

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	38 (1979)
Artikel:	Gerechtigkeit und Systemtheorie
Autor:	Wildermuth, Armin
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883169

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ARMIN WILDERMUTH

Gerechtigkeit und Systemtheorie

Die Krise des heutigen Gerechtigkeitsgedankens liegt darin, dass er allgemein akzeptiert ist, jedoch unverbindlich bleibt. Er behauptet sich als eine Supernorm neben dem ausgebildeten Rechtssystem. Die Systemtheorie von Niklas Luhmann versucht, ihm eine neue Bedeutung zu geben. Gerechtigkeit versteht er als Funktion eines sich selbst thematisierenden sozialen Systems und definiert sie, streng auf das Subsystem Recht bezogen, als «adäquate Komplexität des Rechtssystems». Offen bleibt die Frage, ob diese Definition nicht als Aufforderung an alle sozialen Systeme verallgemeinert werden kann, nicht überkomplex und unüberschaubar zu werden. Eine Erörterung des Zusammenhangs von Gerechtigkeitssystem und Moralsystem (im Sinne eines Systems der Achtungskommunikation) deckt eine ungesicherte Stelle von Luhmanns Denken auf, da es die sinnlich-leibliche Grenze einer stets möglichen Überreduktion des Menschen – wie sie Kants Ethik und das Minimalprogramm der Menschenrechte abzuwehren versuchen – wegen seines rein reflexiven Charakters nicht zu erfassen vermag.

1. Zur Krise des Gerechtigkeitsgedankens

Dass wir alle Gerechtigkeit wollen, sei unbestritten. Wie wir sie in unserm alltäglichen Leben verwirklichen können, ist uns, sofern wir ehrlich sind, meistens nicht klar. Vermeiden wir das Unrecht und sind wir bestrebt, mit den Rechtsinstitutionen nicht ins Gemenge zu kommen, so dürfen wir uns zwar als unbescholtene Bürger bezeichnen, doch sind wir weit davon entfernt, moralische Wesen zu sein.

Offensichtlich kritisiert hier ein Gerechtigkeitsbegriff einen andern. Der eine, der sich an der Unrechtsvermeidung orientiert, scheint von der Blässe des Konformismus angekränkelt zu sein. Er ist der vorherrschende und kennzeichnet ein Verhalten, das angesichts der Übermacht der Institutionen eine Sphäre der Privatheit zu bewahren trachtet. Der andere greift in abstraktere Höhen und appelliert an das, was unser sittliches Bewusstsein bildet. Aber wie soll diese höhere Gerechtigkeitsvorstellung

Korrespondenz: Prof. Dr. Armin Wildermuth, Oberstrasse 293, CH-9013 St. Gallen

artikuliert, geschweige denn konkretisiert werden? Fassen wir sie als Vorstellung einer gut funktionierenden Gesellschaft, in der vielleicht jeder nach seinen Bedürfnissen leben kann, Konflikte umfassend abgeklärt, diskutiert und geschlichtet, Unterschiede unter den Menschen durch allgemein akzeptierte Regeln sinnvoll gemacht werden, dann dürfte uns immer noch eine allgemeine Zustimmung gesichert sein. Unvermeidbar aber werden wir auf Widerspruch stossen, sobald wir nach konkreten Schritten fragen, wie diese ‘gerechte Gesellschaft’ verwirklicht werden soll. Die abstrakte Idee müsste nämlich in Verfahren, Institutionen und Handlungsanweisungen umgesetzt werden, die wegen ihrer lebensweltlichen Konkretheit nicht mehr direkt Gerechtigkeit erkennen lassen. So schwanken wir, wenn wir heute nach Gerechtigkeitsvorstellungen fragen, zwischen Anwendungen von Irrelevanz und utopischen Überhöhungen.

Umgangssprachlich immer präsent, wissenschaftlich verdächtig und ideologisch manipuliert deckt der Gerechtigkeitsbegriff ein breites Spektrum von Sinnmöglichkeiten ab. Auch unsere systemtheoretischen Überlegungen schöpfen den Inhalt dieses Begriffes sicher nicht aus. Dennoch dürfte sich eine nähere Auseinandersetzung mit ihm lohnen, konkurrenzieren sich doch in unserer Lebenswelt sehr unterschiedliche Gerechtigkeitskonzeptionen. Sie bieten uns zwar eine Hilfe an, um unsere unübersichtlich gewordene moderne Welt wieder in Ordnung zu bringen, doch entdecken wir oft, dass sie mit den Interessen der sie propagierenden Organisationen allzusehr verbunden sind. Besonders eignet den Grossinstitutionen die Tendenz, ihre Interessen durch sehr generalisierte Normen in den öffentlichen Medien sichtbar zu machen. So sehen wir uns täglich konfrontiert mit den Angeboten wirtschaftsrationaler operierender Betriebe, marxistischer Bewegungen, naturrechtlicher Denktraditionen in Kirchen und Justiz, positiv und wissenschaftlich argumentierender Experten, effizienz-orientierter Technologen in Industrie und Administrationen. Sie alle machen sich anheischig, unsere recht leer gewordene Gerechtigkeitsvorstellung mit neuen Leitbegriffen aufzuladen. Unter ihrem Einfluss geschieht es, dass wir den Begriff «Gerechtigkeit» mit Fortschritt, Wissenschaftlichkeit, Effizienz, Wirtschaftsrationale, Klassenkampf usw. identifizieren. Bei aller begrifflichen Strenge scheint es aber unmöglich geworden zu sein, von den Organisationsformen unserer Lebenswelt abzusehen, wenn man das Sinnpotential des Gerechtigkeitsgedankens noch retten will.

Terroristische Gruppen haben immer wieder die Doppelheit unserer Gerechtigkeitsvorstellung brutal bewusst gemacht. Auch viele Jugendrevolten haben sie benutzt, um uns alle, zum Teil mit gutem Recht, unruhig zu machen. Wird Gesellschaft und Wirtschaftssystem, denen wir unsere Moral der Unrechtsvermeidung anpassen, mit dem von ihnen keineswegs gelegneten höheren Normen einer gerechten Gesellschaft konfrontiert, entsteht eine quälende Polarität. Sie kann derart sein, dass wir des industriellen und wissenschaftlichen Pyramidenbaues überdrüssig werden. Die akzeptierte, aber irgendwie inaktivierte Norm «Gerechtigkeit» steht plötzlich dem ganzen Verfahrensdschungel gegenüber, in dem wir mit rationalen Schematismen wie «Gleichheit», «Parität», «Repräsentation» und «Optimierung» unsere vermeintliche Gerechtigkeit am Leben erhalten wollen. Im Kerne getroffen sind durch solche Sinnaufstände, wie sie uns in den 60er und 70er Jahren dieses Jahrhunderts vertraut wurden, der Staat und das Recht. Da gerade diese beiden Systeme aufgrund von Normen existieren, sind sie auf einen Konsens von Gerechtigkeitskonzeptionen angewiesen.

