

**Ökonomie der Gabe - Positivität der Gerechtigkeit:
Gegenseitige Heimsuchungen von System und *différance*.**

in: Koschorke, Albrecht und Vismann, Cornelia (Hg.) (1999) *System - Macht - Kultur: Probleme der Systemtheorie*. Berlin: Akademie, 199-212.

I.

Für die nüchterne Welt der Juristen und Ökonomen, in der rationale Entscheidungen nach Kosten-Nutzen-Kalkülen und Norm-Tatsachen-Subsumtionen gefällt werden, haben Niklas Luhmann und Jacques Derrida exakt die gleiche Diagnose parat.¹ Sie lautet: Wahnsinn der Entscheidung. Im Widerspruch zu allen Analysen von rational choice, game theory und Entscheidungstheorie und zu allen Versprechungen von normativer Argumentation und diskursiver Rationalität stellen die Protagonisten von Systemtheorie und Dekonstruktion die provokante These auf: Die Alltagsroutinen von Rechts- und Wirtschaftsentscheidungen enthalten eine Komponente von Wahnsinn, von Irrationalem, von Mysteriösem, ja von Sakralem, die nicht etwa nur als vernachlässigbare Restgröße in einem Prozeß zunehmender Rationalisierung, sondern als das die Entscheidung tragende Element, ja als die eigentlich die Entscheidung antreibende Dynamik anzusehen ist. Original-Ton Luhmann:

"Das Mysterium der Entscheidung und das Mysterium der Hierarchie stützen einander wechselseitig. Beide entfalten ein unformulierbares (soll man sagen: göttliches) Element, das sie erst zu dem macht, was sie sind."²

Und als Kommentar zu den Aporien der Rechtsentscheidung, Original-Ton Derrida:

¹Die zentralen Texte beider Autoren zu Wirtschaft und Recht sind Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1988; ders., *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt 1993; Jacques Derrida, *Gesetzeskraft: Der mystische Grund der Autorität*, Frankfurt 1991; ders., *Falschgeld: Zeitgeben I*. München 1993.

² Niklas Luhmann, "Die Paradoxie des Entscheidens", 84 *Verwaltungsarchiv* 1993, 287-310.

"... ohne Kalkül und ohne Regel, ohne Vernunft oder ohne Rationalität... Man kann darin also einen Wahn erkennen, ja sie des Wahns anklagen. Man erkennt darin vielleicht sogar eine (andere) Art Mystik (und klagt sie deshalb an). Die Dekonstruktion ist verrückt nach dieser Gerechtigkeit, wegen dieser Gerechtigkeit ist sie wahnsinnig".

Der dekonstruktive Konsens der Kontrahenten reicht noch sehr viel weiter. Das Irrationale bricht nicht nur momenthaft im ekstatischen Augenblick der Entscheidung in die Welt der Kalküle herein, sondern erreicht die Fundamente der formalen Rationalität des Rechts und der Wirtschaft selbst. Dekonstruktion und Systemanalyse stimmen darin überein, daß Willkür, Widersprüche, Antinomien, Paradoxien, Irrationalität, ja Gewalt die eigentlichen Fundamente auch der raffiniertesten Konstrukte moderner Rechts- und Wirtschaftsrationalität sind. Und diese Aufdeckung des Irrationalen ist nicht etwa das dezisionistische Ende der Analyse, sondern erst ihr Anfang. Beiden Theorien geht es nicht einfach darum, die aufwendigen Begründungen und Kalkulationen in Wirtschaft und Recht als ideologische Verschleierung von Machtkonstellationen zu denunzieren, sondern die Ansprüche an die Qualität der Kalkulationen im Angesichte ihrer Paradoxien hochzuschrauben. Oder anders: Das Irrationale der Entscheidung aufzudecken, bedeutet für beide Autoren nicht, die Gerechtigkeitsfrage zu suspendieren, sondern im Gegenteil die Anforderungen an Gerechtigkeit zu steigern.

So verblüffend die Konvergenz sein mag, der eigentliche Witz einer Begegnung von System und *différance* liegt aber sicher nicht im Aufdecken von Isomorphismen, Analogien und heimlichen Affinitäten. Diese von Systemtheoretikern bevorzugte selektive Einbautechnik, die dekonstruktive Bruchstücke der *différance*, der *itération*, der *trace*, der *marge* in die Fassaden autopoietischen Begriffspaläste dekorativ einfügt, ist sicher reizvoll, führt aber letztlich nur zu einer Komplexifizierung, zu einer Involution der Theoriearchitektur, ohne ihre grundlegenden Bauprinzipien zu verändern. Wenn Witz aber, um mit Jean Paul zu sprechen, gerade die Verbindung entfernter Ideen ist, dann liegt dieser Witz nicht in einer solchen Vereinnahmung ebensowenig wie in der von Derridisten bevorzugten rigorosen Konfrontation ihrer Gegensätzlichkeiten, die dann doch nur in wechselseitiger Immunisierung endet.

Ich würde demgegenüber eine Lektüre vorziehen, die eine paranoide Dynamik zwischen den Theorien aufdeckt, eine Dynamik ihrer wechselseitigen Verfolgungen. In der Tat beginnt sie mit einem Konsens über die Gründungsparadoxien von Recht und

3 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, 52.

4 Zum Argumentationsmuster dezisionistischer Theorien Eckard Bolsinger, "Was ist Dezisionismus: Rekonstruktion eines autonomen Typs politischer Theorie," 39 *Politische Vierteljahresschrift* 1998, 471-502.

⁵Henk de Berg & Matthias Prangel, *Differenzen: Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*, Tübingen 1995.

⁶Marcus Hahn, "Vom Kopfstand des Phonozentrismus auf den Brettern der Systemtheorie oder: Luhmann und/oder Derrida - einfach eine Entscheidung? Anmerkungen zu 'Die Form der Schrift' von Niklas Luhmann", 2 *Soziale Systeme* 1996, 283-306.

Wirtschaft, der die Theorien aneinander bindet, schlägt dann aber blitzschnell um in miteinander nicht kompatible Realitätskonstruktionen, welche die Theorien blind füreinander und mißtrauisch gegeneinander machen. Wir sollten dabei alle Hoffnung fahren lassen, wir könnten die Blinden sehend und die Mißtrauischen gutgläubig machen. Eher ginge es darum, die Dynamik der Paranoia selbst zu nutzen, laut lexikalischer Definition, "eine Form des Deliriums, das durch anscheinend kohärente, aber der Realität widersprechende Überzeugungen ausgezeichnet ist und weder durch Logik noch durch Erfahrung modifizierbar ist (z.B. Größenwahn oder Verfolgungswahn)". Also: Systemtheorie und Dekonstruktion - was ist der kognitive Ertrag ihres wechselseitigen Verfolgungswahns, der in einem hektischen Wirbel von dekonstruktiven Zügen und systemischen Gegenzügen, in einem Steigerungsverhältnis von Stabilisierungen und Destabilisierungen, in einem Tanz der wechselseitigen Heimsuchungen endet. Fruchtbar wird diese Lektüre erst dann, wenn sie lesen kann, wie in der "Para-noia", also in der geschlossenen Welt der Scheinüberzeugungen die andere Scheinwelt wiedererscheint. Also: Autopoietische Sozialsysteme als Derridas Alptraum. Die Gabe der Gerechtigkeit als Luhmanns Erlösung.

