication.

sollten' (GdG, 158). Already in the second volume of his 'Soziologische Aufklärung', Luhmann attacks an ill-defined conception of 'boundaries' ('Grenzen') in contemporary sociological thought: 'Bis heute arbeitet die Soziologie mit der Vorstellung einer Mehrheit menschlicher Gesellschaften, hat aber das daraus resultierende Problem einer Definition der Grenzen, die verschiedene Gesellschaftssysteme voneinander trennen, nicht überzeugend lösen können.'⁶⁰ For Luhmann, it is only possible to gain a clear concept of 'boundaries' if we discuss system boundaries. These are boundaries between systems which perceive each other as environment. However, a 'Landkartenbewußtsein' (GdG, 150) is inappropriate because economic communication through money, for example, is not restricted by state boundaries. The same thing can be said about the world-wide effort to ascertain 'truth' via scientific methods. In that sense, the beginnings of the 'Weltgesellschaft' can be traced back to the Middle Ages (or even earlier) when scholars conversed in Latin to exchange their findings. In contemporary society, the limitlessness of communication renders it simply undebatable that one needs to speak of a 'global system': 'Auch wenn die meisten Soziologen diesem global system den Titel "Gesellschaft" verweigern, ist es erst recht unmöglich, nationale Systeme (wenn hier der Systembegriff überhaupt angebracht ist) als Gesellschaftssysteme zu bezeichnen.'⁶¹

Where do we draw the lines? For national systems 'fehlt jedes Abgrenzungskriterium'.⁶² That is an interestingly clear statement. Here it seems that Luhmann also prefers 'systems' over 'cultures', because they are simply easier to define in abstract terms, as his rejection of the concept of 'Kulturgemeinschaft' in the joint volume with Habermas already suggested:

⁶⁰ Niklas Luhmann, 'Die Weltgesellschaft', in *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 6th edn (Wiesbaden: Verlag der Sozialwissenschaften, 2009 [1975]), pp. 63-88 (p. 66).

⁶¹ Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), p. 571.

⁶² Luhmann, *Recht der Gesellschaft*, p. 571.

Je komplexer ein System werden soll, desto abstrakter müssen seine Grenzen definiert werden. Mit steigender Differenzierung, also steigender Komplexität der Gesellschaft wären danach abstraktere Systemgrenzen zu erwarten. Hier scheint der Grund zu liegen, weshalb Gesellschaft heute weder als Personenverband noch auf der Grundlage eines Territoriums, noch auch als Kulturgemeinschaft angemessen umgrenzt werden kann. (TGS, 18-19)

Cultural theorists have to deal with a grayscale, as it were: state borders are not equal to cultural boundaries, but they do play a role, even if it is hard to quantify. In Part IV., we will discuss Sloterdijk's programme to decipher what constitutes nations in the modern age, as laid out in his lecture *Der starke Grund, zusammen zu sein: Erinnerungen an die Erfindung des Volkes* (1998):

[I]ch möchte mich des Verdachts vergewissern, daß Nationen, wie wir sie kennen, möglicherweise nichts anderes seien als Effekte von umfassenden psycho-akustischen Inszenierungen, durch die allein tatsächlich zusammenwachsen kann, was sich zusammen hört, was sich zusammen liest, was sich zusammen fernsieht, was sich zusammen informiert und aufregt. Ich möchte wissen, wie es möglich und machbar ist, über einem Volk, das viele Millionen zählt, eine wirksame kulturelle Hypnose, eine so dichte telekommunikative Glocke zu errichten, daß die Darinnenlebenden sich notfalls für die Verteidigung ihrer Illusion von Zusammenwuchs und Zusammenleben sogar zu den Waffen rufen lassen.⁶³

For Sloterdijk, national borders are still a key factor, since they largely determine 'was sich zusammen fernsieht', etc. It could be argued that his characterization of the 'nation' as an 'illusion' potentially aligns Sloterdijk with Luhmann, since the, as it were, reality beneath the 'illusion' of national community might be the functionally differentiated society Luhmann is thematising. However, what is striking is the shift in perspective. Luhmann's 'Weltgesellschaft' is *post*-national. This, of course, does not mean that nations do not exist for Luhmann. The primacy of 'funktionale[r] Differenzierung besagt keineswegs: regionales Gleichmaß der Entwicklung, geschweige denn konvergente Evolution'.⁶⁴ But if the function systems determine the sociologically relevant 'boundaries', 'regional' boundaries become a side issue: 'Funktionale Differenzierung schließt

⁶³ Sloterdijk, *Der starke Grund, zusammen zu sein*, pp. 27-28.

⁶⁴ Luhmann, *Recht der Gesellschaft*, p. 573.

segmentäre Differenzierung in gleiche Teileinheiten nicht schlechthin aus; sie läßt sich mit ihr kombinieren, verweist sie aber in eine untergeordnete Stellung, die selbst jeweils funktional gerechtfertigt werden muß.’⁶⁵ This is why the category of ‘regional societies’ is, for Luhmann, sociologically simply untenable: ‘[M]it vorherrschender funktionaler Differenzierung des Gesellschaftssystems [wird] eine regionale (also segmentäre) Primärdifferenzierung der sozialen Realität in einer Mehrheit gleicher Regionalgesellschaften unhaltbar.’⁶⁶ System boundaries are opposed to regional boundaries. Conceiving of society in terms of systems means removing national community from the theoretical agenda.

⁶⁵ Luhmann, ‘Die Weltgesellschaft’, p. 75.

⁶⁶ Luhmann, ‘Die Weltgesellschaft’, p. 75.

II.1.3. Communication

II.1.3.1 ‘Theoriefronten’

So far, we have neglected the very essence of social systems. This is communication. That communication constitutes a system had already been implied in our discussion of the ‘Weltgesellschaft’, the basis of which is the boundlessness of communication in the modern world:

Geht man von Kommunikation als der elementaren Operation aus, deren Reproduktion Gesellschaft konstituiert, dann ist offensichtlich in *jeder* Kommunikation Weltgesellschaft impliziert, und zwar ganz unabhängig von der konkreten Thematik und der räumlichen Distanz zwischen den Teilnehmern. Es werden immer weitere Kommunikationsmöglichkeiten vorausgesetzt und immer symbolische Medien verwendet, die sich nicht auf regionale Grenzen festlegen lassen. (GdG, 150)

The details of this argument do not need to concern us at this point, since we already outlined the structure of Luhmann’s interpretation of the concept of ‘Weltgesellschaft’ in the discussion of system boundaries. However, it is important to note that virtually everything that is said about Luhmann in the remainder of this thesis is, in one way or another, based on his view of communication. This is why it is crucial to understand the assumptions of Luhmann’s theory of communication. Most prominent in the theory is, of course, once again, his demarcation from Habermas. It is useful to start with this end in mind in order to understand the course Luhmann pursues. In his lectures *Einführung in die Systemtheorie* he uses the term ‘Theoriefronten’ to illustrate this sharp divide that separates his understanding of communication from Habermas’.⁶⁷ The reason for the use of this strong language is precisely his differing view of communication. Habermas, according to Luhmann’s criticism, ‘[führt] normative Bindung von Handelnden [...]’

⁶⁷ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 281.

über den Begriff Kommunikation [ein]’.⁶⁸ For Luhmann, this is not only ‘tactically’ the wrong path.⁶⁹ It is quite simply an ‘overloading’ of the theory. If the model of communication includes the idea that a message will be received by an understanding subject, the action of communicating ‘gerät unter Überlegungsdruck, unter Rationalitätsbedingungen oder unter normative Vorstellungen’.⁷⁰ Luhmann suggests that the theory be ‘built’ differently: ‘Oder aber man baut die Theorie so, dass das Verstehen in der Kommunikation immer schon Teil des *unit act*, der elementaren Einheit des Systems ist. Man kommt dann zu einer anderen, zu einer normativ und von Rationalität entlasteten Theorie.’⁷¹ What Luhmann wants to say is that *misunderstanding* is as much a part of communication as understanding. By ‘immer schon’ he means that ‘understanding’ always happens, even in the form of misunderstanding.

Of course, Habermas would not deny that empirically misunderstanding happens. However, what Luhmann is getting at is that Habermas’ philosophy favours understanding over misunderstanding, consensus over dissent. In another remark in *Einführung in die Systemtheorie*, he contends (having Habermas among others in mind):

[J]ede Kommunikation erzeug[t] eine Bifurkation zwischen Ja und Nein, sobald man sie verstanden hat, [...] in der Operation selbst [werden] Konflikt und Konsens ständig als Alternative, als Dual reproduziert [...]. Das wiederum heißt, dass wir eine Theorie immer mit Einseitigkeiten belasten, wenn wir ihr vorschreiben, die Gesellschaft primär vom Konsens oder primär vom Konflikt her zu beschreiben.⁷²

Habermas’ fondness of consensus suffers from ‘one-sidedness’. What Luhmann wants to attempt is to describe society without unfoundedly positing consensus as the ‘*sine qua non*’ of its functioning.⁷³ This approach has its roots in the concept of communication. Luhmann rejects the intuition in favour of what one might call ‘successful’ com-

⁶⁸ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 281.

⁶⁹ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 282.

⁷⁰ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 280.

⁷¹ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 281.

⁷² Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 335.

⁷³ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 335.

munication over ‘unsuccessful’ communication, the ‘yes’ over the ‘no’. What would we do, he asks rhetorically together with Helmut Schelsky, if the ideal were achieved, ‘was [würde] denn *nach* dem Konsens der Fall sein’ (SoS, 237)? This would be the end of communication. However, such a concept of communication ‘undermines its own premises’ in the sense that only its lasting failure could protect communication from ceasing to exist, ‘daß sie [...] sich nur durch hinreichenden Mißerfolg am Leben halten kann’ (SoS, 237). It would be equally wrong to associate communication with something purely ‘good’ while conceiving of conflict as its mere derivation: ‘Es ist [...] prinzipiell verfehlt, Konflikte auf ein Versagen von Kommunikation zurückzuführen (so als ob Kommunikation etwas “Gutes” sei, das scheitern könne)’ (SoS, 530). Communication is neither ‘good’ nor ‘bad’, nor is the aim of consensus implied in the concept of communication. Luhmann’s contention is that communication does not rely on absence of conflict or consensus in the first place. As he writes in *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, ‘Kommunikation [funktioniert] *statt dessen*’ (GdG, 82, emphasis added). Although consensus is unreachable (‘im Vollsinn einer vollständigen Übereinstimmung’), and although we cannot create a common consciousness (‘in keinem Sinne ein “gemeinsames” (kollektives) Bewußtsein hergestellt werden kann’), communication continues and ‘functions’ *nevertheless* (GdG, 82).

II.1.3.2 Double Contingency

In that sense, Luhmann’s concept of communication is more robust. By abstaining from assigning a telos to communication, he can focus on the question of what communication *does*, rather than what communication *ought* to be. Before we hastily define communication as the ‘autopoietic operation’ that defines social systems, we have to ask

ourselves: what is the root of the theoretical need for ‘communication’? This is the problem of what Luhmann, following Parsons, calls ‘double contingency’. ‘Double contingency’ defines the social world. Although this is not the wording Luhmann uses (he calls it a ‘problem’), it might be useful to speak of the ‘law of double contingency’. This would illustrate that the term entails a universal, quasi-natural principle that has the same descriptive aspiration as, say, Heisenberg’s uncertainty principle: to give the most valid and fullest account of reality.

Metaphorically put, double contingency becomes apparent ‘[wenn] [d]ie Spiegel zerbrechen’ (SoS, 154). With the term ‘mirrors’, Luhmann refers to those theories that ‘tried’ (Luhmann refers to them in the past tense!) to interpret social reality as shaped by ‘unity’ (‘Einheit’), thereby relying on ‘einer Art symmetrischer Verklammerung des Verschiedenen’ (SoS, 153). Here, we see, the problem of double contingency is aligned with that of community. It raises the question of what kind of social relation can be considered possible. Luhmann distances himself from what he perceives as old theories: ‘Das Soziale wurde [...] als Beziehung zwischen Individuen gedacht, und dabei hatte man mitzudenken, daß die Individuen nicht entfallen können, ohne daß die Beziehung entfällt’ (SoS, 153). In other words, the social is thought of as including the individual. This is what the term ‘Beziehung’ entails, for Luhmann. He considers this to be a pseudo-solution of the problem of double contingency. But it is a common strategy of theoretical conceptions such as ‘symbolischer Interaktionismus’ that operate with concepts like ‘Wechselwirkung’, ‘Spiegelung’, or ‘Reziprozität der Perspektiven’ (SoS, 153-154).

Luhmann sees himself as ‘shattering’ the mirrors. That is, he wants to expose the weakness of such models in grappling with the problem of double contingency, which they conceal rather than illuminate. It could be said that, for Luhmann, they miss both

aspects of the term: ‘Kontingent ist etwas, was weder notwendig ist noch unmöglich ist; was also so, wie es ist (war, sein wird), sein kann, aber auch anders möglich ist’ (SoS, 152). This element is neglected if social relations are characterized by metaphors such as ‘reflection’; this metaphor is ‘vor allem dann inadäquat, wenn man bedenkt, daß der Zerrspiegel die Verzerrung des anderen Spiegels nicht miterfaßt’ (SoS, 154). The aspect of *double* contingency is missed if the theory does not sufficiently take into account that social phenomena are, by nature, characterized by both ‘ego’ *and* ‘alter ego’. This is the case if ‘Beziehung’ is hypostasized and conceived of as something static, as ‘Verklammerung’, and if ‘die Eigenselektivität der Perspektiven und die Unerfaßbarkeit des Gegenüber’ remain unconsidered (SoS, 153-154). Double contingency means that systems (not individuals!) encounter each other ‘als unendlich offene, in ihrem Grunde dem fremden Zugriff entzogene Möglichkeiten der Sinnbestimmung’ (SoS, 152). Luhmann’s conclusion is ‘in short’: ‘Kurz: es wird fragwürdig, wie man überhaupt noch die Einheit einer Beziehung denken kann, die eine Mehrheit selbstreferentieller Systeme liiert’ (SoS, 154). The terminology of ‘ego’ and ‘alter’ is used in this context to make clear that we are dealing with a phenomenon that goes beyond simple interaction between human beings: social systems themselves, when they relate to one another, also have to deal with double contingency. They simply cannot escape this ‘law’. They are also ‘black boxes’ for one another ‘die für einander nicht durchsichtig und nicht kalkulierbar sind’ (SoS, 156). Luhmann summarizes: ‘Die Grundsituation der doppelten Kontingenz ist [...] einfach: Zwei black boxes bekommen es, auf Grund welcher Zufälle immer, miteinander zu tun’ (SoS, 156).

What we had to leave out of the picture thus far is the fact that this is only, as it were, the starting-position. There are a number of concepts that render ‘alter’ less unpredictable. In fact, this is the origin of social systems. Social systems deal with double

contingency in one way or another. However, this does not mean that they overcome it. The social system is merely the limited order that ‘emerges’ out of the chaos of double contingency, while ‘uncontrollability’ and ‘incalculability’ remain: ‘[Es kommt] eine emergente Ordnung [zustande], die *bedingt ist* durch die Komplexität der sie ermöglichenden Systeme, die *aber nicht davon abhängt, daß diese Komplexität auch berechnet, auch kontrolliert werden kann*. Wir nennen diese emergente Ordnung soziales System’ (SoS, 157). For Luhmann, this genealogy of the system has far-reaching consequences, as metaphors such as ‘amalgamation’ (‘Verschmelzung’) have to be excluded from the theoretical vocabulary: ‘[Z]wei sich wechselseitig beobachtende selbstreferentielle Systeme [...] bleiben getrennt, sie verschmelzen nicht, sie verstehen einander nicht besser als zuvor [before the observation]; sie [...] lernen jeweils selbstreferentiell in ihrer je eigenen Beobachterperspektive’ (SoS, 157). Systems are ultimately separated, and their self-referential mechanics make it impossible that they are totally in sync with one another, or even ‘know’ (in an immediate way) about the inner workings of the opposite system. This would undermine the very fact that they are separate systems, and hence environments for each other⁷⁴; and it is simply an unnecessary assumption for systems theory, which is based on uncertainty und unpredictability:

Ein soziales System baut nicht darauf auf und ist auch nicht darauf angewiesen, daß diejenigen Systeme, die in doppelter Kontingenz stehen, sich wechselseitig durchschauen und prognostizieren können. Das soziale System ist gerade deshalb System, weil es keine basale Zustandsgewißheit und keine darauf aufbauenden Verhaltensvorhersagen gibt. (SoS, 157)

So, how does coordination take place? How do we introduce ‘probability’ (see below) into a world of uncertainty?

⁷⁴ We will discuss Luhmann’s idea of ‘structural coupling’ in the next chapter (II.2.1.5).

II.1.3.3 Persons and Actions

This question, of course, sets the stage for the vast field of semantics without which ‘social systems’ are simply unthinkable. That we carefully watch out for cars as pedestrians because we cannot ‘predict’ what the ‘black boxes’ sitting in the driver’s seats are about to do, or the opposite, that we deliberately abstain from being cautious because we trust that a green light will entitle us to cross the street, are actions dependent on the realm of semantics; the same is true of our assigning value to coloured pieces of paper which we call ‘money’. The reason why we can ‘absorb uncertainty’ (‘Unsicherheitsabsorption’) is the fact that we develop ‘expectations’ which, as Luhmann puts it, ‘gain a reality of their own’: ‘Erwartungen gewinnen [...] im Kontext von doppelter Kontingenz Strukturwert für den Aufbau emergenter Systeme und damit eine eigene Art von Realität (=Anschlußwert)’ (SoS, 158). Luhmann lists a number of typical concepts which serve the ‘stabilization of expectations’, ‘personality’ being one of them. Luhmann’s perplexing definition of ‘person’ is illuminating with regard to other concepts of his theory: “‘Person’ ist die Bezeichnung dafür, daß man nicht beobachten kann, wie es zustande kommt, daß Erwartungen durch Zusammenhang in einem psychischen System an Wahrscheinlichkeit gewinnen (oder anders formuliert: für den Sicherheitsgewinn des Kennenlernens)’ (SoS, 158). In other words, a ‘person’ is only the address that bundles up the expectations I have. It structures my expectations. What a ‘person’ is cannot be ascertained, but the term can still bulk large in the play of expectations: ‘[Es wäre] vergeblich, nach einem psychischen oder gar organischen Substrat von so etwas wie Person [...] zu suchen. Es handelt sich um Kunstgriffe von Beobachtern, mit denen Nichtbeobachtbares gedeutet und auf die emergente Ebene des Zwischensystemkontaktes überführt wird’ (SoS, 159).

It is important for Luhmann to emphasize that this does not mean that personality is some kind of ‘fiction’, in the sense of illusion:

Dies heißt keineswegs, daß es sich um eine Scheinwelt, um Fiktionen, um bloße Worte handle im Vergleich zu den harten Fakten der zu Grunde liegenden Systeme selbst. Es gibt im Emergenzverhältnis kein Mehr oder Weniger an Realität, keine abnehmende Realität, sondern nur unterschiedlich-selektive Anschlußfähigkeit. (SoS, 159)

‘Persons’ are a reality of social systems, but not in the sense of being the constituents of social systems, the parts that form a whole. Personality is a concept that regulates the observations in a social system, which does not render it any less real: ‘nach einer Weile guter Erfahrungen damit wird er [the self-observer] glauben, eine Person zu sein [...] [u]nd niemand kann ihm widersprechen, weil niemand ihn genauer, als diese Begriffe es zulassen, beobachten kann’ (SoS, 159). In the same sense, the concept of ‘action’ has an important role in semantically structuring the observations made in a social system, but this does not mean either that actions constitute a social system: ‘[W]as im Verkehr der black boxes miteinander geschieht, [erscheint] ihnen als *Handlung*. Handlung ist auf Systeme zugerechnete Selektion’ (SoS, 160). This finally leads us to an answer to the question of what social systems are made of. In the following, we briefly explore Luhmann’s observation (or assertion?) that *communication* must be the essence of social systems because communication is prior to action: ‘Soziale Systeme bilden sich [...] nur dort, wo Handlungen verschiedener psychischer oder sozialer Systeme aufeinander abgestimmt werden müssen, weil für die Selektion der einen Handlung die andere Voraussetzung ist oder umgekehrt’ (SoS, 161). This genealogical argument illustrates in a nutshell what Luhmann is getting at and what we need to explain in the next paragraphs.

The question of what systems and hence society consist *of* (or *in*) leads him to the almost axiomatic priority on communication.⁷⁵

Luhmann sees himself up against a majority of action theorists: ‘Die handlungstheoretische Fundierung kann als gegenwärtig vorherrschend angesehen werden’ (SoS, 191). This is why he takes great care to contradict the claim that action would have a privileged position in the social system: ‘Sozialität ist kein besonderer Fall von Handlung, sondern Handlung wird in sozialen Systemen über Kommunikation und Attribution konstituiert als eine Reduktion der Komplexität, als unerläßliche Selbstsimplifikation des Systems’ (SoS, 191). ‘Action’ is merely derived from communication, even if the idea of ‘action’ is necessary to ‘steer’ communication: ‘Der elementare, Soziales als besondere Realität konstituierende Prozeß ist ein Kommunikationsprozeß. Dieser Prozeß muß aber, um sich selbst steuern zu können, auf Handlungen reduziert, in Handlungen dekomponiert werden’ (SoS, 193). With this assertion, the concept of ‘action’ is relegated to the second rank, but Luhmann still faces the problem that communication and action cannot be entirely separated from one another because both concepts depend on each other (comparable to the chicken or the egg dilemma): communication depends on some kind of action, and actions – if they are social – cannot be separated from a communicative context. Luhmann is aware of that when he states ‘daß Kommunikation und Handlung in der Tat nicht zu trennen [...] sind’ but, as he adds in parenthesis, ‘wohl aber zu unterscheiden’ (SoS, 193). However, communication takes precedence in his theory. He opts for communication as the basic building block of systems theory, since ‘action’ is, for him, simply not a sufficiently precise theoretical concept.

⁷⁵ It needs to be emphasized that a sufficient analysis of Luhmann’s ‘Grundbegriffe’ cannot be achieved within the scope of this study. Therefore, the focus must be on the aspects relevant for the research question. However, it can be said that Luhmann perhaps understates the degree to which his theoretical choice is axiomatic. We will come back to this in the next paragraphs.

He argues that discerning a boundary of the social system would be impossible if the ‘Grundbegriff’ were ‘action’ instead of ‘communication’.

We can get an idea of Luhmann’s problems with action theory if we compare his assertions about the priority of ‘communication’ with his attempt to define ‘soziales Handeln’ in the chapter on ‘interactions’ in *Soziale Systeme*, where he ascertains: ‘Es gibt durchaus interaktionsfreies soziales Handeln. Schließlich können Menschen auch ohne Anwesenheit anderer handeln und ihrem Handeln einen Sinn geben, der für sie (oder für einen etwaigen Beobachter) auf Gesellschaft verweist’ (SoS, 580) This means that even ‘solitary actions’ can be social: ‘Einsame Handlungen sind immer dann auch soziale Handlungen, wenn ihre Sinnbestimmung Bezüge auf Gesellschaft mitführt’ (SoS, 580). But the strict criterion for what constitutes a social system can only be communication, according to Luhmann: ‘Der basale Prozeß sozialer Systeme, der die Elemente produziert, aus denen diese Systeme bestehen, kann [...] nur Kommunikation sein. Wir schließen hiermit also [...] eine psychologische Bestimmung der Einheit der Elemente sozialer Systeme aus’ (SoS, 192). The ‘hiermit’ hints at a certain degree of performativity in Luhmann’s speech. He seems to want to say that we are facing a stark choice between action and systems theory, and that by choosing the latter – by constructing systems theory as communication theory – we close the door for action theory.

What remains behind that door is, for example, as Luhmann puts it, ‘eine psychologische Bestimmung der Einheit der Elemente sozialer Systeme’. The social system is defined by communication, not by how the psychic system is influenced socially. ‘Action’ is, for Luhmann, one of the concepts which – if used in a definition – blur the boundaries of the social system. In the same vein, the ‘subject’ or ‘consciousness’ are, for him, not the constituents of the social system. It is possible to make the attribution in communication that a ‘subject’ is brushing its teeth, and it is probably impossible to

brush one's teeth without being conscious to a certain degree. But all this, as well as the 'action' of brushing one's teeth, does not *belong* to the 'social system'. In fact, in Luhmann's eyes, we cannot properly understand communication itself if we prematurely link communication with ideas such as 'consciousness', 'action', or 'intersubjectivity'. Communication (and thus the social system) is severed from its psychological underpinnings.

This is probably the most controversial move of Luhmann's theory, but for him it merely follows from the original system/environment distinction, and a careful investigation into the matter of what is the exclusive feature of the social system. Luhmann's theory operates on the basis of distinctions. The social system is not equal to the psychic system. The psychic system, which operates on the basis of consciousness, is not equal to the neurological system, the brain. Communication relies on consciousness, and consciousness relies on brain activity, but if we observe a social system or if a social system observes itself, these things have to be bracketed out for the sake of creating an 'independent' ('eigenständig', SoS, 234) theory of social systems: 'Dem sozialen System steht keine andere Weise der Zerlegung zur Verfügung [other than communication], es kann nicht auf chemische, nicht auf neurophysiologische, nicht auf mentale Prozesse zurückgreifen (obwohl all diese existieren und mitwirken)' (SoS, 226). This leads Luhmann to the paradoxical-seeming conclusion that human beings, or 'individuals', are not part of the social system, *only* communication is; and it has brought upon him the charge of being an 'anti-humanist', a charge he happily embraced by selecting the label 'anti-humanism' as one of the key characterizations of his theory.⁷⁶

⁷⁶ For example in 'Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen': '[M]it Orientierungen an "Menschenbildern" hat man so schlechte Erfahrungen gemacht, daß davor eher zu warnen wäre. Zu oft haben Vorstellungen über den Menschen dazu gedient, Rollenasymmetrien über externe Referenzen zu verhärten und der sozialen Disposition zu entziehen. Man kann hier an Rassenideologien denken und an die Unterscheidung der Erwählten von den Verdammten [...]. Nichts dieser Art ermutigt zur Wiederholung oder auch nur zu abgewandelten Neuversuchen, und alle Erfahrungen sprechen für

We will indirectly come back to the question of ‘humanism’ when we discuss Luhmann’s rejection of morality as the basis of society (‘II.2.1.4 Morality’). At this stage, it suffices to say that Luhmann’s view of communication is in line with his conception of double contingency, in fact, a logical conclusion following from the ‘law of double contingency’.

II.1.3.4 Understanding

Double contingency clashes with views that characterize communication as some kind of ‘transmission’ (‘Übertragung’). Luhmann wants to do away with what he perceives as inaccuracy: ‘Die Übertragungsmetapher ist unbrauchbar, weil sie zu viel Ontologie impliziert. Sie suggeriert, daß der Absender etwas übergibt, was der Empfänger erhält’ (SoS, 193). Instead, Luhmann suggests that we understand communication ‘als die Synthese dreier Selektionen, als die Einheit aus Information, Mitteilung und Verstehen’:

[S]o ist die Kommunikation realisiert, wenn und soweit das Verstehen zustandekommt. Alles weitere geschieht ‘außerhalb’ der Einheit einer elementaren Kommunikation und setzt sie voraus. Das gilt besonders für eine vierte Art der Selektion: für die Annahme bzw. Ablehnung der mitgeteilten Sinnreduktion. (SoS, 203)

Here, we thematically come full circle to the beginning of the sub-chapter, the discussion of consensus. But now we have the concept of double contingency available to describe what leads to Luhmann’s theoretical choice. The idea of ‘transmission’ resembles what Luhmann had rejected earlier under the title of ‘reflection’ (‘Spiegelung’), namely that the content of one system (for example a human being) is copied into another. The ‘ontology’ of transmission does something fairly similar. This is reminiscent

Theorien, die uns vor Humanismen bewahren.’ Niklas Luhmann, ‘Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen’, in *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, 3rd edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008 [1995]), pp. 149-161 (p. 159).

of Habermas' definition of meaning, in which he states that an agreement upon the meaning of meaning is necessary. Luhmann does not need that premise. For him, communication 'functions' if a bit of information is perceived as an utterance, and understood 'in one way or another'.

This last qualification ('in one way or another') is crucial, as it has to be noticed that 'understanding' is here, of course, not used in a strong sense, as 'consensus', 'agreement' or 'correct' understanding (whatever that would be). Disagreement is a standard result of communication: 'In den Kommunikationsvorgang ist [...] die *Möglichkeit* der Ablehnung *zwingend* miteingebaut' (SoS, 212). Luhmann, in fact, even suggests, quoting Goethe, that 'rejection' ('Ablehnung') of meaning might be more widespread than 'acceptance' ('Annahme'): "'Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn", und zwar einen Gegensinn, den es ohne das ausgesprochene Wort gar nicht geben könnte' (SoS, 204). Luhmann defines 'ein Elementarereignis von Kommunikation [...]' als kleinste noch negierbare Einheit' (SoS, 212). In that sense, the concept of understanding is emptied in a way similar to the concept of meaning. Communication bridges the gap of double contingency, but 'bridging' has to be understood in the strict sense of the metaphor: the shores do not disappear; the landscape is still characterized by double contingency. There is no communion (and therefore no 'community') in Luhmann's concept of 'understanding', not even a hermeneutical 'fusion of horizons' (as Gadamer envisioned). Understanding is not the result of 'successful' communication or the goal and target of communication; it is merely an analytically required minimum element of communication.⁷⁷

⁷⁷ Kneer and Nassehi explain this difference with reference to the concept of 'perfectibility': 'Die Unterscheidung von Bewußtsein und Kommunikation erlaubt es der Systemtheorie, die Verstehensproblematik, wie gesehen, ohne den Gedanken einer *Perfektibilität gelungener Verständigung* zu behandeln.' Georg Kneer and Armin Nassehi, 'Verstehen des Verstehens: Eine systemtheoretische Revision der Hermeneutik', *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 20, 5 (1991), 341-356 (p. 355).

All communication forms the social system and thus society. Communication begets further communication, regardless of its content and the acceptance or rejection of this content by psychic systems: ‘[A]lle Kommunikationen – rationale, irrationale, arationale, und nach welchen Kriterien immer – [setzen] die Autopoiesis der Gesellschaft [fort]’ (GdG, 176). Society is communication, and systems theory is the analysis of society *as* communication. Because human beings, individuals, persons (whatever term is used) can never be theoretically integrated into communication, Luhmann provocatively, but consistently with his theory, concludes that human beings simply *cannot* communicate. The psychic system has to be analysed on the basis of consciousness, the social system on the basis of communication that leads to further communication: ‘Nicht der Mensch kann kommunizieren, nur die Kommunikation kann kommunizieren’ (GdG, 105). In *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Luhmann pithily summarizes the explanatory purpose of communication by reference to ‘media of communication’ (which will be the subject of the next chapter):

Überhaupt ist ja schwer zu sehen, wie Lebewesen, einschließlich Menschen, in der finsternen Innerlichkeit ihres Bewußtseins irgend etwas gemeinsam haben können. Statt dessen soll uns der Begriff der Kommunikationsmedien erklären, daß und wie auf der Grundlage von Kommunikation das Unwahrscheinliche doch möglich ist: die Autopoiesis des Kommunikationssystems Gesellschaft. (GdG, 202)

This is the nature, ‘der Stil’ (SoS, 192), of Luhmann’s theory. He departs from the ‘improbable’ in order to illuminate what we take for granted – the incredibly complex differentiation of modern society that has become almost ‘normal’ for us: ‘Das methodologische Rezept [...] lautet: Theorien zu suchen, denen es gelingt, Normales für unwahrscheinlich zu erklären’ (SoS, 162). But the ‘improbability’ we become aware of when we ponder the ‘double contingent’ nature of reality is contrasted with the evidence that we live in a world fairly structured by systems. The starting point is ‘instability’ which, in fact, remains the underlying feature before, during, and after the establishment of

social systems out of double contingency. With regard to the fragile relation between ‘ego’ and ‘alter’, Luhmann emphasizes: ‘Es handelt sich [...] um eine extrem instabile Kernstruktur, die sofort zerfällt, wenn nichts weiter geschieht. Aber diese Ausgangslage genügt, um eine Situation zu definieren, die die Möglichkeit in sich birgt, ein soziales System zu bilden’ (SoS, 167). He makes clear that a theory that describes social systems as being built on such a shaky foundation has to reinvent traditional conceptions of social order:

Akzeptiert man diese Vorstellung der doppelten Kontingenz als autokatalytisch wirkendes Problem, hat das tiefgreifende Konsequenzen für das auf diesen Grundlagen aufgeführte Theoriegebäude. Die Theorie behandelt eine freischwebend konsolidierte Realität, ein sich selbst gründendes Unternehmen, und das gibt ihr als Theorie einen eigentümlichen Stimmungsgehalt, ein besonderes Kolorit. Sie kann die Haltbarkeit sozialer Ordnung weder auf Natur gründen noch auf a priori geltende Normen oder Werte. Was tritt an deren Stelle? (SoS, 173)

This is precisely the question we will address when we discuss ‘media of communication’ in the next chapter.

II.2 Differentiation and its Discontents

II.2.1 Media of Communication

Symbolically generalized media of communication are the solution to the problem of double contingency. However, ‘double contingency’ remains the parameter of social reality. In *Soziale Systeme*, Luhmann poses the rhetorical question: ‘Wenn schon die Überwindung der doppelten Kontingenz unsicher ist, wie kann dann diese Unsicherheit eingesetzt werden, um Sicherheit über unsichere Weltsachverhalte zu gewinnen?’ (SoS, 217). This question elucidates what Luhmann sees as the limits of social theory. It is a rejection of all theories that suggest an, as it were, ‘solid’ foundation of society. ‘Uncertainty’ and ‘improbability’ (see below) can never be fully overcome. The question also demonstrates how his ‘conceptual decisions’ translate into his theory of society. Society forms in the process of dealing with ‘double contingency’, and the concepts with which Luhmann describes it can only be understood by acknowledging how they developed from his conceptual framework. With regard to his theory of society, *Soziale Systeme* only indicates where Luhmann is headed, whereas *Gesellschaft der Gesellschaft* is the destination of his theoretical development. This is why the latter will be the focus of this chapter.

II.2.1.1 Improbability

The immediate consequence of ‘double contingency’ is what Luhmann, in *Soziale Systeme*, terms ‘Unwahrscheinlichkeitstheorem’ (SoS, 218): ‘Versetzt man sich auf den Nullpunkt der Evolution zurück, so ist zunächst unwahrscheinlich, daß Ego überhaupt

versteht, was Alter meint – gegeben die Trennung und Individualisierung ihrer Körper und ihres Bewußtseins’ (SoS, 217). The list of improbabilities is continued with ‘das *Erreichen* von Adressaten’ and ‘die Unwahrscheinlichkeit des *Erfolgs*’ (SoS, 218). This is the background of every communication, and it is, as we saw, strikingly different from that of Habermas, for whom communication seems to rely on the potential for consensus. Luhmann emphasizes the ‘improbability’ of communication, and characterizes failure as the discouraging normal case: ‘Diese drei Unwahrscheinlichkeiten sind nicht nur Hindernisse für das Ankommen einer Kommunikation, nicht nur Schwierigkeiten der Zielerreichung, sie wirken zugleich als Schwellen der Entmutigung. Wer eine Kommunikation für aussichtslos hält, unterläßt sie’ (SoS, 218).

Only against this background of communicative improbability can the emergence of social systems be fathomed: ‘[D]ie immanenten Unwahrscheinlichkeiten des Kommunikationsprozesses und die Art, wie sie überwunden und in Wahrscheinlichkeiten transformiert werden, regeln zugleich den Aufbau sozialer Systeme’ (SoS, 219). The reason why the improbability is predominantly invisible to us is that our expectations have been ‘consolidated’ in a long process of ‘socio-cultural evolution’: ‘Man hat den Prozeß soziokultureller Evolution zu begreifen als Umformung und Erweiterung der Chancen für aussichtsreiche Kommunikation, als Konsolidierung von Erwartungen, um die herum die Gesellschaft dann ihre sozialen Systeme bildet’ (SoS, 219). In other words, social systems are the transient formation of a communicative order which can soon again fall into disarray. The contrast to Habermas’ concept of the life-world could not be clearer: ‘[D]ie Lebenswelt [erscheint] als ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen, welche die Kommunikationsteilnehmer für kooperative Deutungsprozesse nutzen’ (TkH II, 189). Habermas continues by asserting that ‘Sprache und Kultur sind für die Lebenswelt konstitutiv’ (TkH II, 190), and

‘[d]ieser Wissensvorrat [of culture cast in language] versorgt die Angehörigen mit unproblematischen, gemeinsam als garantiert unterstellten *Hintergrundüberzeugungen*’ (TkH II, 191). Luhmann, as we saw, does not integrate ‘ein Reservoir von Selbstverständlichkeiten oder unerschütterten Überzeugungen’ into his theory, given the improbability of successful communication. Whereas, for Habermas, the ‘life-world’ is a point of reference in his philosophy, it is only a temporary reality for Luhmann:

Die Kontinuitätslinien, die man aus der Vergangenheit in die Zukunft ziehen könnte, brechen nach kurzer Zeit. Von der Einzelperson her gesehen, wird die Zukunft zu einer doppelkontingenten Karriere – doppelkontingent im Sinne einer Abhängigkeit von einem Zusammentreffen von Selbstselektion und Fremdselektion bei jeder Positionsveränderung.⁷⁸

The life-world does not qualify as ‘Einheitsgrund’ because concepts such as the life-world cannot live without its counterpart – for Luhmann, there is simply no ‘background’ (‘Hintergrund’) to which we can revert: ‘Anders als es Husserl intendierte, führt die Lebensweltfrage [...] nicht auf einen ‘Einheitsgrund’ zurück, sondern auf die Frage, welche Unterscheidung die Lebenswelt konstituiert’.⁷⁹ For Luhmann, this is the distinction ‘vertraut/unvertraut’.⁸⁰

What does this excursus on the life-world leave us with regarding the concept of community? For Luhmann, ‘culture’ and its ‘semantics’ can only be a ‘Themenvorrat’ (SoS, 224) tapped by social systems, but not a ‘background’, as they are for Habermas. Luhmann contradicts the ‘background’ metaphor by focussing on the distinction the concept of the life-world brings into being (this is, for him, as indicated, the distinction ‘vertraut’/‘unvertraut’). The foundation of social order is systematically unstable. Therefore, the concept used to describe this order must retain the aspect of loose associ-

⁷⁸ Niklas Luhmann, ‘Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen’, in *Protozoologie im Kontext: ‘Lebenswelt’ und ‘System’ in Philosophie und Soziologie*, ed. by Gerhard Preyer, Georg Peter, and Alexander Ulfig (Frankfurt am Main: Humanities Online, 2000), pp. 269-289 (p. 281).

⁷⁹ Luhmann, ‘Die Lebenswelt’, p. 285.

⁸⁰ Cf. Luhmann, ‘Die Lebenswelt’, p. 280.

ation. ‘Gesellschaft’ will be better equipped to do that than ‘Gemeinschaft’ because, as we saw at the end of the last chapter, ‘community’ would miss ‘[den] Stimmungsgehalt’ of Luhmann’s theory: ‘Die Theorie behandelt eine freischwebend konsolidierte Realität, ein sich selbst gründendes Unternehmen, und das gibt ihr als Theorie einen eigentlichen Stimmungsgehalt, ein besonderes Kolorit’ (SoS, 173). However, before we jump ahead, we need to examine how probability (carved out of improbability) can be stabilized. The ‘devices’, as it were, to transform improbability into probability are called ‘media’: ‘Diejenigen evolutionären Errungenschaften, die an jenen Bruchstellen der Kommunikation [when alter and ego try to bridge the gap of double contingency] ansetzen und funktionsgenau dazu dienen, Unwahrscheinliches in Wahrscheinliches zu transformieren, wollen wir *Medien* nennen’ (SoS, 220).

II.2.1.2 Overcoming Language

The functionality of media can be located in three areas: ‘In Entsprechung zu den drei Arten der Unwahrscheinlichkeit von Kommunikation [understanding, range and success] muß man drei verschiedene Medien unterscheiden, die einander wechselseitig ermöglichen, limitieren und mit Folgeproblemen belasten’ (SoS, 220). Language grants understanding. But Luhmann warns against an overly optimistic view of language: ‘Man muß [...] ihre [refers to “Zeichentechnik”] Grenzen sehen. Weder ist Sinn als solcher ein Zeichen noch erklärt die Zeichentechnik der Sprache, welche Selektion von Zeichen im Kommunikationsprozeß Erfolg hat’ (SoS, 221). The range of language is extended through the so-called ‘media of distribution’: ‘Auf Grund von Sprache haben sich *Verbreitungsmedien*, nämlich Schrift, Druck und Funk entwickeln lassen’ (SoS, 221). These media form the bigger part of what constitutes society. In this context be-

longs Luhmann's famous first sentence of *Die Realität der Massenmedien*: 'Was wir über unsere Gesellschaft, ja über die Welt, in der wir leben, wissen, wissen wir durch die Massenmedien.'⁸¹ What Luhmann wants to fathom theoretically is how the face-to-face interaction (which has a huge overlap with Habermas' 'colloquial communication') has ceased to play a large role in the formation of social systems. This makes it impossible to rely on 'Persuasivtechnik' (SoS, 221) if one wants to guarantee the success of certain communicative efforts. This is where the 'symbolically generalized media of communication' come into play: 'Als symbolisch generalisiert wollen wir Medien bezeichnen, die Generalisierungen verwenden, um den Zusammenhang von Selektion und Motivation zu symbolisieren, das heißt: als Einheit darzustellen' (SoS, 222). His examples are: 'Wahrheit, Liebe, Eigentum/Geld, Macht/Recht; in Ansätzen auch religiöser Glaube, Kunst und heute vielleicht zivilisatorisch standardisierte "Grundwerte"' (SoS, 222).

This is where our analysis leads us to *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. At the end of the last chapter (II.1.3. Communication), we had already mentioned the 'statt dessen' of communication: 'Kommunikation ist sozial auch insofern, als in keiner Weise und in keinem Sinne ein "gemeinsames" (kollektives) Bewußtsein hergestellt werden kann, also auch Konsens im Vollsinn einer vollständigen Übereinstimmung unerreichbar ist und Kommunikation *statt dessen* funktioniert' (GdG, 82, emphasis added). Now, we can explain why Luhmann thinks that not only single communications but society too can function without 'collective consciousness' and without the consensus Habermas seems to envision. At the very beginning of his chapter on the function of 'symbolically generalized media of communication', he demarcates his theory from 'classical social theories': 'Klassische Sozialtheorien haben auf die Frage, wie soziale

⁸¹ Niklas Luhmann, *Die Realität der Massenmedien*, ed. by Jörg Rössel, Uwe Schimank, and Georg Vobruba, Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften, 4th edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), p. 9.

Ordnung möglich sei, mit dem Hinweis auf *normative* Bedingungen geantwortet: auf Naturrecht, auf den Sozialkontrakt oder auf eine konsensfähige Moral' (GdG, 316).

Only Parsons had shown the way to a theory of 'symbolically generalized media' and, as a consequence, to a new theory of social 'cohesion' ('Zusammenhalt'):

Sobald man die Problemstellung reformuliert, die diesem Theoriesegment [how social order is possible] zugrundeliegt, kann man erkennen, daß es um eine Alternative, um ein funktionales Äquivalent zur üblichen normativen Absicherung des Zusammenhalts der Gesellschaft geht (was natürlich nicht heißen kann, daß Normen durch Medien ersetzt werden können). (GdG, 316)

Norms are not replaced by media of communication in Luhmann's theory; they only play a subordinate role.

It suffices to say that, for him, norms are merely a certain kind of expectations, namely those which resist unlearning: 'In der normativen Stilisierung des Erwartens drückt sich [...] die Entschlossenheit aus, nicht zu lernen. Normen sind *kontrafaktisch stabilisierte Erwartungen*.'⁸² Foreign pedestrians in Britain could, for example, impose the norm on the native population that they have to wait for the green light before crossing the street. However, setting up such an expectation will lead to considerable disappointment. This is the risk Luhmann sees associated with norms in general. He detects '[einen] enge[n] Zusammenhang von Normsinn und Enttäuschungsabwicklung' (MoG, 42). Norms can only be maintained by disappointment management: 'Sie [the norm] darf sich nicht schlechtweg als Fehler, als Irrtum, als blamable Naivität herausstellen, sondern muß in der Welt noch einen Platz und einen Sinnbezug finden, und diese Durchhaltbarkeit muß ihrerseits erwartbar sein' (MoG, 40). The norm or 'normativer Erwartungsstil' is 'eine lebensnotwendige Reduktionsleistung', which plays an important role in communication, but 'man [muß] [...] die Hoffnung auf eine soziale

⁸² Niklas Luhmann, 'Normen in soziologischer Perspektive', in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1969]), pp. 25-55 (p. 39). Henceforth cited as: MoG.

Vereinheitlichung normativen Erlebens fahrenlassen’: ‘Normen fallen nicht von selbst in schon integrierten, konsistenten Mustern an. Der Bedarf ist viel zu groß, die Situationen viel zu verschiedenartig und wechselnd, als daß sich eine Integration auf dieser Ebene lebensweltlichen Alltagsverhaltens ermöglichen ließe’ (MoG, 43). In other words, society is too differentiated to base social order on normativity.⁸³ This brings us back to the original question of how society is possible given the ‘Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation’ (GdG, 316).

For Luhmann, it is clear that language can bridge the gap of double contingency, but only unstably so: ‘Mit der Sprache entsteht [...] zugleich die Unwahrscheinlichkeit, daß eine derart künstliche Synthese von Information, Mitteilung und Verstehen trotzdem angenommen und operativ weiterverwendet wird.’⁸⁴ The complexity of language renders agreement a rare case: ‘Sprache kann zur Täuschung benutzt werden, Kommunikation auf Irrtum beruhen, und die jetzt erreichbare Präzision macht Meinungs- und Interessendivergenzen, die zur Ablehnung führen, um so wahrscheinlicher’ (WiG, 235). Luhmann does not postulate a life-world, where the possibility of consensus seems to be imminent. The intricacies of language are less a reservoir for consonance than a danger for the continuous existence of the social system: ‘Gerade die Elaboration von Sprache gefährdet die Autopoiesis sozialer Systeme’ (WiG, 235). This is why another solution must be found if social systems are to evolve: ‘Deshalb kommt es zu genau hier ansetzenden evolutionären Neubildungen; oder genauer gesagt: die sozio-kulturelle Evolu-

⁸³ In his essay ‘Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?’, Luhmann links this very analysis with an attack on Habermas’ discourse theory: ‘Es geht [in the analysis of “indispensable norms”], realistisch gesehen, nicht um Abschlußformeln für ein Normgebäude, nicht um Prinzipien, nicht um eine Grundnorm oder einen alles zusammenfassenden und überbietenden Höchstwert. Aber es geht auch nicht darum, die Entscheidung zu vertagen, bis zwanglos geführte Diskurse zu einem vernünftigen, für alle Einsichtigen konsensfähigen Ergebnis geführt haben, und nur Verfahrensbedingungen dafür sicherzustellen’. Niklas Luhmann, ‘Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?’, in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1993]), pp. 228-252 (p. 252).