2. Gerechtigkeit und soziales System

Niemand kann behaupten, die Systemtheorie brächte die aufgewiesene Krise in unserem Gerechtigkeitsdenken zum Verschwinden, jedoch vermag sie ein Angebot zu machen, wie die Differenz zwischen der lebensweltlichen Alltagsgerechtigkeit und der generelleren Prinzipiengerechtigkeit vielleicht fruchtbar werden könnte. Dies ist jedenfalls der Vorschlag von Niklas Luhmann, dessen Theorie sozialer Systeme besonders in der deutschsprachigen Soziologie die Systemtheorie bekannt machte¹. Seine funktional-strukturelle Methode unterscheidet sich von der strukturell-funktionalen von Talcott Parsons durch den Vorrang der Funktion vor der Struktur². Sie will damit der konstanten Veränderlichkeit unserer sozialen Welt sich methodisch gewachsen erweisen. Wird der Gerechtigkeitsgedanke in dieser Weise systemtheoretisch reflektiert, so kann man nicht sogleich Anweisungen erwarten, wie er zu konkretisieren sei. Vielmehr wird vorerst nur ein Rahmen entworfen, in dem die wechselnden und unterschiedlichen Gerechtigkeitsvorstellungen in sozialen Systemen eine Funktion erfüllen. Um dieses Problem deutlicher zu machen, wollen wir einige Bemerkungen zur Systemtheorie Luhmanns einfügen.

Luhmann ist primär daran interessiert, eine Theorie sozialer Systeme zu entwickeln und nicht im traditionellen Stil Philosophie zu treiben. Seine soziologische Aufklärung macht aber einen emanzipatorischen Anspruch geltend, wie er bis anhin nur von den ausgreifendsten und spekulativsten Aufklärungsphilosophien erhoben wurde. Die verarbeiteten Wissens- und Theoriebestände sind gewaltig, reichen sie doch von Hegel und Marx über Max Weber, Husserl, G. H. Mead bis zu Verwaltungswissenschaft, Betriebswirtschaftslehre, Kybernetik und Allgemeine Systemtheorie. Auch der Themenkreis, der bisher untersucht wurde, ist weit.

Zum Ansatz dieses Denkens gehört es, dass jede Theorie gesellschaftlich ist. Eine Theorie ist nur dann auf dem Niveau dieser Einsicht, wenn sie die gesellschaftlichen Bedingungen, die sie ermöglichen, in sich selbst aufnimmt. Vor allem kommt es darauf an, dass sie ihre Beziehung zur gesellschaftlichen Umwelt nicht übersieht. Diese Anforderung, die an die Theorie gestellt wird, bedeutet ihre *Selbstthematisierung*³. Eine selbstthematisierende Reflexion vollzog auch schon die Transzentalphilosophie in ihrem strengen Bezug zur reinen Vernunft oder reinen Erkenntnis, allerdings mit dem Resultat, dass sie stets eine intensive Sehnsucht nach phänomenaler Wirklichkeit in sich entwickelte. Feuerbach und Marx holten die sich thematisierende Erkenntnis wieder ins materiale Leben zurück und wiesen nach, dass Sinnlichkeit und Kapital selbstthematisierend seien. Die in sich kreisende transzendentale Erkenntnis klagten sie des Realitätsverlustes an und behaupteten, dass nur durch die Aufhebung der Realitätsgeltung der Welt der transzendentale Selbstbezug möglich sei.

Luhmann unternimmt es, den Ansatz der Transzentalphilosophie mit ihrer Kritik zu vereinen. Anstelle der Vernunft tritt bei ihm die Gesellschaft in Form des sozialen Systems auf, das Theorien konstituiert und sie derart einsetzt, dass es sich behaupten, entfalten und verändern kann. Luhmanns eigene Theorie ist von diesem Sachverhalt nicht ausgeschlossen. Vor allem ist ihr hoher Formalisierungsgrad ausdrücklich als «Errungenschaft» gekennzeichnet⁴. Formalisierung, Abstrahierung, Relationierung sind nicht bloss anthropologische Fakten, sondern anonyme Leistungen desjenigen sozialen Systems, das sie ermöglicht und ausprägt. Der Zirkel, in dem sich dieses Denken bewegt, wird als eine Leistung des ihn erzeugenden Systems mitbedacht. Gibt es hier keinen Ausweg?

Er bietet sich an in der *System-Umwelt-Beziehung*, die für diesen Typ von Systemtheorie eine grundlegende Bedeutung besitzt. Für Luhmann

gewinnt jedes System seinen eigenen Charakter durch die Art, wie es seine Umweltbeziehung ist. Von substanzialisierenden und sonstwie ontologisierenden Konzeptionen nimmt er bewusst Abstand. Keine Entitäten, sondern Interaktionen, Relationen, System-Umwelt-Grenzen sind die Elemente bzw. Funktionen, die nun die Basis seines Denkens bilden. Wenn es auch den Systemgedanken in den Mittelpunkt rückt, darf es doch nicht so verstanden werden, als ob es in den Spuren des platonischen oder organischen Ganzheitsdenkens wandeln würde.

Das *System* ist kein Ordnungsgefüge, das *Ganzes* und *Teile* verbinden würde. Versteht man das System als eine Ganzheit, so ist es zum mindesten eine zur Umwelt offene Ganzheit. Das geht aus Definitionsversuchen hervor, die Luhmann zur Bestimmung seines Systemgedankens durchführt. So ist ein System «jedes Wirklich-Seiende, das sich, teilweise aufgrund der eigenen Ordnung, teilweise aufgrund von Umweltbedingungen, in einer äusserst komplexen, veränderlichen, im ganzen nicht beherrschbaren Umwelt identisch hält»⁵. Und weiter: «... das System ist seine Beziehung zur Umwelt, das System ist seine Differenz zwischen System und Umwelt»⁶. Was in das System aufgenommen, darin erhalten und funktionell bestimmt und vielleicht wieder ausgeschieden wird, erfolgt durch *Selektionsprozesse*. Jeder Teil oder jede Komponente eines Systems ist also doppelt bestimmt – einerseits durch seine Funktion innerhalb des Systems und zugleich durch dessen Beziehung zur Umwelt. Wenden wir diesen Gedanken auf eine philosophische Theorie an, so kann sie zugleich als ein in sich schlüssiges System verstanden und doch als durch Sprache, Paradigmen, kollektive Wissensbestände und gesellschaftliche Institutionalisierungen zur Umwelt hin offen gesehen werden. Betrachtet man sie als Teilsystem im sozialen System, so kann nach ihrer Funktion gefragt werden – sowohl innerhalb des Systems als auch in dem Sinne, wie sie mithilft, die Beziehung des Systems zur Umwelt zu gestalten.