II.

Zunächst erstaunt an der Wahl der gemeinsamen Ausgangsposition die Radikalität, mit der Derrida und Luhmann der Grundlagendiskussion über juristische und ökonomische Institutionen den Konsens aufkündigen. Es bedarf schon des Mutes, um nicht zu sagen, der Verstiegenheit, wenn man wie Derrida eine Sozialphilosophie der Wirtschaft gerade nicht von den Strukturen des Tausches und der Reziprozität wechselseitiger Bedürfnisbefriedigung her konzipieren will, sondern ausgerechnet von der Struktur der Gabe her, von der Schenkung ohne Dankbarkeit, von der radikal nicht-reziproken Freigebigkeit, die immer schon dann zerstört ist, wenn auch nur Spurenelemente von Symmetrie, Gegenseitigkeit, ja auch nur von Anerkennung oder dem sozialen Band der Dankbarkeit vorhanden sein sollten. Und es bedarf ebensolchen Mutes, wenn man wie Luhmann das Recht nicht mehr von Grundnorm, ultimate rule of recognition, materialen und prozeduralen Geltungsprinzipien oder seiner politisch-gesellschaftlichen Legitimation her denkt, sondern von dem extremen Grenzfall purer Selbstreferenz rechtlicher Operationen her, die von ihrer Selbstapplikation in totale Konfusion gestürzt werden. Aber gerade diese Radikalität gibt eine neue, bis dahin strikt als Denkfehler tabuisierte Sicht auf die Fundamente rechtlicher und wirtschaftlicher Institutionen frei. Recht und Wirtschaft sind nicht auf rationale Leitideen oder Prinzipien, sondern auf gefährliche Paradoxien gegründet, die nicht nur ihre Legitimation zerstören, sondern durch ihre widersprüchliche Struktur jegliche Operationen und Kalkulationen blockieren.

Am Gründungsparadox des Rechts wird deutlich, wie trotz weitgehender Identität der Analyse der Ausgangskonsens unserer Kon-trahenten plötzlich in totale Inkompatibilität der verfolgten Perspektiven umschlägt. Beide beginnen mit einer explizit an Walter

⁷Lucio Felice, *Il grande dizionario Garzanti della lingua Italiana*, Milano 1987, 1432.

⁸Jacques Derrida, *Falschgeld*, 15ff.

⁹Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft*, 545ff.

Benjamin orientierten Kritik der Gewalt des Rechts, in der sie zwar die übliche Ideologie- und Machtkritik am Recht, die das Recht als Ausdruck ökonomischer oder politischer Interessen entlarvt, als oberflächlich zurückweisen, dann aber auf einer tieferen Ebene das Recht in den Paradoxien der eigenen Selbstreferenz gefangen sehen. Alle Bemühungen des Rechts um Legitimität, normative Begründung oder gar Gerechtigkeit sind letztlich vergeblich, da sie alle auf der Gewalt der ersten Unterscheidung von Recht und Unrecht beruhen, die sich selbst nicht mehr als Recht, legitim oder gerecht, sondern nur noch als kriterienlose Willkür ausweisen kann.

Hier nun kommt der Umschlag, hier beginnt die Bifurkation von Dekonstruktion und Auto-poiese. Derrida scheut nicht vor den Abgründen des Rechtsparadoxes zurück und versucht, die dunklen Welten des Paradoxes zu ergründen mit einer Kritik der Ursprungsgewalt des Rechts, die ihn bis hin zu einer mysteriösen Unterscheidung verschiedener Rechtsgewalten trägt. In einer Relektüre Benjamins unterscheidet er zwischen einer mythischen Gründungsgewalt, die die Positivität von Staats- und Rechtsordnungen nur über Blutvergießen errichtet, und einer göttlichen Gründungsgewalt, die Gerechtigkeit dadurch schafft, daß sie zwar zerstörerisch, ja annihilierend ist, aber ohne Blutvergießen lebenserhaltend wirkt. Und an dieser Stelle findet sich dann das bisher provokanteste Paradox: Die Unterscheidung zwischen Positivität und Gerechtigkeit sei selbst unentscheidbar, nicht entzifferbar; es gäbe keine Kriterien, an denen man mythische von göttlicher Gewalt unterscheiden könne, nicht nur vor der Entscheidung, sondern auch nach der Entscheidung bleibe die Frage nur immer wieder in die Zukunft aufgeschoben, einer unendlichen Verantwortung überlassen.

Vor solchen Abgründen scheut Luhmann zurück, ja für ihn bestätigen die Ergebnisse dekonstruktiver Analyse nur ein weiteres Mal die paralyisierende Kraft des Paradoxes, die sich um so mehr verstärke, je mehr man versuche, die Dunkelheiten des Rechtsparadoxes zu ergründen. Resultat seien nur Derrida'sche Verbalakustik, Obskürität der Sprache und der typisch dekonstruktive Gestus, mit dunklen Paradoxien die Leute zu erschrecken. Ganz explizit schlägt Luhmann die genaue Gegenrichtung ein: es sei unfruchtbar, eine Theoriesprache zu entwickeln, die nur die Widersprüchlichkeiten, Wildheiten, Dunkelheiten des Rechtsparadoxes rekonstruiere; kreativ werde der Umgang mit Paradoxien erst, wenn es einer Theorie gelänge, den Möglichkeiten der Deparadoxierung nachzuspüren, den vielfältigen Erfindungen von Unterscheidungen, die das Paradox nicht leugnen, aber ihm seine paralyisierende Kraft nehmen. Dies führt ihn zu historisch-soziologischen Analysen institutionalisierter Ebenenunterscheidungen, von Naturrecht und positiven Recht oder, modern, von juristisch-richterlicher Rechtsanwendung und politischer Rechtssetzung, die ihre beeindruckenden Kulturleistungen trotz oder gerade wegen des Rechtsparadoxes hervorgebracht haben.

10 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* Bd. II, Frankfurt 1977.

11 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, 105ff, 109.

12 Niklas Luhmann, "Sthenographie und Euryalistik", in H.U.Gumbrecht & K.L.Pfeiffer (Hg.), *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*, Frankfurt 1991, 59f.;

Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 765f., 768,

13 Niklas Luhmann, "The Third Question: The Creative Use of Paradoxes in Law and Legal History", 15 *Journal of Law and Society* 1988, 153-165.