⁸⁴ Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), p. 235. Henceforth cited as: WiG.

tion hat Chancen, Systeme mit höherer Komplexität aufzubauen dann und nur dann, wenn sie dieses spezifische Problem der Ablehnungswahrscheinlichkeit von zunehmend unwahrscheinlichen Annahmezumutungen lösen kann' (WiG, 235). This is where 'symbolically generalized media of communication' come into play: 'Sie reagieren auf das Problem, daß mehr Information normalerweise weniger Akzeptanz bedeutet' (GdG, 316). Their answer is to simplify communication. The complexity of language is reduced to a simple binary 'code': 'Sie [media of communication] setzen [...] die Ja/Nein-Codierung der Sprache voraus und übernehmen die Funktion, die Annahme einer Kommunikation erwartbar zu machen in Fällen, in denen Ablehnung wahrscheinlich ist' (GdG, 316). Improbable communication is rendered probable: 'Symbolisch generalisierte Medien transformieren auf wunderbare Weise Nein-Wahrscheinlichkeiten in Ja-Wahrscheinlichkeiten' (GdG, 320).

II.2.1.3 Symbolical versus Diabolical

The simplest example of such a transformation is the provision of a service or a commodity in exchange for money. The opposite can illustrate the principle equally well: to imagine going into a café without money makes clear how 'improbable' it is that people would brew a coffee for us in exchange for friendly words. Only the appropriate amount of money can transform the 'no' into a 'yes'. In a utopian society, things might look different. In his Luhmann-inspired analysis of the Soviet Union *Das kommunistische Postskriptum* (2006), media theorist Boris Groys argues that Russian communism was the attempt to subordinate the medium 'money' to the medium 'language':

Ich werde im folgenden unter dem Kommunismus das Projekt verstehen, die Ökonomie der Politik zu unterstellen, um die Politik frei und souverän agieren zu lassen. Die Ökonomie funktioniert im Medium Geld. Sie operiert mit Zahlen. Die Politik funktioniert im Medium Sprache. Sie operiert mit Worten – mit Argumenten, Programmen und Re-

solutionen, aber auch mit Befehlen, Verboten, Entschliefungen und Verordnungen. Die kommunistische Revolution ist die Überschreibung der Gesellschaft vom Medium Geld auf das Medium Sprache.⁸⁵

This ‘*linguistic turn*’⁸⁶ he describes is telling with regard to the role of media of communication. The revolutionaries were led by their complaints about the money-fuelled economy: ‘Das ökonomische Geschehen ist anonym und lässt sich nicht in Worten fassen.’⁸⁷ This is why it cannot be steered by speech: ‘Deswegen kann man mit ihm nicht diskutieren, man kann es nicht umstimmen, überzeugen, überreden, mit Worten auf die eigene Seite ziehen – man kann nur sein eigenes Verhalten an dieses Geschehen anpassen.’⁸⁸ Groys’ conclusion – ‘man kann nur sein eigenes Verhalten an dieses Geschehen anpassen’ – points to the autonomy of the communicative reality ‘money’. Economic communications use money as their code. If language were to supersede money, it would have to fulfil its function equally well. The demise of the Soviet empire makes one believe that this is not the case.

Money developed in an evolutionary process, the end of which could not be foreseen in its early stages:

Die Erfindung des gemünzten Metalles mag ursprünglich auf Zwecke der Distribution in Großhaushalten gezielt haben und konnte so etwas wie Markt oder Annahmefähigkeit auf dem Markt ja auch gar nicht voraussetzen. Da aber gleichzeitig auch schon Arbeitsteilung entstanden war und getauscht wurde, waren die Voraussetzungen für einen Übersprung gegeben. (WiG, 235)

This ‘Übersprung’ means that an ‘Eigendynamik’ unfolds at the end of which we arrive at the ‘Aufbau eines Funktionssystems für Wirtschaft [...], das aus keiner komplexen Gesellschaft mehr wegzudenken ist’ (WiG, 236). Going back to the Soviet example, it can be said that a planned economy neglects the fact that differentiation cannot be rolled

⁸⁵ Boris Groys, *Das kommunistische Postskriptum* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006), p. 7.

⁸⁶ Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, p. 7.

⁸⁷ Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, p. 7.

⁸⁸ Groys, *Das kommunistische Postskriptum*, p. 7.

back without enormous costs, or, as Luhmann puts it, that the interconnectedness of the world makes it impossible to ‘boycott’ functional differentiation: ‘[D]ie funktionale Differenzierung der Gesellschaft [hat] in der Weltgesellschaft einen so starken Rückhalt, daß sie sich regional auch mit stärkstem Einsatz politischer und organisatorischer Mittel nicht boykottieren läßt. Dies lehrt vor allem der Zusammenbruch des Sowjetimperiums’ (GdG, 161). Functional differentiation developed through evolutionary success: ‘Die Kommunikation registriert einen Erfolg und wird ihn, wenn die Wiederholung hinreichend naheliegt, erinnern’ (GdG, 316-317). This means that generalized media ‘leisten ein Sinnformangebot, das ein besser organisiertes Beobachten ermöglicht und mit höherer Komplexität der Systeme besser kompatibel ist’ (WiG, 238). This ‘form’ of meaning makes it possible ‘an Situationen mit doppelter Kontingenz mitzuwirken und sie jeweils für sich zu integrieren [...], wenn es zunehmend deutlicher wird, daß die Selektion privaten, unbeeinflussbaren, letztlich oft unbekannten Interessen folgt’ (WiG, 238), in other words, to bridge double contingency even in unlikely situations.⁸⁹

However, this ‘success’ comes at a price, since the condition for ‘generalization’ is ‘specification’ – a predicament which Luhmann tries to capture with the antithesis ‘symbolisch’ versus ‘diabolisch’. In the case of money, ‘[müssen] [b]eide Seiten einer Tauschbeziehung, in der Geld benutzt wird, [...] ihre Leistung monetarisiert vorstellen können, und das heißt, daß alles, was überhaupt auf wirtschaftliche Verwendung hin angesehen wird, auf einen Geldausdruck reduziert wird’ (WiG, 238). This is the aspect of generalization. Everything can be sold ‘wegen der Zauberformel: weil dafür bezahlt wird’ (WiG, 241). The ‘symbol’ (in this case, money) creates ‘unity’ out of ‘difference’: ‘Durch Symbolisierung wird [...] zum Ausdruck gebracht und dadurch kommunikativ behandelbar gemacht, daß in der Differenz eine Einheit liegt und daß das Getrennte zu-

⁸⁹ Luhmann wants to say that ‘interest’ is not a factor that has to be taken into account. Communication works, and it is sufficient for systems theory to analyse the patterns of communication without reference to people’s motives.

sammengehört, so daß man das Bezeichnende als stellvertretend für das Bezeichnete benutzen kann' (GdG, 319). However, at the same time, the very symbol creates difference. Unfortunately, Luhmann is not very clear in his definition of the term 'diabolical'. He uses it for two different kinds of 'differences'.

First, the money economy, to stay with this example, separates the money transfer from the personal relationship. In Luhmann's words:

Auf diese Weise [through the functional differentiation of the money economy] wird die 'Sozialität' des Tausches abgeschwächt, und dies um so mehr dann, wenn nicht einmal die Möglichkeit besteht, über Preise zu verhandeln und dabei vorherige und künftige Bekanntschaft in Rechnung zu stellen. Jeder kalkuliert seine Beziehung zum anderen nach Maßgabe seiner (privaten) Beziehung zum Geld. (WiG, 241)

This is the aspect of 'specification'. Coming back to the coffee example, I could say that I can obtain my morning coffee *only* if I pay with money. I cannot 'pay' with 'truth' (for example, by sharing my philosophical wisdom) or demand the coffee as an act of 'love' or claim that I should receive a coffee due to a legal 'right' to coffee. The same is true for the person working in the café who will not serve me out of sympathy. This is the gist of Luhmann's refutation of holism. The 'whole person' is irrelevant for the purchase. This is 'diabolical', for Luhmann, in the sense that *only* money counts – nothing else: 'Bei genauerem Zusehen liegt die Diabolik [...] darin, daß das Geld andere Symbole, etwa die der nachbarlichen Reziprozität oder die der heilsdienlichen Frömmigkeit, ersetzt und eintrocknen läßt. Sie liegt also in der für *Universalisierung* notwendigen *Spezifikation*' (WiG, 242). The phrase '[b]ei genauerem Zusehen' is directed against Marx among others whose moral judgement of what the latter calls 'Ausbeutung der Arbeiter' and 'Warenfetischismus' (WiG, 242) is, for Luhmann, merely a distraction from the careful and systematic analysis of the dynamics of money. Second, and this is the most obvious 'diabolical' feature of symbolically generalized media, the code is not only 'specific' (i.e. excluding other codes such as morality), but also 'binary'. That

means that the ‘positive’ side of the code is always creating its opposite – the ‘negative’ side:

Wie bei aller Codierung entsteht durch die Duplikation ein positiver Wert und ein negativer Wert. Das ist nicht im Sinne alltäglicher Präferenzen zu verstehen; es besagt natürlich nicht, daß die Zahlung der Nichtzahlung vorzuziehen ist, und nicht einmal, daß Zahlung besser ist als Nichtzahlung. [...] Das ‘Positive’ des positiven Wertes besteht darin, daß er die *Anschlussfähigkeit* im System sicherstellt. (WiG, 243-244)

Or, in less abstract terms: ‘Wer zahlen kann, bekommt, was er begehrt; wer nicht zahlen kann, bekommt es nicht’ (GdG, 320).

Although Luhmann’s relation to Marx is not part of the argument brought forward in this thesis, Luhmann’s reference to the nineteenth century thinker is illuminating with regard to his interpretation of the term ‘diabolical’. It is his point that the ‘diabolical’ quality of money is part of the very fabric of the code. The ‘diabolical’ element cannot be excised. Unlike Marx’s, Luhmann’s analysis of money does not result in a critique of society. He maintains: ‘[D]ie Geldtheorie [wird] überlastet, wenn sie zugleich als Vehikel der Gesellschaftskritik dienen muß’ (WiG, 255). That he invokes the term ‘diabolical’ does not mean that he sides with ‘das Heilige’ (GdG, 319). ‘Diabolical’ is merely a cipher for the inevitable creation of ‘difference’: ‘Sie [symbolically generalized media of communication] sind symbolisch insofern, als sie Kommunikation benutzen, um das an sich unwahrscheinliche Passen herzustellen. Sie sind zugleich aber auch *diabolisch* insofern, als sie, indem sie das erreichen, neue Differenzen erzeugen’ (GdG, 320). Equally succinct is his characterization of symbolically generalized media of communication in *Die Wirtschaft der Gesellschaft*:

Das, was verbindet, und das, was trennt, wird aneinander bewußt. Zunächst bilden Symbolik und Diabolik eine unlösbare Einheit, das eine ist ohne das andere nicht möglich. Jeder Versuch, zwischen diesen Prinzipien des Miteinander und des Auseinander zu entscheiden, zieht das jeweils andere wie einen Schatten mit sich. (WiG, 258-259)

However, this ‘shadow’ is less unproblematic than Luhmann wants it to be. That thinkers such as Marx or Habermas make money a subject of *critical* scrutiny could also be attributed to the matter itself, instead of attributing it to a naive-seeming penchant for moral judgement, as Luhmann has it.

Without offering a theoretical solution, we will argue that Luhmann underrates the critical potential of his own theory, and we will formulate the hypothesis that he misjudges the need for the category of ‘community’ in social theories of modernity. Methodologically, this does not mean that we offer a ‘different systems theory’. The purpose of this part of the thesis is not to rewrite Luhmann, but to get an inkling of where to locate the starting points of a communitarian critique of Luhmann. Coming back to the ‘diabolical’ traits of money⁹⁰, we can assert that his analysis of both ‘specification’ and ‘binary’ codes raises the question of community rather than obviates it. Let me explain this point with regard to the code of ‘morality’ before we discuss a similar issue with regard to ‘inclusion’ in the next sub-chapter. In Part III. of the thesis, we will discuss certain parts of Habermas’ response to the question ‘Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?’.⁹¹ This is also Luhmann’s question. But he gives a different answer. For him, the idea of symbolically generalized media refutes the aspiration that a functionally differentiated society could develop a ‘reasonable identity’: ‘Damit [that improbability is successfully transformed into probability in an evolutionary process] ist durchaus nicht gesagt, daß auf diesem Entwicklungspfad “vernünftige” Ergebnisse erzielt werden, denn die Evolution bleibt, wie immer, von Ausgangspositionen und Bifurkationen abhängig’ (GdG, 317). To label the results with terms such as ‘reasonable’ amounts to a self-deception which limits the options of

⁹⁰ We will stay with the example of money because it is best qualified to illustrate the pitfalls of Luhmann’s theory.

⁹¹ This is the guiding question of his 1974 Hegel prize speech, reprinted in: Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), pp. 92-126. Henceforth cited as: RHM.

‘critical’ thinking: ‘[E]s liegt nahe, daß die Gesellschaft selbst seine Resultate mit positiven Prädikaten wie “Natur”, “Vernunft”, “Realität” auszeichnet und sich dazu dann allenfalls noch “kritisch” verhalten kann’ (GdG, 317). For Luhmann, symbolically generalized media disprove that society could be reduced to a single concept, as he avers: ‘Sie bilden, in einem sehr abstrakten Sinne, ein funktionales Äquivalent zur Moral’ (GdG, 317).

II.2.1.4 Morality

The use of the concept ‘morality’ would seem odd in this context if we did not take into account Luhmann’s rejection of the idea of a ‘moral community’, the idea that morality could be something like a central point of reference regarding the integration of society.⁹² Already in his early text ‘Soziologie der Moral’⁹³, Luhmann juxtaposes his approach to morality with the ‘einst so beliebte[n] Plusterdeutsch der Tiefe und Weite, der Gemeinschaft und des Einsatzes’ (MoG, 109). Morality is a code, and Luhmann is rather sceptical about it: ‘Die Dualisierung von “gut” und “schlecht” hat in allen Gesellschaftssystemen eine nur begrenzte Tragweite’ (MoG, 116). Luhmann rejects the idea of what he calls a ‘Superdual’: ‘Sie [the duality of “good” and “bad”] eignet sich nicht dazu, als eine Art Superdual alle anderen Duale zu strukturieren mit der Folge, daß es sich bei allen Oppositionen letztlich um eine Variante von “gut” versus “schlecht” handeln würde’ (MoG, 116). Morality cannot serve as a super-code that trumps the other codes. Morality is as much a ‘specific’ code as the others: ‘Moral ist und bleibt eine

⁹² For Luhmann, this is the epitome of ‘old Europe’: ‘Man hat sich noch nicht allzuweit aus der alteuropäischen Tradition entfernt. So nimmt es nicht wunder, daß auch die Darstellung der Gesellschaft als einer moralischen Gemeinschaft nicht aufgegeben wird und daß es nach wie vor an einem gegen den Begriff des Sozialen differenzierbaren Begriff der Moral fehlt’ (MoG, 308).

⁹³ Niklas Luhmann, ‘Soziologie der Moral’, in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1978]), pp. 56-162. Henceforth cited as: MoG.

problemspezifische Entwicklung, und jede Gesellschaft hat mehr Grundprobleme als nur dieses eine zu lösen' (MoG, 116). This does not mean, however, that morality could be assigned to one subsystem in particular:

[D]ie Moral hat [...] eine spezifische Funktion im sozialen System der Gesellschaft, *aber sie läßt sich gleichwohl nicht als Teilsystem der Gesellschaft ausdifferenzieren*. Ihre Funktion liegt dafür zu tief, sie ist zu sehr mit den Prozessen der Bildung sozialer Systeme verquickt, als daß sie einem Sozialsystem zur besonderen Pflege übertragen werden könnte. [...] Und selbst wenn es gelänge, Tugendtreibhäuser einzurichten, würde es ihnen nicht gelingen, die Moral der Gesellschaft auf sich zu konzentrieren; es würde nur eine gruppenspezifische Moral, etwa eine Klostermoral, neben anderen entstehen. (MoG, 154)

Luhmann equally rejects the idea that a 'Schwerpunkt-Organisation nach dem Muster von Staat oder Kirche oder Produktionsbetrieb' could '[d]ie Moral [...] aus der Gesellschaft herausziehen' (MoG, 154). In the words of his essay 'Ethik als Reflexionstheorie der Moral'⁹⁴, morality in modern society is characterized by 'Polykontextualität' (MoG, 332). What this means can only be elucidated in the broader context of Luhmann's theory of communicative differentiation.

Modern society is structured by autopoietic systems engendered by symbolically generalized media of communication – not by morality (or morals): 'Statt als Moral, statt als konkret gewordene vernünftige Sittlichkeit zeigt die Einheit der Gesellschaft sich, was Kommunikationsmedien betrifft, in der Nichtbeliebigkeit der strukturellen Arrangements, die die Funktion symbolisch generierter Kommunikationsmedien in Möglichkeiten für autopoietische Systeme übersetzen' (GdG, 359). Society had to go through a long process of 'learning' to arrive at this level of differentiation. That the different codes are distinguished from the moral code is celebrated as an achievement of modern society:

⁹⁴ Niklas Luhmann, 'Ethik als Reflexionstheorie der Moral', in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1989]), pp. 270-347. Henceforth cited as: MoG.

Das Kreuzen der inneren Grenze des Codes wird vor allem dadurch erleichtert, daß es von moralischen Konsequenzen entlastet wird. Es hat nicht zur Folge, daß man zugleich vom Guten zum Schlechten übergeht oder gar böse wird. Dies zu lernen, erfordert allerdings einen langwierigen Prozess. (GdG, 361)

This ‘moralische Neutralisierung der Mediencodes’ (GdG, 361) is described by Luhmann as ‘[das] *Aufsprengen* einer Prämisse, die für alle hierarchisch stratifizierten Gesellschaften wichtig ist, nämlich der Annahme, daß an der Spitze (im Adel, beim Herrscher, bei Gott) alle positiven Werte zusammenfallen’ (GdG, 362, emphasis added). Whereas the implementation of functional differentiation is depicted with terms such as ‘Aufsprengen’, ‘Leichtigkeit’ and ‘Erleichterung’ (GdG, 361-362), the opposite movement – to assume that functional differentiation is curbed in the sense that morality (or ‘ethics’) is harnessed as a ‘super-medium’ to ‘cure moral weaknesses of society’ – ‘grenzt’, for Luhmann, ‘ans Lächerliche’ (GdG, 359).⁹⁵

He admits that there is a lasting tension between appeals to morality and functional differentiation: ‘Noch die Ständekritik des 18. Jahrhunderts beruft sich, weil es um Gesellschaftskritik geht, primär auf Moral; und ähnliches gilt für die Protestbewegungen unserer Tage’ (GdG, 371). However, this is, for Luhmann, not related to how a functionally differentiated society actually works: ‘Gleichwohl benutzt die funktionale Differenzierung des Gesellschaftssystems eindeutig die Codes der Medien, nicht den Code der Moral’ (GdG, 371). The question of whether morality has a crucial role to play in the functionally differentiated sub-systems is simply neglected by Luhmann in his attempt to argue ‘daß die Moral nicht mehr dazu dienen kann, die Gesellschaft im Blick auf ihren bestmöglichen Zustand zu integrieren’ (GdG, 403). In Luhmann’s eyes, the opposite is the case. That morality is now detached from an allegedly morally inte-

⁹⁵ The full sentence reads: ‘[D]er Versuch, alle moralischen Schwachstellen der Gesellschaft mit Ethik (also mit einer Reflexion der Moral) zu kurieren, grenzt ans Lächerliche’ (GdG, 359).

grated centre ('im Adel, beim Herrscher, bei Gott') means that it is increasingly used as a counter-productive universal remedy for seemingly insurmountable problems:

Moralische Kommunikation wird jetzt [in modern society] freigegeben und dorthin geleitet, wo beunruhigende Realitäten sichtbar werden: die soziale Frage des 19. Jahrhunderts, die weltweit krassen Wohlstandsunterschiede und die ökologischen Probleme dieses Jahrhunderts, denen offenbar weder wirtschaftlich noch politisch beizukommen ist. Das führt zu einer [...] Inflationierung moralischer Kommunikation. [...] Moral nimmt dann polemogene Züge an: sie entsteht aus Konflikten und feuert Konflikte an. (GdG, 404)

This is why Luhmann gives himself the mission 'vor Moral zu warnen' (MoG, 346). The advantage of the symbolically generalized media of communication, however, is that their very basis is the '*Neutralisierung moralischer Zumutungen*' (GdG, 371).

II.2.1.5 Structural Coupling

Münch objects to such a view of morality. To put it in slightly exaggerated terms, one could say that what Luhmann calls 'Zumutungen' is, for Richard Münch, the very basis of society. He reviews Luhmann's theory of autopoietic functional differentiation, the starting point of which is his understanding of symbolically generalized media, in the harshest terms possible: 'Folgt man Luhmann, dann könnte sich die moderne Gesellschaft niemals aus der Zwangsjacke autopoietisch operierender Funktionssysteme befreien. Seine Theorie ist blind für ein fundamentales Bauprinzip der Moderne.'⁹⁶ The criticism is based on Luhmann's demarcation of systems by the code of communication they use, that is, money in the economic system and legality in the legal system. The theory of autopoiesis which goes along with his theory of differentiation following symbolically generalized media of communication is, for Münch, merely a mirage sup-

⁹⁶ Richard Münch, 'Zahlung und Achtung: Die Interpenetration von Ökonomie und Moral', *Zeitschrift für Soziologie*, 23, 5 (1994), 388-411 (p. 407).

posed to create analytical pseudo-clarity where, in fact, empirical clarity would be necessary.

Autopoeisis is the logical consequence of what has been said about meaning, systems, communication and symbolically generalized media of communication so far. In a way, however, it has also been the assumption of what has been said throughout the two chapters on Luhmann.⁹⁷ In the words of the biologist Maturana, whose work Luhmann adapts in his own theory, autopoiesis is the concept that defines a closed system's operations as always drawing on its past operations: 'Autopoiesis heißt in der Definition von Maturana, dass ein System seine eigenen Operationen nur durch das Netzwerk der eigenen Operationen erzeugen kann. Und das Netzwerk der eigenen Operationen ist wiederum erzeugt durch diese Operation.'⁹⁸ This is, in a way, only a reformulation of our account of systems and boundaries in the last chapter. That a system is demarcated from the environment means that operations are distinctly different from the environment. As we said with regard to the concept of 'Weltgesellschaft', if a system's code were not different from the code of the 'environment', the 'environment' would simply be part of the same system (for example, it does not make sense, in Luhmann's eyes, to distinguish between a British economy and a French economy *as systems* if they are both – and in fact, they are – based on the same code: money).

'Autopoiesis' combines the elements of 'auto' and 'poiēsis', the latter of which stands for 'production' but not 'creation':

[I]m Begriff der 'poiēsis', des Machens, des Herstellens ebenso wie noch deutlicher im Begriff der 'Produktion' [ist] nie die gesamte Kontrolle über alle Ursachen enthalten [...]. [...] Im Begriff der Produktion ist enthalten, dass man es in der klassischen Sprache nicht mit 'creatio', mit Schöpfung von allem, was notwendig ist, zu tun hat, sondern nur

⁹⁷ Luhmann does not present his theory in a strictly linear way. The consequence is that – although we argued that his theory of meaning and his method of 'drawing distinctions' is probably most foundational – the starting point for a discussion of Luhmann's theory is always somewhat random.

⁹⁸ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 109.

mit Produktion, das heißt mit dem Hervorbringen aus einem Bedingungskontext, der sowieso da ist und unterstellt werden kann.⁹⁹

‘Práxis’ would be the wrong term, since it lacks this aspect of ‘production’: “‘Práxis’ ist eine Tätigkeit, die ihren Sinn in sich selber [...] hat. [...] [D]ie Selbstreferenz [ist] schon im Begriff vorgesehen [...]. In der “poiésis” tut man etwas [...] aber nicht, weil das Handeln Freude macht oder tugendhaft ist, sondern weil man etwas produzieren will.’¹⁰⁰ The compound ‘auto-poiesis’ means that something is ‘produced’ *from within itself*: ‘[E]s geht um das System, das sein eigenes Werk ist. Die Operation ist die Bedingung für die Produktion von Operationen.’¹⁰¹ Autopoiesis is, in a way, what defines a system: ‘Das System ist nicht nur auf struktureller, es ist auch auf operativer Ebene autonom. Das ist mit dem Begriff der Autopoiesis gesagt’ (GdG, 67). For Luhmann, the use of the concept also amounts to an epistemological statement: ‘Damit [with the concept of autopoiesis] wird die ontologische, in Seinsvarianten liegende Erklärungsweise aufgegeben und mit ihr die Subjekt/Objekt-Differenz’ (GdG, 66). This brings us to its problematic aspects.

To overcome the subject/object-difference with regard to systems a second concept is needed to illustrate how an autonomous system can relate to and be part of its environment. This is the concept of ‘structural coupling’. Structural coupling, in a sense, reintegrates the environment into the system, but it does so without undermining the system’s autopoiesis: ‘Alle Umweltbeobachtung muß im System selbst als interne Aktivität mit Hilfe *eigener* Unterscheidungen (für die es in der Umwelt *keine Entsprechung* gibt) durchgeführt werden. Anders hätte es gar keinen Sinn, von *Umweltbeobachtung* zu sprechen’ (GdG, 92). For Luhmann, ‘structural coupling’ with the environment does not mean to grant the environment a say in the system’s internal, ‘autopoietic’ operations.

⁹⁹ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, pp. 111-112.

¹⁰⁰ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 111.

¹⁰¹ Luhmann, *Einführung in die Systemtheorie*, p. 111.

Structural coupling is a contact to the environment which is, in fact, *no contact* to the environment:

Beschreibt man die Gesellschaft als System, so folgt aus der allgemeinen Theorie autopoietischer Systeme, daß es sich um ein operativ geschlossenes System handeln muß. Auf der Ebene der eigenen Operationen gibt es keinen Durchgriff in die Umwelt, und ebenso wenig können Umweltsysteme an den autopoietischen Prozessen eines operativ geschlossenen Systems mitwirken. [...] Beobachtungen können nur auf Beobachtungen einwirken, können nur Unterscheidungen in andere Unterscheidungen transformieren, können, mit anderen Worten, nur Informationen verarbeiten; aber nicht Dinge der Umwelt berühren mit der wichtigen, aber sehr schmalen Ausnahme all dessen, was über strukturelle Kopplungen involviert ist. (GdG, 92)

The term Luhmann finds to characterize ‘structural coupling’ – ‘touch’ (‘berühren’) – suggests correlation instead of causation. This is, in fact, the point he makes when he uses the term ‘Materialitätskontinuum’ to explain structural coupling: ‘Von struktureller Kopplung spricht man, um die Bedingung der Ausdifferenzierung von Systemen auf der Basis eines fortbestehenden Materialitätskontinuums zu beschreiben, nicht: um eine Kausalerklärung zu geben.’¹⁰² In other words, structural coupling is a very limited concept. It tells us, for example, that consciousness and communication are closely related and, in fact, depend on each other. But neither is the statement made that communication causes changes in consciousness, nor that consciousness determines communication.

The connecting concept is ‘irritation’ or ‘stimulus’ (German: ‘Irritation’).¹⁰³ Consciousness can irritate communication, but this ‘irritation’ is again processed by the irritated system: ‘Irritation ist, wie auch Überraschung, Störung, Enttäuschung usw., immer ein systemeigener Zustand, *für den es in der Umwelt des Systems keine Entsprechung gibt*. Die Umwelt muß, anders gesagt, nicht selber irritiert sein, um als Quelle

¹⁰² Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), p. 39.

¹⁰³ Niklas Luhmann, *Introduction to Systems Theory*. trans. by Peter Gilgen, ed. by Dirk Baecker (Cambridge: Polity Press, 2013 [2002]), p. 88.

von Irritationen des Systems zu dienen.’¹⁰⁴ However, irritation is only possible because systems are always already adapted to one another. This is where ‘structural coupling’ comes into play: ‘Das System ist dank struktureller Kopplungen immer schon angepaßt, sonst könnte es nicht real operieren. Kommunikation kann sich insofern auf das Vorhandensein von Bewußtsein verlassen. Aber das schließt gelegentliche bis häufige, überraschende bis reguläre Irritationen nicht aus, sondern ein.’¹⁰⁵ Irritation is just the other side of the coin of structural coupling. The default is that systems are adapted to the environment via structural coupling which makes it the more ‘auffällig’, to use Heidegger’s term, when the environment falls out of line: ‘System und Umwelt existieren kontinuierlich-gleichzeitig, wie die Zeit “fließt”, und operieren insofern analog. Daraus ergibt sich für das System aber die Bifurkation von (unbemerakter) Ermöglichung und Irritation.’¹⁰⁶ What this means with regard to communication – and Luhmann makes this point again and again in different formulations – is that communication can only relate to communication. In Luhmann’s words: ‘Kommunikationen [kontaktieren] nichts anderes [...] als Kommunikationen’ (GdG, 93). This means that if the biological system of the brain does not receive enough oxygen, this will have an effect on the system’s consciousness, and this ‘irritation’ can enter communication, for example in the form of the evaluative statement: ‘I think I am not getting enough oxygen.’ However, for Luhmann, this clearly does not mean that the lack of oxygen *caused* the sentence.

He is irrefutably right in the sense that a fluctuation in the oxygen level could not even be interpreted as a ‘lack’ if it were not for a system which perceives it as such. In addition, the very reason why we might attribute dizziness, for example, to a lack of oxygen is that we have probably learned about the effects of oxygen deprivation in the education system. The sentence ‘I think I am not getting enough oxygen’ is part of soci-

¹⁰⁴ Luhmann, *Wissenschaft der Gesellschaft*, p. 40.

¹⁰⁵ Luhmann, *Wissenschaft der Gesellschaft*, p. 40.

¹⁰⁶ Luhmann, *Wissenschaft der Gesellschaft*, pp. 39-40.

ety; it is categorically different from the biological processes which ‘lead’ to it. In the same vein, ‘thoughts’ (‘Gedanken’) are not equal to communication: ‘Ein Beobachter kann natürlich Kausalitäten konstruieren, also etwa beobachten, daß ein bestimmter Gedanke Ursache für eine entsprechende Kommunikation ist oder umgekehrt. Festzuhalten ist nur, daß mit solchen Kausalkonstruktionen der durchgehende Zusammenhang von Bewußtsein und Kommunikation nicht zureichend ausgeleuchtet wird.’¹⁰⁷ But it is questionable how ‘illuminating’ Luhmann’s account actually is.

We will proceed to a critique of ‘structural coupling’ in the next section when we make the case that the role he assigns to this concept is crucial to his neglect of community and to understanding why the question of community can be considered to be the Achilles’ heel of Luhmann’s theory. However, in this section, the advantage of Luhmann’s view has to be emphasized first. The subject/object barrier is indeed overcome. If we take structural coupling seriously, systems are, indeed, always already ‘in der Welt’, to use one of Heidegger’s expressions again. The question of how a subject relates to an object is ‘solved’ in Luhmann’s theory, since the system is simply ‘structurally coupled’ with the environment, and the environment is constituted by the system (meaning that consciousness is the environment for communication, but communication is also the environment for consciousness).

But ‘solved’ has to be qualified here, as Moeller does when he discusses Luhmann’s ‘solution’ to the mind-body problem. “‘Solution” can only mean: an observational construct.’¹⁰⁸ Moeller praises Luhmann for convincingly overcoming the Cartesian dualism: ‘There is no pineal gland by which the operations of one system are mechanically connected with those of another. This guarantees, so to speak, the operational

¹⁰⁷ Luhmann, *Wissenschaft der Gesellschaft*, p. 39.

¹⁰⁸ Moeller, *The Radical Luhmann*, p. 51.

autonomy of each system, and thereby its functional difference.’¹⁰⁹ Systems can be distinguished without questioning their interdependence: ‘The very concept of a nexus is what the system/environment distinction is no longer in need of. And it was precisely this problem of the nexus that Cartesian mind-body dualism was unable to convincingly solve.’¹¹⁰ However, Luhmann’s ‘solution’ shifts the explanatory power to the concepts ‘autopoiesis’ and ‘structural coupling’. These are the concepts on which the ‘solution’ hinges. In his late work *Gesellschaft der Gesellschaft*, Luhmann reacts to the criticism this construction had received:

Angesichts einer umfangreichen und recht kritischen Diskussion muß vor allem auf den geringen Erklärungswert des Begriffs der Autopoiesis hingewiesen werden. Er verlangt nur, daß man bei allen Erklärungen von den spezifischen Operationen auszugehen hat, die ein System – und zwar das erklärte ebenso wie das erklärende – reproduzieren. (GdG, 66)

Here, we will not discuss ‘autopoiesis’ in general, but only assess the extent to which it is relevant for the question of community. The same is true for the discussion of the epistemological question in the last paragraphs, whose sole purpose was to shed light on the concept of structural coupling, which has immediate relevance for our research question.

II.2.1.6 Münch’s Objections

The systematically weak (‘geringe[r] Erklärungswert’) concept of autopoiesis might be charged with a task it simply cannot fulfil. Here, we need to go back to the quotation with which we initially introduced the subject of structural coupling: ‘Beschreibt man die Gesellschaft als System, so folgt aus der allgemeinen Theorie autopoietischer Sys-

¹⁰⁹ Moeller, *The Radical Luhmann*, p. 59.

¹¹⁰ Moeller, *The Radical Luhmann*, p. 63.

teme, daß es sich um ein operativ geschlossenes System handeln muß' (GdG, 92). 'Operatively closed' and 'autopoietic' are almost synonymous. The statement is, therefore, a reminder that systems are 'autopoietic by definition', as the title of an article by Münch has it.¹¹¹ Münch takes issue with the tautological reasoning of systems theory which shields it from empirical criticisms: 'The problem with Luhmann's theory of autopoietic systems is that it is true by definition. Therefore, it is irrefutable by resorting to empirical arguments.'¹¹² We do not share Münch's seemingly categorical rejection of tautology ('[s]erious theoretical dispute normally ends at this point').¹¹³ Tautology is not always avoidable, especially when it comes to delineating the premises of a theory. However, Luhmann's systems theory is built on the assumption 'daß es Systeme gibt' (SoS, 30).¹¹⁴ It claims to be more than merely analytical. The spirit of the theory is inductive, not deductive. Therefore, even if systems theory is, above all, a *theory* and not a collection of empirical claims, Münch's charge does affect it, because he assigns to systems theory a merely 'analytical' role: 'Luhmann himself, and most of his consenting and critical commentators, conflate the analytical and the empirical differentiation of societal subsystems.'¹¹⁵

The term 'analytical' stands for the charge that Luhmann idealizes systems in his emphasis on self-reference to such an extent that any resemblance with empirical systems is lost. According to Münch, Luhmann's presumption of 'autopoiesis' is merely analytical 'because the autonomy of the societal subsystems operating in the real world is permanently being produced and reproduced by a multiplicity of action elements which are both inside and outside an analytically defined subsystem'.¹¹⁶ At the core of

¹¹¹ Richard Münch, 'Autopoiesis by definition', *Cardozo Law Review*, 13, (1992), 1463-1471.

¹¹² Münch, 'Autopoiesis by definition', p. 1464.

¹¹³ Münch, 'Autopoiesis by definition', p. 1465.

¹¹⁴ Cf. II.1.2.

¹¹⁵ Münch, 'Autopoiesis by definition', p. 1463.

¹¹⁶ Münch, 'Autopoiesis by definition', p. 1463.

this criticism is precisely Luhmann's concept of 'structural coupling' between systems, since this is the concept mediating, as it were, between autopoiesis and the system-external world: 'The notion of structural couplings is an invention by Luhmann forced upon him by the mounting criticism which demonstrates that the *empirical* autonomy of systems is very much constituted by factors external to those systems.'¹¹⁷ To make this case, Münch gives the example of the legal system:

[E]mpirically, the definition of what is legally right or wrong is simultaneously a legal, cultural, communal, economic, and political act. The autonomy of the legal system in modern societies is not due to the wonderful coincidence of autopoiesis and structural coupling in an evolutionary process, but a very fragile outcome of on-going and never-ending cultural, communal, legal, economic, and political struggles over the definition of the legal code and program.¹¹⁸

For Münch, systems theory distorts this reality, and the untenability of structural coupling is tantamount to the end of systems theory: 'In fact, the introduction of structural couplings into the theoretical framework is nothing less than the collapse of the theory of autopoietic systems itself.'¹¹⁹

What this critique means with regard to the subject of community can be elucidated by Münch's article 'Zahlung und Achtung'. Here, we can finally connect the dots between 'morality' as a code of communication and the critique of structural coupling as a communitarian challenge to systems theory. We remember Luhmann's clear-cut distinction between the codes of money and morality. Münch challenges this view by arguing that the code payment versus non-payment cannot be disconnected from the moral question of 'esteem' ('Achtung'). We already saw in the last paragraph that Münch attributes the autonomy of the legal system to '*communal* [...] struggles over the definition of the legal code and program' (emphasis added). In the article 'Zahlung und Achtung', he explains in detail the communal dimensions of societal subsystems for the

¹¹⁷ Münch, 'Autopoiesis by definition', p. 1468.

¹¹⁸ Münch, 'Autopoiesis by definition', p. 1468.

¹¹⁹ Münch, 'Autopoiesis by definition', p. 1468.

economic system. In this particular article, however, he does this without using the term ‘community’ (‘Gemeinschaft’) as such. This is irrelevant in our context because we are merely looking for starting points of a communitarian critique, not for the communitarian critique itself. We are not treating Münch as one of those ‘transforming’ Luhmann, but only as one of those authors whose critique of Luhmann is, in fact, tailored to the question of community. Münch is in search of the ‘Bindemittel der funktional differenzierten Gesellschaft’, and he does so on the basis of an argument concerning morality – but in demarcation from Habermas: ‘Das Problem der Integration der funktional differenzierten Gesellschaft wird durch die neue Anbindung der Funktionssysteme an moralische Diskurse nicht schon gelöst, sondern zunächst noch verschärft, weil die gegensätzlichen Anforderungen um so schärfer aufeinanderprallen.’¹²⁰ Instead, he wants to develop a theory which has the ‘interpenetration’ of subsystems as its core.

Interpenetration is precisely what has occurred in the case of the economic and moral codes: ‘Durch die Interpenetration, d.h. gegenseitige Durchdringung, von zwei unterschiedlichen Systemen entsteht eine neue Systemeinheit in deren Interpenetrationszone, die fortan als Bindeglied zwischen den einander entgegengesetzten Systemen dient.’¹²¹ The term ‘interpenetration’ is used by Luhmann himself in *Soziale Systeme*, but is later virtually replaced by the already discussed ‘structural coupling’.¹²² Münch wants to keep the original term to emphasize that the systems are not just somehow linked but rather tightly interlocked: ‘Die Funktionssysteme haben ihr traditionelles Institutionenbett verlassen und überfluten sich gegenseitig. Es gibt keine institutionellen Grenzen der Ökonomie oder der Moral mehr. Beide sind ineinandergeflossen und empirisch nicht mehr voneinander zu unterscheiden.’¹²³ Münch goes back to Weber’s studies

¹²⁰ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 408.

¹²¹ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, pp. 388-389.

¹²² Cf. GdG, 108.

¹²³ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 396.

on religion and rationality: ‘Die moderne Wirtschaft besteht gerade nicht einfach aus der hemmungslosen Entfaltung von Erwerbstrieb und Utilitarismus, sondern aus der eigenartigen Kombination einer religiös verwurzelten methodisch-rationalen Lebensführung mit der ökonomischen Daseinsvorsorge.’¹²⁴ To assert interpenetration as a central ‘Bauprinzip der Moderne’ means to admit ‘daß wir die moderne Gesellschaft falsch verstehen, wenn wir sie allein als ein Kompositum von eigengesetzlich arbeitenden Sphären begreifen, zwischen denen es keine Brücken gibt’.¹²⁵ This is, however, precisely what Luhmann does, according to Münch:

Wenn wir heute mit Luhmann [...] von der Autopoiesis der Wirtschaft sprechen, die nur auf die Sprache der Preise hört und für moralische Anforderungen tabu ist, dann vergessen wir, daß Wirtschaften immer auch “Berufsarbeit” heißt, deren Verlauf eben nicht allein durch die Preise, sondern auch durch berufsethische Anforderungen beeinflusst wird. Der Beruf ist die Schnittstelle zwischen Ethik und Wirtschaft.¹²⁶

In the following, we need to assess the extent to which this interpretation of Luhmann is valid and what this means with regard to the question of community.

First of all, Münch’s bridge metaphor is ill-chosen in this context because Luhmann’s ‘structural coupling’ is precisely something like a metaphorical ‘bridge’ between different systems. However, what Münch wants to argue is that what ties systems together and what is expressed by the term ‘interpenetration’ is *more* than just a ‘bridge’. His argument is that morality and economy cannot be separated in the first place: ‘[D]ie sogenannte Ausdifferenzierung der Wirtschaft [ist] ein moralischer Akt, ihre Stabilität wurzelt in einem dauerhaften moralischen Konsensus.’¹²⁷ Luhmann does not object to the fact that payments can be evaluated morally or that morality can influence payments (donations would be a very basic example of that). What Luhmann insists on, however, is the number one priority of *autopoiesis*. This means that the empha-

¹²⁴ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 388.

¹²⁵ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 388.

¹²⁶ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 389.

¹²⁷ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 390.

sis is, above all, on the self-reference of the system: ‘Als autopoietisch wollen wir Systeme bezeichnen, die die Elemente, aus denen sie bestehen, durch die Elemente, aus denen sie bestehen, selbst produzieren und reproduzieren.’¹²⁸ When Münch defines the differentiation of economy as a moral act, this self-reference is questioned. For him, the ‘code’ (which lies at the heart of Luhmann’s autopoiesis) is simply empty: ‘Der binäre Code von Zahlen/Nichtzahlen ist inhaltsleer. Er sagt in keinem einzigen Fall, ob, wofür, an wen wieviel gezahlt werden soll. [...] Die leere Form des Zahlens und Nichtzahlens erhält erst durch moralische, politische und rechtliche Programmierung einen Inhalt.’¹²⁹ Does this necessarily disprove autopoiesis?

The answer to this question has three layers. The first layer has already been discussed under the heading of ‘tautology’. If Luhmann *defines* systems as operating autopoietically, even if this autopoiesis is invisible when a system is largely determined by structural coupling, then the insistence on autopoiesis is a tautological, moot and, in Münch’s words, merely ‘analytical’ point. In fact, from this perspective there is no way to overcome the theoretical gridlock, because Luhmann can insist that the system is defined by autopoiesis based on its code while Münch remains adamant that this code is empty. Therefore, we need to direct our attention to a second layer of the argument, that is, to put it simply, the question ‘Which is the better theory?’. Here, one has to remember the role Luhmann assigns to structural coupling: ‘Beobachtungen können nur auf Beobachtungen einwirken, können nur Unterscheidungen in andere Unterscheidungen transformieren [...]; aber nicht Dinge der Umwelt berühren mit der wichtigen, aber sehr schmalen Ausnahme all dessen, was über strukturelle Kopplungen involviert ist’ (GdG, 92). This is the background of autopoiesis: systems operate on the basis of the distinctions they make, and structural coupling is, in a sense, an ‘exception’ because the envi-

¹²⁸ Luhmann, ‘Inklusion und Exklusion’, p. 56. Cf. Krause, *Luhmann-Lexikon*, p. 232.

¹²⁹ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, pp. 398-399.

ronment is more heavily involved.¹³⁰ Münch's idea is to turn this observation upside down. For him, 'pure' autopoiesis would be the rare 'exception' and the interpenetration of systems and their codes the normal case. The second layer is that of 'understanding'. The question 'Which is the better theory?' is equal to the question 'Which theory is better equipped to make sense of reality?'. Münch argues that only if the focus is on interpenetration can the dynamics of modern society be 'understood' ('begriffen'): 'Die "Ausdifferenzierung" des modernen kapitalistischen Wirtschaftssystems wird nicht richtig begriffen, wenn wir sie als Trennung einer moralfreien Sphäre des nutzenkalkulierenden ökonomischen Handelns aus den moralischen Fesseln der traditionellen und ständischen Gesellschaft verstehen.'¹³¹ In other words, Münch wants to put interpenetration first and the differentiation of codes second.

This leads to the third layer of the answer, which is closely connected to the second. This is the caveat that Luhmann's allegedly inflexible view of functional differentiation is, in fact, to a certain degree ideological. Münch here uses the label 'conservatism', which also plays an important role in Habermas' critique of Luhmann.¹³² But his main point is that Luhmann's explanation of the economy could legitimize market radicals: 'Dabei [when discussing how to complement the market economy] wird gerne einer dem Wirtschaftssystem "verständlichen" Steuerung in der "Sprache der Preise" das Wort geredet. Die Luhmannsche Theorie wirtschaftlicher Autopoiesis scheint dafür die Legitimation zu liefern.'¹³³ However, such a view neglects the already mentioned emptiness of the code: 'Da Zahlungen inhaltsleere Kommunikationen sind, können sie mit jedem beliebigen Instrument in eine gewünschte Richtung gelenkt werden. Es gibt

¹³⁰ Of course, it is not *literally* an exception because structural coupling is always the very condition of the autopoiesis of systems. However, for Luhmann, it seems to be an exception that structural coupling is, as it were, *more important* than autopoiesis.

¹³¹ Münch, 'Zahlung und Achtung', p. 397.

¹³² Münch, 'Zahlung und Achtung', p. 407.