Unter verschiedenen Aspekten umschreibt Luhmann die *Systemumwelt*; sie ist stets von grösserer *Komplexität* als das System selbst, zu der das System eine «Differenz» darstellt: «Ein System ist seine Differenz zur Umwelt, ist eine grenzdefinierende, grenzerhaltende Ordnung»⁷. Und die Bedeutung der Differenz zwischen System und Umwelt ist unter dem Gesichtspunkt der Komplexität kaum mehr zu überbieten: «Diese Differenz der Komplexitätsverhältnisse ist das Grundproblem der Systemtheorie, das letzte Bezugsproblem aller funktionalen Analysen»⁸.

Mit zwei Hinweisen können wir das Umweltproblem mit dem Komplexitätsproblem durch philosophische Rückerinnerungen an die philosophische Tradition verständlicher machen. Der eine knüpft an Hegel an, der das dialektische Denken oft bei der Unmittelbarkeit oder der Unbestimmtheit beginnen lässt. Dieser unmittelbar-unbestimmte Horizont spielt die Rolle einer kognitiven Umwelt, von der sich das bestimmende und sich konstituierende Denken absetzen muss. Auch dies geschieht durch Reduktion auf eine vereinfachende Begrifflichkeit, also durch einen Vorgang, den man als *Reduktion von Komplexität* im Sinne Luhmanns bezeichnen könnte. – Der andere Hinweis knüpft an Kant an. Lothar Eleys Analyse des Luhmannschen Komplexitätsbegriffes führt zum Ergebnis, dass er mit dem Kantschen Begriff der Erscheinung übereinstimmt⁹. Überhaupt dürfte der Vergleich mit Kant noch in tieferem Sinne fruchtbar gemacht werden können, ist es doch Kants Verdienst, die Vernunft durch deren Angewiesenheit auf Anschauung auf den Welthorizont hin offen angelegt zu haben. Ist nicht die Anschauung sowohl eine Grundbedingung der Vernunft als auch der Welterfahrung und damit der Konstitution gerade jener Umwelt, die die Vernunft erkennt und zugleich zu erzeugen mithilft? Im übrigen lässt sich Kants Einteilung der Vernunftumwelt in einen Bereich der Erscheinungen und einen der ‘Dinge an sich’ auch beim Systemtheoretiker nachweisen, insofern dieser eine nur einem bestimmten System zugängliche Umwelt unterscheidet von einer radikal unbestimmten Umwelt, nämlich von der Welt als Letzthorizont der Unbestimmtheit.

Der Komplexitätsbegriff kann noch formaler als ‘Zahl möglicher Zustände der Welt’¹⁰ oder bloss als eine grosse Zahl von Variablen in einem gegebenen System erfasst werden. Auch hier muss ‘reduziert’ werden. Spricht man aber von der ‘Gesamtheit möglicher Ereignisse’¹¹, so nimmt man stillschweigend an, dass diese Gesamtheit in irgendeinem Supergehirn existiert. Im Hinblick auf diese Hypothese erweist sich nun jedes System als contingent: es hätte auch anders sein können. *Selektivität* und *Kontingenz* rücken nahe zusammen.

Für den Gerechtigkeitsgedanken ergeben sich also folgende systemtheoretische Bedingungen: Jede Theorie der Gerechtigkeit muss selbstthematisierend sein; sie besitzt eine Funktion innerhalb eines sozialen Systems und stellt eine kognitive Umweltbewältigung dieses gleichen Systems dar; sie spielt die Rolle eines Selektionsprinzips und reduziert

Komplexitäten; sie mag sinnvoll sein, doch ist sie letztlich ebenso kontingen-
t und positiv wie das System selber. – Allein schon diese Zusam-
menstellung macht deutlich, dass eine systemtheoretische Untersuchung auf
einer anderen Ebene operiert als die traditionellen Vorstellungen von der
Gerechtigkeit als einem Absoluten oder als einem Wesenszug des indivi-
duellen Menschen. Es handelt sich um Systemgerechtigkeit.

3. Funktion der Gerechtigkeit

Luhmann hat sich explizit mit dem Gerechtigkeitsgedanken auseinan-
dergesetzt¹². Er greift ihn auf als eine unbestimmt gewordene Norm, die
sich in unserem Alltagsverständen trotz grosser Sinnerosion durchhält.
Seine Absicht ist, ihr eine neue Bedeutung zu geben. Einschränkend muss
aber gesagt werden, dass er den Gerechtigkeitsgedanken nicht wie John
Rawls im Sinne einer 'Theorie der Gerechtigkeit' erörtert, die allgemeine
gesellschaftliche Leitprinzipien entwickeln könnte, sondern allein in ih-
rem Bezug zum Rechtssystem. Den Anschluss an das Moralsystem wird
nicht gesucht, scheint aber – wie wir kurz zu zeigen versuchen – möglich zu
sein.

Wird die Gerechtigkeit eine Funktion des sozialen Systems, hat sie ihre
Eigenbedeutung zwar nicht verloren, doch sie wird in einen weiteren
Zusammenhang eingebettet. Die Frage, die Luhmann stellt, lautet: Wel-
che Funktion oder Leistung erbringt die Gerechtigkeitsidee im sozialen
System? An diese schliesst sich eine weitere Frage an, die die Funktions-
tüchtigkeit des ganzen Systems betrifft: Wieviel Gerechtigkeit kann sich
eine Gesellschaft leisten?

Diese Fragen haben eine Vorgeschichte, denn sie sind durch die Ausdif-
ferenzierung eines Rechtssystems überhaupt erst möglich geworden. So ist
die Entgegensetzung von Gerechtigkeit und Recht nicht selbstverständ-
lich, sondern ein Zeichen für die Zunahme der Komplexität des Rechts.
Argumentieren wir in dieser Weise, dann haben wir den Systemgedanken
bereits als Ordnungsschema auf die Geschichte des sozialen Systems
angewandt und eine evolutive Entwicklungsvorstellung benutzt. Ihre leit-
tende Intention, die sich anhand der Rechtsgeschichte feststellen lässt, ist
die immer umfassendere Selektionierung dessen, was 'recht' und was
'unrecht' ist, und zwar so, dass nicht nur ein hochdifferenziertes Rechtssy-

stem entsteht, sondern neben ihm sich noch ein generalisierter Gedanke der Gerechtigkeit einstellt. Im Übergang von der archaischen Gesellschaft zur griechischen Rechtsordnung der Polis scheint diese grundsätzliche und wirkungsträchtige Ausdifferenzierung erfolgt zu sein. «In archaischen Rechten gab es zunächst nur jene immanent fungierenden Rechtsgedanken der Vergeltung und der Reziprozität – Fassungen des Grundproblems kongruenter Generalisierung, die in den normativen Erwartungen und Rechtshandlungen das Recht zum Ausdruck bringen. Im griechischen Rechtsdenken werden diese Grundgedanken auf den Begriff der Gerechtigkeit gebracht, der sich nicht nur dem Verhalten, sondern auch noch dem Recht selbst entgegenhalten lässt. Zwischen dem Recht als Normenmenge und dem Prinzip seiner Einheit wird jetzt eine steuernde Beziehung vorgestellt, die als Wesensbestimmung und als Norm zugleich gedacht ist»¹³. In gewaltigen Überhöhungen hat die griechische, wie die auf ihr fassende europäische Metaphysik das Problem der Selektivität unter dem Titel des Kriteriums für das richtige und gerechte Seiende erörtert und in ontologischen und theologischen Reduktionen zu lösen versucht. Ausläufer dieser Problematik dürften bis hinein in Vorstellungen eines ‘Herrn des Seins’ (Schelling) oder einer ‘jurisprudence universelle’ (Leibniz) zu finden sein.