Entgegen dem ersten Anschein ist also das Rechtsparadox gar nicht ihr gemeinsames Analyseobjekt, sondern nur die gemeinsame Startbahn, die dann aber für einen take-off in einander entgegengesetzte Richtungen benutzt wird: für die systemtheoretische Flucht vor und für die dekonstruktive Suche nach den Paradoxien des Rechts. Wendet man sich dem Gründungsparadox der Wirtschaft zu, so zeigt dessen unterschiedliche Behandlung jedoch, daß es noch nicht ausreicht, den Unterschied von Paradoxierung und Entparadoxierung nur als Differenz von Erkenntnisinteressen, Analyserichtungen und entsprechenden Begriffsapparaten zu sehen. Schon ihre jeweilige Formulierung des Wirtschaftsparadoxes ist so unterschiedlich, daß die im Rechtsparadox so offensichtlichen Gemeinsamkeiten des Ausgangspunktes kaum noch erkennbar sind.

Luhmann denkt die Möglichkeit des Kreislaufs der Wirtschaft von der erfolgreichen Überwindung des Knappheitsparadoxes her, wonach die reichlichere Versorgung des einen die größere Not des anderen ist, abstrakter: jeder Zugriff auf knappe Güter, der der Minderung der Knappheit dient, die Knappheit vermehrt. Nur durch eine Invisibilisierung dieser Blockierung, nur durch Entparadoxierung kann der Kreislauf der Wirtschaft in Bewegung gesetzt werden. Und dies geschieht durch Bifurkation und Codierung:

"Für den, der zugreift, verringert sich die im Zugriff vorausgesetzte Knappheit. Für alle anderen vergrößert sie sich.... Kondensierte Knappheit erscheint dann als Differenz von "Haben" und "Nichthaben".

Vom entgegengesetzten Ausgangspunkt, nicht von den Paradoxien des Zugriffs auf knappe Güter, sondern von der Unmöglichkeit der reinen Gabe her denkt Derrida die Möglichkeit des Kreislaufs der Wirtschaft. Die Gabe ist das genaue Gegenteil der Tauschzirkulation der Wirtschaft, aber zugleich gibt sie überhaupt nur den Anstoß für die Zirkulation des Wirtschaftens. Das Gründungsparadox der Wirtschaft zeigt sich in dem Moment, in dem die reine Gabe, die vor jedem Subjektbezug existiert, das Subjekt konstituiert:

"daß ein Subjekt als solches eine Gabe weder je gibt noch empfängt. Es konstituiert sich im Gegenteil gerade, um durch den Kalkül und den Tausch die Herrschaft dieser hybris oder Unmöglichkeit zu bändigen, die sich im Versprechen der Gabe ankündigt."

Der beide Formulierungen des Paradoxes überbrückende Begriff ist Eigentum. Die Bifurkation der Wirkungen des Zugriffs und ihre Codierung im Eigentum, in der Differenz von Haben und Nichthaben, die Konstruktion der entsprechenden semantischen Artefakte der Eigentümer und Nichteigentümer führt nach Luhmann aus den Blockaden des Knappheitsparadoxes heraus und in die Wirtschaftsdynamik hinein. Bei Derrida zerstört erst die Konstituierung des Subjekts als Gebender und Nehmender, die Anerkennung des

14 Niklas Luhmann, *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 181.

15 Jacques Derrida, *Falschgeld*, 37.

Eigentums des Subjekts die Reinheit der Gabe und macht die Kalkulationen der Wirtschaft möglich. Aber Derridas Interesse am Kreislauf der Wirtschaft ist gerade nicht an Luhmanns Fragen des deparadoxierenden Ordnungsaufbaus durch den Eigentumscode, später durch den Geldcode und durch die Programme des Wirtschaftens orientiert, sondern an der permanenten Durchbrechung des Kreislaufs, an seiner Transzendierung durch die Dauerprovokation der Gabe. Wir haben hier also gar nicht zwei miteinander konkurrierende Theorien des Wirtschaftens vor uns, die den gleichen Gegenstandsbereich von verschiedenen Standpunkten und mit verschiedenen Erkenntnisinteressen her beleuchteten, sondern schon nach ihrem Selbstverständnis prallen hier zwei Gegenwelten aufeinander, deren Gegensatz nicht als Konkurrenz unterschiedlicher Methoden, Theorien oder Paradigmen erfaßt werden kann. Luhmanns ehrgeizigem Versuch, eine wissenschaftliche Theorie des Sozialen als eine Phänomenologie der Kommunikation in strenger Analogie zu Husserls Phänomenologie des Bewußtseins zu entwerfen, steht Derridas ausdrückliche Weigerung, eine wissenschaftliche Theorie der Gabe zu entwickeln, gegenüber, weil diese außerstande sei, die Gabe überhaupt zu denken. Statt dessen sucht er, die Analogie zum Gegensatz von Denken und Erkennen, von Noumenalen und Phänomenalen fruchtbar zu machen, um eine Art "transzendente Illusion der Gabe" zu denken, die "über die Erfahrung, die Erkenntnis, die Wissenschaft, die Ökonomie und selbst noch die Philosophie hinausgeht, sie überbietet."

Trotz ihres gemeinsamen Ausgangs vom Gründungsparadox der Wirtschaft und des Rechts, mit dem sie gleichsinnig die Grundlegendiskussion in beiden Gebieten revolutionieren, haben sich die beiden Denkweisen eigentlich nichts zu sagen. Luhmanns Theorie zielt auf die Immanenz der Institutionen durch Entparadoxierung und konstruiert eine Welt der Autopoiese von sozialen Systemen, ihrer Codierungen und Programmierungen, Derridas Denken zielt auf ihre Transzendierung durch ihre Reparadoxierung und entwirft eine Gegenwelt der *différance*, in der die dekonstruktive Doppelbewegung permanent die Gründungsantinomien der Institutionen wie auch ihre Paralyisierung und Durchbrechung der konkreten Entscheidungsroutinen in Recht und Wirtschaft aufdeckt. Luhmanns Welt und Derridas Gegenwelt sind gegeneinander geschlossen und können einander gar nicht direkt beeinflussen. Aber gerade ihre wechselseitige Schließung macht es aus, daß sie sich gegenseitig bedrohen, verfolgen, heimsuchen.

III. Derridas Alptraum: Autopoietische Sozialsysteme

Doch warum nicht einfach Indifferenz? Warum sollte ausgerechnet Niklas Luhmann zu Jacques Derridas *stalker* werden, der seine dekonstruktiven Bewegungen auf Schritt und Tritt verfolgt? Und warum muß sich die Systemtheorie ständig vom *intellectual harassment* der Dekonstruktivisten bedroht fühlen? Die bisher herausgearbeiteten Gegensätze von Deparadoxierung und Reparadoxierung, von transzendenter Illusion und empirischer Institutionenanalyse, von Systemimmanenz und ihrer *différance*-Transzendierung können zwar plausibel machen, wie sie sich wechselseitig gegeneinander abschließen, aber nicht, wie sie gleichzeitig aufeinander angewiesen sind

16 Jacques Derrida, *Falschgeld*, 44.

oder gar wie sie sich gegenseitig heimsuchen.