¹³³ Münch, 'Zahlung und Achtung', p. 404. For Luhmann's political views, cf. King and Thornhill, *Luhmann's Theory of Politics and Law*, pp. 211-220. Borch, *Niklas Luhmann*, pp. 120-121.

keine für die Wirtschaft als solche mehr oder weniger adäquate Steuerungsform.’¹³⁴ Our impression of the debate¹³⁵ between Luhmann and Münch is that while the former overstates the case for ‘autopoiesis’, the latter understates it. Münch’s problem is that he – ‘analytically’ – still relies on the very differentiation of codes with which he takes issue. His objection is that – in the last analysis – society is characterized by ‘interpenetration’ and not ‘autopoiesis’. However, when he argues that Luhmann’s theory of ‘autopoiesis’

macht uns blind für die Tatsache, daß in modernen Gesellschaften die Schnittmenge von Akten moralischer Achtung und der wirtschaftlichen Zahlung und darüber hinaus der politischen Entscheidung und der Aktivierung von Solidaritäten wächst und wir immer wieder darüber entscheiden müssen, wie weit diese Akte reichen und ineinander heineingreifen sollen,

he implicitly builds on observations which distinguish between these dimensions.¹³⁶ This is why we disagree with Münch’s dismissal of ‘autopoiesis’ while sharing the view that Luhmann does not give structural coupling the importance it deserves.

What we can learn from Münch, though, is that if structural coupling is taken seriously, the ‘moral community’ returns as a theoretical option. Or, to put it negatively, the only reason why Luhmann has to reject communitarian ideas is that he does not include in his thought a strong version of structural coupling – only a weak one. If structural coupling were taken seriously, it would open the door for communitarian figures of thought, as we tried to show with Münch’s example of ‘Zahlung und Achtung’. The door would be wide open because of the versatility of the concept of structural coupling. It might be used as a term which helps to delineate what communitarian thinkers actually *mean* when they use the concept of community: for example, a ‘structural coupling’ of morality and the economy, or the dependency of society on a certain communal

¹³⁴ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 404.

¹³⁵ Luhmann simply blames their misunderstanding on Münch’s choice for the framework of action theory: ‘Wer von Handlungen ausgeht, wird [...] Mühe haben, die Theorie der Systemdifferenzierung überhaupt zu verstehen und, zum Beispiel mit Richard Münch, nur “Interpenetrationen” feststellen können’ (GdG, 608).

¹³⁶ Münch, ‘Zahlung und Achtung’, p. 403.

‘spirit’. Luhmann actually suggests himself that the concept of structural coupling could be used to clarify concepts in other areas:

Wie leicht erkennbar, wird die regelmäßige strukturelle Kopplung von Bewußtseins-systemen und Kommunikationssystemen durch Sprache ermöglicht. Ein auch in der Soziologie viel diskutiertes Thema des Verhältnisses von Gesellschaft, Kultur, Sprache und psychischen ‘Mentalitäten’ wird damit auf einen für die Theoriekonstruktion notwendigen und dadurch gehaltenen Begriff gebracht. (GdG, 108-109)

However, because Luhmann treats structural coupling as only a side issue, the impression is created that functional differentiation, so to speak, is the last word. The symbolically generalized media of communication are diabolical, for Luhmann, as they divide the world through different, specified codes. But if we take into account that the autopoiesis of each subsystem is limited through the structural coupling with other subsystems (a simple example, of course, being the welfare state, which redistributes money politically and, perhaps, ethically), the world appears less ‘diabolical’ than one might expect when reading Luhmann.

II.2.2 Inclusion

The second ‘diabolical’ trait of symbolically generalized media of communication is the ‘difference’ created by the ‘distinction’ between the positive and the negative side of the code; in our example above, between payment and non-payment. Money, as we already saw, is in fact Luhmann’s main example of the diabolical nature of codes. The reason for that is obvious. Lack of money seems to be a worldwide problem and the consequence is ‘exclusion’ on a grand scale. Some parts of the world seem to be literally ‘godforsaken’, and the ‘diabolical’ aspect of money is all too visible in areas and places where the difference between payment and non-payment (for food, for example) can equal the difference between life and death. Luhmann is very sensitive to this issue. In fact, he is sensitive to it to an extent that led critics to speculate that he allowed his ‘first-order’ observations of the Brazilian favelas to have a negative impact on his natural and much-praised theoretical distance. That is what Borch supposes:

Compared to Luhmann’s other work, his discussion of inclusion and exclusion stands out because of its emphatic – and, in a sense, politically engaged character. Contrary to scholars who favour an explicitly critical-normative programme that attempts to change society for the better, Luhmann typically assumes a cold attitude which seeks to register and understand society, but which does not claim to be able to improve it. In the analysis of inclusion and exclusion this is very different.¹³⁷

Borch adds the qualifications that Luhmann does not ‘suddenly’ change and ‘formulate a critical-normative programme for political intervention’.¹³⁸ However, that inclusion/exclusion could become something like a ‘new primary mode of societal differentiation is formulated [by Luhmann] in a clearly concerned voice’.¹³⁹ From the angle of

¹³⁷ Borch, *Niklas Luhmann*, p. 110.

¹³⁸ Borch, *Niklas Luhmann*, p. 110.

¹³⁹ Borch, *Niklas Luhmann*, p. 110.

our research question, we need to ask: Is there something special about the subject of inclusion/exclusion which makes it exceptional in Luhmann's theory?

Borch's suggestion for amending Luhmann's too general concept of 'exclusion' is telling with regard to the meaning of the inclusion/exclusion distinction for systems theory. Borch speculates that

[i]t might be, for example, that functional equivalents to the symbolically generalised media of money, truth, art, etc. have emerged in the favelas, i.e. that new media have been developed which regulate double contingency in ordered ways, but in ways that are not [...] immediately comprehensible to an outside, first-order observer.¹⁴⁰

In other words, Borch complains that Luhmann quits thinking in terms of functional differentiation when confronted with the depressing reality of the Brazilian favelas. The problem Luhmann sees with regard to the favelas is that they are excluded from functionally differentiated systems which constitute society. Borch, however, wants to see the theory of functional differentiation consistently extended into the realm of 'exclusion'. Without engaging in the question of how to grasp societies in society (and poor ones in particular), it can be said that – structurally – Borch's statement is a reflection on the limits of systems theory. Luhmann, apparently to Borch's dismay, introduces another distinction to deal with what, in his eyes, cannot be made sense of in the terminology of functional differentiation (he even uses the term 'meta code', as we will see in the next paragraphs). The concept with which Luhmann tries to capture this 'beyond' of functional differentiation is 'exclusion' – the opposite is naturally 'inclusion'. This places Luhmann in the context of the question of individualization versus 'Vergemeinschaftung', if we trust Nassehi's account of the 'Individualisierungsdebatte':

[A]uf der *einen Seite* [...] [werden] die Veränderungen im *Exklusionsbereich* beschrieben: Verunsicherungen in der Lebensplanung, Biographisierung der Lebenslage, individuelle Verarbeitung disparater Anforderungen, Selbstzurechnung biographischen Gelingens und Scheiterns usw. Auf der *anderen Seite* wird das Individualisierungstheorem

¹⁴⁰ Borch, *Niklas Luhmann*, p. 113.

[...] mit dem Hinweis auf den *Inklusionsbereich* relativiert: Neben der individualisierenden Exklusion werde nach neuen Wegen der Inklusion gesucht, d.h. nach neuen Formen der Vergemeinschaftung, die auch 'jenseits von Klasse und Stand' [...] dafür sorgen, daß Individualität nicht mit Isolation zusammenfällt.¹⁴¹

Luhmann's characterization of these concepts is different, as we will see. But he, too, wants to conceive of the place of the individual in modern society. That means the discussion of inclusion/exclusion takes place on a different level from what we discussed thus far: the question of how individuals relate to systems is implicitly made a subject.

To illustrate why the question of inclusion is at the heart of understanding society, Nassehi points to the failed attempt of nationalism: 'Der Nationalismus [...] bot einen Zurechnungsfokus an, der gesellschaftliche Einheit und Identität zumindest semantisch simulieren konnte, wo sie gesellschaftsstrukturell längst verloren war [...]. Welche Katastrophen dieser Einschlußmechanismus gezeitigt hat, ist bekannt.'¹⁴² This statement shows the two layers we are dealing with when trying to pinpoint the issue of 'inclusion'. Nassehi assumes that semantics ('semantisch simulieren') and actual social structure ('gesellschaftsstrukturell') can diverge. This is very close to Luhmann's position on this matter. In 'Wie ist soziale Ordnung möglich?' (GS II, 195-286) he discusses at length the, for him, now ancient positions on the question of social order. The 1981 text is a preparatory work for the construction of his theoretical edifice. The rejection of communitarian semantics is the condition for embarking on the project of describing what society *really* looks like. 'Wie ist soziale Ordnung möglich?' is his manifesto on what is not possible any more. It arrives at a critical account of a theory of inclusion based on subjectivity, but it starts off by pointing out the 'Formtypen' of social theory '[i]m Gedankengut einer mehr als zweitausendjährigen Tradition' (GS II, 209).

¹⁴¹ Armin Nassehi, 'Inklusion, Exklusion-Integration, Desintegration: Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese', in *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, ed. by Wilhelm Heitmeyer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), vol. 2, pp. 113-148 (p. 131).

¹⁴² Nassehi, 'Inklusion, Exklusion-Integration, Desintegration', p. 139.

II.2.2.1 Subjects

Luhmann briefly sketches three failed attempts at grasping the problem of social order analytically. The first is resorting to a logical fallacy. The question of how social order is possible is answered by using a seemingly self-evident concept which entails the possibility of social order:

Eine erste Möglichkeit ist: das Problem der Sozialordnung in einem Begriff als gelöst vorauszusetzen. Man benutzt eine *petitio principii*. Es gibt ein koinón, eine Gruppe, eine Gemeinschaft. Diese Zugriffstechnik setzt voraus, daß solche Begriffe so viel Plausibilität mitbringen, daß weiteres Fragen abgeschnitten werden kann. (GS II, 209-210)

Such concepts can appear plausible in a limited context such as the polis (cf. GS II, 214-215). However, the conceptual ‘solution’ offered is not fruitful when it comes to developing the terminology further: ‘Es ist [...] schwer zu kontrollieren, ob alle mit einem solchen Begriff die gleichen Vorstellungen verbinden. Das zeigt sich gewöhnlich erst, wenn die Schlußfolgerungen oder sonstigen Begriffsverwendungen divergieren, und dann fällt die Rückkehr in die Grundlagenanalytik schwer’ (GS II, 210).

This is what the first pseudo-solution has in common with the second – to end a debate on social order arbitrarily through metaphor: ‘Eine zweite Möglichkeit besteht in der Verwendung einer *Metapher*, die durch ihre bildhafte Evidenz überzeugt und die weitere Analyse abstoppt, ohne dies als begriffliche Leistung zu rechtfertigen. Metaphern sind bewußt gesetzte Provisorien’ (GS II, 210). Luhmann illusorily seems to hope to free himself of all metaphor (cf. ‘I.2.2.2.1 Luhmann as a subject of metaphorical analysis’ and ‘II.1.2 Systems’). For him, metaphors perpetuate provisional solutions, as they ‘verweigern sich weiterer Analyse und lassen jeden Ansatz dazu als Mißverständnis und als Fehlgriff erscheinen’ (GS II, 210). The perfect illustration of that principle

is, for Luhmann, the example of ‘coalescence’: ‘Eine für unser Problem [the problem of social order] häufig benutzte, beliebte Metapher ist “Verschmelzung”’ (GS II, 210). The metaphor of ‘coalescence’ lures one into neglecting what is *not* ‘coalesced’.

That ‘difference’ is not taken into account is also the issue with the ‘dritte Vorgehensweise’ (GS II, 210) in conceiving of social order. To use a ‘social model’ (*Sozialmodell*), above all the contract (*‘die Gesellschaft [...] sei ein Vertrag’*), means to postulate unity where, in fact, further differences, such as that between consensus and dissent, cannot be ruled out: ‘Man denkt [...] den Vertrag als die Einheit der Differenz und denkt Konsens als Modus der Vereinheitlichung. Unterbelichtet werden dabei diejenigen Aspekte der Sozialordnung, die nicht auf individuellen Willen und nicht auf Konsens zurückgeführt werden können’ (GS II, 210-211). However, these are ‘gerade die besonderen Probleme der res publica’ (GS II, 211). In short, social order cannot be based on consensus alone.

These three ‘Formtypen’ are insufficient as a typology for thinking social order, according to Luhmann, but the need to refute them becomes productive for sociology: ‘All dies ist ohne Zweifel soziologisch unzureichend. All diese Formen der Problembehandlung laufen zurück auf Annahmen über Natur und Moral, die nicht weiter aufgelöst, sondern vorausgesetzt werden. Soziologie entsteht, wenn man das bemerkt’ (GS II 211). This ‘emergence’ of sociology has been a ‘Zickzack-Verfahren’:

Durkheims bekannte Polemik gegen die Vertragstheorie zum Beispiel hat ihn nur verführt, sich um so mehr des *koinón* (fait social) und der Verschmelzung (conscience collective) zu bedienen. Simmel setzt umgekehrt Sozialität als interpersonale Beziehung an und gewinnt deren reine Form dann nur als – Geselligkeit! (GS II, 211)

In other words, Luhmann claims that sociology has developed in a messy way by rejecting one dead end while at the same time embracing others. Luhmann’s review of the history of sociology is not important here; however, his conclusion is. Theory is ‘out of

balance’, according to him: ‘Wir haben den Verdacht, daß die skizzierten Theoriebe-
helfe nicht nur unschuldige Abkürzungen gewesen sind, sondern die Problemstellung
selbst disbalanciert haben’ (GS II, 211). What might be called communitarian semantics
have given rise to false dichotomies:

Ist die Sozialordnung ein koinón, liegt es nahe, nur noch nach der Differenz von Indivi-
duum und Gemeinschaft zu fragen. Ist sie ein Vertrag, geht es primär um Probleme der
Aggregation individueller Interessen. Benutzt man die Metapher der Verschmelzung
(oder semantische Äquivalente, z.B. Wechselwirkung), bleibt die Theorie in dieser Hin-
sicht neutral, aber sie bleibt dann auf der Ebene des Grundproblems hängen, ohne es zu
dekomponieren oder zu operationalisieren. (GS II, 211)

Luhmann’s conclusion is that these approaches actually stand in the way of formulating
a ‘complex’ social theory: ‘Die theoriebautechnischen Mittel haben [...] eine bestimmte
Affinität zur Problemkonstellation, und sie tragen durch diese Zuordnung mit dazu bei,
den Aufbau einer universalen und entsprechend komplexen Sozialtheorie zu blockieren’
(GS II, 212). We will shortly see that such a ‘complex’ theory would include a realistic
treatment of ‘inclusion’ – this is the question of how the individual is related to the
overall structure of social order.

The biggest challenge for social theory after Descartes and Kant becomes the ac-
commodation of the subject: ‘Das 17. Jahrhundert gibt mit Descartes zunächst dem Be-
wußtsein des Individuums die Existenzform des Subjekts und gibt damit der Subjektheit
selbst einen neuen Sinn. [...] Das Subjekt ist jetzt das Bewußtsein’ (GS II, 235-236).
Kant plays a central role in stabilizing this figure of thought: ‘Der Grund der Subjekti-
vität des Subjekts ist nach Kant die Fähigkeit, Einheitsbeziehungen zu bilden in der Er-
fassung des Mannigfaltigen. [...] Der Terminus Subjekt bezeichnet mithin die Form, in
der das menschliche Individuum die ihm durch Sinn gestellten Komplexitätsprobleme
löst’ (GS II, 236-237). The ‘subject’ is imagined as being ‘autonomous’: ‘[Die] im Zu-
rechnungsinteresse begründete Einheit von Selbstreferenz und Sozialität [this is, for

example, the case in Aristotle's "ethical social theory" (GS II, 216)) [geht] verloren; die Selbstreferenz wird als "Subjekt" zunächst einmal autonom gesetzt' (GS II, 236). This has severe consequences for social theory, which, again, refer to Kant: 'Das bedeutet [...], daß die Wiedereinbindung in soziale Zusammenhänge nicht mehr über das alte, weite Konzept der Sozialfreundschaft laufen kann, sondern aus der Subjektivität [sic!] des Subjekts selbst heraus begründet werden muß – etwa in der Form des kategorischen Imperativs' (GS II, 236). For Luhmann, this is a construction bound to fail.

The concept of the 'subject' is problematic in both ways it is used: epistemologically and anthropologically. Both usages '[geraten] in eine eigentümliche Querlage [...] zu den Erfordernissen einer Sozialtheorie' (GS II, 240-241). The 'effect' is that systems theory is rejected because it disregards the subject. What Luhmann wants to argue is that the 'subject' is unfit for social theory in the first place. For him, as we will see, it is the transitional concept which helps us to rethink inclusion in modern society. Epistemologically, it served temporarily as 'Auffangbegriff': 'Die Rückführung von Erkenntnis auf das einheitsstiftende Subjekt war durch das Faktum wahrer Erkenntnisse und durch den gesellschaftlichen Erfolg der Wissenschaften stimuliert worden und hatte darin seine Sicherheit gehabt' (GS II, 241-242). Anthropologically, the 'subject' becomes the term which individuals who stepped out of 'serial arrangements' call themselves: 'Das Individuum ist [...] nicht mehr Teil eines seriellen Arrangements (nach dem Muster: Mensch – Bürger – Mitglied eines Standes oder Berufes – Individuum), sondern es ist selbst Grund aller allgemeinen und besonderen Merkmale: Subjekt' (GS II, 243). In addition, it is intuitively plausible: 'Die Subjektivität des Subjekts formuliert einen Tatbestand, der jedem an sich selbst unmittelbar zugänglich ist' (GS II, 238). What is overlooked, however, according to Luhmann, is that social theory on the basis of the subject is virtually impossible.

His foremost example is, as we already saw, Kant's categorical imperative, where, using Luhmann's formula for wrong-headed social theories, 'Sozialität im Innenraum des Individuum[s] als Geist vorweggenommen [wird]': '*Gemeinschaft* [...] muß dann im individuellen Subjekt als sittliche Forderung an sich selbst rekonstruiert werden: als kategorischer Imperativ' (GS II, 243, emphasis added). However, it is impossible to construct a working social theory this way: 'Inzwischen hat sich [...] dieses anthropologisch gefaßte Subjekt nach immer weiter getriebenen Tiefenanalysen als ein Faß ohne Boden erwiesen, auf dessen Oberfläche sich die makabren Tänze der Alternativpsychoanalytiker spiegeln' (GS II, 243). 'Intersubjectivity' cannot solve the problem either: 'Die selbstreferentielle Figur, mit der das Subjekt sich seiner selbst versichert, versichert den anderen nicht mit' (GS II, 238). Metaphorically speaking, 'Intersubjektivität [kann] keine Anker werfen' (GS II, 243). Technically speaking, the 'other' subject remains a construction of the observing 'subject' ('Das Subjekt ist eine Konstruktion des anderen Subjekts'), which does not solve the question of how the subject itself is part of the social order: 'Das Subjekt, dem zugemutet wird, in sich selbst die soziale Ordnung zu konstituieren, ist aber in der sozialen Ordnung nicht mehr unterzubringen' (GS II, 243-244).

The attempt to do so nevertheless reinforces the unproductive dichotomies we already briefly touched upon earlier in this section, most prominent among them 'Gesellschaft und Gemeinschaft' and 'Individuum und Kollektiv' (GS II, 245). The former denotes 'unterschiedliche Typen für Personenverhältnisse' (GS II, 245). However, both ('Gesellschaft und Gemeinschaft') remain under the spell of the subject – '[d]ie Option für interpersonale Interpenetration als Sozialtheorie heißt [...] im Effekt: an die gesamtgesellschaftliche Gemeinschaft unmögliche Anforderungen der Personalisiertheit und Subjektgerechtigkeit zu stellen' (GS II, 244). The latter dichotomy ('Individuum und

Kollektiv’) distributes social theory ‘auf unterscheidbare Systemreferenzen’ and has therefore some ‘Anfangsplausibilität’ (GS II, 246). But it fails to get to the bottom of why there is a dichotomy in the first place – ‘der Anfang kann seine eigene Willkür nicht begründen’ (GS II, 246).

The real underlying issue comes into sight, according to Luhmann, when we look at why (and when) the concept of the subject gained currency in the first place. The advent of the subject coincides with the incipient functional differentiation of society:

Dem Soziologen fällt auf, daß sie [the arguments for the ‘subject’] in einer Zeit gefunden werden und zu überzeugen beginnen, in der allgemein akzeptiert ist, daß die in Europa sich ausbildende moderne Gesellschaft nicht mehr die Form der Ständegesellschaft hat, die in der alten Welt vorausgesetzt war; aber daß man gleichwohl nicht deutlich erkennen kann, was an deren Stelle getreten ist oder zu treten beginnt. (GdG, 1024)

In this situation the somewhat vague (or, in Luhmann’s words, ‘odd’) concept of the subject seems to capture that a change occurred which cannot yet be pinpointed: ‘Die merkwürdige Figur des Subjekts scheint diese Kluft zwischen dem “nicht mehr” und dem “was nun?” zu überbrücken. Sie übernimmt, für eine Zeit zumindest, die Funktion einer Gesellschaftsbeschreibung, gerade weil sie sich dazu nicht im geringsten eignet’ (GdG, 1024). The ‘subject’ is a universal address for the individual in a society which becomes less and less particularistic. This is the, as it were, hidden socio-theoretical agenda of the ‘subject’:

Wenn Individuen als Zentren je ihrer Welt, als Leibnizsche Monaden oder als Subjekte gedacht werden, zwingt das zu einem radikal neuen Verständnis des Sozialen. Man kann dann nicht mehr von unterschiedlichen Seinsqualitäten der Menschen ausgehen, je nachdem, ob sie auf dem Lande oder in der Stadt leben und je nach der sozialen Schicht, in die sie hineingeboren sind. (GdG, 1021)

The subject is both an attempt to make sense of the individual’s place in society in changing times as well as a reflection of that change. Especially in today’s world, the subject ennobles the individual:

Zugleich hat dieser Begriff die rhetorische Funktion, das Individuum gegen die Einsicht in die eigene Bedeutungslosigkeit als eines von vielen Milliarden zu schützen: Es ist immerhin ein Subjekt (und nicht bloß ein Objekt) und hat Anspruch darauf, entsprechend behandelt zu werden. Kein Wunder, daß besonders Intellektuelle von diesem Wort nicht lassen mögen. (GdG, 1027)

In the eighteenth and nineteenth century, however, the concept's importance lies, for Luhmann, in its social function, as it gives expression to a growing trend without, as we just saw, being too specific.

This trend is the potential inclusion of all individuals into society: 'Die Figur des Subjekts hatte die Funktion, die Inklusion *aller* in die Gesellschaft durch Appell an die Selbstreferenz *eines jeden* zu begründen – also weder gesellschaftstheoretisch noch empirisch' (GdG, 1025). This 'Appell' seems necessary, since the place of the individual in the nascent modern society is increasingly uncertain. Its 'inclusion' cannot be regulated any more with the help of a 'fixed social point of reference': '[Der Mensch] kann in einer postständischen Gesellschaft nicht mehr über Schichtung, aber auch nicht mehr über Religionszugehörigkeit, Herkunft, Familie, ja überhaupt nicht mehr über einen festen sozialen Bezugspunkt "individuiert" werden' (GdG, 1025). Societies slowly leave segmentation and stratification behind in favour of functional differentiation. This fundamentally changes the structure of 'inclusion': 'Die Gesellschaft muß angesichts der Autonomie und der Eigendynamik der Funktionssysteme auf Inklusionsvorgaben durch das Gesamtsystem verzichten. Sie kann Personen auch nicht mehr ausschließen. Die Regulierung der Inklusion bleibt den Funktionssystemen überlassen. Die Generalformel dafür muß entsprechend abstrahiert werden' (GdG, 1025). The 'subject' is the perfect 'formula' to take on that role: 'Das Subjekt ist die Inklusionsformel par excellence' (GS II, 239). The subject becomes a 'Hintergrundverständnis' (GdG, 1026) for what we would now call progressive politics: 'Formeln wie Freiheit und Gleichheit lassen sich, über Bürgerrechte hinausgehend, als Menschenrechte postulieren. Sie ver-

zichten auf Ordnungsmodelle, die sich, sobald kommuniziert, beobachten und kritisieren lassen, und lassen eine Vielzahl denkbarer Perspektiven im Unbestimmten konvergieren' (GdG, 1026). The 'subject' works as an umbrella term in this context. Subjects are (gradually) included in society as a whole because they are subjects, and they need to be 'subjects' because functional differentiation demands a change in the 'mode of inclusion': '[D]as Subjekt bietet sich als Erlösungsformel für die Umstellung des Inklusionsmodus auf moderne, funktionssystemspezifische Bedingungen an' (GdG, 1027).

II.2.2.2 Exclusion

The problem Luhmann sees with this 'Erlösungsformel' or 'Rettungsprogramm'¹⁴³ is that it overshoots the mark. Luhmann agrees that the 'inclusion of all' has 'increasingly' become a 'reality':

[D]ie funktionale Differenzierung [...] kann Personen nicht mehr den Teilsystemen zuordnen in dem Sinne, daß eine Person einem und nur einem Teilsystem angehörte – die eine etwa eine rein juristische Existenz führte, die andere nur erzogen würde. [...] Statt dessen gilt als Postulat und in zunehmendem Maße auch in der Realität das Prinzip der *Inklusion* aller in alle Funktionssysteme.¹⁴⁴

The only possible way that is left to think 'inclusion' is the inclusion in all function systems: 'Das Prinzip der Inklusion ersetzt jene Solidarität, die darauf beruhte, daß man einer und nur einer Gruppe angehörte' (GS I, 31). Even if 'freedom' and 'equality' are 'idealizations', it cannot be said that the structure of inclusion is predefined: 'Die universelle Inklusion wird mit Wertpostulaten wie Freiheit und Gleichheit idealisiert; sie ist in Wahrheit natürlich keineswegs freigestellt oder gleich verteilt, aber sie ist durch die Differenzierungsform der Gesellschaft nicht mehr vorreguliert' (GS I, 31). In that sense,

¹⁴³ Luhmann, 'Inklusion und Exklusion', p. 150.

¹⁴⁴ Niklas Luhmann, 'Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 [1980]), vol. 1, pp. 9-71 (p. 31). Henceforth cited as: GS I.

‘freedom’ and ‘equality’ stand for the functionally differentiated society, in which potentially everyone is included. However, the problem with which Luhmann takes issue arises when we begin to take these idealizations literally, so to speak: ‘Die Idealisierung des Postulats einer Vollinklusion aller Menschen in die Gesellschaft täuscht über gravierende Probleme hinweg’ (GdG, 630). What is systematically overlooked is inclusion’s ‘shadow’ – that is, exclusion (‘Exklusion folgt wie ein logischer Schatten’).¹⁴⁵ By ‘overlooked’, Luhmann does not mean that it is not treated in sociology, but rather that the specific dynamics of exclusion in a functionally differentiated society are not understood: ‘Soziologen tendieren typisch dazu, dies Problem der Exklusion größer, ja der überwiegenden Bevölkerungsanteile von Teilnahme an den Funktionssystemen als Problem der Klassenherrschaft oder der sozialen Schichtung zu definieren’ (GdG, 631). For Luhmann, this ‘minimizes’ (‘verharmlost’) the problem (GdG, 631). The problem of exclusion is more substantial than the ideas of class rule and social stratification make it seem.

Luhmann’s objections to the idea of ‘Vollinklusion’ are, first of all, based on a ‘technical’ argument: ‘Theorietechnisch ist ein Begriff nur zu gebrauchen, wenn er sichtbar macht, was er ausschließt. [...] Von Inklusion kann man also sinnvoll nur sprechen, wenn es Exklusion gibt’.¹⁴⁶ We had already touched on that point when we discussed the ‘diabolical’ nature of money. The autopoietic economy creates difference by applying the distinction between payment and non-payment. Inclusion for the ‘haves’ means exclusion for the ‘have-nots’: ‘Die Inklusion ist zugleich Exklusion’ (WiG, 268). However, this is, in a way, based on another structural answer to the question of what function systems exclude. Luhmann’s at first perplexing assertion is that the individual

¹⁴⁵ Luhmann, ‘Inklusion und Exklusion’, p. 244.

¹⁴⁶ Luhmann, ‘Inklusion und Exklusion’, pp. 227-229.

itself is excluded from the functionally differentiated society. For him, this is a logical consequence from the workings of function systems:

Die Einzelperson kann nicht mehr einem und nur einem gesellschaftlichen Teilsystem angehören. Sie kann sich beruflich/professionell im Wirtschaftssystem, im Rechtssystem, in der Politik, im Erziehungssystem usw. engagieren, und in gewisser Weise folgt der soziale Status den beruflich vorgezeichneten Erfolgsbahnen; aber sie kann nicht in einem der Funktionssysteme allein leben.¹⁴⁷

In other words, the individual can potentially participate in all function systems but factually *belongs* to none: ‘Das Individuum kann nicht mehr durch Inklusion, sondern nur noch durch Exklusion definiert werden’ (GS III, 158). The semantics of ‘individuality’ demand that we are not predefined by the function system of which we are part. This leads to the observation that the individual is systematically left alone – or, one could also say, ‘excluded’: ‘Daß man seine Individualität nun nicht mehr der sozialen Inklusion, sondern der sozialen Exklusion verdankt, ist eine systemtheoretische Aussage’ (GS III, 159). ‘Individuality’ becomes a topic in modern society because inclusion can no longer be regulated by profession or social rank. The conclusion is: ‘Die Inklusion ist zum Problem geworden’ (GS III, 159).¹⁴⁸

Luhmann wants to argue that, structurally, integration based on inclusion (or rather, the vague idea of the ‘inclusion of all’) can only be a very ‘loose’ form of integration:

Wenn die Inklusion in ein Funktionssystem, etwa Religion, nicht mehr festlegt, wie und wie stark man an anderen Funktionssystemen beteiligt ist, etwa welche Rechte man hat

¹⁴⁷ Niklas Luhmann, ‘Individuum, Individualität, Individualismus’, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 [1989]), vol. 3, pp. 149-258 (p. 158). Henceforth cited as: GS III.

¹⁴⁸ Luhmann goes so far as to say that society is dominated by a ‘totalitären Inklusionslogik’ (GdG, 626). What one might call the ‘ideology’ (not Luhmann’s term!) of individualism draws attention away from the structure of the systems: ‘Und wenn jemand seine Chancen, an Inklusion teilzunehmen, nicht nutzt, wird ihm das individuell zugerechnet. Auf diese Weise erspart die moderne Gesellschaft, zunächst jedenfalls, es sich, die andere Seite der Form, die Exklusion, als sozialstrukturelles Phänomen wahrzunehmen’ (GdG, 625).

und wie der Zugang zu wirtschaftlichen Ressourcen geregelt ist, kommt es im Inklusionsbereich zu einer erheblichen *Lockerung der Integration*.¹⁴⁹

The dynamic Luhmann observes and which he seems to perceive as a risk (see the beginning of this sub-chapter) is that the ‘integration of exclusion’ proves much stronger than that of integration. This assessment might come as a surprise for those who roughly equate ‘integration’ with ‘integration into a larger whole’. Luhmann operates with what he considers a non-normative concept of ‘integration’ based on the ‘Reduktion der Freiheitsgrade von Teilsystemen’:

Integration ist nach diesem Begriffsvorschlag [...] ein Aspekt des Umgangs mit – oder der Nutzung von – internen Unbestimmtheiten auf der Ebene des Gesamtsystems wie auf der Ebene seiner Teilsysteme. [...] Integration ist, so verstanden, kein wertgeladener Begriff und ist auch nicht “besser” als Desintegration. [...] Sie liegt nicht in der Beziehung der “Teile” zum “Ganzen”, sondern in der beweglichen, auch historisch beweglichen Justierung der Teilsysteme im Verhältnis zueinander. (GdG, 603-604)

The conclusion is that ‘integration’ cannot be equated with ‘cooperation’ (or, in our context, ‘inclusion’): ‘Die Einschränkung der Freiheitsgrade kann in Bedingungen der Kooperation liegen, sie findet sich aber noch viel stärker im Konflikt’ (GdG 603). In fact, Luhmann argues, the order based on inclusion is necessarily ‘fluctuating’ due to the impossibility of referring to ‘society as a whole’: ‘[D]ie Ordnung der Inklusionen [entspricht] der allgemeinen Bedingung funktional differenzierter Gesellschaft: daß die Beziehungen zwischen den Funktionssystemen fluktuieren und nicht mehr gesamtgesellschaftlich festgelegt werden können’.¹⁵⁰ The opposite is true for exclusion: ‘Im Exklusionsbereich findet man das entgegengesetzte Bild. Hier ist die Gesellschaft hochintegriert’.¹⁵¹ Why is that?

Luhmann is confident of capturing this problem in systems-theoretical terms: ‘Exklusionsprobleme [...] sind direkte Folgen der funktionalen Differenzierung des Ge-

¹⁴⁹ Luhmann, ‘Inklusion und Exklusion’, p. 242.

¹⁵⁰ Luhmann, ‘Inklusion und Exklusion’, p. 242.

¹⁵¹ Luhmann, ‘Inklusion und Exklusion’, p. 242.

sellschaftssystemen insofern, als sie auf funktionsspezifische Formen der Abweichungsverstärkung, auf positiven feedback, und auch darauf zurückgehen, daß Mehrfachabhängigkeit von Funktionssystemen den Exklusionseffekt verstärkt' (GdG, 631). Inclusion in one function system does not necessarily lead to inclusion in another. Examples from less developed countries, however, show Luhmann that exclusion from one function system can very well bring exclusion from another:

Wer keine Adresse hat, kann nicht zur Schule angemeldet werden (Indien). Wer nicht lesen und schreiben kann, hat kaum Chancen auf dem Arbeitsmarkt, und man kann ernsthaft diskutieren (Brasilien), ihn vom politischen Wahlrecht auszuschließen. Wer keine andere Möglichkeit findet unterzukommen, als auf dem illegal besetzten Land der favelas, genießt im Ernstfall keinen Rechtsschutz. (GdG, 631)

Luhmann is very concerned about these vicious circles, and they lead him to the already mentioned clear-cut conclusion: '*Die Exklusion integriert viel stärker als die Inklusion* – Integration im Sinne des oben definierten Begriffs verstanden als Einschränkung der Freiheitsgrade für Selektionen' (GdG, 631). At this point we have to complement the presentation of Luhmann's position with Schwinn's critique of it from a structurally more communitarian point of view centred around the concept of 'social integration'.¹⁵² Before we come back to the 'Exklusionseffekt', however, we need to emphasize that Luhmann saw his theoretical writings very much as part of the debate on 'social integration'. The distinction between inclusion and exclusion is precisely the attempt to supersede Lockwood's much-used distinction: 'Wir haben das Thema Systemintegration überführt in eine Unterscheidung von Formen der Systemdifferenzierung, die jeweils kontrollieren, wie Teilsysteme aufeinander verweisen und voneinander abhängig sind. Das Thema Sozialintegration wollen wir durch die Unterscheidung Inklus-

¹⁵² 'Social integration' is, as we will see, one of the main conceptions Habermas uses to demarcate his position from systems theory ('system integration').

sion/Exklusion ersetzen' (GdG, 619). In the same breath, he equates inclusion with 'social recognition' and puts it into the context of 'social cohesion':

Inklusion muß man [...] als eine Form begreifen, deren Innenseite (Inklusion) als Chance der sozialen Berücksichtigung von Personen bezeichnet ist und deren Außenseite unbezeichnet bleibt. Also gibt es Inklusion nur, wenn Exklusion möglich ist. Erst die Existenz nichtintegrierbarer Personen oder Gruppen läßt soziale Kohäsion sichtbar werden und macht es möglich, Bedingungen dafür zu spezifizieren. (GdG, 620-621)

Therefore, one must ask whether the concept can really deliver what it promises.

II.2.2.3 Schwinn's Objections

First of all, it has to be said that 'social cohesion' seems somewhat too strong a term for Luhmann to use. It was his main point about 'inclusion' that the 'integration' of inclusion is systematically weak whereas exclusion is 'highly integrated': 'Hochintegriert deshalb, weil der Ausschluß aus einem Funktionssystem quasi automatisch den Ausschluß aus anderen nach sich zieht'.¹⁵³ However, the question of what 'social cohesion' entails is merely semantic, and we concede to Luhmann that the weak form of integration he envisions could still be covered by the concept. What we will take issue with, however, together with Schwinn, is the structure of Luhmann's theory itself: the precedence of exclusion over inclusion. It has to be emphasized that our argument is not empirical. The case could be made that the question of whether exclusion or inclusion has the edge in terms of 'integrating' society is, in fact, merely empirical, and can only be resolved empirically. This would mean that the question is out of the scope of this study. However, our argument is a theoretical one, since we will argue that Luhmann's theory – structurally – cannot account for the phenomenon of 'social integration' or, in a different terminology, 'community'. It could be assumed that the vicious circles of ex-

¹⁵³ Luhmann, 'Inklusion und Exklusion', p. 242.

clusion Luhmann refers to are just one side of the story, and that the opposite also exists: nexuses of inclusion which create strongly integrated ‘communities’ where inclusion in one function system leads to the irreversible inclusion in another and where an increasing number of individuals becomes part of this order. However, there seems to be no place for such a story in Luhmann’s theory. That only weak forms of integration are possible seems to be a result of circular reasoning.

That the subject of inclusion versus exclusion is a special subject for Luhmann can be seen not only with regard to the sympathy which allegedly clouds his judgement of the favelas (this is the idea behind Borch’s argument). He also seems to make an exception to his principle of refraining from any prognosis regarding the development of social systems. Again with reference to the South American favelas, Luhmann suspects: ‘[W]enn man das, was man so sieht, hochrechnet, könnte man auf die Idee kommen, daß dies die Leitdifferenz des nächsten Jahrhunderts [that is the 21st century] sein könnte: Inklusion und Exklusion’.¹⁵⁴ To understand how Luhmann arrives at this, for him, curious statement, one has to take a look at what he terms ‘Meta-Differenz’:

Das reichlich verfügbare Material legt den Schluss nahe, daß die Variable Inklusion/Exklusion in manchen Regionen des Erdballs darauf und dran ist, in die Rolle einer Meta-Differenz einzurücken und die Codes der Funktionssysteme zu mediatisieren. Ob die Unterscheidung von Recht und Unrecht überhaupt zum Zuge kommt und ob sie nach rechtssysteminternen Programmen behandelt wird, hängt dann in erster Linie von einer vorgängigen Filterung durch Inklusion/Exklusion ab. (GdG, 632)

This pithy qualification of his own theory is remarkable. What seems like an addendum at first sight is, in fact, a far-reaching revision of his theoretical programme – a revision which is, however, limited to a single page in his *Gesellschaft der Gesellschaft* and a couple of paragraphs in *Soziologische Aufklärung*, where he comes to the conclusion ‘daß die Gesellschaft durch die Unterscheidung von Inklusion (mit loser Integration)

¹⁵⁴ Niklas Luhmann, ‘Jenseits von Barbarei’, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 [1995]), vol. 4, pp. 138-150 (p. 147). Henceforth cited as: GS IV.

und Exklusion (mit fester Integration) “supercodiert” ist und man sich faktisch zunächst immer erst an diesem Unterschied orientieren muß, wenn man sich zurechtfinden will’.¹⁵⁵ Judging from these two remarks, the entire programme of functional differentiation seems to hinge on this foundational distinction. Therefore, what he offers as an alternative to Habermas’ concept of ‘social integration’ (which we will discuss in the next chapter) seems to be at the heart of Luhmann’s systems theory.

That this is a substantial ‘irritation’ to the autopoiesis of sub-systems seems to be willingly admitted by Luhmann with reference to the example of the legal system: ‘Zwar führt das [the dependence of the legal system on the code inclusion/exclusion] nicht zu einer gänzlichen Ausschaltung der Autopoiesis des Rechts, das wäre unter heutigen Verhältnissen undenkbar, wohl aber zu einer erheblichen Erwartungsunsicherheit und zu einer laufenden Orientierung auch an anderen Faktoren’ (GdG 632). The phrase ‘auch an anderen Faktoren’ is a euphemism for the fact that *one* factor in particular determines the outcomes of the now rudimentary autopoiesis: the ‘meta-code’ of inclusion versus exclusion. In contrast to the code of morality, which is also a ‘meta-code’ in the sense that it cannot be assigned to one function system in particular, the code inclusion versus exclusion seems to be much more evenly distributed given that the ‘exclusion effect’ means that exclusions reinforce one another. In other words, Luhmann runs the risk of introducing an overarching structure of society (‘gesamtgesellschaftlich’) through the backdoor.

This suspicion is inadvertently supported by Luhmann himself when he ponders ‘strukturelle Veränderungen’ (GdG, 633-634) which could ‘solve’ the problem of widespread exclusion: ‘Man kann nicht erwarten, daß dies Problem innerhalb der einzelnen Funktionssysteme gelöst werden kann; denn einerseits ist eine Inklusion nur vor dem

¹⁵⁵ Luhmann, ‘Inklusion und Exklusion’, p. 243.

Hintergrund möglicher Exklusionen denkbar, und andererseits läßt sich das Problem der wechselseitigen Verstärkung von Exklusionen keinem einzelnen Funktionssystem zuordnen' (GdG, 633). This slightly pessimistic sounding statement is what we would expect from Luhmann. However, he still adds a slightly less expected conclusion: 'Deshalb wäre eher damit zu rechnen, daß sich ein neues, sekundäres Funktionssystem bildet, das sich mit den Exklusionsfolgen funktionaler Differenzierung befaßt – sei es auf der Ebene der Sozialhilfe, sei es auf der Ebene der Entwicklungshilfe' (GdG, 633). It is hard to imagine how such a 'secondary function system' would look; however, at a first glance, it seems that such a system would play the role of a super-system responsible for the inclusion-based integration of society as a *whole*. Would it not be fair and fitting to call such a 'secondary function system' – such an, as it were, central agency of inclusion – the guarantor of 'community'? And would such a system not undermine Luhmann's implicit claim that integration through inclusion can at best be 'fluctuating'?

We should not put too much weight on these speculative remarks. What is more important is the problem they stand for. A new binary code for a phenomenon as complex as social integration is simply not sufficient. The distinction between inclusion and exclusion seems attached to the theory rather than integrated. Schwinn puts this very well in his contribution to *Beobachter der Moderne: Beiträge zu Niklas Luhmanns 'Die Gesellschaft der Gesellschaft'*, titled 'Differenzierung und soziale Integration: Wider eine systemtheoretisch halbierte Soziologie', where he insists that functional coordination and social integration are 'zwei analytisch zu trennende Dimensionen'.¹⁵⁶ There seems to be something about social integration which resists being 'reduced' to a simple binary distinction:

¹⁵⁶ Thomas Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration. Wider eine systemtheoretisch halbierte Soziologie', in *Beobachter der Moderne: Beiträge zu Niklas Luhmanns 'Die Gesellschaft der Gesellschaft'*, ed. by Hans-Joachim Giegel and Uwe Schimank (Frankfurt am Main, 2003), pp. 231-260 (p. 231).

Es muss [...] Abstand genommen werden von der Sichtweise der neueren Systemtheorie, in der das Problem auf Inklusion und Exklusion reduziert wird. Soziale Integration ist eine Strukturdimension mit einer Eigengesetzlichkeit, die nicht einfach aus dem Differenzierungsprinzip abgeleitet werden kann, wie es mit den Begriffen Inklusion und Exklusion geschieht.¹⁵⁷

What Schwinn wants to argue is that Luhmann's project of replacing 'social integration' with inclusion/exclusion is bound to fail simply because 'social integration' cannot be limited to the function system integration (that is, 'inclusion') Luhmann seems to be envisioning: 'Das Thema soziale Integration wird dadurch zum Verschwinden gebracht.'¹⁵⁸ That 'integration' has more than an 'individual' dimension is not taken into account: 'Soziales tritt dem Subjekt nur noch als komplexe Umwelt gegenüber, die selektiv genutzt und biographisch verarbeitet werden muss.'¹⁵⁹ Schwinn sees this as a problem because such a theoretical proposition neglects the fact that social integration (beyond the temporary inclusion in function systems) remains a factor in modernity:

[I]ch kann [...] innerhalb kürzester Zeit politisch wählen gehen, als Marktteilnehmer partizipieren, einen wissenschaftlichen Artikel lesen, mich der Familie widmen und eine Kunstausstellung besuchen, ohne dass ich diese verschiedenen Aktivitäten zu synthetisieren suche oder auch nur das Bedürfnis danach hätte. Der strukturellen, durch Differenzierung gekennzeichneten Modernität korrespondiert eine gewisse personale Modernität. Die Integrationsansprüche der Individuen wandeln sich, aber sie verschwinden nicht.¹⁶⁰

One could argue that Schwinn misses the point of systems theory, since the subject of the 'Integrationsansprüche' of individuals is precisely what Luhmann is *not* talking about in his theory. This is why, in the final paragraphs, we need to assess the purview of Schwinn's objections.

First of all, it has to be emphasized that, as we saw, Luhmann himself situates his theory within the context of the debate on social integration by announcing that the

¹⁵⁷ Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', p. 231.

¹⁵⁸ Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', p. 233.

¹⁵⁹ Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', p. 233.

¹⁶⁰ Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', p. 233.

distinction inclusion/exclusion would be able to supersede it. Therefore, it may be asked if the newly introduced distinction is up to the task of capturing what it is supposed to capture. Schwinn's argument is best interpreted as two-layered. First, he thinks about integration from the perspective of the individual: 'Man verfehlt die Integrationsansprüche der Individuen, wenn immer nur jene ausschnittshafte Partizipation an und in den einzelnen Ordnungen in den Blick genommen wird. Die Begriffe Inklusion und Exklusion binden die soziale Integration eins zu eins an die Differenzierung der Ordnungen.'¹⁶¹ Luhmann is relatively immune to this criticism because he does not claim to provide a theory of the integration of the individual – rather, he explains why functional differentiation leads to a weak form of integration. However, in the second part of the above quotation, we find the origin of a second layer of Schwinn's argument because – by contradicting that social integration can be mapped 'eins zu eins' onto the structure of the functionally differentiated society – he also counters the claim that 'inclusion' can really be tied to the function systems.

In other words, Luhmann's equation of inclusion with the participation in function systems simply does not do justice to the fact that social integration cannot be reduced to one 'structural principle':

Es gibt [...] Probleme, die ein Eigenrecht und Eigengesetzlichkeiten aufweisen und die sich folglich nicht aus anderen Strukturprinzipien einfach ableiten lassen, sondern wo gerade die Wechselwirkungen verschiedener Strukturprinzipien in den Mittelpunkt treten müssen. Zu solchen Problemen mit einer Eigengesetzlichkeit gehört die soziale Integration.¹⁶²

'Wechselwirkungen' and 'Eigengesetzlichkeit' are not the terms which *per se* solve the problem of social integration or inclusion, and we will skip Schwinn's further, not very original remarks about this matter, which amount to a truism disguised in a reformula-

¹⁶¹ Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', p. 233.