Die übergeneralisierte Vorstellung der Gerechtigkeit will nun Luhmann wieder einholen in den Zusammenhang der menschlichen Interaktionen und der Beurteilung von Normen. Vorausgesetzt aber ist, dass die Grundlagen der zwischenmenschlichen Beziehungen aufgearbeitet werden und dass einsehbar wird, welche Leistungen vollbracht werden müssen, um generalisierte, normative Vorstellungen im Alltag eines sozialen Systems zu verankern. Ist dies erfolgt, kann von einer zentralen Funktion der Gerechtigkeit gesprochen werden, die in jedem sozialen System unabdingbar sein dürfte, gleichgültig wie sie begrifflich gefasst wird: «... Gerechtigkeit ist letztlich ein Symbol für die Kongruenz der Generalisierung normativer Verhaltenserwartungen. Sie wird, noch mythisch und schon rational, als Gleichheit definiert, Gleichheit aber bedeutet: Durchhalten der Normen in der Zeit, sachlicher Wesenszusammenhang und Konsensfähigkeit – jenes Übereinkommen, das einleuchtet und Dauer hat»¹⁴. Gerechtigkeit wird somit zu einer Supernorm, die überhaupt geregeltes, interaktionell fassbares Zusammenleben ermöglicht.

Als generalisiertes Ordnungsprinzip ist sie zugleich ein Selektionsprinzip, das ausscheidet, was in einem sozialen System dysfunktional ist. Das

Ausgeschiedene verbleibt aber nicht im Zustand eines Nichtseins, sondern ist stets mehr oder weniger gegenwärtig als das, was bedroht, Unordnung stiftet und das System in seinem Bestande zu zerstören droht. Ein Bereich des Negativen zeichnet sich damit ab, den Mythen bewusst halten. Da aber die Gerechtigkeitsentscheidungen alltäglich stattfinden, findet auch ein alltäglicher Umgang mit den Negativitäten statt. Diese negativen Größen – als Ängste oder Dämonen – gehören in einem wesentlichen Sinne ebenfalls zur Umwelt des Systems, das dann in Schwierigkeiten geraten kann, wenn es den Umgang mit den ausgeschiedenen Möglichkeiten normativen Handelns, Werten usw. verlernt.

Wie unsere bisherigen Darlegungen zeigen, setzt Luhmann seinen systemtheoretischen Gedankengang sowohl bei den alltäglichen Interaktionen als auch bei sozialen Systemen übergreifenderer Ordnung an. So scheint es sinnvoll, vorerst das mikrosoziologische und vorrechtliche Alltagsleben zu charakterisieren, in dem der Gerechtigkeitskonsens konstant geleistet werden muss, sodann zum etablierten Rechtssystem überzugehen und die Erörterung der leicht funktionslos gewordenen Gerechtigkeitsidee anzuschliessen.

3.1. Elementare Systembildung des Alltagslebens. – Die Systembildung erfolgt auf verschiedenen Stufen, nämlich auf jener der Interaktionen, bei denen sich die Anwesenden wechselseitig wahrnehmen, auf jener der Organisationen, wo es möglich wird, von Interaktionen unabhängig zu werden und auf jener der Gesellschaft, wo das Prinzip der Grenzziehung und der Selbstselektion auftritt¹⁵. Diese Ebenen sind von der soziologischen Forschung unterschiedlich intensiv untersucht worden. Luhmann bemerkt: «Eine Theorie sozialer Systeme, die den Anspruch erhebt, auf alle sozialen Tatbestände anwendbar zu sein, stösst auf zwei Grenzfälle, deren Einbeziehung Schwierigkeiten bereitet: den Fall des umfassenden Sozialsystems der Gesellschaft und den Fall der elementaren sozialen Interaktion: der flüchtigen Begegnung, des kurzen Gesprächs zwischen Tür und Angel, der stummen und gemeinsamen Fahrt im Eisenbahnabteil, des gemeinsamen ungeduldigen Wartens auf das Umschalten der Ampel. In beiden Richtungen besteht ein Bedarf für konzeptionelle Klärungen ...»¹⁶. Obwohl Luhmann bei der elementaren Systembildung des Alltags grosse Forschungslücken feststellt, wagt er es, einen wesentlichen Teil seiner Systemtheorie auf die bisherigen Ergebnisse der phänomeno-

logischen Soziologie, der Ethnomethodologie, der Interaktionsforschung u. a. abzustützen. Es scheint überhaupt eine Eigenart systemtheoretischer Denkweise zu sein, auf die elementaren Vorgänge unseres alltäglichen Lebens Bezug nehmen zu können. Die dem Alltagshandeln, nicht zuletzt auch der Umgangssprache eignende Reflexivität scheint geradezu ein Ursprung der systemtheoretischen Konzeption der Selbstregulierung zu sein¹⁷.

Luhmann erarbeitet sich die Grundlagen seiner Rechtssoziologie aus jenen Forschungszweigen, die die elementaren sozialen Interaktionen untersuchen. Auch in diesem elementaren Bereich gilt die Voraussetzung, dass der «Sinnbegriff die Ordnungsform menschlichen Erlebens» ist¹⁸ und dass «das Weltverhältnis des Menschen sinnhaft konstituiert ist»¹⁹. Erst durch einen Prozess der Ausdifferenzierung gestaltet sich ein eigenständiges Rechtssystem, so dass Luhmann die Grundlagen des Rechts in einem diesem zuvorliegenden Bereich zu finden sucht. Hier erweist sich die Methode sorgfältiger phänomenologischer Beschreibung als sehr fruchtbar²⁰, gelingt es ihr doch, in das sinnhafte Erleben einzudringen und aufzudecken, wie das Erleben sich erlebt, über sich hinausweist und vom Erlebenden bewältigt, sinnhaft verarbeitet werden muss. Auch hier sind Selektionsprozesse am Werk, bedeuten doch Erleben und Handeln unaufhörliche Selektionen²¹. Wie diese Selektionen stattfinden, kann nicht ohne Interaktion und Sinnkommunikation mit andern untersucht werden, so dass der sinnhafte Aufbau der sozialen Realität ebenso wichtig wie die Konstitution des Individuums wird. Luhmann formuliert seinen Ansatz wie folgt:

«Der Mensch lebt in einer sinnhaft konstituierten Welt, deren Relevanz für ihn durch seinen Organismus nicht eindeutig definiert ist. Die Welt zeigt ihm dadurch eine Fülle von Möglichkeiten des Erlebens und Handelns, der nur sehr begrenztes Potential für aktuell-bewusste Wahrnehmung, Informationsverarbeitung und Handlung gegenübersteht. In dem jeweils aktuell und damit evident gegebenen Erlebnisinhalt finden sich mithin Verweisungen auf andere Möglichkeiten, die zugleich komplex und kontingent sind. Unter Komplexität wollen wir verstehen, dass es stets mehr Möglichkeiten gibt, als aktualisiert werden können. Unter Kontingenz wollen wir verstehen, dass die angezeigten Möglichkeiten weiteren Erlebens auch anders ausfallen können, als erwartet wurde; dass die Anzeige mithin täuschen kann, indem sie auf etwas verweist, das nicht ist

oder wider Erwarten nicht erreichbar ist oder, wenn man die notwendigen Vorkehrungen für aktuelles Erleben getroffen hat (zum Beispiel hingegen ist), nicht mehr da ist. Komplexität heisst also praktisch Selektionszwang, Kontingenz heisst praktisch Enttäuschungsgefahr und Notwendigkeit des Sicheinlassens auf Risiken»²².

Aus dem elementaren Ordnungsbedarf entwickelt sich der sinnhaft konstituierte Alltag, der auch die elementaren Sinnkommunikationen ermöglichen und leisten muss. Sehr rasch kompliziert sich der einfache Sachverhalt der Alltags-Interaktion. So macht sich bald eine ‘doppelte Kontingenz’ geltend, denn ich habe nicht nur meine Erwartungen zu strukturieren, sondern ich muss auch die Erwartungen des andern erwarten lernen. «Zur Steuerung eines Zusammenhangs sozialer Interaktion ist nicht nur erforderlich, dass jeder erfährt, sondern auch, dass jeder erwarten kann, was der andere von ihm erwartet»²³. Aus diesen Überlegungen geht hervor, dass Erwartungen und Erwartungen von Erwartungen eine gewisse Konstanz erreichen müssen, damit überhaupt verlässliches Alltagshandeln zustande kommt. Stabilisierende Strukturen gewähren Entlastungen von Enttäuschungen und Anstrengungen, reduzieren aber auch den Bereich möglichen Handelns, Erlebens und Kommunizierens, indem sie Alternativen ausblenden. Damit ist die Normenbildung erreicht, die als «kontrafaktisch stabilisierte Verhaltenserwartungen» zu verstehen sind. «Ihr Sinn impliziert Unbedingtheit der Geltung insofern, als die Geltung als unabhängig von der faktischen Erfüllung oder Nichterfüllung der Norm erlebt und so auch institutionalisiert wird. Das Symbol des ‘Sollens’ drückt in erster Linie die Erwartung solcher kontrafaktischer Geltung aus, ohne diese Erwartungsqualität selbst zur Diskussion zu stellen; darin liegt der Sinn und die Funktion des ‘Sollens’»²⁴.

Die generalisierte Gerechtigkeitsidee drückt also den elementaren Ordnungsbedarf als eine Norm der Normbildung aus. Es kommt aber auf den Grad der Komplexität eines sozialen Systems an, ob sie diese Idee eigens artikulieren kann – und will.

3.2. Rechtssystem und sozialer Wandel. – Bei einem ausgebildeten Rechtssystem treten erweiterte Probleme auf: die Differenzierung des Gerechtigkeitsdenkens führt zur Trennung von Recht und Moral und von Recht und Gerechtigkeit. Es differenziert sich auch von den andern Systemen wie Politik und Wirtschaft, bleibt aber im Funktionszusammenhang

des Systems Gesellschaft mit ihnen verbunden. Muss aber das Rechtssystem, wie dies heute der Fall ist, einer wachsenden Komplexität der an es gestellten Anforderungen Herr werden und bei einem konstanten raschen Wandel des sozialen Systems die Norm der konstanten Veränderung in sich aufnehmen, gerät es in eine Identitätskrise. Um sie zu lösen, schlägt Luhmann eine systemtheoretische Revision des Rechtsdenkens vor, die darauf abzielt, eine höhere Ebene der Normbildung zu konstituieren.

Der Weg, der zur Integrierung der Veränderungsmöglichkeit in das Recht führen könnte, bildet die Selbstthematisierung des Rechtssystems. Darum zielt die grosse Analyse der Rechtssoziologie Luhmanns darauf ab, den Konstitutionsprozess des Rechts in dieses selbst einzuführen. Da aber dieser nie abgeschlossen und immer 'positiv' ist, will Luhmann die Veränderlichkeit des Rechts als konstante Möglichkeit aus dessen Positivität herleiten. Denn jedes Recht ist stets gesetztes Recht und damit ein durch Selektionsleistungen errungenes Recht. «Positives Recht lässt sich somit durch Kontingenzbewusstsein charakterisieren: es schliesst andere Möglichkeiten aus, eliminiert sie damit aber nicht aus dem Horizont des Rechtserlebens, sondern hält sie als mögliche Themen für Rechtsgeltung präsent und verfügbar für den Fall, dass eine entsprechende Änderung des geltenden Rechts opportun erscheint; es ist beliebig bestimmt, aber nicht beliebig bestimmbar»²⁵. Damit ist ein Weg gewiesen, die durch das positive Recht ausgeschlossenen Möglichkeiten bewusst zu halten, ja sie als durch Selektion erzeugt anzuerkennen. Die Absicht ist klar: Das Recht soll sich in seinem konstanten Konstituierungsprozess selbst einsichtig werden und dadurch die Flexibilität gewinnen, Rechtsgeltungen zeitlich zu begrenzen und von Fixierungen an vergangenes Recht loszukommen. Ein sich selbst thematisch gewordenes Recht vermag auch, sich selber wieder zu steuern und zu einem Instrument planmässiger Veränderung der Wirklichkeit zu werden²⁶. Rechtsvorschriften, die überholt wurden, könnte es aus dem Corpus von Rechtssätzen eliminieren und damit die Gefahr bannen, durch seine eigene Komplexität zerstört zu werden.