Hierzu bedarf es noch ganz anderer Verhakungen. Und die These ist, daß in der Tat eine Verhakung der System-Dekonstruktion existiert. Die institutionellen Analysen der Systemtheorie und die der Dekonstruktion sind auf eine Weise miteinander verhakt, daß sie voneinander nicht lassen können, sondern jede Bewegung der einen die Mitbewegung der anderen bewirkt, aber ohne daß sie dies explizit machen oder gar kontrollieren kann. Die Folgen der Verhakung spürt man ständig in den jeweiligen Analysen von Rechts- und Wirtschaftsinstitutionen. Die Verhakung selbst aber ist in den grundbegrifflichen, oder besser: in den leitdifferenziellen, Entscheidungen der Theoriearchitekten geschehen. Genauer, die für Derrida so wichtige Unterscheidung Schrift/Sprache ist so gebaut, daß sie gegenüber Luhmanns zentraler Unterscheidung von Bewußtsein/Kommunikation notwendig blind ist, zugleich aber ständig von ihr provoziert wird. Und auf einer anderen Ebene ist das Umgekehrte der Fall. Für unsere Rechts- und Wirtschaftsthematik werden diese Leitdifferenzentscheidungen deshalb so wichtig, weil sie es sind, die letztlich über die Wahrnehmung von Sozialität, und damit impliziert, über die Möglichkeit von Gerechtigkeit gegenüber dem anderen oder über die Möglichkeit des Dem-anderen-Gebens, entscheiden.

Ein guter Punkt, die Verhakung von Leitunterscheidungen zu beobachten, ist die Art und Weise, wie Derrida und Luhmann die ihnen gemeinsame Frage stellen, ob die Phänomenologie Husserls gesellschaftlichen Institutionen gerecht wurde oder besser: warum sie ihnen nicht gerecht werden konnte. Viele der neueren Theorien zum Thema "Gerechtigkeit gegenüber dem Anderen" - Lyotard, Habermas, Levinas und eben Derrida und Luhmann - lassen sich als Versuche verstehen, Husserls blinden Fleck der Sozialität "auszulöschen" (oder besser: ihn auszuleuchten). Dessen Versuch, Gesellschaft in die Bewußtseinsphilosophie zu integrieren (Monadengemeinschaft), gilt allgemein als gescheitert. Denn die Leitunterscheidung von Bewußtsein und Außenwelt produziert genau an der Stelle der Sozialität nur einen blinden Fleck: Die prinzipielle Nichtzugänglichkeit der Außenwelt und die bloße phänomenale Konstruktion der Welt im Bewußtsein ist der Grund für die prinzipielle Ungerechtigkeit gegenüber dem Anderen. Gesellschaft kann nicht adäquat thematisiert werden, nicht einmal der Vielheit von Bewußtseinen kann Husserl gerecht werden. Kommunikation wird zur bloßen Kundgabe von Anzeichen. Sinnproduktion findet allein im Bewußtsein statt. Dem anderen kann dies nicht gerecht werden: Der andere führt praktisch nur eine phänomenologische (bewußtseinsabhängige) Existenz. Sozusagen kompensatorisch wird zwar die Unterscheidung transzendental/empirisch (ideal/psychologisch) eingesetzt: Damit ist immerhin eine die Einzelbewußtseine übergreifende allgemeine, objektive, ideale Sinnsphäre möglich. Sie hat aber alle Probleme des Transzendentalismus geerbt: sie ist ahistorisch, apriorisch, nicht empirisch, nicht dynamisch, hochabstrakt, "rein" etc.

Als genauer Gegenpol dazu kann heute Lyotards Phänomenologie der Sprachspiele verstanden werden, die aber die Problematik sozusagen spiegelbildlich

17 Edmund Husserl, *Husserliana*, Den Haag 1950, Bd.I, 125, 137, 157.

wiederholt. Die Welt ist nur als Konstrukt des jeweiligen Diskurses gegeben. Bewußtsein, inneres Sprechen, Introspektion werden entsprechend tabuisiert. Sprachspiele sind nur selbstgerecht, sie können der inneren Unendlichkeit der Subjektivität des Bewußtseins nicht gerecht werden. Akteure sind nur blasse linguistische Konstrukte des Sprachspiels. Lyotards blinder Fleck befindet sich präzise an der gleichen Stelle wie der Husserls. Nur daß sie sich auf der jeweils anderen Seite ihrer Leitunterscheidung von Innen/Außen, also einmal Bewußtsein, zum anderen Diskurs, wiederfinden. Das uns besonders interessierende Thema der Gerechtigkeit sieht Lyotard nicht als Problem der Gerechtwerdens gegenüber der Einmaligkeit, Unendlichkeit und Tiefe des Anderen, sondern nur als Problem des *différend*, der nicht zum *litige* werden kann: als Ungerechtigkeit, als Gewalt des einen Sprachspiels gegenüber dem anderen.

Derrida und Luhmann versuchen nun beide, der fatalen Alternative von Bewußtsein oder Sprachspiel als Sinnproduktionsmonopolisten zu entgehen. Mit seiner These des Vorrangs der Schrift gegenüber der Sprache einerseits und seiner Polemik gegenüber Bewußtseinsphilosophie andererseits zielt Derrida unmittelbar auf den blinden Fleck zwischen Bewußtsein und Sprache. Schrift ist das *supplément* dieser Differenz; sie unterminiert die Unterscheidung, umgreift "innere" und "äußere" sinnbildende Bewegungen, die eine Spur hinterlassen. Und genau hier findet sich nun die Verhakung seiner Leitunterscheidung mit der Luhmanns. Dem Geniestreich Derridas, die Hierarchie von Sprache und Schrift doppelt zu dekonstruieren, als *tangled hierarchy* und als heimliche Umkehrung, ist der Geniestreich Luhmanns ebenbürtig, mit der Verdoppelung der Sinnproduktion durch psychische und soziale Systeme der sterilen Alternative von Bewußtseinsphilosophie und Sprachspieltheorie zu entgehen. Doch liegt die eine Unterscheidung jeweils im blinden Fleck der anderen. Schrift/Sprache versus Kommunikation/Bewußtsein sind die zwei einander widersprechenden Leitunterscheidungen, die jeweils genau auf dem blinden Fleck der anderen Unterscheidung "aufsitzen" und nicht zu einer Synthese integrierbar sind. Was dem Außenbeobachter bleibt, ist nur ein ständiges "Switchen" von einer zur anderen, mit dem Resultat eines fast gleichzeitigen Beobachten der Welt mit zwei widersprüchlichen, aber supplementären Perspektiven. Bedingung dieser Supplementarität aber ist, daß sie in der Lage sind, ihre blinden Flecke wechselseitig auszuleuchten.

Derridas Schrift/Sprache-Differenz hat, wie gar nicht zu vermeiden, einen blinden Fleck, wenn es um die Besonderheit der Gesellschaft gegenüber dem Text geht. Hier liegt der Grund für die oft kritisierte soziologische Blindheit der Dekonstruktion. Weil sie Schrift als ausgeschlossenen Dritten in der Differenz von Bewußtsein und Sprache dieser Differenz aufzwingt, schließt sie ihrerseits Gesellschaft aus der Differenz von Intertextualität aus. Dekonstruktion kann der Autonomie des Gesellschaftlichen nicht "gerecht" werden. Aus dem gleichen Grund kann sie aber auch den Abgründen des Bewußtseins nicht "gerecht" werden, da Schrift nicht Kommunikation von Bewußtsein unterscheidet.