¹⁶² Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', pp. 233-234.

tion of Kant: 'Ohne die universalistischen Werte und Normen sind moderne Institutionen blind, und ohne effiziente Institutionen sind die Werte leer.'¹⁶³ However, what we can take from his critique of Luhmann is his conclusion with regard to the 'inadequacy' of the concept of 'inclusion': 'Wir haben hier eine systemtheoretisch halbierte Sozialtheorie, die für das Problem sozialer Integration keine adäquaten Begriffe anzubieten hat. Durch die Inklusions-Exklusions-Begrifflichkeit wird Integration lediglich zu einem individuellen Problem in Abhängigkeit von den Anforderungen der differenzierten Systeme.'¹⁶⁴ This is not enough to understand the dynamics of inclusion in modern societies. It leads to the question of whether a different concept is necessary to capture the fundamental issue involved in the question of belonging versus not belonging. 'Community' might be such a concept.

¹⁶³ Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', p. 246.

¹⁶⁴ Schwinn, 'Differenzierung und soziale Integration', p. 256.

II.3 Conclusion

We hoped to advance three claims in this part of the thesis. First, Luhmann's theory is designed to ban communitarian figures of thought. Second, this goes hand in hand with a ban on the very concept of community. Third, this opens the door for a communitarian critique of Luhmann – not based on the assertion of a seemingly lost normative 'unity' of society, but rather based on a critique of the ambiguities of Luhmann's theory.

The first ambiguity is the relation of autopoiesis to structural coupling. Luhmann seems to understate the degree to which the autopoiesis can be constrained by structural coupling. A description of society which is based on structural coupling rather than autopoiesis might see a renaissance of the concept of community as an expression of the conditions which render autopoiesis possible in the first place. Something similar to such a 'condition' can be seen in the second ambiguity we discussed: this is Luhmann's concept of 'inclusion'. Inclusion/exclusion is a clear-cut distinction for something which might better be expressed in more gradual a way.¹⁶⁵ With reference to Schwinn, we argued that Luhmann's tying of inclusion to *each isolated* function system does not do justice to the phenomenon of social integration which he wants to supersede. Again, a concept would have to be found which takes account of the inter-system relations. This is, if you will, a parallel with the first ambiguity. Luhmann introduces clear-cut distinctions but, in fact, complicates the matter or renders it unintelligible. This is what Albrecht Koschorke tries to capture with the term 'Grenzhygiene':

Für Luhmann hält die Systemgrenze die internen Operationen des Systems von Fremdeinwirkungen rein. Deshalb kann er, selbst bei mehrfach konditionierten Ereignissen,

¹⁶⁵ Cf. Alfons Bora, "Wer gehört dazu?" Überlegungen zur Theorie der Inklusion', in *Niklas Luhmanns politische Soziologie*, ed. by Kai-Uwe Hellmann and Rainer Schmalz-Bruns (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), pp. 60-84.

zwischen den Referenzen auf die Teilsysteme (Recht, Wirtschaft, Religion, Wissenschaft, etc.) und ihren jeweiligen Codes säuberlich unterscheiden. In funktionaler statt hierarchischer Untergliederung tauchen so schemenhafte Züge der alten *ordo mundi* wieder auf – eine geradezu prästabilisierte Ordnung der Funktionswelten, scheinbar frei von all jenen unkontrollierbaren Mischformen an den Rändern, derer sich die post-strukturalistische Textlehre nicht erwehren kann.¹⁶⁶

Koschorke, however, wants to argue ‘daß auch Luhmanns Theoriestil der verunreinigenden Wirkung von Grenzziehungen nicht entrinnt’.¹⁶⁷

We tried to do something similar here by arguing that systems theory systematically excludes the messy concept of community. This is the condition for making the case that thinkers who take at least bits and pieces from Luhmann – like Habermas – supplement his thought with precisely this aspect of ‘community’ (however defined). If there were no lack, there would be no need to complement him. It is fair to say that Luhmann glosses over the issue of community. Community is faintly integrated into the theory as a possible ‘Selbstbeschreibung’ of society. However, for Luhmann, this is nothing more than a naive illusion, perhaps a way of ‘reducing complexity’, but it cannot be a substantial concept in a social theory. In his work, we find the pattern whereby ‘community’ is seen as merely a veil that needs to be lifted. If societies *dub* themselves ‘community’, that is never a statement on the level of social theory. It is almost certainly a statement made in the heat of the moment – for example, when a politician addresses his voters as a community in order to appeal to them.¹⁶⁸ Therefore, ‘community’ is a third-class concept in Luhmann’s theory. If this is theoretical hubris, then it is prob-

¹⁶⁶ Albrecht Koschorke, ‘Die Grenzen des Systems und die Rhetorik der Systemtheorie’, in *Widerstände der Systemtheorie: Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*, ed. by Albrecht Koschorke and Cornelia Vismann (Berlin: Akademie, 1999), pp. 49-62 (p. 50).

¹⁶⁷ Koschorke, ‘Grenzen des Systems’, p. 50.

¹⁶⁸ This is precisely what led to Ronald Reagan’s electoral victories over the Democratic Party, according to Michael Sandel: ‘For all Reagan’s talk of individual liberty and market solutions, the most potent part of his appeal was his evocation of communal values – of family and neighborhood, religion and patriotism.’ Michael J. Sandel, ‘Beyond Individualism: Democrats and Community’, in *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2005 [1988]), pp. 35-45 (p. 39).

ably best expressed by Luhmann's disciple Peter Fuchs, who examined the relation of systems theory to the concept of community.

He reduces the subject of community to a yearning for 'unity': 'Nüchterner gefragt: Warum besteht ein signifikanter Bedarf für Formulierungen von Einheitskonzepten, für Wir-Semantiken, für Communio, für umgreifend übergreifende Einheit?'¹⁶⁹ His dismissive answer is a rejection of the inclusion of 'psychological' thought into social theory:

[E]s sind [...] die Orientierungsnotwendigkeiten und Orientierungsbedürfnisse von Individuen, Subjekten, Menschen, denen eine ungeordnete Welt unbehaglich zu sein scheint. Sie sind nicht-labyrinthisch verfaßt [...], in gewisser Weise unterkomplex, existentiell gefährdet, wenn sie auf Zirkularitäten, auf Paradoxien stoßen. Sie sind verwirrbare Kinder im Garten der Welt, und wenn dieser Garten zur Undurchschaubarkeit verkommt, dann stellt sich die Sehnsucht nach bergender Gemeinschaft, nach communio, nach seelischer Befriedung an der Denkbarekeit eines Insgesamt, nach einem Totalkonzept her. Dieser Topos der 'unruhigen Herzen' ist jedoch soziologischer Analyse nur als Topos zugänglich, als semantisches Konstrukt, kaum aber in seinen psychischen oder seelischen 'Phänotypen'.¹⁷⁰

This statement identifies Fuchs as a proponent of a social theory which wants to exclude the 'Allzumenschliche'. Instead of seeing it as a starting point for social theory, Fuchs wants to block it off. However, regardless of how one thinks about this aspect of philosophical, socio-theoretical theorizing, it has to be said that, at this point, we arrive at a tie, so to speak. Systems theory would not be systems theory, or at least it would change dramatically, if it took account of these 'psychological' circumstances. The critique, however, has to point to them in order to reveal the blind spots of systems theory. No side wins. Therefore, it has to be emphasized that it was not our aim to reform or rewrite Luhmann's systems theory in any way. Its task was primarily to find out why authors who incorporate systems-theoretical thought stick to a concept (or return to it) which seems to be ostracized among system theorists.

¹⁶⁹ Fuchs, *Erreichbarkeit der Gesellschaft*, p. 95.

¹⁷⁰ Fuchs, *Erreichbarkeit der Gesellschaft*, p. 96.

To answer that question, we pointed out that something essential is missing in Luhmann's thought. This is the foundation of the thesis that other theorists who use the concept of community, in fact, attempt to complement Luhmann. At the same time, some of these authors, as we will see with regard to Sloterdijk, do not question – as Habermas does – Luhmann's premise of departing from a descriptive framework, in order to argue normatively. Their impulse seems to be that the lack of 'community', in fact, 'distorts' ('verfälschen') the verisimilitude of social theory. Such a descriptive attitude can find support in Luhmann's own writings, as he characterizes the role of social theory in his early, but only recently published *Politische Soziologie*¹⁷¹ in the following way:

Dem Wissenschaftler steht zwar frei, sein Thema zu wählen, dieses oder jenes System zu erforschen, zum Beispiel nicht die gesamte Staatsverwaltung, sondern eine bestimmte Fachbehörde; aber er kann diese Entscheidung nur treffen im Anschluß an die Strukturen, die sich im Erleben der Handelnden selbst abzeichnen. Er würde sein Thema *verfälschen* [emphasis added], wollte er zum Beispiel in Bezug auf sehr einfache, archaische, auf dem Familienverband beruhende Sozialordnungen "das politische System", "das wirtschaftliche System", "das religiöse System" usw. unterscheiden, obwohl jene Ordnungen gerade dadurch gekennzeichnet waren, daß es solche Systembildungen im Bewußtsein der Beteiligten noch gar nicht gab, die Ordnung vielmehr funktional undifferenziert erlebt und verwirklicht wurde.¹⁷²

Even if, as Kieserling puts it, 'sich die Begriffe und Argumente in den Jahrzehnten danach mehrfach verschoben haben'¹⁷³ (given that this is an early Luhmann text), the descriptive attitude of systems theory has not changed, and, therefore, the question needed and needs to be asked: Is there a 'funktional undifferenziert erlebt[es]' element in contemporary modern society, too, or, to it put more generally, does systems theory tell the whole story about the modern world?

¹⁷¹ The editor, André Kieserling, remembers: 'Als Niklas Luhmann noch in Bielefeld lehrte, konnte man sich jederzeit an seine Sekretärin wenden, um sich den hier vorgelegten Text auszuleihen.' Niklas Luhmann, *Politische Soziologie*, ed. by André Kieserling (Berlin: Suhrkamp, 2010), p. 449.

¹⁷² Luhmann, *Politische Soziologie*, p. 24.

¹⁷³ Luhmann, *Politische Soziologie*, p. 449.

Of course, the qualification has to be added here that Luhmann did not *claim* to offer ‘the whole story’, but rather just one observation among many: ‘Am Ende steht eine selbstreferentielle “Theorie ohne Eigenschaften”, das heißt ohne sozialstrukturell schon festgelegte Semantik, die aber doch nicht ganz ohne Konstruktionshinweise bleibt’ (GS II, 274). However, we will see that in theories which were arguably influenced by Luhmann’s these ‘Konstruktionshinweise’ were disregarded. The concept of community reappears and the results are ‘Theorie[n] *mit* Eigenschaften’, in the sense that the semantics of ‘community’ are not brushed aside. The ‘qualities’ of these theories are the subject of the remainder of this thesis.

III. Habermas: The First Transformation

It is our goal in this thesis to substantiate the thesis that the concept of community plays a central role in what we call the transformation of systems theory. Habermas is, in a sense, the paragon of this pattern. His work not only constitutes a ‘transformation’¹ of critical theory but also tries to offer a transformation of system-theoretical thinking. However, his predominantly negative stance on systems distinguishes him from other contemporary authors who want to build on systems theory, for example, Sloterdijk (IV.). Habermas wants to include systems theory as much as dismantle it. The ‘life-world’ is, after all, threatened by systems. Luhmann is his opponent.

In this part on Habermas, we want to trace his involvement with systems theory back to his quarrel with Luhmann. In “‘Community’ and the Critique of the Early Luhmann’ (III.1) we will address Habermas’ attempt in the 1970s to clarify his positions by demarcating them from his opponent’s. This is the period, we argue, in which the ‘First Transformation’ got under way. It is justified to look at this critique of the *early* Luhmann, as Luhmann’s theoretical project shows a high degree of consistency, above all in its rejection of ‘community’. In addition, Luhmann’s work does not change because of Habermas, who offers a real alternative to the latter’s *purely* systems-theoretical approach. Habermas’ texts of the 1970s show the foundations of this ‘alternative’.² They unveil how he utilizes the concept of community in undergirding his critique of Luh-

¹ Honneth terms Habermas’ *Theorie des kommunikativen Handelns* ‘[e]ine kommunikationstheoretische Transformation der *Dialektik der Aufklärung*’, as the title of the chapter which we will discuss in III.2.1 has it: Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, paperback edn with afterword (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 307-334.

² We will focus on the texts: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (1971), *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) and ‘Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?’ in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976).

mann, whose theory he perceives as dangerous and potentially rewarding at the same time. The result of Habermas' involvement with systems theory, however, is somewhat disappointing. The *Theorie des kommunikativen Handelns* (where Habermas focusses on Parsons instead of Luhmann) does not solve the question of how systems theory can be convincingly transformed. Critics rightly argue that systems and the life-world remain separate in his theory of communicative action.³ The integration of both concepts into a single theory amounts to a 'waghalsige Konstruktion' in 'schwindelerregenden Abstraktionshöhen' (Joas).⁴ His dual theory of life-world and systems remains, in fact, a divided theory. The transformation does not succeed.

In the chapter 'The Debate on "Systems" in Critical Theory' (III.2) we will summarize what we shall argue is the rightly critical reaction to the result of Habermas' involvement with systems theory. The debate can be considered to be a closed debate, as Habermas did not modify his theory decisively with regard to systems theory in its aftermath.⁵ However, despite the widely held view in the literature that this was a failed experiment, as systems theory is simply alien to critical theory (this is McCarthy's view in particular), we will argue that there are good reasons to revisit the beginnings of Habermas' project. In short, even if his attempt to include systems thinking in his own theory eventually goes astray (as sketched in III.2) and his philosophy does not provide the

³ We will here draw on Honneth, McCarthy, Berger, and (in parts) Joas: Honneth, *Kritik der Macht*. Thomas McCarthy, 'Komplexität und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie', in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 177-215. Johannes Berger, 'Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie', in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 255-277. Hans Joas, 'Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus', in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 144-176.

⁴ Joas, 'Hermeneutik und Funktionalismus', pp. 168, 155.

⁵ Cf. Jürgen Habermas, 'Entgegenung', in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 327-405.

right answers, it is the merit and ingenuity of Habermas' 'Spürsinn für Relevanzen'⁶ (Iser and Strecker) that he raises the right question. This is the question of how to transform systems theory in order to overcome its shortcomings. In his writings from the 1970s, we argue, Habermas unwittingly – as it is simply his intention to make the case for a non-systems-theory framework – establishes the pattern of complementing systems theory with the idea of 'community' (later embodied by 'the life-world' in his theory). In that sense, as we indicated in the introduction, he is a predecessor of authors such as Assmann and Sloterdijk. Therefore, the question of where Habermas fails is less important in our thesis than what his work can tell us about the possible pitfalls and benefits of a transformation of systems theory.

⁶ Iser and Strecker apply this formulation by Habermas to Habermas himself: Mattias Iser and David Strecker, *Habermas zur Einführung*, ed. by Michael Hagner, Dieter Thomä, and Cornelia Vismann, *Zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010).

III.1 ‘Community’ and the Critique of the Early Luhmann

III.1.1 Communication

The initial debate with Luhmann has often been treated as a side issue in the literature on Habermas.⁷ Part of the reason might be the embryonic state of their concepts, given that the publication of their main works in the 1980s was still approximately a decade away. Another reason might be strategic in nature. McCarthy spells out that systems theory is an alien element in Habermas’ theory of communicative action. From this point of view, neglecting the debate could be instrumental in downplaying Habermas’ ties with Luhmann. It was Habermas himself, however, who established these ties in the first place by using Luhmann as a sparring partner for the development of his own ideas. Habermas ‘discovered’ Luhmann in the sense that their debate marked the beginning of the academic latecomer’s⁸ rise to intellectual fame, as Moeller notices: ‘It was mainly through the controversy with Habermas that Luhmann became generally known to the academic world – at least in Germany.’⁹ What makes the debate so noteworthy today is that it set the tone for the dispute between the two thinkers in the following decades.

⁷ Cf. Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986). David Ingram, *Habermas: Introduction and Analysis* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2010). Pinzani dedicates three pages to the debate: Alessandro Pinzani, *Habermas*, ed. by Otfried Höffe, Beckische Reihe: Denker (Munich: C.H. Beck, 2007), pp. 73-75. Specter excludes the debate from Habermas’ ‘intellectual history’ by declaring that it ‘is beyond the scope of this study’: Matthew G. Specter, *Habermas: An Intellectual Biography* (New York: Cambridge University Press, 2010), p. 132. An exception is: Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (London: Hutchinson & Co, 1978). The most comprehensive summary is provided by Bausch: Kenneth C. Bausch, ‘The Habermas/Luhmann Debate and Subsequent Habermasian Perspectives on Systems Theory’, *Systems Research and Behavioral Science*, 14 (1997), 315-330.

⁸ Luhmann had worked as a civil servant before taking on the post of professor of sociology at Bielefeld University.

⁹ Cf. Moeller, *Luhmann Explained*, p. 187. Georg Kneer and Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: Eine Einführung* (Paderborn: Wilhelm Fink, 1993), pp. 11-12.

The debate revolves around what might be called a swearword, namely ‘Sozialtechnologie’ (literally translated ‘social technology’). In his lectures in the 1990s, Luhmann takes issue with the title of their joint volume:

[D]ie Diskussion, die ich mit Jürgen Habermas Ende der 60er, Anfang der 70er Jahre hatte, [ist] unter einem Titel veröffentlicht worden, den Habermas gewählt hat, was ich geschehen habe lassen, weil ich dachte, das hat sowieso keine so große Bedeutung: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Man stellte sich eine Theorie der Gesellschaft mit bestimmten ideologischen Vorprägungen vor; sie sollte alles Technische, Systemhafte und dergleichen ausklammern.¹⁰

Luhmann concludes: ‘Das sind Voreingenommenheiten, die sich selber nicht reflektieren.’¹¹ Despite this criticism, Luhmann does not, unfortunately, provide his own interpretation of the title. What is obvious, though, is that he accuses Habermas of having hijacked the title to defame thinking based on the concept of ‘systems’. A proper ‘theory of society’ would exclude ‘social technology’, which seems to be equated with systems theory. Luhmann specifies in the preface to his magnum opus *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1997): ‘Die Ironie dieses Titels lag darin, daß keiner der Autoren sich für Sozialtechnologie stark machen wollte, aber Meinungsverschiedenheiten darüber bestanden, wie eine Theorie der Gesellschaft auszusehen habe’ (GdG, 11). The ‘bias’ (‘Voreingenommenheit’) he discovers in Habermas’ theory is, as he puts it in *Archimedes und wir*, ‘daß sein Denken um eine moralische Verpflichtung von Gesellschaftstheorie organisiert ist’.¹² Habermas’ objection to Luhmann, however, is precisely that such a ‘commitment’ is missing in his theory, and that mere – using Habermas’ term – ‘social technology’ would leave society no option other than maintaining the existing order. Therefore, the charge encapsulated in the term ‘social technology’ is that of being a ‘conservative’, as Moeller observes: ‘The intellectual climate in Germany was heavily

¹⁰ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 26.

¹¹ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 26.

¹² Luhmann, *Archimedes und wir*, p. 126.

influenced by the leftist “revolt” of the late 1960s, and Luhmann, who was not discernibly leftist or “progressive”, was branded with a depreciative title: “conservative”.¹³

III.1.1.1 Functionalism

What Habermas attacks is the ‘functionalism’ of Luhmann’s theory.¹⁴ McCarthy, who might be called a disciple of Habermas, dedicates a whole chapter in his *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (1978) to Luhmann’s involvement with this methodological framework, the ascent of which he ascribes to empiricist thinking: ‘Within the tradition of empirical social science there has emerged a functionalist model of the self-regulating system.’¹⁵ Functionalism and systems thinking are closely interlinked. McCarthy makes no secret of his disdain for this framework which ‘exert[s] a dominant influence on contemporary social thought’.¹⁶ He sarcastically remarks that ‘modern systems theory claims to have *at last* discovered the true path to a science of society’.¹⁷ For McCarthy, however, the empiricism of Parsons’ systems theory is just another form of ‘ideology’: ‘[I]t has a built-in conservative bias and thus functions as an ideology rather than as an empirical theory.’¹⁸ McCarthy (together with Habermas) takes issue with the assumption of ‘goal states’ which are attributed to social systems without sound empirical foundation: ‘Even if they [social systems] could be precisely demarcated in some

¹³ This perception then changed dramatically in the 1980s: ‘In a somewhat dialectic turn of the tide, Habermasian social theory had become the established creed of aging leftist intellectuals, while Luhmann’s work was now perceived as having an innovative and avant-gardist approach. [...] Luhmann was read and applied not only in sociology, but (and perhaps more enthusiastically) in such fields as art, literature, media science, psychotherapy, philosophy, education, economics, and theology.’ Moeller, *Luhmann Explained*, pp. 187-188.

¹⁴ We will here focus on Habermas, and rely on McCarthy for the presentation of the perspective of ‘functionalism’. This means, to use Luhmann’s terminology, that we ‘observe’ systems theory with the eyes of critical theory.

¹⁵ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, pp. 213-233. Here: p. 214.

¹⁶ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 214.

¹⁷ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 214 [emphasis added].

¹⁸ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 217. McCarthy here refers to criticism from the ‘sociological side’. The context makes clear, however, that this particular criticism is shared by McCarthy himself.

complicated way (spatial and temporal boundaries will not do), it appears impossible to determine the goal states of such systems in an empirically reliable manner.’¹⁹ The details of this argument need not concern us here. However, it is pivotal to sketch Habermas’ conclusion, as it preordains the shape of his project to unite critical theory and systems theory in his *Theorie des kommunikativen Handelns*. If certain goal states are simply taken for granted, then it becomes virtually impossible to assess the ‘[social changes] societies undergo’, since the analysis can never go beyond what is given.²⁰ This is the gist of what McCarthy terms a ‘conservative bias’. The conclusion must be to embed the functional framework in a normative one. As McCarthy puts it: ‘Given the difficulties in objectively determining the goal states and goal values of social systems, the presuppositions of functional analysis might be satisfied by turning it into *a form of normative-analytic inquiry*.’²¹ This statement is indicative of the direction Habermas’ work takes until the early 80s based on the rejection of Parsons’ move to ‘[presuppose] as given what is actually a matter of political controversy and ideally a matter for rational consensus’.²² Functionalism can only be of value if it is part of a critical social theory.

Habermas’ issues with Parsons overshadow his debate with Luhmann, as he tries to show that Luhmann’s adoption of Parsons’ functionalism shares its characteristic weaknesses. As the debate shows, however, Luhmann’s version of functionalism – described by McCarthy as a ‘radicalization’ of Parsons – is much more difficult to refute.²³ Luhmann corrects Parsons by ‘accept[ing] “meaning” as a fundamental category of systems analysis [...], while construing it in such a way that it is compatible with a

¹⁹ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 218.

²⁰ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 218.

²¹ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 219 [emphasis added].

²² McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 219.

²³ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 222.

thoroughly functionalist approach to society'.²⁴ Where Parsons simply posits goal states, Luhmann describes systems as constantly changing their own structure in a process of 'double selectivity'. Systems reduce world complexity through a process of 'selection'²⁵, which at the same time forms ('selects') the system's structure: 'System structures are [...] congealed reduction of world complexity. [...] A systems theory that takes this "double selectivity" into account can, Luhmann argues, analyze the function of structural change without presupposing a more general system structure as a point of reference.'²⁶ 'Meaning' is the medium through which the reduction of complexity is accomplished, as McCarthy observes: "[M]eaning" is construed [by Luhmann] as a mode of reducing complexity that is peculiar to social systems.'²⁷ This, as we saw, is Luhmann's decisive move in departing from Habermas' framework of intersubjectivity. For Luhmann, 'meaning' ceases to be something *external* to systems. Systems are not imbedded in 'meaning'. Instead, meaning is the very fabric of systems. In McCarthy's words: 'Luhmann poses the problem [of meaning] in such a way that it is set within, rather than setting a limit upon, the systems-theoretic perspective.'²⁸

With regard to Parsons, McCarthy, following Habermas, had suggested that 'one could remedy [...] the methodological shortcomings of functional analysis by simply stipulating the goal values and goal states that will guide the analysis of a given system'.²⁹ However, systems theory thus conceived would merely be a tool within a normative framework, which is the reason why Luhmann 'attempts to undercut this alternative by applying the systems-theoretic perspective reflexively by functionally

²⁴ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 222.

²⁵ 'Selection' is a rather basic concept in Luhmann's terminology. It is simply, as the *Luhmann-Lexikon* has it, 'die systemeigene Auswahl neuartiger Umweltereignisse für Wiederverwendbarkeit im System'. Krause, *Luhmann-Lexikon*, p. 223.

²⁶ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 224.

²⁷ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 226.

²⁸ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 226.

²⁹ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 227.

analysing functionalist theory itself'.³⁰ This is Luhmann's step towards a 'theory of society', which, for Habermas, as we will see, merely amounts to 'social technology'. 'Wissenschaft' is degraded to the status of a sub-system of society without any privileged access to 'truth'. As McCarthy puts it: 'From a radically functionalist perspective, truth is not a matter of correspondence with an allegedly independent reality or of rational consensus but of stabilizing certainty under the pressure for decision.'³¹ With 'truth' being relegated to second rank, there is no escape from the functionalist framework and no obstacle to postulating 'the *necessary* latency of many structures and functions'.³² Such an assumption is 'counter-enlightenment' in Habermas' eyes, especially as Luhmann, according to McCarthy, wants these functions to be 'safeguarded by a mode of legitimation that refers only to the correctness of decision-making procedures' rather than 'discursive justification'.³³

III.1.1.2 The Ideal Speech Situation

Turning to Habermas, it has to be said that most of Luhmann's proposals are not met with Habermas' outright rejection. Rather, he sees Luhmann's approach as an, using McCarthy's words once again, 'overextension of a meaningful (but limited) research strategy to a general theory of society'.³⁴ In *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, he avers that, despite his criticisms, he wants to 'learn' from Luhmann ('das zu lernen, was wir von einem umfassend gebildeten und überraschenden Geiste allemal lernen können') (TGS, 145). His main issue, however, is that Luhmann

³⁰ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 227.

³¹ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 230.

³² McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 227 [emphasis added].

³³ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, pp. 227-230. Cf. Niklas Luhmann, *Legitimation durch Verfahren* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 [1969]).

³⁴ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 231.

presents his approach of functional analysis as the only way of ‘rationalizing decisions’ (‘Rationalisierung von Entscheidungen’) about society (TGS, 144). He wants to argue that – taken to its logical conclusion – this approach would do away with ‘Demokratisierungstendenzen’, as Luhmann’s theory is ‘die Hochform eines technokratischen Bewußtseins’ (TGS, 144-145). The starting point of his critique is precisely the concept of meaning. Habermas maintains that Luhmann’s idea to establish “‘Sinn’ als Grundbegriff der Soziologie’ (TGS, 147) does not work because it does not provide a sound theoretical foundation for the ‘measurement’ of social processes:

Eine operationell befriedigende *Abgrenzung* sozialer Systeme gelingt nicht deshalb nicht, weil wir dabei auf forschungspragmatische Schwierigkeiten stoßen, sondern weil die Ermittlung von symbolisch konstituierten Sinn Grenzen grundsätzliche hermeneutische Schwierigkeiten mit sich bringt. Diese Meßprobleme lassen sich meiner Auffassung nach erst lösen, wenn wir über eine befriedigende *allgemeine* Theorie der Sprache und der umgangssprachlichen Kommunikation verfügen. (TGS, 149)

A sketch of such a theory of language is provided ahead of Habermas’ engagement with Luhmann in the ‘Vorbereitende[n] Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz’ (TGS, 101-141).³⁵

In these ‘remarks’, Habermas introduces his teaching of the ‘ideal speech situation’, on which he bases his consensus theory of truth. The ‘anticipation of the ideal speech situation’ (‘Vorgriff auf die ideale Sprechsituation’) is portrayed as ‘inevitable’ (‘*Unvermeidlichkeit*’) if consensus is to play a role in assessing the truth content of statements (TGS, 122). It is Habermas’ goal to show that reaching a consensus is a ‘built-in’ (‘eingebaut’) possibility of every communication: ‘[B]ei der relativ hohen Störanfälligkeit umgangssprachlicher Kommunikation sind Fragen und kognitiv relevante Antworten ein normaler Bestandteil der kommunikativen Praxis’ (TGS, 116). The term Habermas uses for conversations which actually unlock this potential of communi-

³⁵ The position of this chapter in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* shows that Habermas wants to build on it in his refutation of Luhmann.

cative clarification is ‘discourse’ (‘Diskurs’) (TGS, 117). Discourses entail absolving oneself from ulterior motives which stand in the way of reaching a common understanding: ‘Diskurse erfordern ihrem eigenen Anspruch zufolge eine *Virtualisierung der Handlungszwänge*, die dazu führen soll, daß alle Motive außer dem einer kooperativen Verständigungsbereitschaft außer Kraft gesetzt und Fragen der Geltung von denen der Genesis getrennt werden’ (TGS, 117). What counts in a ‘discourse’ is not who put forward a certain argument or whether an argument has always been used but only its ‘validity’ (‘Geltung’).

The idealistic conception Habermas summons against Luhmann is quite ambitious: ‘Wir unterstellen, daß zurechnungsfähige Subjekte jederzeit aus einem problematisierten Handlungszusammenhang heraustreten und einen Diskurs aufnehmen könnten’ (TGS, 119). For Habermas, this potential ubiquity of discourse is the condition for assigning such a pivotal role to it in his theory. But this must not be misunderstood as an *empirical* statement. These assumptions are, using his famous key concept, ‘counterfactual’: ‘Wir wissen, daß die institutionalisierten Handlungen in der Regel diesem *Modell reinen kommunikativen Handelns* nicht entsprechen, obgleich wir nicht umhin können, kontrafaktisch immer wieder so zu tun, als sei dieses Modell wirklich’ (TGS, 120). Habermas even goes so far as to praise this theoretical approach as the path to ‘humanitarianism’, which can be interpreted, given that this statement is placed in his joint volume with Luhmann, as a swipe at the antagonist: ‘[A]uf dieser unvermeidlichen Fiktion beruht die Humanität des Umgangs unter Menschen, die noch Menschen, d.h. in ihren Selbstobjektivationen noch nicht sich als Subjekten völlig fremd geworden sind’ (TGS, 120). One can safely assume that Habermas sees Luhmann’s functionalist approach as leading to such alienation.

Against Luhmann, he wants to maintain ‘understanding’ as a ‘normative concept’: ‘Verständigung ist ein normativer Begriff. Jede Verständigung bewährt sich an einem wahren Konsensus, oder sie ist keine’ (TGS, 123). Whether a consensus ‘proves itself’ (‘sich bewähren’) or not is assessed by a ‘competent speaker’ who is aware of the fact that a ‘fallacious consensus’ is ultimately a contradiction in terms:

Kompetente Sprecher wissen, daß jeder faktisch erzielte Konsensus trügen kann, aber in den Begriff des trügerischen Konsensus nehmen sie auf, daß dieser durch einen wahren Konsensus ersetzt werden sollte (nämlich ersetzt werden muß, wenn es überhaupt zu einer Verständigung kommen soll). (TGS, 123)

This construction is exemplary of how Habermas wants to overcome ontological theories of truth which share the problematic that ‘die Korrespondenz zwischen Aussagen und Wirklichkeit wiederum in Aussagen expliziert werden muß’ (TGS, 123-124). Habermas’ underlying idea is that the development of true statements is a *communal* process. ‘Truth’ can only be ascertained through a consensus of ‘competent speakers’: ‘Ihr [the consensus theory of truth] zufolge darf ich dann und nur dann einem Gegenstand ein Prädikat zusprechen, wenn auch jeder andere, der in ein Gespräch mit mir eintreten könnte, demselben Gegenstand das gleiche Prädikat zusprechen würde’ (TGS, 124). The anticipation of the ideal speech situation guarantees that the consensus is a real consensus: ‘Der Vorgriff auf die ideale Sprechsituation ist Gewähr dafür, daß wir mit einem faktisch erzielten Konsensus den Anspruch des wahren Konsensus verbinden dürfen’ (TGS, 136).

III.1.1.3 Blind Complexity

Here, we are not interested in a critique of Habermas’ model. We are only interested in how his model of communication serves as a foundation for his transformation of Luh-

mann. Conspicuous in this respect is Habermas' use of the concept of community, which is an integral part of his theory of meaning. First of all, the consensus theory of truth is based on the speaker's immersion in 'der öffentlichen Welt seiner Sprachgemeinschaft' (TGS, 129, emphasis added). Habermas wants to show that what we call 'meaning' is based on this very 'language community'. In order to do so, he needs to do away with Luhmann's theory of meaning, which he accuses of suffering from a 'category error':

Weil Luhmann sich über das Scheitern seines Versuchs, die kybernetischen Grundbegriffe soweit zu verallgemeinern, daß sie auch eine Systemtheorie der Gesellschaft tragen können, keine Rechenschaft gibt, begeht er, wie ich meine, bei der Bestimmung der durch Sinn vermittelten Komplexitätsreduktion einen folgenreichen Kategorienfehler. (TGS, 155)

Luhmann's concept of 'complexity' is blind. It is subordinated to the objective of self-preservation which Luhmann adopted from biology³⁶: 'Ein System kann sein Bestandsproblem solange lösen, als die Selektionsleistungen ausreichen, um den Weltausschnitt zu erfassen und operativ zu beherrschen, der für die Bestandserhaltung des Systems tatsächlich relevant ist' (TGS, 148). Systems are a reduction of complexity. There is a 'differential of complexity between world and systems' ('Komplexitätsgefälle zwischen Welt und System') with systems only comprising an extract of the possible complexity 'out there': 'Systeme bilden und erhalten mit ihrer stabilisierten Grenze Inseln geringerer Komplexität' (TGS, 148). The role of the system is to manage its own survival: 'Die Erhaltung des Systems wird als eine Ordnungsleistung des Systems selber im Verhältnis zu seiner Umwelt aufgefaßt. Das System löst, solange es überhaupt besteht, die permanente Aufgabe, einer gegenläufigen kontingenten Umgebung die relative Invarianz seiner Grenzen und Strukturen abzugewinnen' (TGS, 147). 'Complexity' is the term used

³⁶ The following quotations are from Habermas.

to ‘formally’ describe this ‘relation between system and environment’ (‘das Verhältnis System-Umwelt formal zu bestimmen’) (TGS, 147).

Habermas admits that this conceptual approach has been prolific in the study of organic systems: ‘Auf der Grundlage solcher (und ähnlicher) Umformulierungen des Grundproblems der Lebenserhaltung hat die Biokybernetik ihre unbestrittenen theoretischen Erfolge erzielt’ (TGS, 148). But he strongly objects to Luhmann’s adaptation of this model to the area of social systems. Habermas makes clear that he considers Luhmann to be trapped in the framework of self-preservation: ‘Solange Luhmann am systemtheoretischen Rahmen festhält, kann er den Grundbegriff “Reduktion von Weltkomplexität” nur mit Bezugnahme auf das Problem der Bestandserhaltung selbstgeregelter Systeme einführen’ (TGS, 153). Habermas wants to convict Luhmann of circular reasoning. ‘Reduction of complexity’ cannot be the ‘ultimate point of reference’ of his theory (‘dieser “letzte” strukturunabhängige Bezugspunkt der Analyse’), as world complexity would then have to be ‘introduced as an objective problem prior to any structure formation’ (‘als ein vor aller Strukturbildung objektiv gestelltes Problem eingeführt werden’) (TGS, 153). What Luhmann overlooks, according to Habermas, is that world complexity is only a problem *for systems*: ‘[E]ine problematische Welt kann nicht ohne mindestens *ein* gleichursprüngliches System gedacht werden, *für das* sie ein Problem darstellt’ (TGS, 154). Systems do not exist for the sake of the reduction of complexity, and their dealing with the world goes beyond the limited framework of self-preservation. For the early Luhmann, the formation of systems seems to be merely the reaction to a complex world. He does not take into account that the existence of systems must precede the perception of complexity. Habermas discovers a certain circularity in Luhmann’s argument:

Luhmanns Strategie, die Grundbegriffe der Kybernetik zu verallgemeinern, verlangt, daß das Verhältnis System/Umwelt nicht vorausgesetzt, sondern als Problemlösung *abgeleitet* wird; andererseits kann das Problem selber nur mit Bezugnahme auf eben dieses System/Umwelt-Verhältnis definiert werden: Luhmann muß immer schon so etwas wie bestehende Systeme voraussetzen. (TGS, 154)

What Habermas is aiming at, in accordance with the critique of Parsons we summarized, is that systems theory cannot be the foundation of systems theory. Systems reduce complexity, but they must not be functionally diminished to reducers of complexity only.

Because Luhmann's functionalism is unable to determine the function of a system beyond its self-preservation, it fails as a general framework for society: '[O]hne Bezugnahme auf ein System, dessen Bestand gefährdet ist, kann Luhmann überhaupt kein Problem angeben' (TGS, 155). The 'reduction of complexity' is an empty formula. The complexity of the world a system faces can be 'reduced' by an increase in the system's 'own complexity' ('Eigenkomplexität'), which expands the 'opportunities for action' ('Handlungsmöglichkeiten') of a system, thereby rendering the complexity of the world manageable (TGS, 162). However, the complexity of the world could also be reduced by the system through a more rigid structure which also represents an increase in its 'own complexity' but at the same time limits the possibilities a system has. Habermas claims that Luhmann's concepts do not suffice to state the 'alternative' between the two incompatible options: 'Mein Einwand ist, daß unter Voraussetzungen einer sinnvermittelten Selektionsweise der grundbegriffliche Rahmen der Systemtheorie [...] nicht ausreicht, um jene Alternative zwingend zu formulieren' (TGS, 162). This is, in fact, the alternative between 'enlightenment' and 'dogmatism':

Man kann [in Luhmann's (early) systems theory] [...] denselben Vorgang sowohl als Erweiterung der Eigenkomplexität (und Abnahme der Weltkomplexität) wie auch als Erweiterung der Komplexität der Welt (und Einschränkung der Eigenkomplexität) *deuten*; es gibt kein hinreichendes Kriterium der Entscheidung. Luhmann kann nicht angeben, wann eine Erweiterung alternativer Handlungsmöglichkeiten um den Preis der Entstrukturierung (Aufklärungsprozesse), wann die Strukturifizierung bestimmter Ent-

scheidungen um den Preis der Einschränkung des präsent gehaltenen Möglichkeitshorizontes (wie im Falle von Dogmatisierungen) funktional sind – das eben ist beliebig. (TGS, 162-163)

Where Habermas locates Luhmann is self-evident: not among those with a strong commitment to ‘enlightenment’. For Habermas, in this early 1971 text, Luhmann’s approach of systems analysis amounts precisely to ‘counter-enlightenment’ (‘Gegenaufklärung’) because he does not choose the path of ‘eine[r] Steigerung der in der Welt erfaßbaren alternativen Handlungsmöglichkeiten’, but instead, as we already saw above, emphasizes the gravity ‘der notwendigen Latenz mancher Strukturen und Funktionen’ (TGS, 161).

Habermas interprets this theoretical choice politically. He accuses Luhmann of formulating his research questions ‘in conformity with the political authority’: ‘Hinter dem Versuch, Reduktion von Weltkomplexität als obersten Bezugspunkt des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus zu rechtfertigen, verbirgt sich die uneingestandene Verpflichtung der Theorie auf herrschaftskonforme Fragestellungen, auf die Apologie des Bestehenden um seiner Bestanderhaltung willen’ (170). Habermas wants to defend a critical theory of society ‘autonomous’ from system imperatives. He portrays the subsystem of ‘Wissenschaft’ in Luhmann’s theory as being swallowed up by the forces of ‘life reproduction’: ‘Gegen die Macht der Reproduktion des Lebens in den großen Systemen vermag die Wissenschaft, die als ein Teilsystem ihnen doch integriert ist, kritische Autonomie nicht zu gewinnen’ (TGS, 170). What Habermas takes issue with in particular is that ‘destabilization’ (Instabilisierung) can seemingly never become a subject of systems theory: ‘Luhmann schließt aus, daß die Systemforschung gleichsam gegen den Strich der Selbststabilisierung gesellschaftlicher Systeme wirksam werden kann, weil er eine unmittelbare Einheit der Theorie mit der Lebenspraxis unterstellt’ (TGS, 169-170). This is, as we saw, a logical consequence of the adaptation of the bio-

logical framework. Systems theory entails a bias towards ‘system maintenance’ (‘Bestandserhaltung’). In Habermas’ eyes, ‘interpretation’ overtrumps the ‘latency of structures and functions’: ‘[D]as Problem der Bestandserhaltung [kann sich] erst als “zuletztes” Problem stellen, nämlich in Abhängigkeit von den historisch variablen Lösungen des zugrundeliegenden Problems, jenen Bestand zu interpretieren’ (TGS, 164).

III.1.1.4 Meaning Community

This is where ‘meaning’ comes into play. Habermas agrees with Luhmann that ‘meaning’ (‘Sinn’) belongs to the ‘basic concepts of sociology’ (‘Grundbegriffe der Soziologie’) (TGS, 171). But he is utterly opposed to Luhmann’s view of it. The title of his chapter on the subject – ‘Meaning of Meaning oder: Ist “Sinn” eine sprachunabhängige Kategorie’ – is a rhetorical question (TGS, 171). He argues that Luhmann wants to bypass language by reducing ‘meaning’ to a medium through which complexity is processed. For Habermas, this amounts to building one’s theory on ‘subjektlose[n] Strukturen’, which are at best a portrayal of a technocratic society (TGS, 180). Already in his critique of ‘system maintenance’ Habermas had announced that ‘systems of interpretation’ (‘Deutungssysteme’) would have to precede systems theory: ‘Eine Theorie der weltauslegenden und identitätsverbürgenden Deutungssysteme, eine Theorie also, die die Entstehung und die strukturelle Veränderung von Weltbildern und kulturellen Überlieferungen zu erklären erlaubt, müßte mithin einer Systemtheorie der Gesellschaft *vorausgehen*’ (TGS, 164). In the context of his analysis of ‘meaning’, Habermas fleshes out what this entails. The concept of ‘meaning’ has to be reclaimed for ‘a theory of colloquial communication’ – the opposite of what Luhmann does: ‘Aus den Enttäuschungen einer soziologisch gewendeten Transzendentalphilosophie zieht Luhmann [...]

nicht wie ich den Schluß, den Grundbegriff des “Sinns” im Zusammenhang einer Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation einzuführen; er möchte ihn der Systemtheorie einverleiben’ (TGS, 180). The strong language (‘einverleiben’) emphasizes the importance of this point for Habermas. ‘Meaning’ is the ‘turf’ of critical theory which must not be ‘annexed’ by systems theory.

Both Habermas and Luhmann, however, start with the same assumption that the Husserlian idea of ‘intersubjectivity’ has failed: ‘Husserls eigener Versuch (in den “Cartesischen Meditationen”), die intersubjektiven Beziehungen zwischen Subjekten, die sich in der wechselseitigen Verschränkung ihrer Perspektiven erkennen und einen gemeinsamen Welthorizont ausbilden, aus den monologischen Leistungen des Ego abzuleiten, ist gescheitert’ (TGS, 177). But their conclusions point in different directions. Habermas wants to salvage the concept of ‘intersubjectivity’ from its collectivistic misinterpretation. He argues that the crossing of Husserl’s ‘monological’ phenomenology with Marxian social theory had bred an idea of the life-world where societies are merely ‘large size subjects’: ‘So werden [...] die objektiven Zusammenhänge, in denen vergesellschaftete Individuen sich erfahren und kommunikativ handeln, als Subjekte im Großformat vorgestellt’ (TGS, 177). Habermas profoundly disagrees, as such an approach would simply neglect the ‘dimension’ of intersubjectivity: ‘[D]as Verhältnis der Intersubjektivität zwischen den mit ihrer jeweiligen Gruppe identifizierten Einzelnen [liegt] keineswegs in derselben Dimension [...], in der es um die Konstitution einer grundsätzlich monologischen, wenn auch für alle empirischen Subjekte in gleicher Weise verbindlichen Welt der Erfahrung geht’ (TGS, 177). This passage is illuminating with regard to Habermas’ notion of ‘community’. Habermas rejects ‘group identity’ (‘Identität der Gruppe’) based on ‘group subjects’ (‘Gruppensubjekt[e]’), but he does not reject it as such (TGS, 177-178). He leaves the door open for a theory of group

identity resting on a ‘communicative theory of action’: ‘Identität des Ich und Identität der Gruppe (Individuum und Gesellschaft [or ‘community’, one might add] in der Sprache der älteren Soziologie) sind Terme, die als Grundbegriffe nicht einer Konstitutionstheorie der Erkenntnis [that means based on a theory of ‘subjectivity’], sondern einer Kommunikationstheorie des Handelns entwickelt werden müssen’ (TGS, 178).

Habermas wants to shift the perspective. Instead of starting one’s analysis of society with the subject, which will inevitably lead to some kind of ‘Kollektivsingular’ (such as ‘class’), he wants to put ‘intersubjectivity’ first: ‘Das einzelne Subjekt bildet sich vielmehr erst in den objektive Gewalt ausübenden Verhältnissen der Intersubjektivität’ (TGS, 179). Habermas’ takes the intermediate position between Marxian attempts at collectivizing subjectivity and Luhmann’s, as Habermas calls it, ‘subjectless structures’ (‘subjektlosen Strukturen’) (TGS, 180). ‘Meaning’ is processed through subjects but only through subjects in a state of intersubjectivity. For Luhmann, as we saw, meaning is merely a means for the ‘reduction of complexity’: ‘Luhmann sieht sich [...] genötigt, die Kategorie des Sinnes [...] unterhalb der Ebene der Handlungstheorie einzuführen – als eine emergente Eigenschaft soziokultureller Systeme überhaupt, nämlich als fundamentale und für die soziokulturelle Entwicklungsstufe spezifische Weise der Komplexitätsreduktion’ (TGS, 182). This move severs the link between meaning and intersubjective communication, and ‘burdens’ (‘aufbürden’) the concept of meaning with a ‘weight’ (‘Beweislast’) it cannot carry:

In diesem Falle [if Luhmann wanted to stick to his concept of meaning as sketched in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*] müßte Luhmann den Preis entrichten, den er nicht zahlen möchte: er müßte sich mit einer Systemtheorie begnügen, die ihrem Gegenstandsbereich gegenüber den “Standpunkt des externen Beobachters” einnimmt und damit den sinnverstehenden Zugang zu den Daten ebenso verbietet wie die Rekonstruktion von Sinnzusammenhängen, in denen die handelnden Subjekte sich selber verstehen (und systematisch mißverstehen). (TGS, 182)

Luhmann fails to acknowledge that ‘meaning’ could fulfil the foundational role he assigns to it only if its dependence on language is shown beforehand. This is precisely what Luhmann does not do: ‘[E]r begrift vielmehr Sinn als eine Sprache nur fundierende, selbst vorsprachliche Kategorie’ (TGS, 185). This is, in a nutshell, what Habermas considers to be the ‘category error’ undermining Luhmann’s version of systems theory.