Die Idee der gesteuerten und normierten Rechtsveränderung steht natürlich der allgemeinen Auffassung entgegen, für das Recht sei charakteristisch, unflexibel und starr zu sein mit Ausnahme periodischer Gesamtüberholungen. Die Legalisierung von Rechtsveränderungen setzt voraus, dass eine konstante reflexive Anstrengung in Gang gehalten und die Bildung des Rechtssystems als eine Daueraufgabe erkannt wird. «Refle-

xive Mechanismen» seien darum nötig²⁷, um den rechtsbildenden Selektionsprozess konstant zu halten. Konsequenz dieses Gedankenganges ist darum das Postulat, dass Normen zu finden seien, die *Normierungen normieren*²⁸. Damit ist eine neue Ebene der Rechtsproblematik sichtbar geworden, wo die Selbstthematisierung der Rechtssetzung als gesteuerter und normierter Veränderungsprozess erfasst wird.

Aus diesen verkürzenden Angaben wird deutlich, dass Luhmann das heutige Rechtssystem in seinem Bezug zu einer sich rasch wandelnden Umwelt begreifen will. Das Komplexitätsgefälle zwischen Recht und Rechtsumwelt hat einen kritischen Punkt erreicht. Bleibt es wesentlich auf sich selbst bezogen, nämlich auf seine bisherigen Rechtsartikulierungen, droht es seiner Bedeutung verlustig zu gehen. Seine Aufgabe, Konflikte des sozialen Systems zu lösen, vermag es immer weniger zu erfüllen. Wie kann es sich aber einer radikal offenen Zukunft gewachsen zeigen, wenn es mit Konflikten rechnen muss, für deren Bewältigung es heute noch gar keine Grundlagen besitzt? Darum schlägt Luhmann vor, es solle sich darauf konzentrieren, Methoden der Normenbildung für unvorhersehbare Konflikte zu entwickeln. Nur auf diese Weise könne das Recht seine steuernde Funktion im sozialen Wandel behalten und jene Dynamik gewinnen, die eine komplexe Gesellschaft heute von ihm fordert.

Sehr abstrakt skizziert Luhmann eine höhere Reflexionsebene, auf der sich das Rechtsdenken vielleicht neu orientieren könnte. So sollen nicht mehr Veränderungen der Norm oder des Sachverhaltes zentral bleiben, sondern die Veränderung ihrer Relationen. Die Reflexion auf die Relation der Relationen soll im Recht die Führung übernehmen. Luhmann erläutert dieses neue Rechtsdenken durch eine Parallele mit den Wirtschaftswissenschaften, die von der Maximierung des Ertrages durch Ausbeutung von Mensch und Natur zu einer Maximierung der Relation von Aufwand und Ertrag übergingen und spezielle Kriterien dafür ausbildeten, wie z. B. Liquidität, Profitmaximierung²⁹. Diese Gedanken befinden sich noch im Stadium der Anregung – und sollen nicht anders verstanden werden. Sie sollen zeigen, welche Richtung eine selbstthematisierende Reflexion des Rechtssystems einschlagen könnte.

Zur Verdeutlichung wollen wir noch einen Aspekt beifügen, nämlich den konsistenten Entscheidungszusammenhang des Rechtssystems, der zu seiner Identität gehört, aber nun bedroht ist. Die Forderung, dass die Entscheidungen untereinander konsistent sein sollen, ist durch die zuneh-

mende Komplexität der Rechtsentscheidungen nicht mehr gewährleistet. Es ist zu beobachten, dass die Differenzierung in immer spezifischere Sachverhalte durch eine Senkung der Konsistenzregulierung erkauft wird. Gerichte in Zeitnot, Verschleppung von hängigen Verfahren, Inaktivierung vieler Rechtsnormen, Informationsnotstand angesichts zu kleinem oder zu grossem Informationsanfall, Nicht-Koordination von Gerichtsentscheiden usw. sind Symptome des Komplexitätsdruckes, den die Gesellschaft auf das Rechtssystem ausübt. Diese gestörten Relationen von Input-Output droht das System seiner Funktion im sozialen System zu berauben.

Luhmann geht es aber nicht allein darum, die Komplexität des Rechtssystems der Komplexität seiner sozialen Umwelt konstant anzupassen, sondern vielmehr darum, in das Rechtssystem eine Denkkategorie einzuführen, die ihrer eigenen Komplexität gemäss ist. Dies kann der Begriff ‹Anpassung› nicht leisten, da er keine Gewähr für einen kohärenten, normbezogenen Entscheidungszusammenhang bietet. Die Systemkategorie, die dies leisten soll und die «*adäquate Komplexität des Rechtssystems*» selbst zum Inhalt hat, nennt Luhmann: ‹Gerechtigkeit›³⁰.

3.3. Gerechtigkeit als Komplexitätsbewältigung – Die systemtheoretische Neufassung des Gerechtigkeitsbegriffs gibt vertraute Vorstellungen preis: «Die Formel ‚adäquate Komplexität‘ lässt sich nicht auf eine einzelne Entscheidung beziehen, sondern nur auf das Rechtssystem als ganzes, ähnlich wie das Kriterium der Zahlungsfähigkeit nicht auf einzelne Verträge, sondern nur auf eine Firma im ganzen bezogen werden kann. Im Vergleich zu klassischen Perspektiven mag daran erschrecken, dass Einzelentscheidungen (wie Rechtshandlungen, Urteile, Normsetzungen) dann nicht mehr als gerecht oder ungerecht bezeichnet werden können»³¹. Zwei bis anhin verschiedene Standpunkte sollen vereint werden: «Im oben skizzierten systemtheoretischen Sinne ist das Gerechte weder allein die Realität eines Normenbestandes um der Faktizität seiner Ordnungsleistung willen, noch eine Idee für sich. Die Systemtheorie integriert beide Positionen, indem sie sie im Begriff der Komplexität zwangsläufig zugleich vertritt»³².

Dieser Gerechtigkeitsgedanke ist streng auf das Rechtssystem bezogen und kann von ihm auch voll integriert werden. Seine Funktionen können etwa so bestimmt werden: Er soll dem Rechtssystem seine Fähigkeit, sich

selbst zu kontrollieren und zu limitieren, zurückgeben; er soll es in Stand setzen, seine eigenen Variablen zu erkennen, wie z. B. seine Grösse, seine Varietät, den Generalisierungsgrad seiner Strukturen, Häufigkeit und Tempo der Veränderung von Entscheidungsprämissen u. a. Durch ihre Veränderung und durch ihre wechselseitigen Relationen profiliert sich Gerechtigkeit und wird im System ‘ausgehandelt’. Doch alles, was sich innerhalb des Rechtssystems vollzieht, bildet auch einen Bezug zu seiner Umwelt. Zu dieser gehört z. B. die in bürgerlichen Gesellschaften verankerte Idee der Rechtssicherheit, die ein Rechtsverweigerungsverbot in sich schliesst. Dass trotzdem nicht jeder rechtsfähige Fall in das Entscheidungssystem des Rechts gerät, beruht oft auf schichtenspezifischem Verhalten – einer Bedingung, die ebenfalls von der Gerechtigkeit als ‘adäquate Komplexität des Rechtssystems’ berücksichtigt werden müsste. Luhmann gibt auch hier nur eine Skizze, wie die Variablen koordiniert werden könnten, die zu dieser Gerechtigkeitskonzeption gehören dürften.