18 Jean-Francois Lyotard, *Der Widerstreit*, 2.Aufl. 1989, München 1987.

19 Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt 1974; ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1976.

20 Dazu Jean-Pierre Dupuy, "Deconstructing Deconstruction: Supplement and Hierarchy", 7 *Stanford Literature Review* 1990,101-121.

Kompensatorisch lehnt sich Dekonstruktion statt dessen an Lévinas' Alterität an, die aber ihrerseits auch nur eine Korrektur der Husserlschen Blindheit darstellt, insofern sie der Totalität des sinnbildenden Bewußtseins die Unendlichkeit der Transzendenz gegenüberstellt und die Realität des Anderen und dessen Erfahrung im Unendlichen ansiedelt. In dieser "vorzeitigen" Sakralisierung verschwindet jegliche Erfahrung des Gesellschaftlichen im blinden Fleck der Unterscheidung Totalität/Unendlichkeit.

Und hier nun beginnt Derridas Alptraum. Soziale Systeme liegen im blinden Fleck seiner Leitunterscheidung; er kann soziale Systeme wie Wirtschaft und Recht immer nur als Texte und Intertextualitäten dekonstruieren, aber ihre ruhelose Autopoiesis verfolgt ihn ständig, ohne daß sie im Tageslicht der Dekonstruktion sichtbar wird. Soziale Systeme dekonstruieren Dekonstruktion, freilich nicht in dem Sinne, daß sie sie auf Dauer ausschließen können, aber in dem Sinne, daß sie die Dekonstruktion selbst verschieben, aufschieben, disseminieren, historisieren, daß sie die Bedingungen ihrer Möglichkeit drastisch verändern. Luhmanns Begriffe sind Derridas Un-begriffe, Monster, die seine dekonstruktiven Bemühungen ständig mit ihren Deparadoxierungen verfolgen. Das gilt besonders für Luhmanns Zentralbegriffe des sozialen Systems, der funktionalen Differenzierung, der Unterscheidung Operation und Selbstbeobachtung.

Die Glanzleistung der Sozialen Systeme liegt darin, daß sie die Paradoxien der Begegnung mit dem anderen suspendieren, das heißt aber nicht wirklich auflösen, sondern dadurch aushaltbar machen, daß sie sie auf eine neue Sinnenebene, auf die der Kommunikation verschieben. Die Begegnung mit dem anderen und die Abgründe, die sich hier eröffnen, sind natürlich Derridas Dauerthema in seiner Philosophie der Gabe wie in der der Gerechtigkeit. Und in Luhmanns Denken erscheinen sie ebenso zentral als das Paradox der doppelten Kontingenz. Aber ihre Behandlung macht den entscheidenden Unterschied aus. Die doppelte Kontingenz zweier Selbstreferentialitäten in ihrer inneren Unendlichkeit wird dadurch aushaltbar gemacht, daß Kommunikation als ein Drittes, als eine ihrerseits autonome Sphäre der Sinnproduktion emergiert, oder anders: "daß die Selbstreferenz sozialer Systeme eine immante Dualität zur Voraussetzung hat, damit ein Zirkel entstehen kann, dessen Unterbrechen dann Strukturen entstehen läßt". Das Paradox bleibt damit freilich erhalten, wird aber in der Sphäre der Kommunikation als soziale Interdependenz zweier kommunikativer Konstrukte, Ego und Alter, rekonstruiert und homogenisiert, sozusagen verharmlost. Dafür handelt man sich dann aber die Gründungsparadoxien sozialer Systeme ein, deren Invisibilisierung zum Dauerproblem der Kommunikation wird. Genau diese Transformation des Paradoxes der Begegnung mit dem anderen, das sich in der partikularen Unendlichkeit des anderen verliert, in die Gründungsparadoxien der Kommunikationswelten, etwa das Rechtsparadox oder das Wirtschaftsparadox, wird von Derrida nicht nachvollzogen, dessen Wirtschafts- und Rechtsanalysen durchweg den Ursprungsparadoxien der Alterität verhaftet bleiben.

21 Emmanuel Levinas, *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, Freiburg 1987.

22 Niklas Luhmann, "The Paradox of Observing Systems", 31 *Cultural Critique* 1995, 37-55;

23 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, 45 ; ders., *Falschgeld*, 21ff.

24 Niklas Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt 1984, 148ff.

25 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt 1997, 333.

Hier erklärt sich auch Derridas Defizit an historischer und soziologischer Analyse wie es etwa in Marx' Gespenstern sichtbar wird, die erschreckend stark in allerlei Spektrologien, aber bemerkenswert schwächlich in konkreten Gegenwartsanalysen sind. Denn die Transformation des Paradoxes doppelter Kontingenz in die Gründungsparadoxien des emergierenden Dritten, des Sozialsystems, bedeutet zugleich dessen Historisierung. Auch wenn die Grundstruktur des Paradoxes sich jeweils gleich bleibt, sind jetzt seine jeweilige Invisibilisierung und die bedrohlichen Momente seines Wiederauftauchens von zufälligen historischen Bedingungen abhängig. Das Paradox selbst ist nach Luhmann unbedingtes Wissen, eine transzendente Notwendigkeit, der Nachfolger des transzendentalen Subjekts. Dagegen ist die Unterscheidung, die zum De-paradoxieren benutzt wird, abhängig von historisch-gesellschaftlichen Bedingungen der Plausibilität, der Akzeptabilität, ist verbindbares Wissen, kontingent. Damit wird Dekonstruktion und Systembildung zum Thema der Wissenssoziologie: Welche Art der Gesellschaft macht bestimmte Unterscheidungen plausibel? Damit wird zugleich auch die Tätigkeit des Dekonstruierens vergesellschaftet und historisiert. Das Beschwören des Paradoxes der Begegnung mit dem anderen bleibt immer möglich, aber merkwürdig folgenlos, während die erfolgreiche Wiederaufdecken der sozialen Paradoxien, die unter konkreten historischen Bedingungen sich jeweils ändern muß, die eigentliche Bedrohung darstellt.