How does Habermas want to solve it? ‘Meaning’ needs to be rooted in a ‘community of speakers and agents’: ‘Der Sinn des Sinnes besteht zunächst darin, daß er intersubjektiv geteilt werden, daß er für eine Gemeinschaft von Sprechern und Handelnden identisch sein kann’ (TGS, 188). The alternative to a systems-theoretical concept of meaning is the acknowledgement of the ‘community of speakers and agents’. That means that the concept of community is instrumental in complementing systems thinking because only if meaning is negotiated communally can systems be integrated into a fully-fledged ‘theory of society’. Without the ‘meaning community’, as one might call it, systems thinking can only lead to ‘social technology’. The opposite to the communal concept of meaning is the ‘monological’ one: ‘[D]er systemtheoretische Ansatz zwingt zum gleichen monologischen Sinnbegriff (unter Vernachlässigung des Fundaments der Intersubjektivität) wie der Begriff des transzendentalen Ich in der Phänomenologie’ (TGS, 188). By starting with, as Habermas quotes Luhmann, ‘der phänomenologischen Beschreibung dessen, was in sinnhaften Erleben wirklich gegeben ist’, Luhmann, in fact, embraces the analytical priority of the ‘isolated subject’: ‘Das einzelne Subjekt bleibt Ausgangspunkt seiner Analyse’ (TGS, 188).

This monolocality is deeply ingrained in Luhmann’s concepts. Habermas wants to arrive at a different concept of ‘identity’ which is not contrasted with ‘negation’ (‘Identität der Bedeutung verweist nicht auf Negation’) but instead points to inter-

subjectivity: ‘Identisch ist eine Bedeutung dann und nur dann, wenn mindestens zwei sprach- und handlungsfähige Subjekte mit einem Ausdruck (Symbol) in verschiedenen Situationen denselben Sinn verbinden’ (TGS, 188-189). This is tantamount to the ‘intersubjective recognition of rules’ (‘intersubjektive Anerkennung von Regeln’) (TGS, 189). Habermas here aligns himself with Wittgenstein: ‘Wittgenstein hat diesen Umstand so formuliert, daß wir niemals einer Regel privatim folgen können’ (TGS, 189). What Habermas is suggesting is that if a rule is to gain ‘normative force’ (‘Geltung’) it must be possible to criticize the rule: ‘Die Intersubjektivität der Geltung einer Regel, und damit Identität der Bedeutung, beruht auf einer wechselseitigen Kritisierbarkeit des regelorientierten Verhaltens’ (TGS, 190). For Habermas, this entails the ‘reciprocal recognition of subjects’ (‘wechselseitige Anerkennung der Subjekte’) and, as a consequence of the ‘identity of meaning’, an ‘identity’ of the subjects: ‘Subjekte, die sich gegenseitig als solche *anerkennen*, müssen einander als identisch ansehen, soweit sie die Stellung von Subjekten einnehmen’ (TGS, 192-193).³⁷

III.1.1.5 Communication Community

‘Identity’ is therefore Habermas key word to point to the common ground in communication. Although intersubjectivity is ‘paradoxical’ (‘enthüllt sich [...] als ein paradoxes Verhältnis’) in that ‘identity’ of the subjects is based on their ‘non-identity’ (‘Nicht-Identität’), Habermas offers a stark contrast to Luhmann’s formal definition of ‘identity’ (which we touched upon in the first chapter on Luhmann). Again, the concept of community plays a special role in his demarcation from Luhmann, as the social bond thus created is characterized as a ‘communication *community*’: ‘In dem durch Sprechakte

³⁷ As we saw, Luhmann’s position is directly opposed to Habermas’, since he states: ‘Für [den] Prozeß der intersubjektiven Konstitution einer sinnhaft-gegenständlichen Welt ist die *Nichtidentität der erlebenden Subjekte* wesentliche Voraussetzung’ (TGS, 51)

erzeugten Verhältnis der Intersubjektivität behaupten die einzelnen ihre absolute Verschiedenheit und Individualität gegeneinander nur in dem Maße, als sie zugleich Angehörige einer besonderen Kommunikationsgemeinschaft ihre Identität wechselseitig anerkennen [...]’ (TGS, 216-217). Since the concept of ‘communication community’ is, in a way, the focal point of Habermas’ attacks on Luhmann’s alleged ‘Sozialtechnologie’ (although the term does not feature prominently in the joint volume), we would like to further expand on this aspect, even if that means that we have to draw on the later *Theorie des kommunikativen Handelns*. Right at the beginning of the second volume of this work, Habermas indicates what the potential of the ‘[Utopie] einer idealen Kommunikationsgemeinschaft’ could be: ‘Diese Utopie dient [...] der Rekonstruktion einer unversehrten Intersubjektivität, die zwanglose Verständigung der Individuen miteinander ebenso ermöglicht wie die Identität eines sich zwanglos mit sich selbst verständigenden Individuums’ (TkH II, 9-10). This potential certainly has limits: ‘Die Reproduktion der Gesellschaft im ganzen läßt sich gewiß nicht zureichend von den Bedingungen kommunikativer Rationalität her aufklären – wohl aber die symbolische Reproduktion einer aus der Innenperspektive erschlossenen Lebenswelt sozialer Gruppen’ (TkH II, 10). What he makes clear in this passage is that the place where the ‘Kommunikationsgemeinschaft’ can be reached is the life-world.³⁸

This means that the ‘communication community’ is, for Habermas, a far more general term than the emphasis in Apel’s ‘Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik’ seems to suggest.³⁹ At the centre of Apel’s argument are the scientific community and its relation to the ‘foundations of ethics’:

Wer [...] argumentiert [and this “argumentiert” refers to academic discourse in particular], der setzt immer schon zwei Dinge gleichzeitig voraus: Erstens eine *reale Kommu-*

³⁸ Cf. ‘III.1.2.4 Life-world and Identity’.

³⁹ Karl-Otto Apel, ‘Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft’, in *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 [1976]), vol. 2, pp. 358–435.

nikationsgemeinschaft, deren Mitglied er selbst durch einen Sozialisationsprozeß geworden ist, und zweitens eine *ideale Kommunikationsgemeinschaft*, die prinzipiell imstande sein würde, den Sinn seiner Argumente adäquat zu verstehen und ihre Wahrheit definitiv zu beurteilen.⁴⁰

Habermas shares this anticipation of an ‘ideal communication community’ and presents it as an alternative social model for society as a whole. What Berger, as we will see⁴¹, characterizes as ‘[d]ie rationale Versprachlichung des Sakralen’ (TkH II, 118) is, in fact, the transformation of a religious community into a communication community. Habermas is convinced that ‘ritual’ is gradually superseded by ‘communicative action’, the final aim of which is reaching ‘consensus’:

[I]ch lasse mich von der Hypothese leiten, daß die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kommunikative Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. [...] Die Aura des Entzückens und Erschreckens, die vom Sakralen ausstrahlt, die *bannende* Kraft des Heiligen wird zur *bindenden* Kraft kritisierbarer Geltungsansprüche zugleich sublimiert und veralltäglicht. (TkH II, 118-119)

The ‘Kommunikationsgemeinschaft’ is the, as it were, perfect form of social integration.⁴² It is the result of the rationalization of the life-world, and it carries a heavy burden, as it has to take over the once religious task of achieving the ‘unity of the collective’: ‘In dem Maße, wie sich der religiöse Grundkonsens auflöst und die Staatsgewalt ihre sakrale Rückendeckung verliert, kann sich die *Einheit des Kollektivs* nurmehr als *Einheit einer Kommunikationsgemeinschaft*, nämlich über einen in der politischen Öffentlichkeit kommunikativ erzielten Konsens herstellen und erhalten’ (TkH II, 125-126). This is a thought Habermas adopts from Durkheim, which is confirmed by his affirmative summary a few pages later: ‘Wir haben ferner gesehen, warum die der Sprache innewohnende Rationalität empirisch in dem Maße wirksam werden kann, wie die

⁴⁰ Apel, ‘Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft’, p. 429.

⁴¹ Cf. ‘III.2.3 Berger’s Reformulation’.

⁴² Cf. ‘III.1.2.2 Social and System Integration’.

kommunikativen Akte die Steuerung sozialer Interaktionen übernehmen und Funktionen der gesellschaftlichen Reproduktion, der Erhaltung sozialer Lebenswelten erfüllen' (TkH II, 132). In other words, the 'Glaubensgemeinschaft' is replaced by a 'Kommunikationsgemeinschaft': '[D]ie *religiöse Glaubensgemeinschaft*, die gesellschaftliche Kooperation erst möglich macht, [verwandelt sich] zu einer *unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft*' (TkH II, 139).

The concept of the life-world, as we will see, may be more prominent than that of the 'Kommunikationsgemeinschaft', but the former, in fact, relies on the latter, since it epitomizes the very democratic ideal Habermas advocates. The formulation 'Versprachlichung des Sakralen' implies that, as it were, traces of the sacred remain in the ultimately *moral* ideal of rational discourse: 'Der Moral haftet noch etwas von der penetrierenden Kraft sakraler Ursprungsmächte an; sie durchdringt die inzwischen ausdifferenzierten Ebenen von Kultur, Gesellschaft und Persönlichkeit auf eine für moderne Gesellschaften einzigartige Weise' (TkH II, 140). 'Communication *community*' is again contrasted with the 'monologicality' just discussed: 'Der Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft dient deshalb als Leitfaden für die *Einrichtung* von Diskursen, die tatsächlich durchgeführt werden müssen und nicht durch monologisierte Scheindialoge ersetzt werden können' (TkH II, 145). Communicative action relies on the idea of an 'ideal communication community', as it is the only way to escape monologicality. Therefore, one might go so far as to say that a proper 'life-world' – one which is not colonized by systems⁴³ – is unthinkable without the 'ideal' of being in communicative community.

However, coming back to *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, such community must come to terms with the workings of systems, which Habermas, as we

⁴³ Cf. 'III.2 The Debate on 'Systems' in Critical Theory'.

saw, does not completely want to do away with. In the 1971 volume, he admits that the task of combining systems theory with his idea of communication has not yet been accomplished:

Ein sozialwissenschaftlich brauchbarer Systembegriff [...] muß im Zusammenhang mit einer Theorie der umgangssprachlichen Kommunikation, die das Verhältnis der Intersubjektivität und die Beziehung zwischen Ich- und Gruppenidentität klärt, entwickelt werden. Erst dann kann die Forderung nach einem historisch gerichteten Funktionalismus erfüllt werden (auch mir ist das bisher nicht befriedigend gelungen). (TGS, 271)

Our discussion of the debate on Habermas' integration of 'systems' into his critical theory will show that the issue remains, in fact, unsolved and that the *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) does not succeed in the attempt to eliminate this shortcoming. To understand the reasons why Habermas opts for the concept of community in his confrontation with Luhmann we now need to look at his theory of 'integration'.

III.1.2 Integration

Habermas' engagement with Luhmann continued in the 1970s, above all, through the texts *Legitimationsprobleme im Kapitalismus* (1973) and 'Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?' in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976).⁴⁴ In the former, he links his critique of systems theory with his ideas on legitimation.⁴⁵ The monograph can be understood as a response to Luhmann's *Legitimation durch Verfahren* (1969), in which he introduces his formal, systems-theoretical perspective on legitimation. Habermas vehemently opposes Luhmann's procedural approach by including the dimension of communicative justification, thereby expanding the concept of legitimacy. He admits that the current welfare state capitalism may *seem* legitimate, but argues that, in fact, crisis is looming. This crisis may not necessarily be an economic crisis (as Marx has it), but rather a crisis of legitimation. If the institutions of society are no longer legitimate, the existing order cannot possibly be upheld. The outbreak of such a crisis cannot be predicted, but its source can be adumbrated even if the crisis is still latent. As McCarthy puts Habermas' description of contemporary society: '[T]he stability of the capitalist social formation depends on the continued effectiveness of legitimations that could not withstand discursive examination'.⁴⁶ 'Discursive examination' is, for Habermas, the true source of legitimacy. McCarthy characterizes Habermas' critique as 'essentially moral': '[S]ocial reality is measured against an abstract standard of reality and found wanting.'⁴⁷ The 'moral' dimension of legitimacy goes far beyond the procedural, and its neglect, Habermas argues, has real

⁴⁴ Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, pp. 92-126.

⁴⁵ Beginnings of that can be found in the chapter 'Der systemtheoretische Begriff der Ideologie – und Systemtheorie als neue Form der Ideologie' in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (TGS, 239-269).

⁴⁶ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 358.

⁴⁷ McCarthy, *Critical Theory of Habermas*, p. 358.

empirical consequences: a latently illegitimate order is, in fact, latently unstable and prone to being succeeded by a new one. This is one of the reasons why Habermas characterizes the current state we are in as ‘late capitalism’.⁴⁸

III.1.2.1 Normativity

Habermas safeguards his radical analysis by phrasing it as a conjecture rather than as a prediction. The crisis may or may not become acute. Habermas’ treatise only provides the information on how legitimation *ought* to work in order to make it sustainable. This leads to an odd combination of normative and empirical arguments, the mixture of which weakens his case against Luhmann. In many instances, he appeals to the empirical dimension in his refutation of systems theory while, in fact, arguing normatively: ‘Die normativen Strukturen werden gegenüber Imperativen der Machterweiterung in der Art von Selbsthemmungsmechanismen wirksam. Das könnte im Rahmen der Logik selbstregulierender Systeme nur so ausgedrückt werden, daß die innere Natur zugleich Systemumwelt und Systemelement ist’ (LS, 26). Empirical facts, namely the ‘inner nature’ with its ‘mechanisms of self-restraint’, become effective when they are about to be undermined by the ‘imperatives of the expansion of power’. Systems theory cannot grasp this, he argues, as it does not take the normative dimension of social processes into account. Habermas considers this to be ‘the blurring of an overexpanded systems theory’ (‘das Unscharfwerden einer überdehnten Systemtheorie’) (LS, 26). But Habermas himself does not sufficiently clarify what ‘normative’ here entails. He argues that the ‘paradoxes of systems theory’ will ‘disappear’ if a social theory is built on the concepts of ‘intersubjectivity’ and the ‘life-world’:

⁴⁸ Habermas borrows the concept of ‘Spätkapitalismus’ from Offe (LS, 9).

Sie verschwinden, wenn man nicht System und Selbststeuerung, sondern Lebenswelt und Intersubjektivität als übergeordneten Gesichtspunkt wählt und von vornherein Sozialisation als Individuierung begreift – ein Zusammenhang, der sprachtheoretisch begriffen werden kann, während er, wenn man sich auf Systemtheorie versteift, nur zu Ungeheimheiten führt. (LS, 26-27)

However, the problem here is that the ‘life-world’ seems to be torn between ‘is’ and ‘ought’. On the one hand, the ‘life-world’ is characterized as a defence mechanism against illegitimate ‘imperatives of power’: ‘[D]ie soziale Evolution verläuft [...] in den Grenzen einer Logik der Lebenswelt, deren Strukturen durch sprachlich erzeugte Intersubjektivität bestimmt sind und auf kritisierbaren Geltungsansprüchen beruhen’ (LS, 27). On the other hand, the very reason for his monograph on legitimacy and his claim that there is a latent ‘crisis of legitimation’ is his assessment that discursive legitimation is increasingly undermined and bypassed through the system imperatives of ‘late capitalist’ society. Therefore, one wonders: ‘is’ legitimation achieved through the life-world or ‘ought’ legitimation to be achieved through the life-world?

The problem epitomized in that question will occupy us in one way or another in the remainder of this part of the thesis. Its origin is Habermas’ introduction of the ‘life-world’ as antonym to ‘systems’ at the beginning of *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*.⁴⁹ Habermas wants to come to grips with the question of how to conceive of crises in contemporary society, and he discovers that systems theory seems to offer a ready-made concept: ‘Den Sozialwissenschaften bietet sich heute ein systemtheoretisch gefaßter Krisenbegriff an. Krisen entstehen, wenn die Struktur eines Gesellschaftssystems weniger Möglichkeiten der Problemlösung zuläßt, als zur Bestandserhaltung des Systems in Anspruch genommen werden müssen’ (LS, 11). But for Habermas, this view is insufficient as it disregards the fact that, in the last analysis, only subjects can be in

⁴⁹ Habermas already implicitly operated with the concept of the life-world in *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, but the juxtaposition of life-world and systems is much more explicit in the text published in 1973.

crisis. Habermas repeats his criticism from the joint volume with Luhmann that systems theory cannot provide an exact definition ‘[der] Grenzen und [des] Bestand[es] sozialer Systeme’: ‘Wenn sich aber Systeme dadurch erhalten, daß sie beides, ihre Grenze und ihren Bestand, ändern, wird ihre Identität unscharf. Ein und dieselbe Systemveränderung kann dann ebenso gut als Lernprozeß und Wandel wie auch als Auflösungsprozeß und Zusammenbruch des Systems begriffen werden’ (LS, 11-12).⁵⁰ Systems cannot ‘tell’ if they are in a state of crisis or not. Therefore, the notion of ‘crisis’ shows once again that systems theory alone does not provide a workable basis of social theory.

As we already saw in the last sub-chapter, it is important to note that Habermas does not reject systems theory as a whole, and thus, he does not reject the above definition of system crises (that a system is in crisis if its survival is at stake). It is just viewed as far from complete. The crisis of society can only be the crisis of the subjects within society: ‘[N]ur Subjekte [...] können in Krisen verwickelt werden. Erst wenn die Gesellschaftsmitglieder Strukturwandlungen als bestandskritisch *erfahren* und ihre soziale Identität bedroht fühlen, können wir von Krisen sprechen’ (LS, 12). Habermas introduces the opposition between ‘system integration’ (‘Systemintegration’) and ‘social integration’ (‘soziale Integration’) to illustrate that society cannot be explained from the systems-theoretical perspective alone and that it is, in fact, always dependent on a ‘normative’ level of ‘social integration’: ‘Störungen der Systemintegration sind nur in dem Maße bestandsgefährdend, als die *soziale Integration* auf dem Spiel steht, d.h. als die Konsensgrundlage der normativen Strukturen so weit beeinträchtigt wird, daß die Gesellschaft anom wird’ (LS, 12). This statement implies that societies can cope with ‘system disturbances’ but not with damaged ‘normative structures’.

⁵⁰ The problems of where to draw the ‘boundaries’ of systems were also part of our discussion of Luhmann (cf. ‘II.1.2.4 Boundaries’ and ‘II.2.1.5 Structural Coupling’).

III.1.2.2 Social and System Integration

The clear-cut opposition between ‘social integration’ and ‘system integration’ in this relatively early work is remarkable, as it shows the extent to which the argument in the *Theorie des kommunikativen Handelns* was already mapped out in the decade before its publication.⁵¹ Their juxtaposition in *Legitimationsprobleme des Kapitalismus* is the reaction to the need for an ‘appropriate concept of crisis’: ‘Ein sozialwissenschaftlich angemessener Krisenbegriff muß [...] den Zusammenhang von System- und Sozialintegration fassen’ (LS, 13). This is the condition for understanding the complex issue of legitimation which is linked to the underlying problem of ‘validity’ (‘Geltung’). The question of ‘validity’ can only be addressed from within a normative framework, the lack of which leads to Luhmann’s procedural misunderstanding of legitimacy: ‘Die Systemtheorie kann für ihren Gegenstandsbereich nur empirische Ereignisse und Zustände zulassen und muß *Geltungsprobleme* in *Verhaltensprobleme* überführen’ (LS, 16). ‘Behaviour’ can very well be manipulated by systems, but ‘validity’ can only be secured through the ‘social integration’ in the ‘life-world’. The latter two concepts are almost interchangeable for Habermas: ‘Von sozialer Integration sprechen wir im Hinblick auf Institutionensysteme, in denen sprechende und handelnde Subjekte vergesellschaftet sind; Gesellschaftssysteme erscheinen hier unter dem Aspekt einer *Lebenswelt*, die symbolisch strukturiert ist’ (LS, 14). Neglecting this dimension by trying to reformulate concepts such as ‘discourse’ and ‘norm’ in the language of systems theory, as Luhmann does, is nothing but a ‘weakness’ owed to ‘conceptual imperialism’ (‘[d]ie Vorzüge einer komprehensiven Begriffsstrategie verkehren sich zu begriffsimperialis-

⁵¹ The use of these two concepts is inspired by Lockwood (LS, 17). Cf. David Lockwood, ‘Social Integration and System Integration’, in *Explorations in Social Change*, ed. by George K. Zollschan and Walter Hirsch (London: Routledge & Kegan, 1964), pp. 244-257.

tischen Schwächen') (LS, 16). In contrast to Luhmann, Habermas assigns a *limited* role to what he calls 'systems integration':

Von Systemintegration sprechen wir im Hinblick auf die spezifischen Steuerungsleistungen eines selbstgeregelten Systems; Gesellschaftssysteme erscheinen hier unter dem Aspekt der Fähigkeit, ihre Grenzen und ihren Bestand durch Bewältigung der Komplexität einer unsteten Umwelt zu erhalten. Beide Paradigmata, Lebenswelt und System, haben ein Recht; ein Problem stellt ihre Verknüpfung dar. (LS, 14)

This 'nexus' of life-world and system became, as we will see, one of the main subjects of the *Theorie des kommunikativen Handelns* and it became one of the major arguments of Habermas' critics that he does not solve this problem convincingly.

Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus is focused on a part of this problem that can be expressed in the question: how do social integration and system integration interact in order to bring about legitimation? The first part of the answer is, as we just saw, that social integration has to be acknowledged *at all* – that social theory has to be based on a dual system of integration. The second part of the answer is given historically, by revisiting the solutions to the problem of legitimation in different periods of time. According to Habermas, legitimation is always in flux, but it is still possible to refer to one dominant model of legitimation for each period. For example, in the 'traditionale[n] Gesellschaftsformation' (this is a society organized on the basis of 'class rule'), 'social' and 'system integration' can be distinguished for the first time: 'Das Verwandtschaftssystem ist nicht länger der institutionelle Nukleus des Gesamtsystems. [...] Auf hochkultureller Entwicklungsstufe entstehen Subsysteme, die überwiegend entweder der System- oder der Sozialintegration dienen' (LS, 32-33). The state assumes a major role in legitimizing the current order by 'resorting to traditional world views' ('Rückgriff auf traditionale Weltbilder'), together with an ethics of obedience and an economic system which is regulated through 'legitimate force': 'Die Produktionsver-

hältnisse haben unmittelbar politische Form, d.h. die ökonomischen Beziehungen sind durch legitime Gewalt reguliert' (LS, 34).

This is, of course, not the kind of legitimation Habermas is looking for, as he laconically comments: 'Dies ist die Leistung von legitimierenden Weltbildern oder Ideologien: sie entziehen die kontrafaktischen Geltungsansprüche normativer Strukturen der öffentlichen Thematisierung und Nachprüfung' (LS, 34). The result of what we might call this 'pseudo-legitimation' (not Habermas' term!) is the instability of the social order we already mentioned at the beginning of the sub-chapter. That system integration dominates society happens at the cost of legitimation through social integration: 'Dieser Spielraum für einen Zuwachs an Steuerungskapazität [through systems] wird [...] durch eine grundsätzlich instabile Klassenstruktur erkauft. In Klassengesellschaften ist mit dem privaten Eigentum an Produktionsmitteln ein Gewaltverhältnis institutionalisiert, das auf die Dauer die soziale Integration bedroht' (LS, 34).

Societies can thus easily lose the legitimation which seemed secure for a long time. The latent crisis becomes acute, and the 'contradictions' of society come to the fore: 'Mit traditionellen Gesellschaften entsteht der Typus der aus inneren Widersprüchen hervorgehenden Krise' (LS, 35). The crisis reveals that the solution found is only temporary:

Das Problem, wie sich gesellschaftlich produzierter Reichtum ungleich und dennoch legitim verteilen läßt, wird durch die ideologische Absicherung kontrafaktischer Geltungsansprüche temporär gelöst. [...] Krisen [nehmen] in der Regel ihren Ausgang von Steuerungsproblemen, die eine Steigerung der Systemautonomie durch erhöhte Repression erforderlich machen; diese wiederum führt zu Legitimationsverlusten, welche ihrerseits Klassenkämpfe [...] zur Folge haben. (LS, 35)

In other words, if legitimation is almost solely based on system integration, it will immediately disappear if the functioning of the systems is afflicted with crisis. The result is the collapse of the existing order and the search for a new 'group identity': 'Klassen-

kämpfe [...] bedrohen die soziale Integration und können zu einer Umwälzung des politischen Systems und zu neuen Legitimationsgrundlagen, d.h. zu einer neuen Gruppenidentität, führen' (LS, 35). Despite the differences in the social structure, the pattern that a one-sided emphasis on system integration is tantamount to a latent but enduring crisis of legitimation can also be found in 'liberal-capitalist' societies ('liberalkapitalistischen Gesellschaftsformationen'), which are based on the 'organizational principle' ('Organisationsprinzip') of labour and capital (LS, 36). This is roughly the nineteenth century capitalism with which Marx was confronted. In liberal-capitalist societies the central regulating role is taken on by the economy rather than the state, the function of which seems to be merely 'complementary' ('der moderne Steuerstaat [...] [wird] zur Komplementäreinrichtung des selbstregulativen Marktverkehrs') (LS, 36). But whereas social integration still retained a certain independence from system integration in traditional societies, liberal-capitalist societies, Habermas argues, are characterized by a type of system integration that is all-encompassing.

Social integration is partly superseded by system integration (for example, through market mechanisms) because of the enormous 'power of the capitalist organization principle': 'Die Leistung des kapitalistischen Organisationsprinzips ist [...] außerordentlich: es setzt das vom politischen entkoppelte ökonomische System nicht nur von den Beschränkungen der sozialintegrativen Teilsysteme frei, sondern setzt es in-stand, zugleich mit seinen systemintegrativen Aufgaben einen Beitrag zur Sozialintegration zu liefern' (LS, 39). The downside of this development is an ever-increasing dependence of society on system integration. As society's 'identity' is bound up with its (economic) model of system integration, a crisis of this model (for example, cyclical downturns that lead to mass unemployment) inevitably leads to a 'system crisis' of society: 'Mit diesen Leistungen [of the economic system] wächst [...] die Anfälligkeit des

Gesellschaftssysteme insofern, als nun Steuerungsprobleme *unmittelbar* zu Bedrohungen der Identität werden können. In diesem Sinne möchte ich von *Systemkrise* sprechen' (LS, 39).

III.1.2.3 Complexity and Democracy

Habermas argues that the 'late capitalism' we are living in is, in fact, still characterized by this 'Systemkrise'. The effects of economic downturns have been mitigated through the expansion of the welfare state. Class barriers have been lowered through a system of redistribution. But the underlying structure of system integration has remained unchanged. It is arguably even more pervasive, since a citizen patronized by the system of the welfare state will less likely demand the kind of 'participation' that could lead to a different society, one which makes use of the sources of legitimation through social integration. Instead, society is characterized by a system of what Habermas derogatively calls 'das System der formalen Demokratie' (LS, 54). The harsh criticism of the existing order might be explained with reference to the time in which *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* was published: It was a widespread idea in the '68 movement that the era after 1945 in Germany was shaped by a 'restoration' ('Restauration') of the Nazi dictatorship's institutions, and that therefore democracy was only something formal and itself had to be democratized.⁵²

A similar thought can be found in Habermas' text when he portrays the administration as detached from the 'citizens': 'Der Zuschnitt formaldemokratischer Einrichtungen und Prozeduren sorgt dafür, daß die Entscheidungen der Administration weitgehend unabhängig von bestimmten Motiven der Staatsbürger gefällt werden können'

⁵² Cf.: Manfred Görtemaker, *Geschichte der Bundesrepublik: von der Gründung bis zur Gegenwart* (Munich: C.H. Beck, 1999), pp. 15-43, 475-524.

(LS, 55). This lack of democracy is owed to a certain mode of legitimation which circumvents ‘participation’ by ‘procuring mass loyalty’: ‘Dies [taking decisions regardless of the motives of citizens] geschieht durch einen Legitimationsprozeß, der generalisierte Motive, d.h. inhaltlich diffuse Massenloyalität beschafft, aber Partizipation vermeidet’ (LS, 55). The welfare state plays a central role in this process:

In der strukturell entpolitisierten Öffentlichkeit schrumpft der Legitimationsbedarf auf zwei residuale Bedürfnisse. Der staatsbürgerliche Privatismus, d.h. politische Enthaltsamkeit in Verbindung mit Karriere-, Freizeit- und Konsumorientierung [...], fördert die Erwartung auf angemessene systemkonforme Entschädigung (in Form von Geld, arbeitsfreier Zeit und Sicherheit). Dem trägt eine wohlfahrtsstaatliche Ersatzprogrammatik [...] Rechnung. (LS, 55-56)

The second ‘need for legitimation’ is that the depoliticization itself is justified by a system of thought. That is accomplished, Habermas sarcastically remarks, through ‘elitist theories of democracy’ (Habermas mentions Schumpeter and Weber) and ‘technocratic systems theories’ (a clear reference to Luhmann): ‘In der Geschichte der bürgerlichen Sozialwissenschaft haben diese Theorien heute eine ähnliche Funktion wie in früheren Phasen der kapitalistischen Entwicklung die klassische Lehre der Politischen Ökonomie, welche die “Natürlichkeit” der kapitalistischen Wirtschaftsgesellschaft suggerierte’ (LS, 56). Legitimation is finally torn from its moorings in social integration.

The implications of the democratic model outlined above are explained in detail by Habermas in the chapter ‘Komplexität und Demokratie’, in which he targets Luhmann. He complains that Luhmann does not even consider the possibility of discursive legitimation but only ponders the selection processes of ‘complex action systems’: ‘Nicht die Begründung von Normen und Meinungen, d.h. die Konstituierung einer vernünftigen Praxis, sondern der Selektionszwang von komplexen Handlungssystemen in einer Welt, die kontingent ist, d.h. auch anders sein könnte, wählt Luhmann zum Ausgangspunkt’ (LS, 178-179). With this starting point, Luhmann is systematically blind to

the potential of social integration, which could bring about a change in society. Habermas caricatures Luhmann's position: "Fast alles könnte möglich sein, und fast nichts kann sich ändern" – dieser Satz drückt Luhmanns Grunderfahrung aus' (LS, 179). Habermas sketches the model of integration that will later be the foundation of his comprehensive 'theory of communicative action' in demarcation from Luhmann's. The latter's systems theory is, for Habermas, nothing more than an embodiment of what he terms 'late capitalism': 'Komplexe Gesellschaften werden nicht mehr über normative Strukturen zusammengehalten und integriert; ihre Einheit stellt sich nicht länger intersubjektiv über eine durch die Köpfe der vergesellschafteten Individuen hindurchreichende Kommunikation her' (LS, 180). The prevailing mode of system integration has severed its links to the life-world: '[D]ie unter Steuerungsaspekten behandelte Systemintegration wird [...] von einer unter Lebensweltaspekten zugänglichen Sozialintegration unabhängig' (LS, 180). This condensed description is at the same time a portrayal of 'late capitalist' society and an account of the implications of Luhmann's theory. What Habermas takes issue with in particular is that in Luhmann's view (as the entire society is enveloped by 'systems') the political system is just one of many: 'Da das Gesellschaftssystem keine Welt mehr konstituieren kann, die die Identität der Teilsysteme prägt, lassen sich die Funktionen der Politik nicht mehr mit dem Blick auf eine von der Gesellschaft dem administrativen System abverlangte "richtige" Politik verstehen' (LS, 181). The term in inverted commas – 'right' – points to the moral dimension of Habermas' theory.

The question of what is 'right' is a normative issue. According to Habermas, 'norms' have to be found and validated communicatively: '[W]ir [können] den Geltungsanspruch von Normen nicht erklären [...], solange wir nicht auf eine rationale motivierte Übereinkunft oder mindestens auf die Überzeugung, daß ein Konsensus über die

Annahme einer empfohlenen Norm *mit Gründen* herbeigeführt werden könnte, rekurren’ (LS, 144). The antidote to the anonymous ‘late capitalist’ society integrated through systems is precisely the communication ‘community’ Habermas already counted on in the 1971 joint volume with Luhmann. If legitimation is to be substantiated, it must stem from the discourse of a ‘communication community’:

Das angemessene Modell ist [...] die Kommunikationsgemeinschaft der Betroffenen, die als Beteiligte an einem praktischen Diskurs den Geltungsanspruch von Normen prüfen und, sofern sie ihn mit Gründen akzeptieren, zu der Überzeugung gelangen, daß unter den gegebenen Umständen die vorgeschlagenen Normen “richtig” sind. (LS, 144)

Such ‘community’ could secure the ‘identity of individuals and collectives’ (‘die Identitäten von Einzelnen und Kollektiven’) (LS, 166). Relinquishing such normativity, however, would leave the field to the ‘particularistic identities’ Luhmann seems to have in mind – an option for which Habermas finds the metaphor of a life in ‘reservations’: ‘Deutet die neue Universalsprache der Systemtheorie darauf hin, daß die “Avantgarden” bereits den Rückmarsch zu partikularen Identitäten angetreten haben, indem sie sich im naturwüchsigen System der Weltgesellschaft einrichten wie die Indianer in den Reservaten des zeitgenössischen Amerikas?’ (LS, 166). Such ‘reservations’ are disconnected from society as a whole. They are merely islands among islands. This bleak picture makes Habermas search for alternatives, and it raises the question which he tackles in *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*: ‘Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?’ (RHM, 92-126).

III.1.2.4 Life-world and Identity

First of all, an ‘overarching identity’ is absolutely necessary because the individuals depend on it for developing their own identity: ‘Eine die individuellen Lebensge-

schichten übergreifende Identität der Gruppe ist [...] Bedingung für die Identität der einzelnen' (RHM, 93-94). However, it is clear from what has been said above that such an identity cannot be the unreflexive identity provided by 'groups' such as the family or the nation: '[N]ach universalistisch zu rechtfertigenden Normen [these are the norms Habermas is aiming at] lassen sich bestimmte Gruppen von identitätsbildender Kraft (wie Familie, Stadt, Staat oder Nation) nicht mehr privilegieren' (RHM, 96). In other words, reliance on what traditionally has been called 'community'⁵³ is not what Habermas has in mind when he talks about an 'overarching identity'.

It would be good at this point to give a general characterization of how Habermas' work is related to the historically charged concept of community. The notion of community that underlies the nation-state, for example, is precisely the antithesis of what Habermas means when he uses the term 'community'. Delanty rightly notes that Habermas' social theory is, in fact, 'marked by a distrust of the very idea of community'.⁵⁴ The reasons for that are partly historical, as we already saw in the introduction: '[Habermas] [...] responds to the dangers that community has represented in the context of Germany. Community has been one of the major legitimations of nationalism, and in the extreme case it has provided a justification for fascism.'⁵⁵ This is the subtext of Habermas' treatment of 'community', and it is one of the reasons why his social theory is

⁵³ Rosa et al. argue that the 'emphatic' concept of community can be traced back to the 'Protagonisten der Romantik': 'In ihrer Kritik der nüchternen Aufklärungsphilosophie entwerfen sie einen emphatischen Begriff von Gemeinschaft, der vielleicht noch stärker als die sozialistischen Bewegungen den Bedeutungsgehalt des Begriffs prägt. [...] [D]ie Quelle der Vergemeinschaftungen [liegt] ihres Erachtens in vorvernünftigen Instinkten, Gefühlen, Mythen oder Traditionen [...]. Im Zuge dessen kommt es bei Autoren wie Adam Müller, Novalis, Friedrich Schlegel, Friedrich Hölderlin oder Heinrich von Kleist zu einer sentimental aufgeladenen des Begriffs: "Eine Gemeinschaft gilt es [zu verteidigen], deren Wurzeln tausendstängig, einer Eiche gleich, in den Boden der Zeit eingreifen [...], eine Gemeinschaft, deren Dasein keine deutsche Brust überleben und die nur mit Blut, vor dem die Sonne verdunkelt, zu Grabe gebracht werden soll." (Kleist 1809: 378)' Rosa, Gertenbach, Laux and others, *Theorien der Gemeinschaft*, pp. 36-37.

⁵⁴ Delanty, *Community*, p. 86.

⁵⁵ Delanty, *Community*, p. 89.

‘very uneasy’ (Delanty) with the concept, ‘although he never explicitly rejects it’.⁵⁶ However, what Habermas wants to ‘retrieve [is] the notion of a communication community, which is in danger of being instrumentalized by commodified social relations’.⁵⁷ This is the background which has to be kept in mind when Habermas concludes at the end of his essay:

Ich will nur soviel behaupten: wenn in komplexen Gesellschaften eine kollektive Identität sich bilden würde, hätte sie die Gestalt einer inhaltlich kaum präjudizierten, von bestimmten Organisationen unabhängigen Identität einer Gemeinschaft derer, die ihr identitätsbezogenes Wissen über konkurrierende Identitätsprojektionen, also: in kritischer Erinnerung der Tradition oder angeregt durch Wissenschaft, Philosophie und Kunst diskursiv und experimentell ausbilden. (RHM, 121)

This is what can be considered Habermas’ vision for a community of the future, and the way there goes through the terrain of a critique of systems theory.

Systems theory simply denies the theoretical need for an ‘identity’ of society as a whole: ‘Die system-theoretisch inspirierten Gesamtdeutungen bestreiten die Möglichkeit und den Sinn einer Identitätsbildung auf der Makroebene der Gesellschaft: Identitätsprobleme rücken in den Schatten von Systemsteuerungsproblemen und behalten allenfalls eine provinzielle Bedeutung’ (RHM, 118). The approach of systems theory amounts to the rejection of the very question of how to arrive at a ‘reasonable identity’ of society. In *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Habermas outlines the problems of conceiving of a societal ‘identity’ but postpones the solution. The burden of proof that such a search would not be launched in vain lies with the ‘life-world’: ‘Identitätsprobleme können sich nur so lange auf eine sinnvolle Weise stellen, wie Gesellschaften in eine symbolisch aufgebaute und normativ verständlich eingefasste Lebenswelt eingefasst sind’ (RHM, 110). That this assumption is particularly fruitful is precisely what systems theory questions. Habermas sees himself confronted with the

⁵⁶ Delanty, *Community*, p. 89.

⁵⁷ Delanty, *Community*, p. 87.

charge that the life-world is simply not complex enough to play a significant role in differentiated modern society, as he himself admits: ‘Die über symbolische Deutungs- und Wertsysteme erzeugte Intersubjektivität des Erkennens, Erlebens und Handelns in einer sozialen Lebenswelt hat eine zu geringe Kapazität, um den Steuerungsbedarf hoch differenzierter Teilsysteme aufeinander abzustimmen’ (RHM, 112). In Luhmann’s view, the life-world is allegedly nothing but a ‘shell’ that has been ‘burst open’: ‘Die Hülle der normativ strukturierten Lebenswelt, die in den Hochkulturen über Religion, Recht und politische Institutionen geformt und zusammengehalten worden ist, wird von den wachsenden Systemproblemen aufgesprengt’ (RHM, 112).

In a way, this is an analysis with which Habermas partly agrees. The life-world has come under pressure by an expansion of ‘system integration’, as we just saw. But Habermas objects to the thesis that integration ‘only’ occurs on the level of systems:

Die Identität der Weltgesellschaft kann, das ist die These, nur noch auf der Ebene der *Systemintegration*, also so, daß die hoch differenzierten Teilsysteme füreinander angemessene Umwelten darstellen, und nicht mehr auf der Ebene der Sozialintegration zustande kommen. Damit wandert die Systemrealität der Gesellschaft aus der Intersubjektivität der von vergesellschafteten Individuen bewohnten Lebenswelt gleichsam aus. (RHM, 112)

This is an exodus Habermas wants to prevent. Therefore, he paints a grim picture of a society characterized by system integration. Such a society would not only be ‘inhuman’ (‘Dehumanisierung der Gesellschaft’), but could be even considered ‘dead’: ‘Eine wild gewordene Systemtheorie, die das [the constraints of the life-world on system imperatives] vernachlässigt, wird Opfer einer Dialektik der Steigerung von Systemkomplexität, die die Gesellschaft, deren Leben sie evolutionär entfaltet, im gleichen Zuge auch abtötet’ (RHM, 113-115). Habermas’ theory of communication is his attempt to bring the ‘life-world’ back to life in order to render social integration possible.

III.2 The Debate on ‘Systems’ in Critical Theory

III.2.1 Honneth’s Summary

In his 1986 *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Axel Honneth makes the attempt to harness Foucault’s and Habermas’ philosophies in order to arrive at a viable foundation for a critical social theory. Honneth’s synoptic critique⁵⁸ of Habermas is at the same time a comprehensive summary of the latter’s *Theorie des kommunikativen Handelns*. This is why we will read both alongside each other. Honneth discusses three tendencies in Habermas’ work: the development of a ‘situationsunabhängigen und kontextneutralen Theorie der sprachlichen Kommunikation’⁵⁹, the elaboration of a theory of social evolution which serves as ‘das diachrone Gegenstück zur synchron angelegten Theorie des kommunikativen Handelns’⁶⁰, and the ‘Präzisierung eines bis Ausgang der sechziger Jahre nur vage gebrauchten Systembegriffs’⁶¹. Only the third one will concern us here. The introduction of the concept of the system is seen as somewhat unnecessary by Honneth: ‘[S]tatt unvermittelt auf den Begriff des “sozialen Systems” überzuwechseln, hätte er auch von der Idee des kollektiven Akteurs Gebrauch machen können, um die irreführende Vorstellung eines einheitlichen Gattungssubjekts zu vermeiden.’⁶² However, this is not the way Habermas chooses: ‘Habermas aber läßt handelnde Gruppen im kategorialen Ansatz seiner Gesellschaftstheorie nicht zu; [...] von der Stufe kommunikativ handelnder Subjekte geht er unmittelbar zur Stufe organisierter Sozialsysteme über, ohne die mittlere Stufe einer Praxis so-

⁵⁸ Honneth acknowledges that he is indebted to Berger and Joas: Honneth, *Kritik der Macht*, p. 365.

⁵⁹ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 310.

⁶⁰ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 311.

⁶¹ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 312.

⁶² Honneth, *Kritik der Macht*, p. 313.

zial integrierter Gruppen zu berücksichtigen.’⁶³ The concept of the system becomes a ‘Schlüsselement seiner neuen Theorie der Gesellschaft’.⁶⁴ The other key element, as we already saw with regard to Habermas’ 1970s writings, is the ‘life-world’: ‘Habermas vollzieht die Umsetzung seiner kommunikationstheoretischen Prämissen in eine Theorie der Gesellschaft [...] durch die Einführung des “Lebenswelt”-Begriffs.’⁶⁵

The life-world is defined by Habermas as ‘Korrelat zu Verständigungsprozessen’ which form the ‘background’ of our everyday world: ‘Kommunikativ handelnde Subjekte verständigen sich stets im Horizont einer Lebenswelt. Ihre Lebenswelt baut sich aus mehr oder weniger diffusen, stets unproblematischen Hintergrundüberzeugungen auf. Dieser lebensweltliche Hintergrund dient als Quelle für Situationsdefinitionen, die von den Beteiligten als unproblematisch vorausgesetzt werden’ (Tkh I, 107).⁶⁶ That members of a society do not just pass on their ‘Hintergrundüberzeugungen’ but also refine them is the basis for the idea of the ‘rationalization of the life-world’, which expands ‘die zugrundegelegte Theorie der Handlungsrationalität zu einem dynamischen Konzept’.⁶⁷ This is the part of the theory which met with acclaim from the critics.⁶⁸ The problems begin where Habermas tries to contrast and connect this mode of rationalization with an entirely different one in the realm of ‘material reproduction’: ‘Während für die symbolische Reproduktion der Lebenswelt am sozialen Handeln vor allem der *Aspekt der Verständigung* relevant ist, ist der *Aspekt der Zwecktätigkeit* wichtig für die materielle Reproduktion. Diese vollzieht sich durch das Medium von zielgerichteten

⁶³ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 314.

⁶⁴ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 314.

⁶⁵ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 317.

⁶⁶ Cf. Honneth, *Kritik der Macht*, p. 318.

⁶⁷ Honneth, *Kritik der Macht*, pp. 318-319.

⁶⁸ Joas, for example, praises it as an ‘important achievement’: ‘Ich halte die Erläuterungen zu einer eigenständigen Rationalisierung der “Lebenswelt” in den Dimensionen Wertgeneralisierung, Universalisierung von Recht und Moral und fortschreitende Individuierung für eine bedeutende Leistung.’ Joas, ‘Hermeneutik und Funktionalismus’, p. 171.

Eingriffen in die objektive Welt' (TkH II, 348).⁶⁹ The problem arises, according to Honneth, where Habermas short-circuits the 'Aspekt der Zwecktätigkeit' with the assumption of 'functional mechanisms': '[D]ie zweite Stufe seiner Gesellschaftstheorie betritt er mit der Behauptung, daß sich in Differenz zu den kommunikativen Handlungen jene zweckrationalen Tätigkeiten, die zur materiellen Reproduktion einer Gesellschaft beitragen, nur über funktionale Mechanismen aufeinander abstimmen lassen.'⁷⁰ For Habermas, however, the reference to functions is a necessary tool for explaining the dynamic of the modern world: '[D]ie materielle Reproduktion der Lebenswelt [schrumpft] nicht einmal in Grenzfällen auf derart überschaubare Dimensionen, daß sie als intendiertes Ergebnis einer kollektiven Zusammenarbeit vorgestellt werden dürfte. Normalerweise vollzieht sie sich als Erfüllung latenter, *über die Handlungsorientierungen* der Beteiligten *hinausreichender* Funktionen' (TkH II, 348).⁷¹ In other words, 'functions' are the means to deal with growing complexity.

Honneth vehemently disagrees with Habermas' tailoring of the 'function' concept: 'Bereits der erste Schritt auf dem Weg, der zur Erweiterung des handlungstheoretischen Ansatzes durch ein Systemkonzept führen soll, ist nicht allzu überzeugend.'⁷² What Honneth takes issue with is Habermas' conception of the distinction between two utterly different realms of action. Honneth interjects that also the life-world could be understood 'als eine nicht-intendierte Erfüllung von latenten Funktionen'.⁷³ Honneth wants to avoid the 'categorical demarcation' ('kategoriale Grenzziehung') of what Habermas, as we already saw, calls 'Sozial- und Systemintegration'.⁷⁴ However, Habermas makes clear that the distinction between social and system integration is not just a quirk

⁶⁹ Cf. Honneth, *Kritik der Macht*, pp. 320-321.