Wenn er auch keine endgültige Bestimmung der Gerechtigkeit erreichte, so doch eine Formel, die zu erproben sich lohnt. Bezogen auf den möglichen Sinn des umgangssprachlichen Gerechtigkeitsgedankens ist das Resultat allerdings leicht enttäuschend. Die Frage, ob die Formel der ‘adäquaten Komplexität’ nicht auch auf andere Institutionen und Systeme angewandt werden könnte, bleibt unerörtert. Jedoch wird hervorgehoben, dass es sich beim Rechtssystem um ein besonderes System handelt, das seine Identität verliert, wenn es sich nicht selbst steuert und kontrolliert. In diesem Sinne ist es mit keinem anderen System zu vergleichen. Dennoch lässt sich die Frage stellen, ob nicht in allen sozialen Systemen die Regulierung adäquater Komplexität durch die Idee der Systemgerechtigkeit artikuliert werden könnte.

4. Gerechtigkeit und Moralsystem

Dieser institutionen-orientierte und im besondern auf die Rechtsinstitution ausgerichtete Gerechtigkeitsbegriff klammert das Subjekt aus. Seine Konnotationen übergreifen aber den institutionellen Rahmen und erweisen sich auch im Moralsystem als relevant, obgleich Luhmann diese Möglichkeit in seiner Abhandlung «Soziologie der Moral»³³ nicht eigens benutzt. Da in seinem Denkzusammenhang offenbar eine definitorische

Entscheidung gefallen zu sein scheint, wie der Gerechtigkeitsbegriff zu verwenden sei, verweigert er ihm eine Ausstrahlung, die der umgangssprachliche Gebrauch sich noch bewahrt. Wir wollen einen Argumentationsstrang weiter verfolgen, der uns allerdings an die subjektive Gerechtigkeitsvorstellung heranführt, an der sich eine Krise des systemtheoretischen Denkens anzeigt.

Moral ist für Luhmann *Achtungskommunikation*. Um sie einsichtig zu machen, expliziert er sein phänomenologisches und interaktionistisches Orientierungsschema, das die Ego-Alter-Relation für sich in Anspruch nimmt³⁴. «Als Indikator für einen akzeptierbaren Einbau des Ego als Alter und als alter Ego in die Sichtweise und Selbstidentifikation seines Alters dient der Ausdruck von Achtung und die Kommunikation über Bedingungen wechselseitiger Achtung. Ego achtet Alter und zeigt ihm Achtung, wenn er sich selbst als Alter im Alter wiederfindet, wiedererkennt und akzeptieren kann oder doch (dementsprechende) Aussichten zu haben meint»³⁵. Moral vollzieht sich als perspektivisch integrierter Kommunikationsprozess, der sich in Achtungserweis und Achtungsentzug manifestiert. «Achtung ist also keine Eigenschaft, sondern eine Zuteilung»³⁶.

Seinem funktional-strukturellen Ansatz gemäss sucht Luhmann das Moralproblem dort auf, wo es interaktionell oder relational manifest wird. Die Kommunikationsprozesse von Achtungsbezeugungen gewinnen daher den Vorrang vor motivationalen, verinnerlichten Moralauffassungen, wie sie z. B. die Theorien der Steuerung der Person durch das Gewissen aufweisen. Um die Gerechtigkeit in das Moralsystem einzufügen, bieten sich zwei Konzeptionen an, die in unserer alteuropäischen Tradition sich ausgeformt haben und wirkungsgeschichtlich bedeutsam wurden. Die eine stellt ein Maximalprogramm von Achtungsbezeugung dar, nämlich Kants Metaphysik der Sitten – die andere versucht, in weltgesellschaftlicher Perspektive ein Minimalprogramm zu artikulieren und politisch wirksam zu machen: die Deklarationen von Menschenrechten. Die Idee der Gerechtigkeit spielt in beiden Konzeptionen eine steuernde Funktion.

Wenden wir uns vorerst dem Kantischen Maximalprogramm zu, das in der Formel beschlossen ist, jeder Mensch sei «Zweck an sich selbst»³⁷. Das bei Luhmann allgegenwärtige Prinzip der Reduktion der Komplexität ist relativ leicht zu explizieren, weil bei ihm die Umwelt schon in einen abstrakten Bereich von Möglichkeiten verwandelt ist, wenn der abstrahierende Reduktionsprozess einsetzt. Spätestens aber dann, wenn die Um-

welt die menschliche Erscheinung als Körper und gestische Präsenz enthält, dürften Prozesse in Gang kommen, die besondere Reduktionsrücksichten erfordern, und – wie im Falle der Achtungskommunikation deutlich wird – auf Identifikationen beruhende Ego-Alter-Relationen nahelegen. Auch eine soziologische Denkweise sollte für das Individuum noch einen Platz aussparen. Durch die Negierung aller phänomenalen und ontologischen Differenzierungen in der Umweltkomplexität verliert Luhmann gerade wichtige Einsichten, die die bisherige philosophische Reflexion erreichte, vor allem die Unterscheidung von theoretischer, ethisch-praktischer und ästhetischer Erkenntnis und den ihnen entsprechenden Umgang mit der Umwelt. Verdächtig muss stimmen, dass Luhmann die ‘Reduktion der Komplexität’ allein unter dem Aspekt einer theoretisch-aggressiven Bewältigung eines Zuviel-an-Möglichem versteht. Offensichtlich ist dies ein Grund, dass bei ihm die Negativität als Denkform des Ausscheidens und des Selektionierens sehr dominiert. Der kreative Aspekt des tatsächlichen Entdeckens von Möglichkeiten wird auf beängstigende Art unterschätzt und beinahe wegdisputiert. Gerade im Umgang mit der durch individuelle Prozesse geprägten Umwelt einer Zweierbeziehung oder auf Intimität angelegten Gemeinschaft wird die theoretische Verflachung der soziologischen Universalisierung deutlich. Andere Denkweisen legen sich hier nahe. Gibt es nicht auch eine Komplexitätssteigerung – zum mindesten eine Offenheit und Bereitschaft zu neuer erhöhter Komplexität? Kants praktische Vernunftkritik zielt darauf ab, jede Komplexitätsreduktion des Andern zu vermeiden. Die Achtungskommunikation, die er verlangt, bedeutet eine vorwegnehmende Komplexitätssteigerung, die alle im Alltag notwendig erscheinenden Reduktionen transzendiert. Die praktische Vernunft beruht auf einer grundsätzlichen Verweigerung der Komplexitätsreduktion in der Relation von Ego und Alter. Diese maximierende Vorwegnahme ist in der Gerechtigkeitsvorstellung der Kantischen Moralität enthalten.