Das nächste System-Monster - funktionale Differenzierung - löst wieder andere Alpträume auf, weil es noch einmal drastisch die Situation verändert. Die Etablierung autonomer Sinnsphären innerhalb der Gesellschaft, ihre Gründung auf je eigene Codes und Programme, und besonders ihre wechselseitige Schließung ermöglicht ihnen einen neuen Umgang mit Dekonstruktion. Einer ihrer Effekte ist ihre Immunisierung gegenüber anderen Sinnwelten und ihren Paradoxien. Das Rechtssystem bleibt gegenüber dem Knappheitsparadox gleichgültig, dessen Lösung es der Wirtschaft überläßt, ja Juristen können gegenüber dem berühmten Kreterparadox gleichgültig bleiben, da sie es zu einem Problem, das nur die Logik interessiert, erklären. Im Recht zählt allein die Dekonstruktion durch das Rechtsparadox, das die Anwendung des Codes Recht/Unrecht bedroht, selbst. Der Zusammenbruch des Naturrechts zu Beginn der Neuzeit und die heutigen Effekte der Globalisierung sind Zeugen dieser realen Bedrohung des Rechts. Aber auch hier hat funktionale Differenzierung die Kraft, Dekonstruktion zu dekonstruieren, indem sie die Möglichkeit eröffnet, die Gründungsparadoxa zu externalisieren, sie dadurch unschädlich zu machen, daß sie von einem Sozialsystem in das andere verschoben werden. Politisierung des Geltungsparadoxes des Rechts und des Knappheitsparadoxes der

26 Jacques Derrida, *Marx' Gespenster: Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*, Frankfurt 1995, besonders Kap.3, wo eher journalistisch inspirierte Zeitdiagnosen den Rekonstruktionsanspruch klassischer Gesellschaftstheorie einlösen sollen.

27 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 755.

²⁸ Dazu Peter Suber, *The Paradox of Self-Amendment: A Study of Logic, Law, Omnipotence and Change*, New York 1990.

²⁹ Dazu Gunther Teubner, "Des Königs viele Leiber: Die Selbstdekonstruktion der Hierarchie des Rechts," 3 *Soziale Systeme* 1996, 229-255.

Wirtschaft sind schlagende historische Beispiele, in der sich Sozialsysteme ihrer Paradoxien entledigen, daß sie Ebenendifferenzierung (zwischen Rechtsanwendung und Rechtssetzung, zwischen Allokationsentscheidungen und Mengenentscheidungen) einführen und die "höhere Ebene" nicht mehr als eigenes Problem, sondern als politische Frage definieren und dem Politiksystem überantworten.

Eine höhere Art von Dekonstruktionsresistenz wird schließlich erreicht, wenn in Sozialsystemen die Differenz von Operation und Selbstbeobachtung fest institutionalisiert ist. Dann bilden die Operationen des Rechtssystems ein autonomes Netzwerk von Entscheidungen, dessen Geltung nicht unmittelbar von der Gültigkeit der Rechtsargumentationen abhängt, sondern nur noch lose strukturell mit ihnen gekoppelt ist. Diese Trennung von Selbstbeobachtung und Operation macht der dekonstruktiven Analyse Probleme, da sie keine systematische Unterscheidungen von Texten gegenüber gesellschaftlichen Institutionen - materialisierten, auf Dauer gestellten, von Konsensunterstellungen getragenen Strukturen - kennt. Dann haben Paradoxien, die im Argumentationsgang des Rechts regelmäßig auftreten, keine unmittelbaren Wirkungen im Entscheidungsbetrieb des Rechts. Nur noch solche Dekonstruktionen, die unmittelbar die Geltungsebene von gesetzgeberischen, richterlichen oder vertraglichen Entscheidungen selbst betreffen, wie sie heute in der Globalisierungskrise des Rechts wirksam werden, lösen dann die hektische Suche nach neuen Geltungsgrundlagen aus.

Es sollte deutlich geworden sein, daß die alptraumartigen Effekte der Sozialsysteme nicht einfach darin bestehen, Sinnproduktion gegenüber ihrer Dekonstruktion zu immunisieren. Das tun sie durchweg erfolgreich, wenn auch nicht auf Dauer, da sie in rhythmischen Abständen immer wieder von den eigenen Paradoxierungen eingeholt werden. Sehr viel irritierender an den Sozialsystemen ist, daß durch ihre permanenten Formwandlungen die Praxis der Dekonstruktion selbst der historischen Evolution ausgesetzt wird. Variation, Selektion und Retention - sollten die Evolutionsmechanismen nicht nur bei der Fortpflanzung von Affen und Sozialsystemen wirken, sondern auch bei den hektischen Iterationsbewegungen der *différance*? Aber ein Dekonstruktionsdarwinismus wäre noch nicht ihr schlimmster Alptraum, eher die verblüffende Steigerungsdynamik im Wechselspiel von Dekonstruktion und sozialer Systembildung. Wenn man auf die Strukturen der Sozialsysteme achtet, dann ist das eigentlich Erstaunliche, daß Paradoxien nicht nur ihren Bestand bedrohen, gegen die sie sich verteidigen, abschotten und schützen müssen, sondern daß Paradoxien kreativ genutzt werden zur Produktion von neuen Sinnwelten. Nicht das Defensive, Konservative, Systemerhaltende, sondern der unbändige Drang zur Neuerfindung von Differenzen - die Geburt der Sozialsysteme aus dem Geiste der Dekonstruktion - scheint die eigentliche Obsession auszumachen.

³⁰ Für das Recht Niklas Luhmann, "Verfassung als evolutionäre Errungenschaft", 9 *Rechtshistorisches Journal* 1990, 176-220; für die Wirtschaft ders., *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 100.

31 Rudolf Wiethölter, "Social Science Models in Economic Law," in Terence Daintith & Gunther Teubner (Hg.), *Contract and Organization: Legal Analysis in the Light of Economic and Social Theory*, Berlin 1986, 52-67, 53; Thomas C. Heller, "Legal Discourse in the Positive State: A Post-Structuralist Account", in Gunther Teubner (Hg.), *Dilemmas of Law in the Welfare State*, Berlin 1985, 173-199, 185.

IV. Luhmanns Erlösung: Die Gabe der Gerechtigkeit

Der blinde Fleck der Luhmannschen Systemtheorie wiederum liegt nicht, wie oft vermutet, dort wo andere das Subjekt (Individuum, Mensch) sehen (subjektlose Systeme, Antihumanismus etc.). Diese Kritik kann mit Recht an Sprachspieltheorien gerichtet werden, ebenso wie an die Dekonstruktion, der man ihrerseits nach der Dekonstruktion des traditionellen Subjektes eine Subjektivierung der *différance* vorwerfen kann, nicht aber an die Systemtheorie, die der wechselseitigen Blindheitsbeziehung zwischen Bewußtseinsphilosophie und Sprachspieltheorien dadurch entgeht, daß sie das Sinngeschehen verdoppelt. Anders als Derrida, der mit dem Schriftbegriff die Unterscheidung mind/society schlicht plattmacht, trennt Luhmann Kommunikation und Bewußtsein als einander unzugänglich, konstruiert beide Welten aber als autonome Sinnkonstrukteure. Luhmann kombiniert gewissermaßen Husserl mit Wittgenstein: er kombiniert die Phänomenologie der Sprachspiele mit der des Bewußtsein, ohne sie aber (wie Derridas *différance* oder Habermas Intersubjektivität) miteinander zu einer einzigen zu verschmelzen. Der blinde Fleck dieser Theorie liegt demnach nicht im Fehlen des einen Subjekts, sondern gerade in der Unterscheidung zweier "Subjekte", in der Unterscheidung Kommunikation/Bewußtsein, Gesellschaft/Individuum, Außen/Innen, Sinnsystem/Sinnsystem.