⁷⁰ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 321.

⁷¹ Cf. Honneth, *Kritik der Macht*, p. 321.

⁷² Honneth, *Kritik der Macht*, p. 321.

⁷³ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 321.

⁷⁴ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 322.

of his theory but rather, as Honneth puts it, a ‘Struktureigentümlichkeit der sozialen Realität selbst’: ‘Im einen Fall [in the case of the life-world] wird das Handlungssystem durch einen, sei es normativ gesicherten oder kommunikativ erzielten Konsens, im anderen Fall [in the case of systems] durch die nicht-normative Steuerung von subjektiv unkoordinierten Einzelentscheidungen integriert’ (TkH II, 226).⁷⁵ For Honneth, the distinction between the two ‘dimensions’ is a ‘rigid classification’ which is merely based on ‘fiction’:

[M]it der starren Zuordnung der beiden Dimensionen der symbolischen und der materiellen Reproduktion zu den analytisch unterschiedenen Mechanismen der Sozial- und der Systemintegration sind im Prinzip die gleichen Fiktionen verknüpft, die bereits in den ursprünglichen Ansatz eingegangen waren; auch diese Unterscheidung setzt nämlich einen Unterschied in den Prozeß der gesellschaftlichen Reproduktion hinein, für den sich dort tatsächliche Entsprechungen kaum finden lassen.⁷⁶

This distinction between two, one might go so far as to say, ‘different worlds’ with different laws is the original sin with which Habermas’ entire theory is beset. Honneth suggests developing a theory of ‘institutions’ (‘die Koordinierung sozialen Handelns [...] aus dem elementaren Mechanismus der Institutionenbildung [zu] erklären’) which are the result ‘eines sich in Form der Verständigung oder des Kampfes vollziehenden Kommunikationsprozesses’.⁷⁷ For Habermas, however, this way is blocked because the role system integration plays in his theory is too fundamental to be superseded by an institutional framework.

In this research, we cannot settle the question of which theoretical framework is more appropriate for the description of modern society; we merely try to scrutinize the logics of theories which attempt to make sense of it. However, it can be said that Honneth’s assumption is highly questionable. An institutional theory of society would have to answer the question of how the different institutions are connected – an issue that is

⁷⁵ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 226.

⁷⁶ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 323.

⁷⁷ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 324.

addressed by system theories through reference to the different ‘media’ of communication. The widespread approach of patronizing systems⁷⁸ – treating them dismissively as if they could be explained away – is precisely the reason why Habermas’ foray into the land of systems theory is so revolutionary. That he fails to, metaphorically speaking, conquer this territory is, however, a different matter, and here Honneth can help us to illuminate where Habermas loses his way. Honneth points to the fact that what was once designed as a ‘complementary perspective’ eventually develops into a fully-fledged ‘dualism’: ‘[D]er methodische Dualismus von “System-“ und “Sozialintegration”, der zunächst nur zwei komplementäre Perspektiven der Analyse ein und des gleichen Entwicklungsprozesses beschreiben soll, verkehrt sich auf dem Weg der Rationalisierung sozialen Handelns in den faktischen Dualismus von “System” und “Lebenswelt”.’⁷⁹ Habermas operates with two different concepts of rationalization. The economic and administrative ‘subsystems’ are decoupled from the life-world: ‘Moderne Gesellschaften erreichen [...] eine Ebene der Systemdifferenzierung, auf der autonom gewordene Organisationen über entsprachlichte Kommunikationsmedien miteinander in Verbindung stehen. Diese systemischen Mechanismen steuern einen von Normen und Werten weitgehend abgehängten sozialen Verkehr, nämlich [die] Subsysteme zweckrationalen Wirtschafts- und Verwaltungshandelns’ (Tkh II, 324).⁸⁰ The life-world is eclipsed in the realm of system integration.

Honneth sees two serious problems with this: ‘Wenn kapitalistische Gesellschaften in dieser Weise als soziale Ordnungen konzipiert werden, in der sich System und Lebenswelt als autonom gewordene Handlungsphären gegenüberreten, entstehen zwei komplementäre Fiktionen; wir unterstellen dann die Existenz von (1) normfreien

⁷⁸ Luhmann refers to such an approach with the metaphor of the ‘erloschenen Vulkane des Marxismus’. Cf. Luhmann, *Soziale Systeme*, pp. 12-13. Cf. ‘1.2.2.2 Lüdemann’s *Metaphern der Gesellschaft*’.

⁷⁹ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 324.

⁸⁰ Cf. Honneth, *Kritik der Macht*, p. 324.

Handlungsorganisationen und von (2) machtfreien Kommunikationssphären.’⁸¹ Honneth wants to break the spell ‘dieser begrifflichen Suggestion’.⁸² Habermas apparently wants to distil nearly pure spheres of action: ‘[W]ährend die zweckrational organisierten Handlungsbereiche aus allen Prozessen der lebensweltlichen Integration herausgelöst scheinen, stellt sich die soziale Lebenswelt als von allen Praktiken der Machtausübung befreit dar.’⁸³ As a result, pathologies can only be interpreted as an intrusion into a seemingly pristine life-world. This is the gist of the so-called ‘Kolonialisierungsthese’:

Am Ende verdrängen systemische Mechanismen Formen der sozialen Integration auch in jenen Bereichen, wo die konsensabhängige Handlungskoordination nicht substituiert werden darf: also dort, wo die symbolische Reproduktion der Lebenswelt auf dem Spiel steht. Dann nimmt die Medialisierung der Lebenswelt die Gestalt einer Kolonialisierung an.⁸⁴ (TkH II, 293)

For Honneth, a model thus conceived is a mirage because it rests on a false dualism. Habermas’ conception of ‘zweckrational organisierten Handlungssystemen’ creates the illusion that they were ‘unabhängig von Prozessen der normativen Konsensbildung’.⁸⁵ Conversely, the ‘kommunikativ integrierten Handlungssphären’ cannot claim ‘Unabhängigkeit [...] von Herrschaftspraktiken und Machtprozessen’ which are *internal* to the life-world and not just brought upon them by systems.⁸⁶ Honneth summarizes:

Jener ersten Fiktion [this is fiction (2) in the quotation at the beginning of this paragraph] widerspricht all das, was wir als eine Errungenschaft des handlungstheoretischen Ansatzes, nicht freilich der systemtheoretischen Durchführung der Machttheorie Foucaults kennengelernt haben: nämlich die Bedeutung von vorstaatlichen, situationsgebundenen Formen der alltäglichen Herrschaftsausübung in der Reproduktion einer Gesellschaft. Dieser zweiten Fiktion [this is (1)] widerspricht all das, was aus der kommunikationstheoretischen Kritik an der klassischen Organisationssoziologie zu lernen ist: nämlich die Bedeutung von innerorganisatorischen Prozessen der sozialen Interaktion für die Funktionsweise gesellschaftlicher Organisationen.⁸⁷

⁸¹ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 328.

⁸² Honneth, *Kritik der Macht*, p. 331.

⁸³ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 331.

⁸⁴ Cf. Honneth, *Kritik der Macht*, p. 332.

⁸⁵ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 328.

⁸⁶ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 329.

⁸⁷ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 331.

Habermas undermines his own theory. His focus on consensus lets him neglect ‘das Medium des sozialen Kampfes’, the analysis of which had been the domain of critical theory – a situation Honneth later tries to rectify with his own theory of ‘recognition’ (‘Anerkennung’).⁸⁸ The reasons for Habermas’ overstated dualism, however, remain obscure. Honneth praises ‘[s]eine Kritik des Positivismus und seine Kritik an vereinseitigten Rationalitätskonzepten’ but castigates the inclusion of systems theory as a ‘letztlich vortheoretische Entscheidung’.⁸⁹ Habermas had become too ‘fixated’ (‘fixiert’) on the ‘Grundüberzeugungen der Technokratiethese’ (i.e. he had become too fascinated with Luhmann’s theory).⁹⁰ Honneth cannot see the potential that could lie in a transformation of systems theory. He wants to turn back in the face of the difficulties.

⁸⁸ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 334.

⁸⁹ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 333.

⁹⁰ Honneth, *Kritik der Macht*, p. 333. The term ‘Technokratiethese’, of course, refers to the Habermas/Luhmann debate.

III.2.2 McCarthy's Criticism

McCarthy's criticism of Habermas' use of systems theory has been the most severe. His critique illustrates the difficulties of integrating systems with critical theory. According to McCarthy, it is not so much the 'dualism' of social and system integration that is the root of the theory's problems but rather the fact that Habermas integrates systems theory and, together with it, 'functionalism', into his theory *at all*. From McCarthy's perspective, Habermas falls prey to the 'seductions of systems theory'.⁹¹ The embracing of systems amounts for him to a self-contradiction of Habermas' theory. McCarthy's position is characterized by a longing for 'vintage Habermas'. In many instances, he appeals to the Habermas of the 1970s, whom he considers to be more critical of systems, and complains that his later theory betrays the ideals he had once supported – above all the ideal of a full democratization of society⁹²:

[Ich] will [...] zeigen, daß Habermas so viel aus dem begrifflichen Arsenal der Systemtheorie übernommen hat, daß er Gefahr läuft, nicht mehr imstande zu sein, in diesen Begriffen eine Antwort auf diese Frage [the question of *how* 'economic and administrative mechanisms' have to be moulded to render a society fully democratic] zu formulieren, die mit seinen erklärten politischen Idealen [the ideals espoused in the 1970s and before] kompatibel ist.⁹³

Habermas is portrayed as the victim of a 'slippery slope' he ventured on himself. Once integrated into his theory, systems become a 'spectre' that haunts the critical project Habermas embarks on, as McCarthy's (perhaps) over-dramatic opening of his article

⁹¹ Cf. the title of the English version of his article: Thomas McCarthy, 'Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory', *New German Critique*, No. 35, Special Issue on Jürgen Habermas (1985), 27-53. We will here quote from the influential, often referred to German version of his article: McCarthy, 'Komplexität und Demokratie', pp. 177-215.

⁹² However, our analysis has shown that, despite Habermas' more radical rhetoric concerning systems theory, his idea to combine systems and critical theory had already grown in the 1970s: 'Beide Paradigmata, Lebenswelt und System, haben ein Recht; ein Problem stellt ihre Verknüpfung dar' (LS, 14).

⁹³ McCarthy, 'Komplexität und Demokratie', p. 196.

suggests: ‘Ein Gespenst geht um in Habermas’ Theorie des *kommunikativen Handelns*.’⁹⁴ This is, in McCarthy’s words, ‘das Gespenst einer kybernetisch selbstregulierten Gesellschaftsorganisation’.⁹⁵ Despite this metaphorical reference to *The Communist Manifesto*, it is precisely against McCarthy’s intention to further the cause of systems theory, as it was Marx’s and Engels’ plan to materialize the spectre of communism.⁹⁶ He is rather, borrowing the words of the manifesto, part of the ‘alliance’ of those who want to ‘exorcise this spectre’.⁹⁷ If we were to develop McCarthy’s metaphor further, we could characterize him as the ‘ghostbuster’ of Habermas’ critical project whose aim is to banish the phantoms of systems thinking. It is McCarthy’s contention that a social theory can very well be complete without any reference to ‘systems’.

What he takes issue with in particular is that Habermas’ demarcation of a realm of ‘system integration’ seems to cement the very capitalist organization of society. Habermas characterizes capitalism and democracy as two different kinds of integration which coexist in a state of ‘tension’: ‘Zwischen Kapitalismus und Demokratie besteht ein *unauflösliches* Spannungsverhältnis; mit beiden konkurrieren nämlich zwei entgegengesetzte Prinzipien der gesellschaftlichen Integration um den Vorrang’ (Tkh II, 507).⁹⁸ If this structure is theoretically eternalised (‘*unauflöslich*’), then the option of overcoming the capitalist order seems to be off the table. ‘Democracy’ merely amounts to keeping systems at bay: ‘Der normative Sinn der Demokratie läßt sich gesellschaftstheoretisch auf die Formel bringen, daß die Erfüllung der funktionalen Notwendigkeiten systematisch integrierter Handlungsbereiche an der Integrität der Lebenswelt, d.h. an

⁹⁴ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 177.

⁹⁵ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 178.

⁹⁶ Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*. trans. by Samuel Moore, ed. with an introduction by David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1992 [1888]).

⁹⁷ Marx and Engels, *The Communist Manifesto*, p. 2. The original reads: ‘A spectre is haunting Europe — the spectre of communism. All the powers of old Europe have entered into a holy alliance to exorcise this spectre: Pope and Tsar, Metternich and Guizot, French Radicals and German police spies.’

⁹⁸ Cf. McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, pp. 188-189.

den Forderungen der auf soziale Integration angewiesenen Handlungsbereiche ihre Grenzen finden soll' (TkH II, 507). The final shape of Habermas' transformation of systems theory cannot live up to what his rhetoric of the 1970s promises. The reason for McCarthy's critique is that he does not want to settle for what he perceives as a limited democracy underpinned by an unjust capitalist system: 'Die in der Rolle des Staatsbürgers rechtlich einbegriffenen Partizipationsmöglichkeiten sind neutralisiert. Der politische Inhalt der Massendemokratie schrumpft auf Wohlfahrts- und Sozialprogramme zusammen, die aufgrund der vom Wirtschaftssystem verursachten Disparitäten, Belastungen und Unsicherheiten notwendig werden.'⁹⁹ We can assume that this is not what Habermas has in mind either, but he and McCarthy draw different conclusions as regards the theoretical necessities to confront that state. Habermas' hopes for change rest on the 'public sphere' which is seen as part of the life-world.¹⁰⁰ For McCarthy, however, this is the wrong phrasing of the problem, as the very administrative system (which Habermas assigns to the realm of system integration) must not be severed from the potentially democratic life-world in the first place.

McCarthy critically, and to a certain extent rhetorically, asks, 'Ist die Interaktion in der politischen Sphäre eher systemisch als sozial integriert?', and his negative answer sketches an alternative picture of the inner workings of organizations: 'Es ist schwer einzusehen, warum Interaktionen innerhalb dieser Organisationen [administrative bureaucracies within the political system] nicht soweit sozial integriert sind, daß die kollektiven Ziele wirklich kollektiv sind (oder zumindest so vorgestellt werden) und das Interesse an ihrer Erreichung von den Mitgliedern weitgehend geteilt wird.'¹⁰¹ This criticism is similar to Honneth's assertion that the purposive-rational action systems of

⁹⁹ McCarthy, 'Komplexität und Demokratie', p. 189.

¹⁰⁰ Cf. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 [1962]).

¹⁰¹ McCarthy, 'Komplexität und Demokratie', pp. 191-192.

‘Wirtschaft und [...] Staatsverwaltung’ also rely on ‘Prozessen der normativen Konsensbildung’.¹⁰² McCarthy wants to go further in the sense that he tries to secure this argument both empirically and normatively. First, he undermines the dualism of social and system integration by depicting ‘power’ and ‘consent’ as merely two poles of the spectrum of organizational social interactions: ‘In der tatsächlichen Verwaltungspraxis scheint, kurz gesagt, die Relation von Macht und Zustimmung eine empirische Frage zu sein, die keine generelle Antwort erlaubt.’¹⁰³ If we realize that the question of the mixing ratio of power and consent can only be settled empirically, then we have to draw the conclusion ‘daß Systemintegration und Sozialintegration, so wie sie von Habermas definiert werden, eher Grenzfälle sind als Alternativen, die das Feld der Möglichkeiten ausschöpfen.’¹⁰⁴ For McCarthy, ‘system integration’ is merely a theoretical stopgap in the description of social processes which have not yet been sufficiently understood: ‘Habermas setzt die Tatsache, daß der objektive Sinn des Handelns den Handelnden nicht intuitiv präsent ist, oft gleich mit dessen Zugehörigkeit zum Bereich latenter Funktionalität.’¹⁰⁵ However, if we looked at the matter closely, we could discover that what seems to be caused by a ‘system’ is actually the action of a socially integrated collective. That not all people are aware of the ‘meaning’ of their actions does not mean that we have to escape the framework of social integration: ‘Dieser Sinn [of seemingly functionally steered actions] könnte [...] anderen Handelnden bekannt sein, die über die Autorität oder Macht verfügen, um deren Handlungen zu dirigieren’.¹⁰⁶ McCarthy seems to realize that his argument rests on shaky empirical ground (what if his explanation cannot be defended?), which might be the reason why, in a second step, he raises the argument to the normative level.

¹⁰² Honneth, *Kritik der Macht*, p. 328.

¹⁰³ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 193.

¹⁰⁴ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 195.

¹⁰⁵ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 195.

¹⁰⁶ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 195.

To put it simply, this part of the argument could be summarized by saying that societies ‘ought’ not to be constituted by ‘systems’. McCarthy argues for ‘[d]ie normative Unangemessenheit der Systembegriffe zur Charakterisierung der Institutionen einer wirklich demokratischen Gesellschaft’¹⁰⁷, and he is appealing to the Habermas of the 1970s when he writes: ‘Seiner Meinung nach verkörpert diese Perspektive die raffinierteste Form technokratischen Bewußtseins, das heute dazu dient, praktische Fragen aus der öffentlichen Diskussion zu verbannen.’¹⁰⁸ ‘Technocracy’, as we saw, is Habermas’ verdict against Luhmann in their 1971 joint volume *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, and it is no surprise that McCarthy here resorts to this early publication which had sparked off Habermas’ debate with Luhmann. McCarthy refuses to accept that something which was once branded ‘Sozialtechnologie’ (Habermas’ swear-word for Luhmann’s allegedly ‘technocratic’ systems theory) can, if it is administered in low dosages, as it were, become an integral part of Habermas’ critical theory. One here feels reminded of Theodor W. Adorno’s renowned aphorism in *Minima Morlia*: ‘Es gibt kein richtiges Leben im falschen.’¹⁰⁹ This seems to be the assumption of McCarthy’s blanket rejection of incorporating systems theory into critical theory. If society is organized in the wrong way (i.e. by systems), then this ‘pill’ cannot be ‘sweetened’ by hedging these systems in the life-world.

In McCarthy’s eyes, Habermas’ involvement with systems theory undermines the basic intentions of critical theory. The very goal of ‘self-transparency’ of consciousness seems to be out of reach: ‘Habermas hat in der Tat den beinahe Fichteschen Begriff der Selbstdurchsichtigkeit des Bewußtseins aufgegeben, der viele Passagen aus *Er-*

¹⁰⁷ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 196.

¹⁰⁸ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 196.

¹⁰⁹ Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, ed. by Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), vol. 4: *Minima Moralia: Reflexionen aus d. beschädigten Leben*, p. 43.

kenntnis und Interesse zu durchdringen schien.’¹¹⁰ For McCarthy, postulating systems that operate behind our backs is simply defeatist, and he finds support for his view in Habermas’ own 1970s writings, precisely the 1971 joint volume with Luhmann: ‘Tatsächlich kritisiert Habermas deutlich das folgende, von Gehlen inspirierte Diktum Luhmanns: “Die Latenz der Grundprobleme (hat) die Funktion, die Strukturentscheidungen selbst gegen Einsicht und Variation zu schützen.”’¹¹¹ That Habermas concedes that systems theory is useful in the description of economic and administrative processes in society, for McCarthy, goes against the grain of Habermas’ ‘oft bekundeter Entscheidung für eine Form partizipatorischer Demokratie’¹¹². Steering of the society through ‘media’ (which systems are based on) or ‘participation’ (i.e. the life-world) are, for McCarthy, mutually exclusive concepts:

Wenn Selbstbestimmung, politische Gleichheit und die Beteiligung der Staatsbürger an den Entscheidungsprozessen die Merkmale wirklicher Demokratie sind, dann kann eine demokratische Regierung kein politisches *System* im Sinne von Habermas sein, das heißt, ein Handlungsbereich, der von allen anderen Teilen der Gesellschaft abgespalten ist und seine Autonomie ihnen gegenüber dadurch aufrecht erhält, daß er seinen Austausch mit ihnen über entsprechende Steuerungsmedien wie Geld und Macht reguliert.¹¹³

In other words, what Habermas describes as ‘system integration’ is a democracy that has lost its spirit. If we interpret the political-administrative system as a ‘system’ (in the systems-theoretical version of the term) we already assume that it is operating in its unredeemed version, and that it cannot go beyond this state.

McCarthy’s normative case for participation has two layers: one is normative-empirical and the other is purely normative. First, he asserts that there is simply no evidence that a full democratization of society cannot ‘practically work’ (‘praktisch funktionieren’) because a maximally democratic model has never been developed and tested:

¹¹⁰ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 196.

¹¹¹ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 196. Original quotation in: TGS, 161.

¹¹² McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 196.

¹¹³ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 198.

‘Es würde, so scheint es, *irgendeine* Art von repräsentativer Demokratie geben müssen, *irgendeinen* Typus von Parteiensystem, *irgendeine* Methode der Auswahl des über *irgendeinen* Entscheidungsspielraum verfügenden Führungspersonals, *irgendeinen* Verwaltungsapparat zur Ausführung der Entscheidungen usw.’¹¹⁴ For McCarthy, to ponder this ‘irgendein’ is not ‘utopisch’ because he wants to settle all of these questions through the actual ‘Lernprozesse’ of *empirically* existing (contemporary) societies.¹¹⁵ Thinking in systems keeps us from embarking on this project, which is why we should not use the concept in the first place. Second, he declares that even if a participatory approach to democracy were ‘less efficient’, we would still have very good reasons (namely, moral ones) to pursue a full democratization: ‘[S]elbst wenn partizipatorische Planung in einem instrumentellen Sinne weniger effizient sein sollte, so können wir sie aus anderen Gründen vorziehen. Systemkomplexität ist nur ein Gesichtspunkt zur Beurteilung von “Fortschritt”.’¹¹⁶ Resorting to the moral dimension is, however, a risky strategy for McCarthy because systems theory derives its allure precisely from its seemingly purely descriptive approach.¹¹⁷

This is why McCarthy, in a final twist of his argumentation, accuses systems theory of making normative assumptions itself. It allegedly starts with an objectivistic bias, as it borrows its concept from the biological natural sciences. What, for some, seems to be a useful model is, for McCarthy, merely ‘ideology’: ‘[Die Biokybernetik] besitzt z.T. dieselben Nachteile [wie die klassische Mechanik], beispielsweise in Gestalt der traditionellen ideologischen Verzerrung, die das, was sozial und somit potentiell

¹¹⁴ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, pp. 198-199. Emphases in the original.

¹¹⁵ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 199.

¹¹⁶ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, pp. 199-200.

¹¹⁷ Cf. Kneer and Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, pp. 11-12. Neckel and Wolf criticize this as the ‘fascination of amorality’: ‘Luhmann’s postulates of limiting oneself to the “describability” of society, the maintenance of contingency and the obligation to moral neutrality not only sound more pleasing in the ears of many present-day intellectuals than the thunderings of a world conscience; above all, they seem better equipped for reality.’ Sighard Neckel and Jürgen Wolf, ‘The Fascination of Amorality: Luhmann’s Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals’, *Theory Culture Society*, vol. 11, 69 (1994), 69-99 (p. 94).

Gegenstand menschlichen Willens ist, als natürlich und somit als bloße Angelegenheit objektiver Beziehungen, Gegenstände und Ereignisse betrachtet.’¹¹⁸ This allegation has overlaps with Lüdemann’s contention that systems theory is borrowing its explanatory potential from the biological metaphor of the organism while at the same time presenting systems thinking as a revolutionary new approach. McCarthy wants to say that ‘system’ is a *bad* metaphor, as it undermines human agency and draws thinking into a functionalist framework.¹¹⁹ The many hedges McCarthy builds into his argument (systems do not exist and if they did they *should not*), however, severely weaken his case against systems. What the reader takes from his article is that there seems, in fact, to be strong indications which point to the existence of ‘systems’ but that we should not think about them in order to protect ‘democracy’. A ‘Denkverbot’ regarding systems is precisely the antithesis of asking how to transform systems.

If the question of how to transform systems thinking is addressed, systems need not be excluded any more from a ‘critical’ social theory. This is what Habermas (in contrast to McCarthy) understands, but, as we will conclude, without finding a convincing solution to the question of how to achieve such a transformation. McCarthy helps us a great deal in understanding where Habermas goes astray. First of all, as we saw, he is a seemingly perfect disciple of Habermas, whose theoretical standards he applies to the latter’s own theory. McCarthy’s critique clearly shows the contradictions of Habermas’ reception of systems theory, which have to be traced back, as became clear in the last chapter, to his engagement with Luhmann. Habermas never ceases to assign a role to the systemic, but McCarthy rightly objects that if systems and the life-

¹¹⁸ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 204.

¹¹⁹ McCarthy qualifies that action can be functional, and that ‘some kind of functional analysis’ is necessary for the ‘reconstruction of the Marxian project’: ‘Habermas hat sicher recht, wenn er behauptet, daß *irgendeine* Art von funktionaler Analyse für die Rekonstruktion des Marxschen Projekts unentbehrlich ist.’ McCarthy, ‘Komplexität und Demokratie’, p. 205. But this could happen in the framework of action theory: ‘Wir brauchen nicht das ganze Zubehör der Systemtheorie.’ Ibid., p. 206.

world perpetually contradict each other (as systems, in Habermas' eyes, seem to oppose the very idea of democracy), this is an enormous problem for the theory's coherence. Habermas wants to pinpoint the relation of systems and the life-world, but by resorting to postulating 'ein *unauflösliches* Spannungsverhältnis' between 'zwei entgegengesetzte[n] Prinzipien der gesellschaftlichen Integration' (Tkh II, 507) he limits his theory to a dualism which obscures the connections between the two realms. McCarthy reminds us of these contradictions, but his implicit suggestion that systems be removed from the socio-theoretical vocabulary (or at least that of critical theory) falls short of the theoretical level Habermas reaches by considering the question of how to transform systems theory.

III.2.3 Berger's Reformulation

In contrast to McCarthy, Johannes Berger, in his contribution to the authoritative volume *Kommunikatives Handeln*: 'Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie',¹²⁰ wants to explore the question of whether systems and the life-world can, as it were, meet halfway. Berger shares McCarthy's view that Habermas has borrowed a surprisingly large amount from functionalism, as he asks: 'Sind alle ernstzunehmenden Versuche gesamtgesellschaftlicher Theoriebildung auf "Gedeih und Verderb" an die Vorgaben des Funktionalismus gebunden? Wer sich durch Habermas' jüngstes Buch [*Theorie des kommunikativen Handelns*] durchgekämpft hat, mag geneigt sein, je nach Standpunkt, resignativ oder mit Genugtuung, diese Bindung festzustellen.'¹²¹ He too wants to probe the possibility for social critique in contemporary society: 'Ich werde im folgenden meine Darlegungen auf die Erörterung der Frage konzentrieren, welche Kritikmöglichkeiten eine von den Fesseln der Bewußtseinsphilosophie befreite und im Lichte der Weber-Parsons-Tradition reformulierte Kritische Theorie besitzt.'¹²² But Berger chooses an entirely different approach to that question, since the concept of the system is not a taboo for him. He wants to pinpoint where Habermas' conception of systems needs readjustment.

Berger develops his argument from the account that Habermas' work depicts historical tendencies in an idealized form: 'Die Versprachlichung des Sakralen im Bereich der symbolischen Reproduktion (Familie und Öffentlichkeit) ist [...] nur die eine Hälfte eines Rationalisierungsvorgangs, dessen andere die Entsprachlichung im Bereich

¹²⁰ Berger, 'Versprachlichung und Entsprachlichung'.

¹²¹ Berger, 'Versprachlichung und Entsprachlichung', p. 255.

¹²² Berger, 'Versprachlichung und Entsprachlichung', p. 256.

der materiellen Reproduktion, unter die Ökonomie und Staatsverwaltung (!) fallen.’¹²³

This is the simplification from which Habermas’ work derives its ‘Faszinationskraft’:

Darin, daß Habermas den Begriff der Zweckrationalität (oder des strategischen Handelns [...]) nicht einfach austauscht gegen den der kommunikativen Rationalität, sondern den Prozeß der Rationalisierung in diese beiden gegenläufigen Konzepte aufspaltet, sehe ich die Schlüsselfigur des Buches, in der seine Faszinationskraft sich zusammenzieht.¹²⁴

Berger wants to argue that only the first part of the theory (about the rationalization of the life-world) can be defended.¹²⁵ The ‘fascinating’ simplification to assign ‘Zweckrationalität’ to the realm of systems is, however, in fact, an *over*-simplification, especially when applied to the explanation of ‘pathologies of modernity’, which Habermas claims to make sense of in his theory: ‘Habermas erhebt mit der von ihm vorgelegten Theorie kommunikativen Handelns den expliziten Anspruch, “Pathologien der Moderne” identifizieren und erklären zu können, an denen andere Forschungsansätze aus methodischen Gründen vorbeigehen.’¹²⁶

The problem Berger sees is that Habermas wants to subsume ‘*all*’ pathologies under the pattern of systems undermining the life-world: ‘*Alle* [sic!] “heute immer sichtbarer hervortretenden Sozialpathologien” finden ihre Erklärung darin, daß “die kommunikativ strukturierten Lebensbereiche den Imperativen verselbständigter, formal organisierter Handlungssysteme unterworfen werden”.’¹²⁷ Systems are presented as out of control in their subjugation of the life-world, as suggested by the emotive term ‘unleashed’ (‘*losgelassen*’¹²⁸): ‘Die “losgelassene funktionalistische Vernunft der

¹²³ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 258.

¹²⁴ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 258.

¹²⁵ Berger calls the theory of the rationalization of the life-world ‘eine der herausragenden Leistungen des Buches, die [...] keine Parallele in der zeitgenössischen Literatur hat’. Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 260.

¹²⁶ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, pp. 260-261.

¹²⁷ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 261.

¹²⁸ Habermas uses the term ‘*losgelassen*’ in the context of ‘einer wild gewordenen instrumentellen Vernunft’ (Tkh I, 533), thus evoking the collocation between ‘*loslassen*’ and wild animals as in the sentence: ‘Die wilden Tiere wurden auf die Gladiatoren *losgelassen*.’ ‘*Losgelassen*’ is often used in the

Systemerhaltung”, so lautet eine dramatisierende und vieldeutige Formulierung im ersten Band, setze sich über den “in der kommunikativen Vergesellschaftung angelegten Vernunftanspruch hinweg”.¹²⁹ Such a view seems to suggest that systems are, in fact, unalterable (comparable to a force of nature), and that the critical analysis should focus on the potential of ‘communicative rationality in the life-world only. This is the approach with which Berger takes issue: ‘Meine Einwände richten sich [...] nicht gegen die Ersetzung des Zweck-Mittel-Schemas durch das der kommunikativen Rationalität [...] [in the life-world], sondern gegen den Gedanken, daß eine Reorientierung auf der Ebene der Handlungstheorie *allein* schon eine bessere Gesellschaftsanalyse garantiert.’¹³⁰

This limited view of ‘communicative rationality’ leads Habermas to overlook relations of power *within* the life-world, an analysis Honneth and Berger have in common: ‘Mikrosoziologisch werden Gesichtspunkte des Dissenses, der in Sprechsituationen eingebauten Machtverhältnisse (Mikrophysik der Macht: Foucault) in den Hintergrund gedrängt gegenüber dem vorrangig interessierenden Aspekt der “Erzielung, Erhaltung und Erneuerung von Konsens”.’¹³¹ On the ‘macrosociological’ level, the historical development is portrayed in too one-dimensional a way: ‘[M]akrosoziologisch wird der Geschichtsverlauf stilisiert als Prozeß der Durchsetzung kommunikativer Rationalität, die im kommunikativen Handeln selbst schon präsent ist.’¹³² Habermas’ focus on ‘consensus’ renders his theory partially blind when it comes to the obstacles to rational discourse (some of which are, indeed, outsourced to systems): ‘[D]as Konsenspathos [bedingt] eine rationalistische Schwäche der Theorie, die z.B. in der Triebstruktur oder

human context when referring to criminal actions. For example, ‘Schlägertrupps’ can be unleashed, as well as ‘die Schergen eines Regimes’ in dictatorial states.

¹²⁹ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 261.

¹³⁰ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 264.

¹³¹ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 265.

¹³² Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 265.

der Hierarchisierung sozialer Beziehungen fundierte Hemmnisse kommunikativer Vernunft ausblendet oder jedenfalls unterbelichtet.¹³³ The dualism of social and system integration creates an, as it were, heaven of possible consensus in the life-world, while systems are deprived of this ostensible elixir of life. That is why Berger describes the establishment of this dualism as ‘the most far-reaching’ conceptual decision of Habermas’ social analysis: ‘Die für die Gesellschaftsanalyse folgenreichste Grundentscheidung der Handlungstheorie ist [...] die feste Zuordnung der Typen strategischen und kommunikativen Handelns zu Funktionsbereichen des Gesellschaftssystems.’¹³⁴ Habermas’ dualism, however, ‘misses’ (‘verfehlt’) the point of the concepts of system and social integration because they can be fruitful only when their interrelatedness is taken into account (‘wenn man alle gesellschaftlichen Subsysteme als jeweils systemisch und sozial integriert denkt’).¹³⁵ This adoption of the concept of system integration is what sharply distinguishes Berger from McCarthy.

For Berger, Habermas’ acknowledgement of system integration is a reasonable expansion of critical theory, since the rationalization of the life-world is no longer pitted against sub-systems-driven ‘modernization’:

Diese Kernidee von Habermas [that there are different kinds of rationalizations in life-world (language-based) and systems (media-based)] kann man einmal als Abgrenzung gegen die revolutionäre Vorstellung, alle sozialen Beziehungen nach Prinzipien kommunikativer Rationalität gestalten zu wollen (Räte-Sozialismus), verstehen und ebenso als Anerkennung des evolutionären Vorteils der Entwicklung zweckrationaler Subsysteme, eines Vorteils, der nicht mehr ohne Rückfall hinter die erreichte Stufe der Modernisierung abgeschafft oder hintergangen werden kann.¹³⁶

However, Habermas pays a high price for his clear demarcation of spheres, since the embracing of media as the lifeblood of systems comes at the expense of their integration through language: ‘Im Bereich der Wirtschaft [for example] kann und muß auf Sprache

¹³³ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 265.

¹³⁴ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 268.

¹³⁵ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 268.

¹³⁶ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 271.

verzichtet werden; diese würde dort nur störend wirken.’¹³⁷ Berger makes the case that this is not necessarily true. Habermas balances the ‘Versprachlichung’ of the life-world with the ‘Entsprachlichung’ of systems: ‘Eine Lösung des Problems der Versprachlichung [Berger mentions an “Überlastung der Handlungskoordination” as the result of a widespread “Versprachlichung von Normen”] zeichnet sich dann ab, wenn dem Vorgang der Versprachlichung Prozesse der Entsprachlichung in anderen Handlungsbereichen korrespondieren. Diese Bereiche werden von Habermas mit den Subsystemen Wirtschaft und Staat identifiziert.’¹³⁸ But he neglects that systems themselves are dependent on, using Habermas’ terminology, the language-based life-world – especially in the context of a critical theory of society. ‘Pathologies’ are moved to the boundary between ‘system’ and ‘life-world’, leaving the ‘colonization of the life-world’ as the only viable analytical option: ‘Pathologien entstehen nur an der *Front* zwischen “System” und “Lebenswelt” und auch dort nur in *einer* Richtung: der Verschiebung des “Systems” in die “Lebenswelt” hinein.’¹³⁹ This leaves the field of pathologies within systems unexamined. Berger disagrees with Habermas’ claim that the ‘Widerspruch zwischen sprachlich produzierten Lebensweltstrukturen und der wachsenden Komplexität von Teilsystemen zweckrationalen Handelns’ could be explained solely by referring to the ‘Begrifflichkeit kommunikativen Handelns’:

Dem möchte ich entgegenhalten, daß die Theorie kommunikativen Handelns offensichtlich *nur* diesen Widerspruch zu fassen vermag und den internen Widersprüchen des “Systems” selbst und solchen Widersprüchen, die aus dem Eindringen lebensweltlicher Orientierungen in die Subsysteme zweckrationalen Handelns entspringen, entweder keine oder nur geringe Aufmerksamkeit schenkt.¹⁴⁰

¹³⁷ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 271.

¹³⁸ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, pp. 270-271.

¹³⁹ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 270.

¹⁴⁰ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 272.

In other words, Habermas fails to provide a critical transformation of systems theory. Just one form of interaction is discussed (and a destructive one at that): the colonization of the life-world.

First, a discussion of the inner workings of systems is missing: ‘Habermas zeichnet insgesamt ein “unterkomplexes” Bild der systeminternen Probleme und Widersprüche.’¹⁴¹ Especially from the perspective of *critical* theory, Habermas’ answer to the challenge of systems theory is disappointing: ‘Unter dem leitenden Gesichtspunkt der Zweckrationalität suggeriert die Analyse [by Habermas] das Bild effizient funktionierender Apparate und unterschlägt damit die internen Problemlagen, mit denen sich formale Organisationen konfrontiert sehen.’¹⁴² Habermas wants to curb the influence of systems in ‘areas’ which should not be influenced by systems – revealingly called ‘Bereich der Gemeinschaftsbildung’ (by Berger).¹⁴³ But he abstains from going into the crucial matter of how systems can be reformed and adjusted: ‘Stabile Subsysteme expandieren mehr oder weniger als “Selbstläufer”; sie destabilisieren nur die Lebenswelt, aber nicht sich selbst durch Wachstum.’¹⁴⁴ This seems to be an almost idealized view of systems which can easily be disproven, for example by referring to recurring financial crises.¹⁴⁵ Second, the spread of life-world principles into the systems which are seen as a threat to the life-world seems to be beyond Habermas’ imagination: ‘Eine zweite Linie der Kritik gegen die Ausrichtung der Zeitdiagnose läßt sich entlang des Gedankens entfalten, daß die Kritische Theorie [of Habermas] Lebenswelt-Systeminterferenzen nur in eine Richtung analysiert und die ähnlich bedeutsame Ausbreitung lebensweltlicher

¹⁴¹ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 272.

¹⁴² Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 273.

¹⁴³ The full sentence reads: ‘Verdinglichungseffekte [ergeben] sich even nicht eo ipso [...] durch die Ersetzung von Sprache durch Geld und Macht, sondern nur dann, wenn diese Ersetzung dort geschieht, wo auf Sprache nicht verzichtet werden kann: im Bereich der Gemeinschaftsbildung, der kulturellen Reproduktion und der Sozialisation.’ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 274.

¹⁴⁴ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 273.

¹⁴⁵ It is important to note here that Habermas would not object to the view that systems themselves can be in trouble. Berger’s valid point is that he does not properly integrate that view into the *Theorie des kommunikativen Handelns*.

Prinzipien in den Subsystemen zweckrationalen Handelns nicht bemerkt.’¹⁴⁶ If this direction of thought is neglected, it can never be ascertained why the ‘crazed functionalist reason’ is ‘unstoppable’ in the realm of systems but can apparently be halted in the life-world. Systems have to be conceptualized much less monolithically by critical theory, Berger urges, so that they can be analysed in detail with regard to their indebtedness to principles of the life-world.

¹⁴⁶ Berger, ‘Versprachlichung und Entsprachlichung’, p. 274.

III.2.4 Joas' Clarification

The most serious *single* argument against Habermas' tailoring of the life-world is that it is simply unsustainable because it is unclear to which part of 'reality' the concept is referring. Joas, as we will see, originated this criticism, and probably inspired Dietz, who based her 1993 *Lebenswelt und System* partly on the elaborations in the earlier *Kommunikatives Handeln* with Joas' authoritative essay 'Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus'.¹⁴⁷ Dietz fleshes out and expands Joas' rather brief remarks, which is why we will turn to her first. Dietz points out that the root of the ambiguity of Habermas' concept of the life-world is that not only is his view of society 'two-tiered' (life-world *and* systems) but also his conception of the life-world seems to unite disparate phenomena:

Daß "Lebenswelt" und "System" jeweils als Totalitätskategorien auftreten und als Elemente eines zweistufigen Konzepts, als Perspektiven hinsichtlich des Gesellschaftsganzen und als Orte sozialen Handelns ist zunächst ebenso verwirrend wie die Tatsache, daß "Lebenswelt" gleichzeitig als unhintergebar und als ein durch Kolonialisierungsprozesse bedrohter Bereich erscheint.¹⁴⁸

This dilemma had already been expressed by Joas with regard to Habermas' alignment of 'communicative action' with the life-world: 'Wenn Lebenswelt ein Korrelat des kommunikativen Handelns sein soll, dann ergibt sich das Problem, daß der hier genannte "Bereich" Fundament allen Handelns ist, ganz sicher auch des wie immer gedeuteten teleologischen.'¹⁴⁹ The life-world is what is given (it is 'unhintergebar' and the 'Fundament allen Handelns'), but at the same time it is the arena where 'communicative action' has to prevail over the 'colonization' by systems. This means that the life-

¹⁴⁷ Joas, 'Hermeneutik und Funktionalismus'.

¹⁴⁸ Simone Dietz, *Lebenswelt und System: widerstrebende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, Epistemata: Reihe Philosophie, 130 (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993), p. 17.

¹⁴⁹ Joas, 'Hermeneutik und Funktionalismus', p. 151.

world is caught in a dilemma between (using the terms of our last chapter) ‘is’ and ‘ought’. If the concept of the ‘life-world’ is enriched empirically (with focus on the ‘is’), it loses its normative force as the place where ‘consensus’ is reached. If it is mainly understood as a communicative ‘ideal’ in opposition to system integration (with focus on the ‘ought’), it would ultimately lose its epistemological priority over systems (as suggested by Joas’ illuminating formulation ‘Fundament allen Handelns’). Habermas uses two notions of ‘life-world’, the combination of which simply remains elusive.¹⁵⁰

Dietz discovers a transition ‘vom kommunikationstheoretischen zum sozialwissenschaftlichen Lebensweltbegriff’.¹⁵¹ However, this is less a definition than a signpost to make sense of the changing meaning of the life-world throughout his work: ‘Bereits in der Einleitung zur “Theorie des kommunikativen Handelns” changiert [...] die Bedeutung des Lebenswelt-Begriffs zwischen zwei Verwendungsweisen, die sich auch durch die folgenden Kapitel hindurchziehen.’¹⁵² The communication-theoretical version of the concept roughly equates to the life-world of ‘background knowledge’ (‘Hintergrundwissen’¹⁵³): ‘Die Beschreibung der Lebenswelt, die sich aus unproblematischen Hintergrundüberzeugungen aufbaut, als “Quelle für Situationsdefinitionen” dient und “Interpretationsarbeit speichert” (TkH I, 107), legt nahe, daß der Begriff eine Gesamtheit intuitiv verfügbaren Wissens bezeichnet.’¹⁵⁴ This ‘knowledge’ is negotiated through communications with an inherent drive towards shared meanings and consensus. The life-world is here explored from a ‘Teilnehmerperspektive’ (TkH II, 179), which functions as a ‘resource for understanding’: ‘Aus der Perspektive von Kommunikationsteil-

¹⁵⁰ There is no consistent terminology in the secondary literature to deal with these different concepts.

¹⁵¹ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 98.

¹⁵² Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 95.

¹⁵³ Dietz quotes Habermas’ characterization of the life-world as ‘das gemeinsame und im aktuellen Handeln als unproblematisch vorausgesetzte Hintergrundwissen’ (TkH I, 455).

¹⁵⁴ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 95.

nehmern bleibt die Lebenswelt grundsätzlich im Hintergrund: ein diffuser, nur implizit gewußter Bedeutungszusammenhang, der als Kontext und Ressource für aktuelle Verständigungsprozesse über etwas in der Welt fungiert.¹⁵⁵ The second, the ‘sozialwissenschaftliche[r] Lebensweltbegriff’, objectifies the intersubjective relation of the ‘Teilnehmerperspektive’: “‘Lebenswelt’ [bezeichnet] für den sozialwissenschaftlichen Theoretiker die Gesamtheit symbolisch bedeutsamer, sinnhaft konstituierter Handlungen und Gegenstände [...], und nicht die in Verständigungsprozessen für die Kommunikationsteilnehmer im Modus impliziten Wissens wirksamen und nur indirekt erschließbaren Bedeutungszusammenhänge.”¹⁵⁶ Dietz makes clear that this change is almost hidden in Habermas’ text ([d]iesen zunächst unauffällig vorgenommenen Wechsel¹⁵⁷), and it may be best illustrated by the change from the first-person to the third-person perspective: ‘Damit die Lebenswelt selbst zum Gegenstand gemacht werden kann, muß sie aus dem Bereich des Unthematischen [this is the perspective of the “Teilnehmer” who always already lives in a life-world] herausgehoben werden – diesen Wechsel will Habermas durch einen Übergang von der Rekonstruktion der Teilnehmerperspektive zur Rekonstruktion der Erzählerperspektive machen.’¹⁵⁸ For Dietz, however, this transition is ‘wenig überzeugend’, since Habermas fails to explain how theoretical statements *about* the life-world (‘das aus der Erzählerperspektive gebildete “Alltagskonzept der Lebenswelt”’) derive or result from the perspective ‘within’ the life-world (‘Innenperspektive’).¹⁵⁹

In a different context, Dietz surprisingly (given her fondness for Habermas’ critical theory as documented by her explicit expression of gratitude towards the latter at

¹⁵⁵ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 98.

¹⁵⁶ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 96. Cf. TkH I, 159.

¹⁵⁷ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 96.

¹⁵⁸ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 99.