Das Minimalprogramm der Menschenrechte, dem wir uns auch kurz zuwenden, ist sicher eine schon hochdifferenzierte Erscheinung der geschichtlichen Entwicklung. Doch in der heutigen Weltgesellschaft bildet es darum immer noch ein Novum, weil politische Mächte seine globale Anwendung verlangen. Erklärt man sie für alle Menschen gleich welcher Herkunft und geistiger Tradition als verbindlich, vollzieht man zweifellos einen ungeheuren Reduktionsakt – nämlich bezogen auf die bisherige

Vielfalt von Achtungskommunikationen. Umgekehrt bedeuten die Menschenrechte zugleich eine Reduktionsbegrenzung, insofern sie dem Achtungsentzug in elementarer Hinsicht Halt gebieten. Der Achtungsentzug soll dort eine Grenze finden, wo offenbar die Ego-Alter-Beziehung in ihrem Nerv getroffen wird. Nämlich sie selbst sollte zum mindesten erhalten bleiben, um überhaupt Achtungskommunikation, auch negative, zu ermöglichen. Die Menschenrechte wollen eigentlich nur die Bedingung der Möglichkeit für Moral garantieren, sind diese noch gar nicht selbst. Insofern sie durch institutionelle und kognitive Stabilisierungen in den gesellschaftlichen Prozess aufgenommen werden, schaffen sie die Voraussetzung dafür, dass perspektivisch wechselseitige Kommunikation stattfinden kann, also dass Ego als Alter und als alter Ego in kommunikativen Akten sichtbar wird. Alle Reduktionsprozesse in der zwischenmenschlichen Beziehung müssen natürlich an den Gegebenheiten des körperlich-leiblichen Daseins eine Grenze finden; faktisches Leiden oder zuletzt der Tod holen die Reduktion aus der Abstraktheit kognitiver Prozesse in die irreversible Wirklichkeit zurück. Die Gerechtigkeitsvorstellung der Menschenrechte erhebt das in ihnen artikulierte Minimalprogramm zum Prinzip, nämlich dadurch, dass sie konstant an jener Schwelle der reduzierten Komplexität verharrt, von der aus die Möglichkeit für Achtungskommunikation unverstellt einsichtig bleibt.

Im Sinne einer dem Moralsystem funktionell eingeordneten Gerechtigkeitsidee könnte sie konsequenterweise bezeichnet werden als die *Norm adäquat komplexer Achtungskommunikation* – begrenzt durch die maximierte Komplexität des Andern einerseits und durch die stabilisierte Achtungsminimalisierung in Menschenrechten andererseits. Es ist klar, dass diese Gerechtigkeitsidee sehr viele Leistungen unseres Kultursystems voraussetzt und nicht leicht aus dem elementaren Ordnungsbedarf des alltäglichen Lebens ausdifferenziert werden kann. Doch in jedem sozialen System, das sich durch Normenstabilisierungen eine Ordnung verschafft, dürfte sich ein Widerspruch gegen die Willkürlichkeit des Achtungszuspruchs einstellen. Bei einer zunehmenden Universalisierung und Generalisierung von Normen, wie sie sich in unserer Gesellschaft in den vergangenen zwei Jahrhunderten abspielte, wird auch der Achtungsentzug geregelt und Normen unterworfen. Um einer hier aufbrechenden tiefen Inkonstanz zu begegnen, wird versucht, durch die Menschenrechtsideologie das Achtungsprinzip des Moralsystems mit dem Rechtssystem zu

verbinden, indem die Gerechtigkeit bewusst für beide Systeme funktional verbunden wird.

Anmerkungen

¹ Niklas Luhmann: *Zweckbegriff und Systemrationalität*. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen (Frankfurt a. M. 1968, zit. 1973) (= *ZS*); *Soziologische Aufklärung*. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme (Opladen ⁴1974 und 1975) (= *SA I*; *SA II*); Sinn als Grundbegriff der Soziologie. In: Jürgen Habermas und Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a. M. 1971) (= *TGS*); *Rechtssoziologie*, 2 Bde. (Reinbek bei Hamburg 1972) (= *R I*; *R II*); Gerechtigkeit in den Rechtssystemen der modernen Gesellschaft. In: *Rechtstheorie*, Bd. 4 (Berlin 1972) S. 131-167 (= *G*); Soziologie der Moral. In: *Theorietechnik und Moral*, hg. Niklas Luhmann und Stephan Pfürtnner (Frankfurt a. M. 1978) (= *SM*).

² *SA I*, 31ff.

³ *SA II*, 72ff.

⁴ B. Willms: Niklas Luhmanns Funktionalismus und das Problem der Demokratietheorie. In: V. Ronge und U. Weihe (Hg.): *Politik ohne Herrschaft?* Antworten auf die systemtheoretische Neutralisierung der Politik (München 1976) S. 222.

⁵ Luhmann, *ZS* 7.

⁶ *SA II*, 194.

⁷ *SA II*, 211.

⁸ *SA II*, 210f.

⁹ L. Eley: Komplexität als Erscheinung. In: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Suppl. 1, hg. F. Maciejewski (Frankfurt a. M. 1973) S. 131ff.

¹⁰ R. Münch: *Theorie sozialer Systeme*. Eine Einführung in Grundbegriffe, Grundannahmen und logische Struktur (Opladen 1976) S. 99.

¹¹ Luhmann, *SA I*, 115.

¹² Vgl. *G* passim. Eine Übersicht über fünf Typen heute angewandter Systemtheorien gibt A. Büllesbach: Systemtheoretische Ansätze und ihre Kritik. In: A. Kaufmann und W. Hassemer (Hg.): *Einführung in die Rechtsphilosophie und Rechtstheorie der Gegenwart* (Karlsruhe 1977) S. 250.

¹³ Luhmann, *R II*, 188.

¹⁴ *R II*, 188.

¹⁵ *SA II*, 10ff.

¹⁶ *SA II*, 21.

¹⁷ *Ethnomethodologie*. Beiträge zu einer Soziologie des Alltagshandelns, hg. E. Weingarten und J. Schenkein (Frankfurt a. M. 1976) S. 17f.

¹⁸ Luhmann, *TGS* 31.

¹⁹ *R I*, 30.

²⁰ *ebda*.

²¹ *TGS* 33.

²² *R I*, 31.

²³ *R I*, 33.

²⁴ *R I*, 43.

²⁵ *R II*, 219f.

²⁶ *R II*, 211.

²⁷ *R* II, 216.

²⁸ *R* II, 214.

²⁹ *G* 150 Anm. 49.

³⁰ *G* 142.

³¹ *G* 146.

³² *G* 147.

³³ *SM* passim.

³⁴ *SM* 46.

³⁵ *SM* 46.

³⁶ ebda.

³⁷ I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Werke. 6 Bde. (Darmstadt ND 1975) Bd. IV, S. 61.