Das sollte man nicht als Theoriefehler ansehen, denn die größte Leistung von Luhmanns Theorie ist ja gerade, die bisher plausibelste Konstruktion der Autonomie des Sozialen angeboten zu haben. Aber ihre größte Leistung macht sie notwendig blind für Sinn-Zusammenhänge, die Kommunikation und Bewußtsein oder die Gesellschaft und Individuum "übergreifen". Das ist der Punkt, den Habermas erfolgreich mit dem Argument der "artifiziellen" Trennung psychischer und sozialer Systeme attackiert. Luhmann arbeitet freilich ständig am blinden Fleck seiner Theorie und sucht, diesen Mangel der Separierung mit den emotional hochbeladenen Begriffen der strukturellen Kopplung oder der Interpenetration psychischer und sozialer Systeme zu kompensieren. Aber seine Theorieanlage zwingt ihn immer wieder, strukturelle Kopplung und Interpenetration in das Innere der beteiligten Systeme zu verlagern (Irritation ist Eigenleistung des irritierten Systems etc.) und das "interaktive" Element, das Übersetzen oder das "Zwischen" von Bewußtsein und Kommunikation zu minimieren, besser: zu eliminieren.

Relation ist für Luhmann ein Un-Begriff, nicht nur für Intersubjektivität, sondern auch für Zwischen-System-Beziehungen, dem man nur kompensatorisch durch Beobachtungen der Synchronisation der Systeme beikommen kann. Die gleiche Kompensation findet sich dann auch im Allerheiligsten der Supertheorie wieder - in der Differenz von System und Umwelt. Auch hier der mit einem großen Vorzug ausgestattete Mangel der Theorie, der darin besteht, die Relation nicht selbst analysieren zu können, der aber dann sekundär mit struktureller Kopplung kompensiert wird. Und genau im Allerheiligsten beginnt dann auch

32 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt 1985, 437ff.

33 Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 92ff.

die Heimsuchung der strukturell gekoppelten Systeme durch die Dekonstruktion, die Verfolgung der nichtaufhebbaren Vielheit der Systeme durch die Einheit (!) der *différance*. Denn in Derridas Sicht erschiene Sinnkonstitution gerade nicht als Mehrheit getrennter, aber paralleler Rekursionen geschlossener Systeme und schon gar nicht als Separierung psychischer und sozialer Systeme. Vielmehr ist die Dynamik der *différance* ein zwar differentielles, paradox konstituiertes, je nach Kontext wechselndes, ständig seine Bedeutung aufschiebendes, aber doch zusammenhängendes (und nicht nach dem Muster diskursiv/systemisch oder psychisch/sozial gespaltenes) Geschehen, das rechtliche, wirtschaftliche, politische, interaktionelle und organisatorische, aber auch soziale und psychische Aspekte in ihrer Relationalität gerade übergreift. Die These ist, daß ein solcher Begriff der *différance*, der mit systemtheoretischen Begrifflichkeit nicht kompatibel ist, sondern ihr supplementär ist, den offenen Tanz der heterogenen Systemoperationen selbst, das Netz der Relationen, die Koordination, das Zusammenspiel der verschiedenen Aspekte artikulieren kann, ohne dies wiederum seinerseits in ein geschlossenes System verketteter gleichartiger Operationen zu überführen. Dieses Verständnis von *différance* wäre nicht mehr systemisch integrierbar, es kann nur noch als bedrohliche Heimsuchung des geschlossenen Systems wirken.

Die notwendige Blindheit der System/Umwelt-Unterscheidung wirkt sich dann massiv im systemtheoretischen Begriff der Gerechtigkeit aus. Entgegen verbreiteten Vorurteilen verabschiedet Luhmann nicht etwa Gerechtigkeit als abgestandenes alteuropäisches Gedankengut, sondern plaziert sie an zentraler Stelle seiner Rechtstheorie, nun aber nicht mehr als internen Maßstab für die Entscheidung von Einzelfällen, auch nicht mehr als höchste innere Norm des Rechts, auch nicht mehr als externer politischer oder moralischer Wert, an dem sich das Recht ausrichten sollte, sondern als Kontingenzformel des Rechts, also als Verhältnis des Rechts zu seiner Umwelt. Nach Luhmann ist Gerechtigkeit adäquate Komplexität des Rechtssystems, höchstmögliche innere Konsistenz angesichts extrem divergierender Umwelanforderungen. Aber auch hier offenbart sich der Mangel, daß die Umweltrelation zwar angezielt, aber nicht "als solche" systemtheoretisch erfaßt werden kann, sondern nur asymmetrisch, entweder aus der Innenperspektive des Rechtssystem oder aus einer externen Beobachterperspektive. Das Verhältnis von Recht und Gesellschaft selbst, die Übersetzung von einem System in das andere, verschwindet im blinden Fleck der System/Umwelt-Unterscheidung. Diese Art von Gerechtigkeit wird daher allenfalls dem Rechtssystem selbst gerecht. Unter Bedingungen extremer funktionaler Differenzierung ist in der Tat die interne Entscheidungskonsistenz des Rechts ein prekäres Problem, auf das die Kontingenzformel Gerechtigkeit reagiert. Sie wird den gesellschaftlichen Umwelten sehr viel weniger gerecht, denn sie erscheinen in einem so gefaßten Begriff der Gerechtigkeit nur als konsistenzgefährdende Störungen, denen man allenfalls durch neuartige Konsistenz des Entscheidens "gerecht" werden kann.

34 Jacques Derrida, "Die *différance*", in J. Derrida (Hg.), *Randgänge der Philosophie*, Frankfurt 1976, 6ff.

35 Niklas Luhmann, *Rechtssystem und Rechtsdogmatik*. Stuttgart 1974;

ders., *Ausdifferenzierung des Rechts: Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt 1981, 374ff.; ders., *Das Recht der Gesellschaft*, 214ff.

Und sie wird überhaupt nicht mehr den Beziehungen des Rechts zu seiner Welt gerecht, wenn damit die Einheit der Differenz Recht/Nicht-Recht selbst, die Einheit der Differenz von System und Umwelt gemeint sein sollte. Und an dieser Stelle wird es gefährlich. Zwar konzidiert Luhmann, daß "die Intention auf Beobachtung der Einheit der Differenz möglich bleibt und in der Sinnwelt Sinn macht. Aber dieser Sinn nimmt die Form des Paradoxes an, die Form des Grundparadoxes der Selbigkeit des Verschiedenen."

Unter dieser Voraussetzung wiederum ist die Einheit der Differenz für Luhmann kein geeignetes Thema der Gerechtigkeit, kein Thema für die Kontingenzformel eines Sozialsystems. Jedoch genau auf diese Leerstelle, auf diesen Mangel, auf dieses Paradox zielt nun Derridas schwierige und unbeständige Unterscheidung von Gerechtigkeit und positivem Recht:

"eine Unterscheidung zwischen der Gerechtigkeit (die unendlich ist, unberechenbar, widerspenstig gegen jede Regel, der Symmetrie gegenüber fremd, heterogen und heterotrop) und ihrer Ausübung in Gestalt des Rechts, der Legitimität oder Legalität (ausgleichbar und satzungsgemäß, berechenbar, ein System geregelter, eingetragener, codierter Vorschriften).