¹⁵⁹ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 100.

the beginning of her book¹⁶⁰) accuses Habermas of deliberately choosing vague concepts: ‘Die Bezeichnungen für diese Bereiche [realms of action] hat Habermas [...] mit solcher Vorsicht gewählt, daß klare Abgrenzungen kaum möglich sind. “Privatsphäre” und “Öffentlichkeit” sind so allgemein gehaltene Begriffe, daß sich “Verwaltung” und “Ökonomie” je nach Bedarf darin integrieren oder davon abgrenzen lassen.’¹⁶¹ In the case of the two life-worlds, Dietz seems to be close to suspecting a similar move:

Beide Aspekte [of the life-world] will Habermas in seiner Theorie so verbinden, daß Gesellschaften als “systemisch stabilisierte Handlungszusammenhänge sozial integrierter Gruppen” dargestellt werden können (TkH II, 228). Was jedoch mit der “Binnenperspektive der Lebenswelt” bzw. der “Innenperspektive von Angehörigen der Lebenswelt” (TkH II, 227) im Gegensatz zur “Außenperspektive eines Beobachters” genau gemeint ist, ob und gegebenenfalls wodurch sich diese “Innenperspektive” von der kommunikationstheoretischen “Teilnehmerperspektive” unterscheiden soll, ist dabei keineswegs deutlich.¹⁶²

The underlying reason for this vagueness, however, is that Habermas is, in fact, operating within two entirely different subject areas, as both Dietz and Joas argue: ‘Der eigentliche Unterschied zwischen der kommunikationstheoretischen und sozialwissenschaftlichen Analyse besteht [...] nicht in einem Wechsel der Perspektive oder der Analyserichtung bezüglich desselben Phänomens, sondern in einem Wechsel des Theoriegegenstands.’¹⁶³ Habermas does not make clear how the realm of ‘knowledge’ is connected to the realm of ‘facts’:

‘Lebenswelt’ bezeichnet zunächst das Hintergrundwissen von Kommunikationsteilnehmern, dann die Gesamtheit soziokultureller Tatsachen bzw. der symbolisch vorstrukturierten Wirklichkeit. Die Ursprüngliche kommunikationstheoretische Bedeutung wird damit von einem Wissensbegriff zu einem Tatsachenbegriff objektiviert, und um die Komponenten der gesellschaftlichen Institutionen und der Persönlichkeitsstrukturen erweitert.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 7.

¹⁶¹ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 194.

¹⁶² Dietz, *Lebenswelt und System*, pp. 102-103.

¹⁶³ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 107.

¹⁶⁴ Dietz, *Lebenswelt und System*, p. 108.

That this ‘objectification’ is not properly explained is damaging for Habermas’ ‘Kolonisierungsthese’ as it implies a direct connection between the two realms.

Dietz’ division of the life-world into ‘kommunikationstheoretischen’ and ‘sozialwissenschaftliche[r] Lebensweltbegriff’ is helpful, but it is still too general, since ‘communication theory’ could also be subsumed under the ‘social sciences’. This is why Joas’ more convincing formulation is preferable:

Der Begriff der Lebenswelt erfüllt in Habermas’ Konzeption zwei Aufgaben zugleich; er kennzeichnet einen ordnungstheoretischen Typus und eine erkenntnistheoretische Position. In Begriffen der Tradition des Pragmatismus und der von ihm beeinflussten Soziologie gesprochen, handelt es sich um den ordnungstheoretischen Typus der “Demokratie” oder des “negotiated order” einerseits, um die Theorie einer Konstitution der Erkenntnis in einer “world that is there” andererseits.¹⁶⁵

‘[O]rdnungstheoretische[r] Typus’ and ‘erkenntnistheoretische Position’ can, and in fact ‘must’, be part of a social theory – but Joas emphasizes that they cannot be, as it were, merged: ‘Ich erwähne diese Begriffe, um anzudeuten, daß eine Theorie beides enthalten kann und muß, allerdings wohlweislich voneinander geschieden.’ The combination of both ‘thoughts’ (‘zwei verschiedene Gedanken’) leads, for Joas, to a ‘waghalsige Konstruktion’ which should provoke our scepticism.¹⁶⁶ Habermas’ attempt to distil two views of the life-world – ‘Teilnehmerperspektive’ and observer perspective – and then to combine them fails: ‘[Wir] bleiben [...] teilnehmende Beobachter bei allen soziokulturellen Prozessen, auch auf den höchsten Ebenen makrosozialer Zusammenhänge.’¹⁶⁷ In other words, Habermas makes the assumption that his analysis of the life-world as the ‘intersubjective’ dimension where ‘validity’ is established can be preserved in and combined with the analysis of the life-world as a domain of action (as opposed to ‘systems’). But he does not prove this assumption.

¹⁶⁵ Joas, ‘Hermeneutik und Funktionalismus’, p. 166.

¹⁶⁶ Joas, ‘Hermeneutik und Funktionalismus’, p. 168.

¹⁶⁷ Joas, ‘Hermeneutik und Funktionalismus’, p. 170.

III.3 Conclusion

In their discussion of Tönnies' conceptual pair 'Gemeinschaft' and 'Gesellschaft' Hartmut Rosa et al. conclude almost resignedly: 'Trotz der [...] Unterschiede und Distanznahmen der Klassiker und ihrer Erben scheint die Soziologie seit Tönnies offenkundig nicht umhin zu können, den Dualismus von Gemeinschaft und Gesellschaft in immer neuen Gestalten, Begriffen und Dimensionen zu reproduzieren.'¹⁶⁸ In this context, Habermas is one of their main culprits:

So lässt sich nicht nur im Werk von Talcott Parsons oder Axel Honneth, sondern ebenso für Jürgen Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) aufweisen, wie sich das tönniessche Denken in das Begriffspaar "Lebenwelt" (als Gemeinschaft) und "System" (als Gesellschaft) analytisch und ethisch einschreibt.¹⁶⁹

Our analysis has shown that this statement is at least partly right. Habermas' project of integrating systems theory into his critical theory is not successful. The dualism of life-world and systems remains. The transformation fails.

However, we tried to defend the view that Habermas' involvement with systems theory does indeed represent an attempt at a systematic transformation of systems thinking – in contrast to those critics who merely see it as a kind of accident of Habermas' critical philosophy. Looking at his response to Luhmann in the debate on 'Sozialtechnologie', we saw that Habermas systematically deploys three communities to refute his opponent. First, he argues that Luhmann's view of language is insufficient. Language is not just another medium. This stance is epitomized in the term 'Sprachgemeinschaft' (TGS, 129), which seems to suggest that language can be something like a

¹⁶⁸ Rosa, Gertenbach, Laux and others, *Theorien der Gemeinschaft*, p. 52.

¹⁶⁹ Rosa, Gertenbach, Laux and others, *Theorien der Gemeinschaft*, p. 52.

bond.¹⁷⁰ Second, this view of language is reflected in his concept of ‘meaning’, which is generated in the ‘community’ of speakers (cf. ‘III.1.1.4 Meaning Community’). Here Habermas wants to avoid the impression that meaning could be something abstract, as Luhmann’s systems-theoretical view suggests.¹⁷¹ The communal concept of ‘meaning’ is, for Habermas, the ‘Fundament der Intersubjektivität’ (TGS, 188). Once again the concept of community fulfils a vital function in the architecture of Habermas’ theory. Even more important, however, is, third, the concept of the ‘communication community’ which is the pinnacle of what has been said so far. Only by forming (or anticipating) a ‘communication community’ can a society (which is always partly dominated by ‘systems’) be rendered truly democratic and build on the mechanisms of ‘social integration’, which we described, above all, in the first sub-chapter of “‘Community’ and the Critique of the Early Luhmann’ (‘III.1.2 Integration’).

While the first sub-chapter showed the use and importance of the concept of community in Habermas’ response to Luhmann, the second sub-chapter outlined how this corresponds to a significantly more, as it were, ‘communitarian’ social philosophy with the concepts of the ‘life-world’ and ‘social integration’ at its core. Habermas’ transformative project, however, remains unfinished. As the analysis of the arguments in the debate on Habermas’ integration of systems theory (II.2) showed, he fails to es-

¹⁷⁰ We here build on our extensive discussion of Lüdemann’s interpretation of metaphor in the context of social theory in the introduction (I.2.2.2.3). It is interesting to look again at how she characterized ‘community’ in the Christian context: “‘Gemeinschaft’, so könnte man sagen, ist das Phantasma, daß es kein Phantasma gebe, sondern daß “Ganzheit” und “Einheit” als gottgegebene oder naturhafte Größen einfach vorhanden seien’ (MeG, 93). This statement has a striking similarity with what Habermas wants to argue with regard to language. Language is not simply one of the most elaborated ‘codes’ of society (as Luhmann sees it), but something larger and more important that we are embedded in – as though we were part of a bigger whole. Habermas’ metaphor must, therefore, logically be ‘Gemeinschaft’. Cf. ‘III.1.1.2 The Ideal Speech Situation’ and our discussion of Luhmann’s rejection of a consensus-focussed theory of communication in ‘II.1 Conceptual Decisions’.

¹⁷¹ This particular objection to Luhmann does indeed seem to have Tönniesian overtones. Habermas’ ‘meaning community’, as we called it, is characterized by proximity, as its basic mode seems to be the conversation from person to person. Systems, by contrast, are dominated by anonymous codes which structure meaning (cf. ‘II.1.1 Meaning’) and exert their influence, as it were, ‘through’ the individual without having the chance to *make sense* of these media-steered actions in the framework of ‘communicative rationality’.

establish a strong link between ‘community’ and ‘systems’ in his theory. Both realms remain predominantly separated in his *Theorie des kommunikativen Handelns*. Systems are, for the most part, seen as a disturbance to the life-world. Tönnies’ pattern of a community under siege remains in place. The dualism cannot be transformed. However, as we argued, Habermas’ view of life-world and systems as realms in their own right (with different, as it were, necessary forms of progress and rationalization) opens the door for a transformative view on systems. Oddly, as we argued in our discussion of the critical responses to Habermas (II.2), this is precisely what Honneth and McCarthy overlook, as they want to abort rather than continue Habermas’ project of bringing critical and systems theory together. They focus on Habermas’ errors in the execution and fail to see the potential. Berger, by contrast, points out where Habermas’ integration of systems theory would have to be improved.

The dualism of social and system integration would have to be replaced by a theory which is more aware of the grey area between both models or does not want to cover it up. This would also entail, as Joas suggests, a clear positioning as regards the question of from which angle the alternative to systems should be developed. Habermas oscillates between a clear-cut ‘ordnungstheoretische’ perspective (life-world versus systems) and an epistemological ‘Teilnehmerperspektive’, the relation between which is not quite clear. It might be said – although this is merely speculative – that the ‘meaning community’ of *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* resembles the ‘Teilnehmerperspektive’, whereas the development of the opposition between ‘social and system integration’ is clearly an ‘ordnungstheoretische’ decision. Both lines of argument, however, suffer from weaknesses. The meaning community is supposed to refute Luhmann’s rather basic concept of meaning, which is seen in the context of the reduc-

tion of complexity.¹⁷² But Luhmann and Habermas seem to argue on different levels. Habermas' argument has ethical overtones, something that is problematic, since the theoretical reasoning can surreptitiously be undermined by 'Gemeinschaftspathos' when what might (with reference to Luhmann) be called meaning beyond community is not considered. The juxtaposition of social and system integration suffers from the oversimplification that 'community' is seen on one side and 'systems' on the other, instead of trying to discover the neglected aspect of community *in* systems. This leads, as we pointed out, to the confrontation between 'community' (or 'life-world') and 'systems'. The 'communication community' remains a limited community, since it can only be realized in the life-world. The concept of community turns into a trap for Habermas because he is not able to fully overcome the opposition that seems to have been associated with it since Tönnies' defining publication in 1879.

¹⁷² Cf. 'II.1.1 Meaning'.

IV. Reformulating Luhmann? The Case of Sloterdijk

We undertook our research guided by the assumption that the antagonism between Habermas and Luhmann reveals a pattern which is relevant beyond their debate. In this case study, we will show that Habermas is not alone in combining ‘communitarian’ with systems-theoretical elements. The author we will discuss is precisely his opponent Peter Sloterdijk, who – in contrast to Habermas – is sympathetic to Luhmann’s systems theory, but seems to agree that the concept of community has a place in social theory.

In the introduction, we argued that the publication of *Die Vermessung des Ungeheuren* in 2009 marked a change in the reception of Sloterdijk’s work. Before that, single monographs of his became subjects of wide attention, for example, *Die Kritik der zynischen Vernunft* (1983) or *Regeln für den Menschenpark* (1999). In *Die Vermessung des Ungeheuren*, with articles by authors such as Bruno Latour, Slavoj Žižek, Boris Groys, Dirk Baecker, and the already mentioned Assmann, Gumbrecht and Bolz, this wide attention is, for the first time, dedicated to Sloterdijk’s opus as a whole. In 2011, there appeared the first intellectual biography of Sloterdijk – *Peter Sloterdijk: Die Kunst des Philosophierens*, by Hans-Jürgen Heinrichs.¹ A similar trend, perhaps even more pronounced, can be discovered in English-speaking academia. The translation of his work into English (with the exception of *Die Kritik der zynischen Vernunft*) has just begun², and two volumes of secondary literature have been published so far: *In Medias Res: Peter Sloterdijk’s Spherological Poetics of Being* (2011), edited by Willem

¹ Hans-Jürgen Heinrichs, *Peter Sloterdijk: Die Kunst des Philosophierens* (Munich: Carl Hanser, 2011).

² Peter Sloterdijk, *Spheres: Volume I: Bubbles: Microspherology*. trans. by Wieland Hoban (Cambridge, Mass.: The MIT Press, Cambridge, Mass., 2011 [1998]). Peter Sloterdijk and Hans-Jürgen Heinrichs, *Neither Sun Nor Death*. trans. by Steve Corcoran (Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 2011 [2001]). Peter Sloterdijk, *Rage and time: a psychopolitical investigation*. trans. by Mario Wenning, ed. by Slavoj Žižek, and others, *Insurrections: critical studies in religion, politics, and culture* (New York and Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2010 [2006]).

Schinkel and Liesbeth Noordegraaf-Eelens, and *Sloterdijk Now* (2012), edited by Stuart Elden.³

In the first chapter, ‘Method and Metaphor’ (IV.1), we will draw on these new publications to sketch the controversial debate about his work, which, as we saw in the introduction (I.2.1.2), has recently been reignited. We will outline the problems in dealing with his writing and specify which parts of his work are relevant for what we call his transformation of Luhmann. In the main chapter, ‘Spheres as Spatial Systems’ (IV.2), we will interpret Sloterdijk’s social philosophy as an attempt at developing a theory of spatially conceived communities which is compatible with systems-theoretical thinking. Due to constraints of space we will, instead of adding a separate chapter, develop our conclusions in the chapters themselves but also in the final conclusion of our thesis (V.).

³ *In Medias Res: Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being*, ed. by Willem Schinkel and Liesbeth Noordegraaf-Eelens (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011). *Sloterdijk Now*, ed. by Stuart Elden (Cambridge: Polity Press, 2012)..

IV.1 Method and Metaphor

We showed that, in recent years (roughly from 2009 onwards), the academic reception of Sloterdijk's work got off the ground. Elden and Mendieta rightly describe this reception (alluding to his early text *Zur Welt kommen – Zur Sprache kommen*) as 'the "second coming" of Peter Sloterdijk'⁴:

Following *Critique of Cynical Reason* it may have appeared to the English reader that Sloterdijk moved off stage. Now, twenty years later, the scene is set for an effective 'second coming' of his work. Books are being translated, and his work is beginning to be referenced again [...].⁵

What they do not explicitly say, although the expression almost seems to suggest it, is that we have to distinguish between two different *kinds* of 'coming'. The early Sloterdijk (roughly 1983-1993) is focused on a critique of society originating from its fringe. The protagonists of his writings are Diogenes (*Kritik der zynischen Vernunft*), Nietzsche (*Denker auf der Bühne*) and hermits (*Weltfremdheit*).⁶ In 1993, what could arguably be called his 'communitarian turn' occurs. The essay *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik* (1993) is his first explicit treatment of the subject of 'community', followed by *Der starke Grund, zusammen zu sein* (1998).⁷ The *Sphären* (1998-2004) develop his communitarian agenda further. His work is increasingly focused on the description of the social fabric of society.

It is important to note that the Sloterdijk we are dealing with in this analysis is, above all, the Sloterdijk of the *Sphären*. In addition, we will lay emphasis on those

⁴ Stuart Elden and Eduardo Mendieta, 'Being-with as making worlds: the 'second coming' of Peter Sloterdijk', *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27, (2009), 1-11 (p. 1).

⁵ Elden and Mendieta, 'Being-with as making worlds', p. 8.

⁶ Peter Sloterdijk, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986). Peter Sloterdijk, *Weltfremdheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993).

⁷ Peter Sloterdijk, *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 [1993]).

works which concern his relation to Luhmann, most notably *Im selben Boot* (1993) and *Die Sonne und der Tod* (2001). His bestsellers *Zorn und Zeit* (2006) and *Du mußt dein Leben ändern* (2009) will be less relevant for our thesis, as they stand for Sloterdijk's turning away from Luhmann rather than his transformation of the latter's systems-theoretical conception.⁸ This involvement with Luhmann peaked in his work *Schäume* (2004), the third volume of *Sphären*, and then declined. In the Sloterdijk/Honneth debate, which we discussed in the introduction, he renounces Luhmann's systems theory as 'Jargon der Soziologen':

Im Jargon der Soziologen würde man sagen: Das Fiskalsystem hat das Stadium der Selbstbezüglichkeit erreicht und sich von den Intentionen der Bürger abgekoppelt. Es betrachtet die zahlende Seite bloß als seine Umwelt, zu der es ausschließlich durch systemeigene Schemata Zugang gewinnt. Die Bürger bilden für den Fiskus eine Randbedingung seines Funktionierens, so wie die Kuh die Randbedingung des Milcherzeugungssystems ist.⁹

The formulation 'würde man sagen' here indicates that Sloterdijk has freed himself from a careful examination of systems; he distances himself from such a perspective and minimizes the systems-theoretical approach. By postulating that our taxes should be voluntary Sloterdijk believes that he has found a position that demarcates him from both Luhmann and, as the expression 'der hierzulande gängigen Kommunikationstheorien' suggests, Habermas:

Die nehmende Maschine weiß nicht mehr, wer diejenigen sind, bei denen sie sich bedient. [...] Diese Beobachtungen lassen sich nicht mit der systemtheoretischen Auskunft erledigen, die Subsysteme 'Politik' und 'öffentliche Finanzen' hätten sich in der Moderne eben 'ausdifferenziert' und könnten nur noch ihren internen Parametern gemäß funktionieren. In Wahrheit zeigt sich ein anderes Bild: Wo reales Geld im Verkehr zwischen Staat und Bürgern fließt, stößt die 'Ausdifferenzierung' an Grenzen. [...] Mit funktionalistischen Abstraktionen ist die Transaktion zwischen der nehmenden Hand und der gebenden Seite ebenso wenig begreiflich zu machen wie mit dem verklemmten Idealismus der hierzulande gängigen Kommunikationstheorien.¹⁰

⁸ Peter Sloterdijk, *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006). Peter Sloterdijk, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009).

⁹ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, p. 33.

¹⁰ Sloterdijk, *Die nehmende Hand und die gebende Seite*, pp. 33-34.

The aspiration to ‘transform’ Luhmann is absent from this phase of his work. For the Sloterdijk of the 2009 taxation debate, systems theory merely amounts to ‘functional-istic abstractions’. This is a striking contrast to his position in ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, where he praises Luhmann for his approach ‘Systeme wirklich zu untersuchen, [...] ohne ihnen ihr So-Sein oder So-Funktionieren vorzuwerfen und ohne ihnen entgegenzuhalten, daß sie nicht sind, was sie nicht sein können’.¹¹

However, this is precisely not the approach Sloterdijk takes about a decade later. His unwillingness to reflect on systems can be seen as one of the reasons why his provocative position in the debate lacked substance. Those who ‘give’ are embedded in systems which allow them their economic performance. *Systematic* problems of a voluntary tax system, such as the free-rider effect, are insufficiently addressed by his reference to the ‘pride’ of the givers. Therefore, what might be called the ‘middle’ Sloterdijk (1993-2004) is, from our perspective, more interesting than the ‘late’ Sloterdijk, who seems to have given up the project of systematically transforming Luhmann. This does not mean, however, that our brief overview of the debate about Sloterdijk methodological approach has to address the reception of this phase of his work only. In fact, criticism of the style of his writing is a consistent feature in the reaction to his work, and we will argue that Sloterdijk’s stylistic method both benefits and impairs his adaptation of Luhmann. Sloterdijk’s split with academic philosophy, or rather the attitude in the academic world that his writing is not worthy of consideration, was cemented in the 1999 Sloterdijk/Habermas debate. Bohrer’s 1999 article ‘Mythologie, nicht Philosophie: Das Phänomen Sloterdijk’¹² concurs with Frank’s 2010 article ‘Die spätgriechische Dekad-

¹¹ Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 119.

¹² Karl Heinz Bohrer, ‘Mythologie, nicht Philosophie: Das Phänomen Sloterdijk’, *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, vol. 607, 11 (1999), 1116-1121.

denz’¹³ in the view that Sloterdijk is not a ‘philosopher’. However, the severity of their (as well as Honneth’s and Habermas’¹⁴) attacks at least proves that Sloterdijk’s writing is perceived as a real challenge to academic philosophy.

This seems to be the reason why Bohrer is anxious to argue that Sloterdijk’s theoretical texts (‘eine neue Spezies von Theorie-Literatur, die keine Theorie hat’) do not even qualify as philosophical.¹⁵ His verdict ‘Mythologie, nicht Philosophie’ is based on the assessment that Sloterdijk’s writing amounts to nothing more than ‘einem schönen Gedicht’: ‘In einer Bild-Regie [...] liegt die strukturierende, keine denkerische Leistung [...]’.¹⁶ Measured against Bohrer’s yardstick, Sloterdijk fails the entrance exam for the philosophy department. This is also Frank’s assessment of the merits of Sloterdijk’s writings. Frank goes so far as to call Sloterdijk ‘dangerous’, as his ‘philosophy’ (if we are still allowed to use this term here) is disconnected from the ‘normative potentials’ of social cooperation:

Es gibt [...] eine dritte Art von Reaktion auf die jüngste Krise [in addition to what he calls the ‘philosophical’ and the ‘religious’ reaction], und sie ist gefährlicher. Statt die dem Leben in gesellschaftlicher Kooperation innewohnenden normativen Potentiale aufzurufen, träumt sie von der ‘Züchtung’ eines neuen Menschen, den Sinnfragen nicht mehr kratzen, weil er den Humanismus in sich ertötet hat.¹⁷

Frank’s reference to ‘Züchtung’ indicates that he aligns the 2009 debate on taxation with the 1999 debate on genetic engineering. His underlying point is the same as Bohrer’s: Sloterdijk is not a proper philosopher. Frank characterises him as a ‘bungler’ (‘Stümpertum’), who failed to adopt the teachings of analytic philosophy:

[N]iemand [ist] so heilsichtig fürs Ressentiment wie der an ihm leidet. Sloterdijk hat sich zu Recht von den ‘Philosophieprofessoren’ abgegrenzt, weil er ihr Handwerk ver-

¹³ Manfred Frank, ‘Die spätgriechische Dekadenz’, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 March 2010.

¹⁴ Jürgen Habermas, ‘Post vom bösen Geist’, *Die ZEIT*, 16 September 1999.

¹⁵ Bohrer, ‘Mythologie, nicht Philosophie’, p. 1118.

¹⁶ The full quotation reads: ‘Aber reicht das aus für eine neue Seinsphilosophie? Es reicht eben nur aus zu einem schönen Gedicht.’ Bohrer, ‘Mythologie, nicht Philosophie’, p. 1118.

¹⁷ Frank, ‘Die spätgriechische Dekadenz’.

achtet – und wirklich auch nicht gelernt hat. Dies Handwerk haben die griechischen Philosophen erfunden, und die Nachwelt – bis hinein in die analytische Philosophie – hat es nur weiterentwickelt und raffiniert. Es besteht in der Technik der Argumentation, die Geltungsansprüche methodischer Analyse und Prüfung unterzieht. Dergleichen lernt man auf der Schule oder an der Universität; und man kann es dabei zum Stümpertum oder zur Meisterschaft bringen.¹⁸

Similar to Honneth, Frank sees in Sloterdijk, or rather his alleged popularity, the symptom of the philosophical ‘crisis’ of our age: ‘Dass Sloterdijk und seine Bücher Erfolg bei deutschen Lesern haben finden können, ist Symptom des Fortbestands der Krise, auf die die Philosophie der Griechen sich einmal als Lösung verstand. Es ist die Krise der Philosophie selbst.’¹⁹

It is interesting to contrast Frank’s scathing review with the diametrically opposed assessment of Sloterdijk’s oeuvre by the poet Durs Grünbein.²⁰ The poet turns Frank’s account of the history of philosophy on its head and describes Sloterdijk as a metaphorical philosopher, who has learnt Blumenberg’s lesson:

Er ist Philosoph, und er läßt die Metapher nicht beiseite. Das hat Blumenberg auf seine Weise erforscht, ja zu erforschen regelrecht gefordert. Die Philosophie schuldet der Literatur eine Metaphorologie, sie hat die Literatur ja beerbt, um nicht zu sagen beraubt. [...] Das fing schon bei den Vorsokratikern an, und nach und nach wird die Philosophie hegemonial. Sie raubt der Poesie die Rede- und Sagemacht, aber partizipiert weiter an ihr. Es ist also ein parasitäres Verhältnis.²¹

In Grünbein’s view, Sloterdijk continues a philosophical tradition which has been neglected by ‘Schulphilosophie’²². The value of Sloterdijk’s philosophy is precisely its affirmation of (and reflection on) metaphor – something Bohrer dismisses as ‘Bild-Regie’. In our assessment of Sloterdijk, we will take a position between the extremes of Bohrer/Frank and Grünbein. However, their dispute over the question of whether his writing can be classified as ‘philosophical’ is not relevant for us here. We merely need

¹⁸ Frank, *Spätgriechische Dekadenz*.

¹⁹ Frank, ‘Die spätgriechische Dekadenz’.

²⁰ In: Heinrichs, *Peter Sloterdijk*, pp. 160-162.

²¹ Heinrichs, *Peter Sloterdijk*, p. 160.

²² Heinrichs, *Peter Sloterdijk*, p. 161.

to assess what Elden claims in the introduction to *Sloterdijk Now*: ‘that whatever Sloterdijk’s limitations as a “conventional” philosopher, he is quite remarkable as a literary, cultural and social theorist’.²³ Especially the third assertion (that Sloterdijk is a ‘remarkable [...] social theorist’) will not be taken for granted in our case study, and precisely a combination of Bohrer’s and Grünbein’s positions can help elucidate where Sloterdijk has something to tell us and where his writing goes astray.

This question is closely connected to Sloterdijk’s ‘style’ of writing, which is carefully analysed in Hoban’s critical article ‘The Language of Give and Take: Sloterdijk’s Stylistic Methods’.²⁴ Hoban uses Sloterdijk’s lapse(s) in the 2009 taxation debate as an opportunity to examine the broader question of how to assess the substance of his writing. Hoban is sympathetic to Sloterdijk’s work in general: ‘This critique of his style – understood in a more fundamental sense than is often associated with the word – operates on the assumption that there is substantial intellectual profit to be gained from an engagement with his work.’²⁵ But, according to Hoban, in more recent texts, style overrules substance – an inclination which was absent from his early work:

In Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung, as later in *Weltfremdheit*, he attempts something relatively uncommon: to speak about contemporary classical music as a non-musician. Rather than entering the discussion as the ‘generous’ giver to share his wisdom, he demonstrates both an unusual degree of insight and a humility and willingness to learn that few would expect of him today.²⁶

What Hoban calls ‘generous’ style becomes the defining feature of his work. Sloterdijk’s style does not vary any more in accordance with the ‘content’ discussed: ‘In contrast to many thinkers and artists, we do not find a change of style combined with a consistency of content so much as a consistency of style with a modification of con-

²³ Stuart Elden, ‘Worlds, Engagements, Temperaments’, in *Sloterdijk Now*, ed. by Stuart Elden (Cambridge: Polity Press, 2012), pp. 1-16.

²⁴ Wieland Hoban, ‘The Language of Give and Take: Sloterdijk’s Stylistic Methods’, in *Sloterdijk Now*, ed. by Stuart Elden (Cambridge: Polity Press, 2012), pp. 114-132.

²⁵ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 131.

²⁶ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 130.

tent.’²⁷ According to Hoban, ‘style’ simply becomes too dominant: ‘[A]t times, style plays a more defining role in Sloterdijk’s work than the particular topic to which it is applied.’²⁸

What this means is explained in detail by Hoban with reference to the recent *Zorn und Zeit*, where Sloterdijk’s ‘reflections on Islamic terrorism show, in addition to an uncritical adoption of conservative clichés, a greater interest in developing stylistic figures than keeping to the facts.’²⁹ Hoban compares the text with an empirical study on the issue by Pape (*Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*) and concludes that ‘the utter refutation of Sloterdijk’s stereotypical claims through the abundant facts gathered by Pape shows how far stylistic self-absorption can lead an author away from more objective analysis’.³⁰ Hoban’s point is less about *Zorn und Zeit* than Sloterdijk’s work as a whole, or rather his most recent texts in particular: ‘[W]hat is most significant here is the way in which he presents unsubstantiated claims on world politics and demographics in conjunction with the development of his own stylistic tropes, performing an act of self-seduction into complete non-objectivity.’³¹ This is what he defines as the dominance of style over ‘substance’: ‘Style, by becoming self-sufficient, overrides the truth of the substance, relying on “generously” imprecise statements that serve to develop the stylistic gesture; generosity degenerates into generalization.’³² What is interesting about Hoban’s account of Sloterdijk’s style is that he links (albeit briefly) the shortcomings of the latter’s style with its strengths so that they can be seen as two sides of the same coin. The exuberances of his writing – the ‘wealth of neologism, augmented by Heideggerian word permutations and cross-cultural juxtaposi-

²⁷ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 131.

²⁸ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 131.

²⁹ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 121.

³⁰ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 122.

³¹ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 124.

³² Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 118.

tions’ – make it possible to create ‘layer by layer, [...] a three-dimensional transhistorical panorama’.³³ If his ‘style is not instrumentalized’, his work is characterised by creativity *and* true innovation at the same time: ‘The entire impulse driving the work [...] is one of exploration, a gradual uncovering of contexts, connections and processes.’³⁴

The concepts of ‘uncovering’ and ‘exploration’ encapsulate the upside and the downside of his thought. Sloterdijk’s work is indeed that of an ‘explorer’ whose skills in ‘uncovering’ new territories surpass those as a ‘cartographer’: In other words, Sloterdijk is an innovative but not a systematic thinker. Our present concern – the transformation of Luhmann – is a perfect example of that pattern. In the next chapter, we will argue that Sloterdijk offers an interesting spatial supplementation of Luhmann, but fails to delineate how this transformation and his philosophy of ‘spheres’ relate to each other. The supplementation occurs largely on a metaphorical level, and does not go beyond it. In that sense, we agree with Bohrer, who criticises Sloterdijk for his abundant imagery:

Sloterdijks philosophische Unergiebigkeit, aber mythologischer Einfallsreichtum liegt in seiner Affinität zu ‘Raum’-Bildern. Nicht weil dies programmatisch als Revision der Moderne vorgetragen ist, sondern weil die Priorität des Raumes zur Bildstrategie verleitet, zur Rekurrenz auf kultur- und philosophiegeschichtliche Ursprungssituationen, kurz: zum rhetorischen Gestus anstatt zur philosophischen Argumentation, gelehrt wie der Autor ist und in Detailfülle prangend.³⁵

Bohrer’s valid point is that Sloterdijk gets carried away by metaphor, and fails to connect imagery to what he calls ‘philosophical argumentation’. However, together with

³³ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 132.

³⁴ Hoban, ‘The Language of Give and Take’, p. 132. Slavoj Žižek describes the play with oppositions as his ‘Standardoperation’: ‘Eine von Peter Sloterdijks Standardoperationen besteht darin, eine vertraute philosophische Kategorie um ihren vernachlässigten Gegensatz zu ergänzen. So fügt er in seiner kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger dem Heideggerschen “Sein-zum-Tode” das entgegengesetzte Geburtstrauma hinzu [...]. Auf ähnliche Weise ergänzt er in seinem Buch *Zorn und Zeit* [...] die vorherrschende erotische Logik um ihr vernachlässigtes Gegenstück, den *thymós*.’ Slavoj Žižek, ‘Zorn und Ressentiment’, in *Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk*, ed. by Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen, and Koenraad Hemelsoet (Munich: Wilhelm Fink, 2009), pp. 277-288 (p. 277).

³⁵ Bohrer, ‘Mythologie, nicht Philosophie’, p. 1118.

Grünbein, we assign more value to Sloterdijk's metaphorical adaptation of social theory than Bohrer. This is closely connected to Lüdemann's assessment that a discussion of 'community' can never fully free itself of metaphor. To analyse how Sloterdijk's metaphors can help 'transform' systems theory is the purpose of the next chapter.

IV.2 Spheres as Spatial Systems

In this chapter, we will try to substantiate the claim that Sloterdijk's social philosophy is a transformation of Luhmann's systems theory revolving around the concept of community. However, it has to be emphasized once again that this case study can only be a strictly limited one. For reasons of space, as we already indicated in the introduction, an exhaustive treatment of Sloterdijk's philosophy will not be possible. Therefore, our focus will be on his treatment of Luhmann only. The backdrop against which Sloterdijk develops his communitarian philosophy, above all his reinterpretation of Heidegger's notion of 'In-der-Welt-Sein', cannot be examined.

As Heinrich mentions in his intellectual biography of Sloterdijk, *Im selben Boot* (1993) is the text 'wo [...] zum ersten Mal ausführlich von "Sphären" die Rede ist'.³⁶ The monograph is significant in two respects. First, it anticipates the threefold structure of *Sphären* (1998-2004), as its three chapters correspond to the three volumes of the magnum opus.³⁷ Second, this shows that the question of how to rethink systems theory is connected to the *Sphären* project from its very beginning, as Sloterdijk sketches its trajectory already in this early, preparatory text. In systems-theoretical language, he describes what he terms 'Appartement-Individualismus':

Das systemtheoretische Leitwort Ausdifferenzierung läßt sich, wie es scheint, nicht nur für den Eigensinn von Subsystemen wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Medizin, Religion, Schulwesen, Sport, Verkehr und Recht einsetzen, sondern auch für die eigensphärische Verfassung der Individuen in der industrieweltalterlichen Gesellschaft. Jedes Individuum wird tendenziell auch für sich selbst zu eben dem 'psychischen System', als welches die avanciertesten Beschreibungen es portraituren: Auf seiner Ausdifferenzie-

³⁶ Heinrichs, *Peter Sloterdijk*, p. 171.

³⁷ Chapter one, 'Schöße und Flöße: Umriss einer Paläopolitik', corresponds to the 'Mikrosphärologie' of *Sphären I*; 'Staats-Athletik: Vom Geist der Megalopathie' corresponds to the 'Makrosphärologie' of *Sphären II*; and 'Reichslosigkeit und Hyperpolitik: Metamorphose der Sozialkörper im erdpolitischen Zeitalter' corresponds to the 'Plurale Sphärologie' of *Sphären III*. Sloterdijk, *Im selben Boot*, p. 83.

rungs-Bahn gleicht jedes Individuum einer Rakete, die in ihren Eigen-Welträumen unterwegs ist.³⁸

Already at this early stage, it seems to be clear which direction his Luhmann reception is about to take. In *Im selben Boot*, we can already see three tendencies.

First, systems theory is, for Sloterdijk, the authoritative theoretical language to describe modern society: ‘In den modernen Systemtheorien kündigt sich, wie es scheint, schon die neue Denkform als Logik der dritten Insulationswelle³⁹ und der industrieweltlichen Rationalität an.’⁴⁰ This is ‘eine Logik der Funktionen, der Relationen, der Verflüssigungen oder, mit Luhmann zu reden, [...] eine Denkform für haltlose Komplexität’.⁴¹ We will see that Sloterdijk tries to emulate this ‘Verflüssigung’ by choosing foam as one of his central metaphors. Second, Sloterdijk focuses on the ‘psychic system’ in his theory. This focus is already present in the statement above, but it is perhaps best understood by his seemingly prognostic remark regarding the reception of Luhmann’s work in the article ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’: ‘Wenn Luhmann wirklich, wie manchmal behauptet wird, der Hegel des 20. Jahrhunderts gewesen ist, dann wird sich das nicht zuletzt durch das Auftreten von Jungluhmannianern bewahrheiten, die sich mit einer erneuten existentialistischen Abweichung vom Systemdenken bemerkbar machen.’⁴² As we already indicated in the introduction, we argue that this is a veiled reference to his own work and that he wants to develop an adaptation of systems theory which is centred on the existential situation of the individual. Third, this leads Sloterdijk to a correction of Luhmann’s description of modern society, precisely by

³⁸ Sloterdijk, *Im selben Boot*, pp. 75-76.

³⁹ That is after the ‘insulation’ from nature and the ‘insulation’ of classes within society. However, details of Sloterdijk’s classification do not need to concern us here.

⁴⁰ Sloterdijk, *Im selben Boot*, p. 76.

⁴¹ Sloterdijk, *Im selben Boot*, p. 76.

⁴² Sloterdijk, ‘Luhmann, Anwalt des Teufels’, p. 157.

portraying the individual as embedded in ‘community’ – instead of focussing on the ‘Ausdifferenzierungs-Bahn[en]’ only.

IV.2.1 Cellular Differentiation

This re-description of modern society is based on three Luhmannian core principles, the adaptation of which we can only sketch in broad strokes. The first principle is that of cellular differentiation. Sloterdijk conceives of modern society as ‘foam’, a metaphor he borrows from biology with firm conviction: ‘Keine der aktuellen Wissenschaften [...] billigt der morphologischen Potenz des Schaums eine größere Rolle zu als die Zell-Biologie’ (S III, 51). The field Sloterdijk wants to enrich with the ‘Potenz des Schaums’ is what he, on many occasions, calls ‘Zeitdiagnostik’: ‘*Sphären III, Schäume*, bietet [...] eine Theorie des gegenwärtigen Zeitalters unter dem Gesichtspunkt, daß das “Leben” sich multifokal, multiperspektivisch und heterarchisch entfaltet’ (S III, 23). These formulations show his alignment with Luhmann, as it is Sloterdijk’s ambition to paint a more precise picture of what we call ‘society’:

Im sphärologischen Sinne bilden ‘Gesellschaften’ Schäume im eben eingegrenzten Sinn des Wortes.⁴³ Diese Formulierung soll so früh wie möglich den Zugang zu der Phantasie blockieren, mit der sich traditionelle Gruppen eine imaginäre Auslegung ihres Seins verschafften: die Vorstellung, wonach das soziale Feld eine organische Ganzheit bilde und in eine all-gemeinsame und all-inklusive Hypersphäre integriert sei. (S III, 57)

Cellular differentiation is Sloterdijk’s version of Luhmann’s division of society into interactions, organisations and subsystems: ‘In Wahrheit sind “Gesellschaften” nur als unruhige und asymmetrische Assoziationen aus Räume-Vielheiten und Prozeß-Vielheiten verstehbar, deren Zellen weder wirklich vereint noch wirklich getrennt sein können’ (S III, 57). This is how Sloterdijk phrases Luhmann’s insight that societies have no centre and no sub-system that is in charge any more.

⁴³ He aligns the ‘bubbles’ which make up ‘foam’ with ‘halboffene[n] Systeme[n]’ (S III, 52), which form a composition of ‘Nachbarschaften [die] ebensogut als Abschließung wie als Weltoffenheit beschrieben werden kann’ (S III, 57).

At the end of his work, Sloterdijk interprets Luhmann's concept of 'Weltgesellschaft' as an approximation to what he himself calls 'Hyper-Plastik':

Vermutlich findet die unanschauliche Hyper-Plastik in Luhmanns abgründig glattem Konzept von 'Weltgesellschaft' ihre anspruchsvollste Formulierung. Trotz seiner Zugehörigkeit zu einem extrem formalistischen Diskurs ist der Ausdruck von einer utopischen Vibration durchdrungen, da er – aus methodischen, nicht moralischen Gründen – das Wagnis auf sich nimmt, ein einheitliches begriffliches Dach auszuspannen über die Binnenwelten des globalen Wohlstandssystems *und* ihre vom Elend beherrschten Peripherien. (S III, 827-828)

His criticism of the concept of 'Weltgesellschaft' ('abgründig glatt') can be interpreted as adherence to the principle of cellular differentiation. The concept implies too much wholeness, as 'world society' is, for Sloterdijk, nothing but an aggregation of 'foams', which have a certain discernible structure ('Hyper-Plastik'), but do not amount to a 'society'. Therefore, he interprets the concept of 'Weltgesellschaft' as a mere gesture of the 'Meister aus Bielefeld' – given that 'niemand besser wußte als er, daß es unter keinen vorstellbaren Umständen zu einer effektiven Welteinheit kommen kann':

Indem er sphinxhaft von der Weltgesellschaft redet (und sich weigert, das Wort 'Gesellschaft' in den Plural zu setzen), erweckt der aufmerksame Soziologe den Anschein, als müsse es auch in der Systemtheorie zumindest eine einzelne verbale Geste geben, die aufs Ganze zielt. (S III, 828)

Sloterdijk does not deny that the idea of wholeness can play a role in structuring the social 'foam'. But society *remains* a differentiated foam, and terms which almost seem to suggest 'einen monosphärischen Behälter' (S III, 59) such as 'Weltgesellschaft' are problematic when it comes to understanding the social.

This metaphorical caution (paired with his metaphorical inventiveness) can be seen as Sloterdijk's contribution to social theory. This is perhaps also the best possible description of his method. Sloterdijk examines and critiques social metaphors (in Lüdemann's words 'Metaphern der Gesellschaft'). The concept of 'society' in particular is a thorn in his side, although he admits that the concept '[besitzt] für einen Weltzustand,

der zunehmend durch Industrieunternehmen, Finanzkapital, Handel und Tauschverkehr, Lohnarbeit, Tarifrunden, Dienstleistungen, Reklamen, Medien und Moden charakterisiert wird, [...] bei einer enormen Zahl von Situationen beschreibende Kraft' (S III, 275). However, for Sloterdijk, the concept of 'Gesellschaft' is, in fact, a misnomer:

Sein Aufstieg zur herrschenden Metapher für das Ganze des Zusammenseins von Menschen und übrigen in einem Gemeinsamen wurde während des Zeitalters des Übergangs in moderne Verhältnisse durch eine starke empirische Suggestion beflügelt – ja, man dürfte ihn als eine rational befriedigende Explikation für kooperierende Kollektive im allgemeinen begrüßen, wäre da nicht eine Tatsache, die erst jetzt, gegen die Folie der Vertragsbehauptung gehalten, auffällig und ihrerseits explikationsreif werden mußte: daß einige der wesentlichen Dimensionen des Zusammenseins von Menschen mit ihresgleichen unter keinen Umständen von vertraglichem Charakter oder zweckgemeinschaftlicher Qualität sind noch jemals sein können. (S III, 275-276)

The 'kontraktuelle Fiktion' (S III, 276) implied in the concept of 'Gesellschaft' gives rise to what might be called counter-fictions: '[G]egen die kontraktualistisch überspitzten Absurditäten der vereinseitigten "Aufklärung" [...] konnten Begriffe wie Tradition, Brauchtum, Volk, Kultur und Gemeinschaft mit einem bis dahin unbekannten Pathos aufgeladen werden' (S III, 276-277). Especially in the 20th century 'wird die Irritation über das Unangemessene dieser Sprachregelungen [here Sloterdijk refers to contractualism and the concept of "society"] akut' (S III, 276):

Vor allem das Wort Gemeinschaft lud sich mit gruppenmetaphysischen Konnotationen auf, die ihm bis dahin fremd gewesen waren. Unter seinem Vorzeichen formierten sich die Romantik, der Konservatismus und der dialektische Staatsholismus – mit dem Marxismus als aggressiver soziologischer Variante – ungefähr gleichzeitig als drei von hoher Modernität geprägte Versuche, sich gegen die Verzerrungen des Wissens vom Zusammensein durch die vertragstheoretischen, individualistischen und atomistischen Ideologien zur Wehr zu setzen. (S III, 277)

However, the fiction of holistic community is simply an inappropriate description of society, as Sloterdijk explains elsewhere: 'Nur solange "Gesellschaften" sich selbst als homogene Einheiten, etwa als genetisch oder theologisch substantielle Naturvölker, hypnotisieren, betrachten sie sich als vom Ursprung her (oder Kraft einer exzeptionellen Satzung) vereinte Monosphären' (S III, 57). But theoretical accounts have to refrain

from 'Wir-Benommenheit': 'Wer über "Gesellschaft" theoretisch reden will, muß außerhalb der Wir-Benommenheit operieren. Ist dies erreicht, kann man bemerken, daß die "Gesellschaften" oder Völker selbst viel flüssiger, hybrider, undichter und promiskuitiver verfaßt sind, als ihre homogenen Namen suggerieren' (S III, 59). As we saw, Sloterdijk believes that 'Schaum', or 'Schaumberg' (S III, 59), is a sufficiently non-homogeneous term to be used as a metaphor for society.

IV.2.2 Spatial Autopoiesis

The crux of the ‘holistic movements’ (‘man könnte sie als den Aufstand der Holisten zusammenfassen’) was their lack of a ‘hinreichend entwickelte Sprache [...], um ihre anti-kontraktualistischen Intuitionen zu formulieren’ (S III, 277). According to Sloterdijk, this lack of appropriate theoretical language can be seen as one of the reasons ‘weswegen sich die Köpfe dieser Tendenz zumeist gezwungen sahen, auf die Klischees des klassischen autoritären Holismus zurückzugreifen’ (S III, 277). However, his seemingly blanket rejection of holisms (as epitomized by concepts such as ‘community’) makes one wonder, how his own fondness for the term ‘Gemeinschaft’ fits into his Luhmann-inspired social philosophy. We need here to remember Lüdemann’s dictum again, which we quoted towards the end of our introduction: ‘Ein adäquater Begriff von Gemeinschaft läßt sich heute nur noch gewinnen, wenn es gelingt, das Denken der Gemeinschaft von allen holistischen Konnotationen, von jeder Metaphorik imaginärer Ganzheit und Einheit zu befreien’ (MeG, 126). The question of whether Sloterdijk offers such a concept of community, however, has to be answered in the negative. It is not clear how the numerous communities with which Sloterdijk’s work is teeming avoid the risk of holism.⁴⁴ In fact, it is not even clear why Sloterdijk reverts to the descriptive language he criticizes so heavily. The concept of ‘society’ remains in use. Sloterdijk merely wants to understand it differently:

⁴⁴ In *Der starke Grund, zusammen zu sein* (1998), Sloterdijk wonders: ‘Was wird aus der Nation als Arbeits-, Kampf- und Schicksalsgemeinschaft, die unseren alten und neuen Konservativen so lieb ist und so bedenklich leicht von den Lippen geht?’ Sloterdijk argues for a media theory of community, as he proposes: ‘Moderne Nationen sind Erregungs-Gemeinschaften, die sich durch telekommunikativ, zuerst mehr schriftlich, dann mehr audiovisuell erzeugten Synchron-Stress in Form halten. [...] [S]ie sind [...] von Grund auf psycho-politische Suggestionkörper, die den Charakter von artifiziellen Stressgemeinschaften haben. Sie sind somit von radikal autoplastischer Natur [...].’ Sloterdijk, *Der starke Grund, zusammen zu sein*, pp. 42-44. However, a detailed study of Sloterdijk’s work would show that it is not quite clear how ‘stress’ is related to the concept of ‘foam’.