Derridas Gerechtigkeitsbegriff unterscheidet sich von dem Luhmanns

"... gerade wegen dieser Unendlichkeit und wegen der heteronomen Beziehung zu dem anderen, zu dem Gesicht des anderen, dessen Unendlichkeit ich nicht thematisieren kann und dem ich dennoch ausgeliefert bin."

Dieser auf Levinas Alteritätsphilosophie anspielende Begriff der Gerechtigkeit ist - wie bei Luhmann - keine innerrechtliche Norm, sie ist ebensowenig gesellschaftliche, moralische oder politische Anforderung an das Recht, sondern zielt - anders als bei Luhmann - unmittelbar auf die Transzendenz des Rechts, die den Rechtsoperationen prinzipiell nicht erreichbar ist, deren Anforderungen sie aber ständig ausgesetzt sind. Indem Dekonstruktion die unüberbrückbare Differenz zwischen positivem Recht und einer solchen Gerechtigkeit betont, formuliert sie die transzendente Dimension des Rechts und zwar wiederum genau im Luhmannschen Sinne einer Beobachtung der Welt des Rechts als Einheit der Differenz von Recht und Nicht-Recht, die notwendig in Paradoxien endet.

Dies ist Derridas Zentralproblem: Gerechtigkeit als Transzendenz in unüberbrückbarem Gegensatz zum positiven Recht, die aber dennoch das Recht ständig heimsucht. Und genau hier liegt auch die Parallele zum Verhältnis der Gabe zum Kreislauf der Wirtschaft. Die Gabe ist nicht nur wie bei Marcel Mauss im *Essai sur le don* ethisches oder politisches Gegenprinzip zur kalten ökonomischen Logik des Kapitalismus. Die Gabe transzendiert jegliche Sozialität und provoziert sie - wie in der Metapher des Bettlers - als

36 Niklas Luhmann, "Die Sinnform Religion", 2 *Soziale Systeme* 1996, 3-33, 16.

37 Jacques Derrida, *Gesetzeskraft*, 44f.

eine unbedingte Forderung des anderen. Aber auch hier nicht bloße Transzendenz ohne Verbindung zum Kreislauf der Wirtschaft, sondern die gleiche Struktur der prinzipiell unaufhebbaren Trennung bei gleichzeitiger Verbindung durch ständige Provokation. Und deshalb auch die bei Derrida immer wiederkehrende Aufforderung zu politischer Aktion, die durch die unersättlichen Anforderungen einer transzendenten Gerechtigkeit und Gabe provoziert wird.

Luhmanns Soziologie verweigert sich dieser Frage. Sie beschäftigt sich prinzipiell nur mit Fragen der Immanenz des Rechts, der Positivität der Rechtsakte, der Rechtsnormen, des Umweltbezugs als positive Konstruktion der dem Recht unzugänglichen Außenwelt. Nur an einer Stelle geht sie darüber hinaus: Die Begegnung des Rechts (der Rechtstheorie) mit dem eigenen Paradox wäre in der Tat - auch und gerade - in der Sicht der Systemtheorie ein Umgang des Rechts mit seiner eigenen Transzendenz. Gerade dies aber schließt die Systemtheorie bzw. das von ihr beobachtete Rechtssystem mit schneidender Strenge aus. Es geht darum, um Blockaden des Operierens zu vermeiden, das Paradox zu invisibilisieren, nicht sich ihm auszusetzen. Freilich wird der gesellschaftliche Umgang mit Transzendenz nicht generell als sinnlos erklärt, er wird aber auf Religion als autonomes Sozialsystem konzentriert und dort als eigenwilliger Umgang mit Paradoxien thematisiert: als die Symbolisierung des in der Differenz von System und Umwelt ausgeschlossenen Dritten.

Derridas Gabe der Gerechtigkeit dagegen verfolgt die Systemtheorie mit unbequemen Fragen: in unserem Zusammenhang vor allem mit der Frage, ob es ein religiöses Erleben speziell von Recht geben kann. Das Rechtsparadox würde dann nicht mehr nur auf seine Vermeidung hin beobachtet, sondern auf die Frage, ob in der Rechtssprache symbolisiert werden kann, was als Utopie des Rechts "dahinter" steckt. So richtig es ist, daß positives Recht nur aus der Invisibilisierung des Rechtsparadoxes entstehen kann, so wäre doch "Gerechtigkeit" dann die Formel für das Sich-dem-Rechtsparadox-Aussetzen und mehr als eine interne Konsistenzformel oder eine Adäquitätsformel für den Umweltbezug des Rechts. Es handelte sich auch nicht bloß um esoterische rechts- und wirtschaftstheoretische Spekulationen, sondern um praxisrelevante Erfahrungen, und dies auch dann, wenn Kriterien der Gerechtigkeit nicht mitgeliefert werden: der Anblick einer maßlosen Gerechtigkeit, deren extreme, aber berechnete Anforderungen sich prinzipiell nicht realisieren lassen, die unerträgliche Erfahrung einer unendlichen Verantwortung angesichts der Unentscheidbarkeit, das Erlebnis eines grundsätzlichen Versagens des Rechts, die Erfahrung von *tragic choices*, die wie immer man entscheidet, unausweichlich in Ungerechtigkeit und Schuld enden. Die Symbolisierung von Transzendenz wäre dann gerade nicht nach dem Schema funktionaler Differenzierung auf das Sozialsystem Religion beschränkt, sondern wäre eine Lebensform für das Rechtssystem wie auch für andere Sozialsysteme, deren Kontingenzformeln um ihr Paradox herum angesiedelt sind. Wenn es schon nicht gelungen

38 Jacques Derrida, *Falschgeld*, 49ff.

39 Niklas Luhmann, "Die Sinnform Religion".

40 Michael Blecher, *Zu einer Ethik der Selbstreferenz oder: Theorie als Compassion: Möglichkeiten einer Kritischen Theorie der Selbstreferenz von Gesellschaft und Recht*, Berlin 1991.

ist, die Reflexionstheorien der Teilsysteme, wie Rechtstheorie und Wirtschaftstheorie im System der Wissenschaft zu zentralisieren, sondern die Reflexion auf soziale Identität eine dezentrale Praxis innerhalb der Teilsysteme selbst darstellt, wie wahrscheinlich ist es dann, daß ihre Transzendenzformeln ausschließlich im Religionssystem verwaltet werden? In Abwandlung eines bekannten Spruches: Gerechtigkeit ist zu wichtig, als daß man sie den Pastoren überlassen könnte (von den Juristen ganz zu schweigen). Ja, müßte man dann nicht sogar - und mit dieser Frage möchte ich enden - Derridas Thematisierungen der Gabe und der Gerechtigkeit, die nicht die Kontingenz- sondern die Transzendenzformeln der Wirtschaft und des Rechts darstellen, als neuartige, eigenwillige und eigentlich gesellschaftlich adäquate Formen der Religiosität in einer Zeit extremer funktionaler Differenzierung ansehen?