Wenn wir im folgenden von ‘Gesellschaft’ sprechen, bezeichnet der Ausdruck weder (wie im virulenten Nationalismus) einen monosphärischen Behälter, der eine abzählbare Population von Individuen und Familien unter einem politischen Wesensnamen oder einem konstitutiven Phantasma einschließt, noch (wie für manche Systemtheoretiker) einen unräumlichen Kommunikationsprozeß, der sich in Subsysteme ‘ausdifferenziert’. (S III, 59)

This brings us to the second transformation of one of Luhmann’s core principles, which can best be captured by the heading of ‘spatial autopoiesis’.

Interestingly, it is precisely the concept of ‘autopoiesis’ which Sloterdijk does not want to ‘play’ with, at least according to his 1993 account in *Im selben Boot*, where he remarks (with regard to ‘Zusammengehörigkeitsphantasmen [...] als sich selber wahrnehmende Idee[n] und [...] operative Fiktion[en]’):

Es läge hier nahe, an den vielversprechenden Begriff der Autopoiesis zu erinnern, mit dem Anhänger der unchristlichen Wissenschaft eine Schöpfung ohne Schöpfer endlich präzise denkbar machen wollen, doch verzichte ich aus Respekt vor der Strenge des Konzepts darauf, den Ausdruck essayistisch aufs Spiel zu setzen.⁴⁵

This deference to the ‘Meister aus Bielefeld’ (S III, 828) does not go away in the *Sphären*, but it becomes clear on many occasions that Sloterdijk wants to transform Luhmann in the direction of a more spatial conception, as indicated by the term ‘Raum-Vielheitentheorie’, which is defined as a theory ‘die an das Rätsel der sozialen Synthesis mit einem situationistischen, pluralistischen, assozianistischen, morphologischen und vor allem psycho-topologischen Arsenal von Beschreibungsmitteln herangeht’ (S III, 293). However, the ‘Arsenal’ of adjectives Sloterdijk deploys in this sentence does not make it easier to discern the focal point of his spatial social philosophy. A comprehensive study, as we already indicated, would have to scrutinize Sloterdijk’s ‘Versuch [...], das in Heideggers Frühwerk subthematisch eingeklemmte Projekt *Sein und Raum* – in

⁴⁵ Sloterdijk, *Im selben Boot*, p. 12.

einem wesentlichen Aspekt zumindest – aus seiner Verschüttung zu bergen’.⁴⁶ In our limited case study, we can merely focus on his attempted transformation of Luhmann, but we will argue that this suffices to establish that Sloterdijk’s spatial theory is not perfectly integrated into his social philosophy.

By ‘spatial autopoiesis’ we allude to Sloterdijk’s use of the concept of ‘self-reference’ (‘Selbstbezüglichkeit’) in his discussion of modern architecture, his architectural theory, if you will. He defines modern architecture as ‘das Medium, in dem sich die Explikation des menschlichen Aufenthalts in menschengemachten Interieurs prozeßhaft artikuliert’ (S III, 504). This ‘process’ is described as a ‘reformulation’ of places: ‘Sie [modern architecture] reformuliert die “Orte”, an denen so etwas wie Wohnen, Bleibe und Bei-sich-Sein von Gruppen und Individuen unter Bedingungen der Selbstbezüglichkeit, hoher Geldvermitteltheit, hoher Verrechtlichung, hoher Vernetzung und hoher Mobilisierung stattfinden kann’ (S III, 504). However, what this ‘reformulation’ entails in terms of his theory of society is not sufficiently explained by Sloterdijk. His work develops an architectural typology of the individual’s embeddedness in spaces under the heading ‘Architekturen des Schaums’ (S III, 501-670). Totalitarianism, for example, is condemned as ‘von oben gesetzte Synthese aus Wohnung und Gesamtkunstwerk’, which created ‘die zudringlichen Superwohngemeinschaften, die als völkische oder sozialistische Kollektive inszeniert wurden’ (S III, 533). He concludes that totalitarianism has not yet been fully overcome, since the trend to de-individualize one’s living space still persists in mass culture: ‘[D]er gewöhnliche Totalitarismus des Woh-

⁴⁶ Sloterdijk considers Heidegger’s lack of ‘existentiale[r] Wo-Analyse’ (as opposed to ‘Wer-Analyse’) to be responsible for his involvement with National Socialism: ‘Seine eilige Wendung zur Wer-Frage läßt ein einsames, schwaches, hysterisch-heroisches Existentialsubjekt zurück, das meint, beim Sterben der erste zu sein, und das über die verborgeneren Züge seiner Einbettung in Intimitäten und Solidaritäten kläglich im Ungewissen lebt. Ein überspanntes Wer in einem konfusen Wo kann böse Überraschungen mit sich selbst machen, wenn es sich bei Gelegenheit im nächstbesten Volk verankern will. Als Heidegger bei der nationalen Revolution in imperialer Mitgerissenheit als großer Jemand zum Genuß kommen wollte, da zeigte sich, daß existentielle Eigentlichkeit ohne radikale Klärung ihrer Lage im Raum der Politik Verblendung ergibt.’ Sloterdijk, *Sphären I: Blasen*, pp. 343-345.

nens [...] erscheint jetzt in der Tendenz, die Baumärkte gleichzuschalten und alle Lebensraumbastler aus denselben farbigen Sortimenten an Kacheln, Regalen, Schaltern und Matratzen wählen zu lassen' (S III, 533). In his reflections on 'Foam-City', he emphasizes 'die atmosphärenaktive Agglomeration von eigenwertigen Raum-Setzungen' ('in unserer Terminologie den Schaumverkehr von urban verdichteten Komplexen') and criticizes the 'nichtwahrnehmungsfördernde Begriffswahl' of contemporary architectural theories, which conceive of urbanity 'in der Flucht vor physischer Lokalisierung und in der Sprengung der eingebetteten Situationen (*disembedding*)' (S III, 655).

However, all these observations amount to nothing more than an interesting giant, comprehensive collection of spaces. Sloterdijk is not able to fulfil the theoretical aspiration he himself has. In the outline of his theoretical 'Programm' (S III, 250-260), he characterizes 'Schaum' as a descriptive metaphor: 'Die Rede vom Schaum liefert eine Metapher, die als Explikationsausdruck für theorieauffällig gewordene Vielheiten von benachbarten, ineinandergeschobenen, übereinandergetürmten lebensräumlichen Immunitätsimprovisationen eingesetzt wird' (S III, 251). But he does not stop there. He claims that the metaphor of foam 'dient dazu, eine philosophisch-anthropologische Deutung des modernen Individualismus zu formulieren, von dem wir überzeugt sind, daß er mit den bisherigen Mitteln nicht zureichend beschrieben werden kann' (S III, 251-252). His theory of foams is advertised as a re-polished communitarian critique of individualism: 'An die Schaumtheorie knüpft sich die Aussicht auf eine neue Explikationsform für das, was die soziologische Tradition das gesellschaftliche Band oder die "soziale Synthesis" nennt' (S III, 252). Its rationale is to go beyond Luhmann (among other theorists) by spatial theoretical means: 'Die bekannten Lösungsvorschläge, die durch Konzepte wie [...] Ausdifferenzierung und Kommunikation (Luhmann) unterbreitet werden, leiden an dem gemeinsamen Defizit, daß sie weder die räumlichen Qua-

litäten der sozialen Zellen noch den Immunsystemcharakter der primären Räume angemessen zur Sprache bringen' (S III, 252). However, if Sloterdijk claims that this is what his theory does, then he is mistaken. His lengthy discussion of the spatial manifestations of life does not solve the theoretical problems created by systems theory: above all the question of how to conceive of the 'where' of systems, which is closely connected to the question of how to define and pinpoint system boundaries.⁴⁷

⁴⁷ Cf. 'II.1.2.4 Boundaries'.

IV.2.3 Life-World Aversion

We argued with reference to Koschorke's concept of 'Grenzhygiene' that systems theory's definition of system boundaries is one of the reasons why Luhmann has to disconnect his theory from the concept of community. Sloterdijk's philosophy makes the case against the 'Deterritorialisiertheit' (S III, 506) of contemporary theories, but it fails to clarify how spatial foam coexists with the seemingly non-spatial systems, the existence of which Sloterdijk so strongly affirms in his programmatic article 'Luhmann, Anwalt des Teufels', where he characterizes Luhmann's theory as 'Cybertheorie [...], die sich von der alteuropäischen Unterscheidung des Seins, welches ist, vom Nichts, welches nicht ist, abgestoßen hat, um höhere Komplexitäten aufzubauen'.⁴⁸ Ironically, this failure to integrate systems into his theory in a convincing way is precisely what Sloterdijk has in common with his antagonist, Habermas, who *also* failed to clarify the relation of systems and life-world. This brings us to the third principle which Sloterdijk adopts from Luhmann: his aversion to and rejection of the concept of the 'life-world', which we will not discuss in detail, as we already touched on Sloterdijk's rhetoric against 'Ganzheit' in the preceding sections. The 'life-world' is, of course, one of the core concepts of Habermas' theory of communicative action, and Sloterdijk's invectives against the life-world serve, therefore, to situate him on the Luhmann side of the Habermas/Luhmann divide.

Sloterdijk wants to explicate 'In-der-Welt-Sein' as 'In-der-Luft-Sein, genauer [...] In-Atembarem-Sein' (S III, 127), following the theoretical motto: 'Wo "Lebenswelt" war, muß Klimatechnik werden' (S III, 69). In a sarcastic remark referring to the intentionally created 'Feuerkessel' of the 1945 bombing of Dresden, he suggests that the

⁴⁸ Sloterdijk, 'Luhmann, Anwalt des Teufels', p. 149.

concept of the life-world is simply outdated in our age – after the world has seen the gas attacks of the First World War, as well as the gas chambers, nuclear bombs and firestorms of the Second World War:

Es gibt in der Geschichte des angewandten Schreckens vor dem 6. August 1945 kaum ein Beispiel dafür, wie in einer ‘Lebenswelt’ von der Ausdehnung einer historischen Altstadt Verhältnisse hergestellt werden konnten, denen die Merkmale einer auf hoher Stufe betriebenen Brennkammer entsprachen. (S III, 137-138)

The concept of the life-world hides the fact that the foam we live in is increasingly man-made. This can be illustrated very vividly by space travel. Astronauts do not have ‘ihre “Lebenswelt” im Rücken’: ‘Um dort [in space] eine Aufenthaltsmöglichkeit einzuräumen, muß eine minimale “Lebenswelt” in die Nicht-Lebenswelt implantiert werden’ (S III, 330). To question conceptions based on the ‘life-world’ means to make explicit how human beings rely on the ‘life support systems’ they created themselves: ‘Durch die Umformung der “Lebenswelt” in das Lebenserhaltungssystem wird sichtbar, was Explikation bedeutet, sobald sie auf den ökologischen Hintergrund angewendet wird. [...] [D]as Vakuum [fordert] das genaue Buchstabieren des Alphabets, in dem das Implizite verfaßt war’ (S III, 332). Sloterdijk wants to formulate such an ‘explicit’ theory in which – inspired by the reflection on life in space stations – human life is reconciled with the man-made ‘Maschinen und [...] Systeme’ (S III, 333) with which it is entangled in the social foam. However, as we tried to show in this case study, Sloterdijk’s attempt at formulating a theory which reconciles foam with systems does not succeed.

V. Conclusion

The starting point for our study has been the scepticism towards the concept of community in German writing. We argued that its conceptual history has led to an increased awareness of the potential dangers of this conceptual (and, if we follow Lüdemann, ultimately metaphorical) way to conceive of the social. Koselleck's truism regarding the historical role of language has proved to be a useful guide in distinguishing the different dimensions of 'community'. In his essay on 'Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte', he summarizes: 'Erkenntnistheoretisch fällt der Sprache immer eine doppelte Aufgabe zu: Sie verweist sowohl auf die außersprachlichen Geschehenszusammenhänge wie auch – indem sie das tut – auf sich selbst. Sie ist so, geschichtlich verstanden, immer selbstreflexiv.'¹ In this statement, Koselleck attempts to walk the thin line between a perspective on history which disregards language because it is too focussed on 'facts' and a perspective on language which disregards language's embeddedness in history ('die außersprachlichen Geschehenszusammenhänge').

History (excluding the 'history of ideas') has not been the subject of this thesis. However, in alignment with Koselleck's view of the role of language, there has been an undercurrent in our argument which referred to what might be called empirical social reality. We argued in the conclusion to the Luhmann chapter that the latter sets a standard for his theory (a sociological imperative, if you will) which states, to put it very casually: 'If the concepts do not accurately describe social reality, change them!' It is precisely 'reality' which Luhmann invokes in his critique of Habermas:

¹ Koselleck, *Begriffsgeschichten*, p. 21.

‘Kann man diese Idee normativer Rationalität [i.e. that of Habermas] in der modernen Gesellschaft finden? Und was wäre zu tun, wenn man das versuchen wollte? Mir sieht das immer so aus, als ob es um eine Idealisierung des Abwesenden geht. Sobald man in die Realität kommt, wird das alles etwas trüber und ist normativ nicht mehr so überzeugend. [...] Das Problem [of sociology] liegt nicht allein in der Frage: kritisch oder affirmativ? Das ist Frankfurter Darstellung. Ich meine, dass jede Art von Begrifflichkeit, jeder Art von überlegt klassierter Unterscheidung auch wieder zur Kritik anregt. Man muss nur die Möglichkeiten stärker in der Realität verankern als in einer eher utopischen oder eher auf Prinzipien hinauslaufenden Darstellungsweise.’²

If we take for granted that it is reasonably clear what ‘social reality’ comprises, we can focus on the problem of what ‘accurately describe’ could mean. For Luhmann, as we saw, ‘accuracy’ seems to be tantamount to refraining from ‘normative’ theoretical elements. This means, to put it simply, that Luhmann rejects the claim that it is possible to argue ‘dass man mit Hilfe von Systemtheorie [...] zu Ergebnissen kommen kann, die festlegen, wie Gesellschaft eigentlich sein müsste’.³ By discussing metaphor in the introduction of our thesis we wanted to illustrate the second part of Koselleck’s formula: that language is ‘immer selbstreflexiv’. Kohl’s, Lüdemann’s and Fuchs’ discussions of metaphor with regard to systems theory showed that Luhmann cannot free himself from language, which remains the background of his ‘descriptions’ of society. The original metaphor – the ‘system’ – leads to further metaphors. The concepts of systems theory bear the imprint of the metaphor of the system.

The effect on the concept of community is striking. It is simply ruled out by systems theory, precisely on the grounds that it is inaccurate and even ‘ideological’. This is the charge which the term ‘Gemeinschaftsmythologien’ (SoS, 298-299) entails. However, our analysis showed that his replacements – ‘structural coupling’ and ‘inclusion’ – cannot live up to the task of describing complex phenomena such as, to use Habermas’ term, social integration or morality. Luhmann’s critique of morality shows a pattern which can be extended to the subject of ‘community’. Neckel and Wolf, in their

² Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 16.

³ Luhmann, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, p. 16.

1994 article on the ‘The Fascination of Amorality’, reveal a contradiction in Luhmann’s theory (with regard to his conception of morality) which undermines the claim that his theory is a non-normative description of ‘reality’:

In his [Luhmann’s] critique of the ‘moralization’ of social communications, which runs through his recent works like almost no other theme, he now pleads for once again restricting the scope of morality to that sphere in which morality emerged in society. Between love and society, space remains for morality only in interactions that must neither be too intimate nor too functionally relevant, so that they will not immediately be suspected of moralization. [...] Luhmann’s problem here is of course that social reality is not quite willing to accommodate his wish. [...] The economy, politics and public life are subjected in the most varied way to moral evaluations, which also wish to assert themselves socially. Of course, Luhmann knows all this himself, but on the basis of his own moral theory he can no longer formulate the different, even contradictory aspects of morality as a research problem for systems theory, but can only deplore them.⁴

The twist of their argument is that they depict Luhmann in the same way he depicts his normative opponents. They argue that Luhmann judges society against the yardstick of a certain idea of the role of morality in society (namely that ‘morality’ should be reduced to a minimum) which leads to the aim of describing society and marks the beginning of ‘deploring’.⁵ We argue that the same can be said about his treatment of ‘community’. Luhmann does not even explore the options for the use of the concept. Why, for example, is ‘love’ a ‘code’ of society but ‘community’ is not even mentioned in his discussion of ‘inclusion’?⁶

This brings us back to the scepticism towards ‘Gemeinschaft’ in the concept’s German history. It could be speculated that Luhmann is under the spell of the concept of community in the sense that his fear of a potential misuse of the concept (a fear which is, of course, backed by history) colours his judgment of the potential uses of the concept in the area we specified (‘structural coupling’ and ‘inclusion’). Be that as it may,

⁴ Neckel and Wolf, ‘The Fascination of Amorality’, p. 91.

⁵ As we saw in the introduction, it is precisely Luhmann’s reproach to Habermas that the latter’s theory can only ‘ein protestierendes oder resignatives Verhalten [...] provozieren’. Luhmann, *Archimedes und wir*, p. 126.

⁶ Cf. Niklas Luhmann, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 [1982]).

Habermas' conceptual decision not to get rid of the concept of community completely appears to be a more moderate response to the historical catastrophe of German community. However, we argued that his conception of 'community' does not sufficiently distinguish between the normative and the descriptive level. The extent to which the 'life-world' *is* or *ought to be* taking over functions from systems is not quite clear. In any case, it seems Habermas is acting against what we called Luhmann's 'sociological imperative', that if the concepts do not correspond to reality they should be changed. With regard to the 'ideal speech situation', Habermas avers: 'Wir wissen, daß die institutionalisierten Handlungen in der Regel diesem *Modell reinen kommunikativen Handelns* nicht entsprechen, obgleich wir nicht umhin können, kontrafaktisch immer wieder so zu tun, als sei dieses Modell wirklich' (TGS, 120). In other words, Habermas' concepts – among them the concept of the 'Kommunikationsgemeinschaft' – defy reality in the sense that even if the 'communication community' can never fully be realized, we have to keep asserting it, as it is the best chance we have to transform a society dominated by systems which 'colonize the life-world'. In our discussion of McCarthy, who wants to go even further than Habermas by banning systems from the theoretical vocabulary, we argued that this approach is ultimately not productive, since – under the surface – sovereignty over the descriptive realm is, as it were, ceded to systems theory.

Habermas still belongs to a tradition in which, to use Joseph Vogels words, 'dem gegenwärtigen und mechanischen Gemeinwesen eine ideelle und zu verwirklichende Gemeinschaft gegenüber [steht]'.⁷ This is one of the reasons why Habermas' 'community' is inherently problematic, Sloterdijk argues. The way Habermas devises to bring about this 'community' rests on 'kryptomonologische[n] Prämissen':

⁷ Joseph Vogl, 'Einleitung', in *Gemeinschaften: Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, ed. by Joseph Vogl (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), pp. 7-27 (p. 11).

Luhmanns Diagnose hatte trocken gelautes, daß man es [in Habermas' case] mit dem Ausfluß eines alteuropäischen Wahrheitskonzepts zu tun hat, wobei das Wort alteuropäisch hier synonym mit monologisch zu lesen ist: Obschon das Habermas-Modell dialogtechnisch angelegt ist, hat es einen nicht mehr zu verhehlenden monologischen Zug, ja einen jakobinischen Kern – wenn man unter Jakobinismus die ständig ansprechbare Bereitschaft zur Vollstreckung des Konsensus versteht. Die Verständigung à la Habermas beruht auf der Unterwerfung der Teilnehmer unter eine Vor-Verständigung, von der er hofft, sie ließe sich methodisch kontrollieren.⁸

For Sloterdijk, Habermas' community is a 'religious fantasy' based on a very limited conception of the human self and the philosophical tradition: 'Er will vorschreiben, daß man vom antiken Erbe Europas nur soviel annehmen darf, wie mit dem regelmäßigen Besuch von diskursphilosophischen Seminaren vereinbar ist.'⁹ By contrast, Sloterdijk wants to give a fuller philosophical account of communal life. His strategy is to emulate Luhmann's descriptive approach and apply it to the subject of 'community': 'Die Pointe der Sphärologie liegt darin, das Phänomen der gemeinsamen Animationen in nicht-idealistischen Begriffen zu untersuchen. Es geht ihr darum, nicht-begeistert von Begeisterungen zu reden.'¹⁰ Although we argued that Sloterdijk's interpretation of 'community' suffers from the weakness that he does not really specify its relation to the differentiated, 'foam'-like society, we indicated that his Luhmann-inspired descriptive approach to the concept of community constitutes a potentially common pattern, one that had to be examined in authors such as Assmann, Gumbrecht and Bolz.

The contribution of this thesis, however, could not be to offer a comprehensive overview. Rather, it has sought simply to examine the potential of analysing 'transformations' of systems theory in the context of the concept of community. In our study, we found that both Habermas' and Sloterdijk's transformations of systems theory are not convincing. But we also found that systems theory 'lacks' community, which is why we will probably see further attempts in the future to supplement systems thinking with the

⁸ Sloterdijk and Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, p. 65.

⁹ Sloterdijk and Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, pp. 65-67.

¹⁰ Sloterdijk and Heinrichs, *Die Sonne und der Tod*, p. 306.

concept of community. A major limitation of this research has been the almost exclusive focus on the German context. Further studies would have to look at other traditions and attempts to coalesce or connect ‘systems’ and ‘community’. However, the German context, for the reasons we discussed, is arguably an exemplary one, which is why it is justified to infer that general problems come to light here more easily and more distinctly. Therefore, we want to give a final summary of how the theories we discussed relate to what we called the catastrophe of German community, which is associated with the years between 1933 and 1945 as well as with the year 1914.¹¹

Habermas’ strategy is to limit community. The ‘Kommunikationsgemeinschaft’ is conceptualized as a community of rational communication. The potential danger which Plessner saw in the ‘Idol der Gemeinschaft’ (‘[i]n seinem Zeichen sind Armeen entstanden und Tausende zum Sterben bereit’) is allegedly defused by reason.¹² Luhmann goes a step further, inasmuch as he does not even want to accord the concept of community contemporary relevance. Despite Luhmann’s lack of explicit reflection on National Socialism, it can be assumed that the liquidation of differentiation in the totalitarian ‘Volksgemeinschaft’ led to his disdain for and suspicion of concepts such as ‘community’.¹³ Sloterdijk follows Luhmann in his rejection of ‘wholeness’, but he wants (literally) to leave ‘space’ for ‘community’. The individual is described as embedded in social ‘foam’. The metaphor of foam resists totalitarian community. However, the difficulty of pinpointing the relation between ‘community’ and ‘systems’, as well as the problem of defending a community-free systems theory (Luhmann), raises the question of whether the concepts can ever be fully compatible or even in harmony

¹¹ Cf. Matthias Schöning, *Versprengte Gemeinschaft: Kriegsroman und intellektuelle Mobilmachung in Deutschland 1914-1933* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009).

¹² Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, p. 28.

¹³ Cf. Lutz Ellrich, ‘“Tragic Choices” – Überlegungen zur selektiven Wahrnehmung der Systemtheorie am Beispiel des Nationalsozialismus’, in *Widerstände der Systemtheorie: Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*, ed. by Albrecht Koschorke and Cornelia Vismann (Berlin: Akademie, 1999), pp. 159-174.

with each other. To date at least, the ‘Wahlverwandtschaft’ between community and systems has not led to a functioning relationship.

Bibliography

Abdel-Samad, Hamed, 'Sarrazin, helau!', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 108-110

Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften*, ed. by Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980), vol. 4: *Minima Moralia: Reflexionen aus d. beschädigten Leben*

Aly, Götz, *Hitler Volksstaat: Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 2005)

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. edn (London, New York: Verso, 2006 [1983])

Apel, Karl-Otto, 'Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft', in *Transformation der Philosophie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 [1976]), vol. 2, pp. 358-435

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, 5th edn (Munich: C.H. Beck, 2007 [1992])

Baecker, Dirk, *Wozu Systeme?* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2008)

Bausch, Kenneth C., 'The Habermas/Luhmann Debate and Subsequent Habermasian Perspectives on Systems Theory', *Systems Research and Behavioral Science*, 14 (1997), 315-330

Bax, Daniel, 'Nein zum Salonrassismus', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 120-123

Benhabib, Seyla, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986)

Berg, Henk de and Johannes F.K. Schmidt, eds, *Rezeption und Reflexion: Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns außerhalb der Soziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000)

Berger, Johannes, 'Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie', in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 255-277

Blackshaw, Tony, *Key Concepts in Community Studies* (London: SAGE, 2010)

Blumenberg, Hans, *Paradigmen zur Metaphorologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 [1960])

Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, ed. by Manfred Sommer (Berlin: Suhrkamp, 2010)

Bohrer, Karl Heinz, 'Mythologie, nicht Philosophie: Das Phänomen Sloterdijk', *Merkur: Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, vol. 607, 11 (1999), 1116-1121

- Bolz, Norbert, 'Niklas Luhmann und Jürgen Habermas. Eine Phantomdebatte', in *Luhmann Lektüren: Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk*, ed. by Wolfram Burckhardt (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010), pp. 34-52
- Bolz, Norbert, *Profit für alle: Soziale Gerechtigkeit neu denken* (Hamburg: Murmann, 2009)
- Bora, Alfons, '“Wer gehört dazu?” Überlegungen zur Theorie der Inklusion', in *Niklas Luhmanns politische Soziologie*, ed. by Kai-Uwe Hellmann and Rainer Schmalz-Bruns (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002), pp. 60-84
- Borch, Christian, *Niklas Luhmann: in defence of modernity*, ed. by Peter Hamilton, Key Sociologists (Abingdon and New York: Routledge, 2011)
- Burckhardt, Wolfram, ed., *Luhmann Lektüren: Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010)
- Delanty, Gerard, *Community*, ed. by Peter Hamilton, Key Ideas, 2nd edn (Abingdon, 2010)
- Dietz, Simone, *Lebenswelt und System: widerstreitende Ansätze in der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas*, Epistemata: Reihe Philosophie, 130 (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1993)
- Elden, Stuart, 'Worlds, Engagements, Temperaments', in *Sloterdijk Now*, ed. by Stuart Elden (Cambridge: Polity Press, 2012), pp. 1-16
- Elden, Stuart, ed., *Sloterdijk Now* (Cambridge: Polity Press, 2012)
- Elden, Stuart and Eduardo Mendieta, 'Being-with as making worlds: the 'second coming' of Peter Sloterdijk', *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 27, (2009), 1-11
- Ellich, Lutz, '“Tragic Choices” – Überlegungen zur selektiven Wahrnehmung der Systemtheorie am Beispiel des Nationalsozialismus', in *Widerstände der Systemtheorie: Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*, ed. by Albrecht Koschorke and Cornelia Vismann (Berlin: Akademie, 1999), pp. 159-174
- Esposito, Roberto, *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, trans. by Timothy Campbell (Stanford: Stanford University Press, 2010 [1998])
- Fohrmann, Jürgen and Harro Müller, eds, *Systemtheorie der Literatur* (Munich: Wilhelm Fink, 1996)
- Frank, Manfred, 'Die spätgriechische Dekadenz', *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 March 2010
- Fuchs, Peter, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft: Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992)
- Fuchs, Peter, *Die Metapher des Systems: Studien zu der allgemein leitenden Frage, wie sich der Tänzer vom Tanz unterscheiden lasse* (Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2001)
- Gerhardt, Volker, 'Große Versprechen und kleiner Ertrag', in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 129-132

Görtemaker, Manfred, *Geschichte der Bundesrepublik: von der Gründung bis zur Gegenwart* (Munich: C.H. Beck, 1999)

Groys, Boris, *Das kommunistische Postskriptum* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006)

Gumbrecht, Hans Ulrich, “‘Alteuropa’ und ‘Der Soziologe’: Wie verhält sich Niklas Luhmanns Theorie zur philosophischen Tradition?”, in *Luhmann Lektüren*, ed. by Wolfram Burckhardt (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010), pp. 70-90

Gumbrecht, Hans Ulrich, ‘Der Spieler und der Baumeister’, in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 65-68

Gumbrecht, Hans Ulrich, *Dimensionen und Grenzen der Begriffsgeschichte* (Munich: Wilhelm Fink, 2006)

Gumbrecht, Hans Ulrich, *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey* (Stanford: Stanford University Press, 2004)

Habermas, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988 [1983])

Habermas, Jürgen, *Die Neue Unübersichtlichkeit: Kleine Politische Schriften V* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985)

Habermas, Jürgen, *Eine Art Schadensabwicklung: Kleine Politische Schriften VI* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987)

Habermas, Jürgen, ‘Entgegenung’, in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas’ ‘Theorie des kommunikativen Handelns’*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 327-405

Habermas, Jürgen, ‘Leadership and Leitkultur’, *New York Times*, 29 October 2010

Habermas, Jürgen, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973)

Habermas, Jürgen, ‘Post vom bösen Geist’, *Die ZEIT*, 16 September 1999

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990 [1962])

Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969 [1968])

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 [1981])

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 [1981])

Habermas, Jürgen, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976)

Habermas, Jürgen and Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*, ed. by Jürgen Habermas, Dieter Henrich, Jacob Taubes and Karl Markus Michel, Theorie-Diskussion (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971)

Hagen, Wolfgang, ed., *Warum haben Sie keinen Fernseher, Herr Luhmann?: Letzte Gespräche mit Niklas Luhmann* (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2004)

Heinrichs, Hans-Jürgen, *Peter Sloterdijk: Die Kunst des Philosophierens* (Munich: Carl Hanser, 2011)

Hoban, Wieland, 'The Language of Give and Take: Sloterdijk's Stylistic Methods', in *Sloterdijk Now*, ed. by Stuart Elden (Cambridge: Polity Press, 2012), pp. 114-132

Holl, Mirjam-Kerstin, *Semantik und soziales Gedächtnis: Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*, Epistemata, vol. 433 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003)

Honneth, Axel, 'Blasen der Gegenaufklärung: Zum jüngeren Schrifttum von Peter Sloterdijk', in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 52-63

Honneth, Axel, 'Fataler Tiefsinn aus Karlsruhe: Zum neuesten Schrifttum des Peter Sloterdijk', *Die ZEIT*, 25 September 2009

Honneth, Axel, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, paperback edn with afterword (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986)

Hörisch, Jochen, *Theorie-Apotheke: Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010)

Hörisch, Jochen, *Theorieapotheke: Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010)

Ingram, David, *Habermas: Introduction and Analysis* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2010)

Iser, Mattias and David Strecker, *Habermas zur Einführung*, ed. by Michael Hagner, Dieter Thomä and Cornelia Vismann, Zur Einführung (Hamburg: Junius, 2010)

Jahraus, Oliver, 'Niklas Luhmann (1927-1998)', in *Klassiker der modernen Literaturtheorie: Von Sigmund Freud bis Judith Butler*, ed. by Matías Martínez and Michael Scheffel (Munich: C.H. Beck, 2010), pp. 280-300

Joas, Hans, 'Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus', in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 144-176

Jongen, Marc, Sjoerd van Tuinen and Koenraad Hemelsoet, eds, *Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Peter Sloterdijk* (Munich: Wilhelm Fink, 2009)

Kelek, Necla, 'Ein Befreiungsschlag', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 32-38

- King, Michael and Anton Schütz, 'The Ambitious Modesty of Niklas Luhmann', *Journal of Law and Society*, 21, 3 (1994), 261-287
- King, Michael and Chris Thornhill, *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law* (Basingstoke, Hampshire and New York: Palgrave Macmillan, 2003)
- Kneer, Georg and Armin Nassehi, *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme: Eine Einführung* (Paderborn: Wilhelm Fink, 1993)
- Kneer, Georg and Armin Nassehi, 'Verstehen des Verstehens: Eine systemtheoretische Revision der Hermeneutik', *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 20, 5 (1991), 341-356
- Kohl, Katrin, *Metapher* (Stuttgart, Weimar: J.B. Metzler, 2007)
- Kohler, Berthold, 'Eine Staatsaffäre', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 86-87
- Koschorke, Albrecht, 'Die Grenzen des Systems und die Rhetorik der Systemtheorie', in *Widerstände der Systemtheorie: Kulturtheoretische Analysen zum Werk von Niklas Luhmann*, ed. by Albrecht Koschorke and Cornelia Vismann (Berlin: Akademie, 1999), pp. 49-62
- Koschorke, Albrecht, Susanne Lüdemann, Thomas Frank and others, *Der fiktive Staat: Konstruktionen des politischen Körpers in der Geschichte Europas* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 2007)
- Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache: Mit zwei Beiträgen von Ulrike Spree und Willibald Steinmetz sowie einem Nachwort zu Einleitungsfragmenten Reinhart Kosellecks von Carsten Dutt* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006)
- Krause, Detlef, *Luhmann-Lexikon: Eine Einführung in das Gesamtwerk von Niklas Luhmann*, rev. and ext. 4th edn (Stuttgart: Lucius & Lucius, 2005)
- Lockwood, David, 'Social Integration and System Integration', in *Explorations in Social Change*, ed. by George K. Zollschan and Walter Hirsch (London: Routledge & Kegan, 1964), pp. 244-257
- Lüdemann, Susanne, *Metaphern der Gesellschaft: Studien zum soziologischen und politischen Imaginären* (Munich: Wilhelm Fink, 2004)
- Luhmann, Niklas, *Archimedes und wir: Interviews*, ed. by Dirk Baecker and Georg Stanitzek (Berlin: Merve, 1987)
- Luhmann, Niklas, *Das Recht der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995)
- Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998 [1997])
- Luhmann, Niklas, 'Die Lebenswelt - nach Rücksprache mit Phänomenologen', in *Protozoologie im Kontext: 'Lebenswelt' und 'System' in Philosophie und Soziologie*, ed. by Gerhard Preyer, Georg Peter and Alexander Ulfig (Frankfurt am Main: Humanities Online, 2000), pp. 269-289

Luhmann, Niklas, *Die Realität der Massenmedien*, ed. by Jörg Rössel, Uwe Schimank and Georg Vobruba, Neue Bibliothek der Sozialwissenschaften, 4th edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009)

Luhmann, Niklas, *Die Religion der Gesellschaft*, ed. by André Kieserling (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002)

Luhmann, Niklas, 'Die Tücke des Subjekts und die Frage nach dem Menschen', in *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, 3rd edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008 [1995]), pp. 149-161

Luhmann, Niklas, 'Die Weltgesellschaft', in *Soziologische Aufklärung 2: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, 6th edn (Wiesbaden: Verlag der Sozialwissenschaften, 2009 [1975]), pp. 63-88

Luhmann, Niklas, *Die Wirtschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994)

Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992)

Luhmann, Niklas, *Einführung in die Systemtheorie*, ed. by Dirk Baecker, 3rd edn (Heidelberg: Carl-Auer, 2006 [2002])

Luhmann, Niklas, *Einführung in die Theorie der Gesellschaft*, ed. by Dirk Baecker (Heidelberg: Carl-Auer, 2005)

Luhmann, Niklas, 'Ethik als Reflexionstheorie der Moral', in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1989]), pp. 270-347

Luhmann, Niklas, 'Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 [1980]), vol. 1, pp. 9-71

Luhmann, Niklas, 'Gibt es in unserer Gesellschaft noch unverzichtbare Normen?', in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1993]), pp. 228-252

Luhmann, Niklas, 'Identität – was oder wie?', in *Soziologische Aufklärung 5: Konstruktivistische Perspektiven*, 4th edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009), pp. 15-30

Luhmann, Niklas, 'Individuum, Individualität, Individualismus', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 [1989]), vol. 3, pp. 149-258

Luhmann, Niklas, 'Inklusion und Exklusion', in *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, 3rd edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2008 [1995]), pp. 226-251

Luhmann, Niklas, *Introduction to Systems Theory*, trans. by Peter Gilgen, ed. by Dirk Baecker (Cambridge: Polity Press, 2013 [2002])

Luhmann, Niklas, 'Jenseits von Barbarei', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999 [1995]), vol. 4, pp. 138-150

- Luhmann, Niklas, *Legitimation durch Verfahren* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983 [1969])
- Luhmann, Niklas, *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 [1982])
- Luhmann, Niklas, 'Normen in soziologischer Perspektive', in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1969]), pp. 25-55
- Luhmann, Niklas, *Politische Soziologie*, ed. by André Kieserling (Berlin: Suhrkamp, 2010)
- Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987 [1984])
- Luhmann, Niklas, 'Soziologie der Moral', in *Die Moral der Gesellschaft*, ed. by Detlef Horster (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008 [1978]), pp. 56-162
- Luhmann, Niklas, 'Wie ist soziale Ordnung möglich?', in *Gesellschaftsstruktur und Semantik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993 [1981]), vol. 2, pp. 195-285
- Luhmann, Niklas and Robert Spaemann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990)
- Marx, Karl and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto*, trans. by Samuel Moore, ed. with an introduction by David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1992 [1888])
- McCarthy, Thomas, 'Complexity and Democracy, or the Seductions of Systems Theory', *New German Critique*, No. 35, Special Issue on Jürgen Habermas (1985), 27-53
- McCarthy, Thomas, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (London: Hutchinson & Co, 1978)
- McCarthy, Thomas, 'Komplexität und Demokratie – die Versuchungen der Systemtheorie', in *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, ed. by Axel Honneth and Hans Joas, ext. and upd. edn (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986), pp. 177-215
- Menke, Christoph, 'Exzellenz und Exklusion oder die Sache der Gleichheit', in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 69-72
- Moeller, Hans-Georg, *Luhmann Explained: From Souls to Systems*, Ideas Explained, 3 (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2006)
- Moeller, Hans-Georg, *The Radical Luhmann* (New York and Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2012)
- Münch, Richard, 'Autopoiesis by definition', *Cardozo Law Review*, 13, (1992), 1463-1471
- Münch, Richard, 'Zahlung und Achtung: Die Interpenetration von Ökonomie und Moral', *Zeitschrift für Soziologie*, 23, 5 (1994), 388-411
- Nancy, Jean-Luc, *The Inoperative Community*, trans. by Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland and Simona Sawhney, ed. by Peter Connor with a foreword by Christopher Fynsk (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1991 [1986])

- Nassehi, Armin, 'Inklusion, Exklusion-Integration, Desintegration: Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese', in *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, ed. by Wilhelm Heitmeyer (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997), vol. 2, pp. 113-148
- Nassehi, Armin, 'Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme', in *Kritik der Theorie sozialer Systeme: Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, ed. by Werner Krawietz and Michael Welker (Frankfurt am Main, 1992), pp. 43-70
- Neckel, Sighard and Jürgen Wolf, 'The Fascination of Amoralität: Luhmann's Theory of Morality and its Resonances among German Intellectuals', *Theory Culture Society*, vol. 11, 69 (1994), 69-99
- Opielka, Michael, *Gemeinschaft in Gesellschaft: Soziologie nach Hegel und Parsons*, rev. 2nd edn (Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2006 [2004])
- Pinzani, Alessandro, *Habermas*, ed. by Otfried Höffe, Beckische Reihe: Denker (Munich: C.H. Beck, 2007)
- Plessner, Helmuth, *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 [1924])
- Precht, Richard David, 'Zwei Männer und der Mond', in *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte*, ed. by Jan Rehmann and Thomas Wagner (Hamburg: Argument, 2010), pp. 93-99
- Reese-Schäfer, Walter, *Jürgen Habermas*, ed. by Thorsten Bonacker and Hans-Martin Lohmann, Campus Einführungen, 3rd edn (Frankfurt and New York: Campus, 2001)
- Reese-Schäfer, Walter, *Niklas Luhmann zur Einführung* (Hamburg: Junius, 1999)
- Rehmann, Jan and Thomas Wagner, eds, *Angriff der Leistungsträger? Das Buch zur Sloterdijk-Debatte* (Hamburg: Argument, 2010)
- Riedel, Manfred, 'Gemeinschaft', in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. by Joachim Ritter (Basel: Schwabe & Co, 1974), pp. 239-243
- Riedel, Manfred, 'Gesellschaft, Gemeinschaft', in *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, ed. by Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (Stuttgart: Ernst Klett, 1972-1997), vol. 2: E-G, ed. by Reinhart Koselleck (1975), pp. 801-862
- Rosa, Hartmut, Lars Gertenbach, Henning Laux and others, *Theorien der Gemeinschaft zur Einführung* (Hamburg: Junius, 2010)
- Sandel, Michael J., 'Beyond Individualism: Democrats and Community', in *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2005 [1988]), pp. 35-45
- Sandel, Michael J., *Liberalism and the Limits of Justice*, 2nd edition (New York: Cambridge University Press, 1998 [1982])

Sandel, Michael J., 'The Peril of Extinction', in *Public Philosophy: Essays on Morality in Politics* (Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press, 2005 [1986]), pp. 179-182

Sarrazin, Thilo, *Deutschland schafft sich ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, 1st edn (Munich: Deutsche Verlags-Anstalt, 2010)

Schimank, Uwe, 'Einleitung', in *Beobachter der Moderne: Beiträge zu Niklas Luhmanns 'Die Gesellschaft der Gesellschaft'*, ed. by Hans-Joachim Giegel and Uwe Schimank (Frankfurt am Main, 2003), pp. 7-20

Schinkel, Willem and Liesbeth Noordegraaf-Eelens, eds, *In Medias Res: Peter Sloterdijk's Spherological Poetics of Being* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2011)

Schöning, Matthias, *Versprengte Gemeinschaft: Kriegsroman und intellektuelle Mobilmachung in Deutschland 1914-1933* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2009)

Schwinn, Thomas, 'Differenzierung und soziale Integration. Wider eine systemtheoretisch halbierte Soziologie', in *Beobachter der Moderne: Beiträge zu Niklas Luhmanns 'Die Gesellschaft der Gesellschaft'*, ed. by Hans-Joachim Giegel and Uwe Schimank (Frankfurt am Main, 2003), pp. 231-260

Seligmann, Rafael, 'Nötige Provokation', in *Sarrazin: Eine Deutsche Debatte*, ed. by Deutschlandstiftung Integration (Munich and Zurich: Piper, 2010), pp. 111-113

Sloterdijk, Peter, *Der Denker auf der Bühne: Nietzsches Materialismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986)

Sloterdijk, Peter, *Der starke Grund, zusammen zu sein* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998)

Sloterdijk, Peter, 'Die Kritische Theorie ist tot: Peter Sloterdijk schreibt an Assheuer und Habermas', *Die ZEIT*, 9 September 1999

Sloterdijk, Peter, *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010)

Sloterdijk, Peter, 'Die Revolution der gebenden Hand', *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13 June 2009

Sloterdijk, Peter, *Du mußt dein Leben ändern: Über Anthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009)

Sloterdijk, Peter, 'Eingeweide des Zeitgeistes: Im Gespräch mit Matthias Matussek', in *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010), pp. 115-120

Sloterdijk, Peter, *Im selben Boot: Versuch über die Hyperpolitik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995 [1993])

Sloterdijk, Peter, 'Kapitalismus und Kleptokratie: Über die Tätigkeit der nehmenden Hand', in *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010), pp. 97-105

Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983)

Sloterdijk, Peter, 'Luhmann, Anwalt des Teufels: Von der Erbsünde, dem Egoismus der Systeme und den neuen Ironien', in *Luhmann Lektüren: Dirk Baecker, Norbert Bolz, Peter Fuchs, Hans Ulrich Gumbrecht, Peter Sloterdijk*, ed. by Wolfram Burckhardt (Berlin: Kulturverlag Kadmos, 2010), pp. 91-158

Sloterdijk, Peter, *Nicht gerettet: Versuche nach Heidegger* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001)

Sloterdijk, Peter, *Rage and time: a psychopolitical investigation*, trans. by Mario Wenning, ed. by Slavoj Žižek, Clayton Crockett, Creston Davis and Jeffrey W. Robbins, *Insurrections: critical studies in religion, politics, and culture* (New York and Chichester, West Sussex: Columbia University Press, 2010 [2006])

Sloterdijk, Peter, *Regeln für Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999)

Sloterdijk, Peter, *Sphären I: Blasen: Mikrosphärologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998)

Sloterdijk, Peter, *Sphären II: Globen: Makrosphärologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999)

Sloterdijk, Peter, *Sphären III: Schäume: Plurale Sphärologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2004)

Sloterdijk, Peter, *Spheres: Volume I: Bubbles: Microspherology*, trans. by Wieland Hoban (Cambridge, Mass.: The MIT Press, Cambridge, Mass., 2011 [1998])

Sloterdijk, Peter, "'Steuern sind das zentrale moralische Phänomen unserer Zivilisation': Im Gespräch mit Stephan Maus", in *Die nehmende Hand und die gebende Seite: Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern* (Berlin: Suhrkamp, 2010), pp. 141-145

Sloterdijk, Peter, *Streß und Freiheit* (Berlin: Suhrkamp, 2011)

Sloterdijk, Peter, *Weltfremdheit* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993)

Sloterdijk, Peter, *Zorn und Zeit: Politisch-psychologischer Versuch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006)

Sloterdijk, Peter and Hans-Jürgen Heinrichs, *Die Sonne und der Tod* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001)

Sloterdijk, Peter and Hans-Jürgen Heinrichs, *Neither Sun Nor Death*, trans. by Steve Corcoran (Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 2011 [2001])

Specter, Matthew G., *Habermas: An Intellectual Biography* (New York: Cambridge University Press, 2010)

Stevenson, Angus, ed., *Oxford Dictionary of English* (Oxford: Oxford University Press, 2010)

Swift, Adam, *Political Philosophy: A Beginners' Guide for Students and Politicians*, rev. and exp. 2nd edn (Cambridge, UK: Polity Press, 2006)

Tönnies, Ferdinand, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, 4th edn (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005 [1887])

Vogl, Joseph, 'Einleitung', in *Gemeinschaften: Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, ed. by Joseph Vogl (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994), pp. 7-27

Weber, Max, *Gesamtausgabe*, ed. by Horst Baier, Gangolf Hübinger, M. Rainer Lepsius, Wolfgang J. Mommsen, Wolfgang Schluchter and Johannes Winckelmann (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992), I/17: *Wissenschaft als Beruf: 1917/1919 / Politik als Beruf: 1919*, ed. by Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, ed. by Johannes Winckelmann, rev. 5th edn (Tübingen: Mohr, 1980 [1921])

Žižek, Slavoj, 'Zorn und Ressentiment', in *Vermessung des Ungeheuren: Philosophie nach Pater Sloterdijk*, ed. by Marc Jongen, Sjoerd van Tuinen and Koenraad Hemelsoet (Munich: Wilhelm Fink, 2009), pp. 277-288