

ETHIEK EN SYSTEEMTHEORIE VAN DE MODERNE MAATSCHAPPIJ: LUHMANN'S ONTMANTELING VAN DE PRAKTISCHE FILOSOFIE

Johan Stuy

I.

Kan de ethiek een dialoog aangaan met de systeemtheorie van Niklas Luhmann? Een dialoog is maar mogelijk wanneer de partners vertrouwen hebben in de redelijkheid van het gesprek en wanneer zij een vorm van wederzijdse achting voor elkaars standpunten kunnen opbrengen. Wie kennis neemt van Luhmann's moraalessociologie zal al vlug constateren dat de klassieke premissen van het gesprek hier niet vanzelfsprekend zijn. Luhmann wil met name de veronderstellingen van de moraalessociologische dialoog radicaal ter discussie stellen: 'rede' en 'reciprociteit' zijn volgens hem problematisch geworden. Toch heeft onze auteur heel wat studies aan de moraal en de ethiek gewijd die niet louter kritisch en eenzijdig afwijzend zijn. Hij wil inderdaad een aantal thesen ter discussie voorleggen. Vandaar dat het naar mijn oordeel mogelijk en zelfs zinvol is om een moraalessociologische lectuur van het werk van Luhmann te ontwikkelen en er de gepaste conclusies uit te trekken. Maar hoe stelling nemen tegenover een sociologie die de filosofie altijd te vlug af schijnt te zijn? Ik heb de volgende methode gevolgd. Telkens ben ik vertrokken van een close-reading van teksten met de bedoeling Luhmann's opvatting te reconstrueren. Aan het einde van de hoofdstukken ben ik dan overgegaan tot het stellen van een aantal vragen in het licht van eigen filosofische standpunten. Om de systeemtheoreticus in het 'kamp' van de filosofie te krijgen, zal ik gebruik maken van de omkering: Luhmann beweert weliswaar een socioloog te zijn, maar ik zal hem lezen als ware hij een wetenschaps-socioloog met filosofische ambities. Zal mijn lectuur dan ook een vorm van ontmanteling worden, als wraak voor zijn ontmanteling van de ethiek? Het is aan de lezer om uit te maken of wat volgt eerder getuigt van intellectuele bewondering voor het werk van Luhmann dan wel van genuanceerde afstand gemotiveerd door een moraalessociologische inspiratie. Het is alvast mijn ambitie beide mogelijkheden te verwezenlijken.

Mijn exposé bevat drie delen. In het eerste deel bespreek ik een aspect van Luhmann's opvatting over de traditie van de ethiek (II). Zij zou steeds berusten op een ontologie.

De systeemtheoreticus daarentegen werkt met concepten die de ontologie ter discussie stellen. Welke zijn deze concepten? Vervolgens behandel ik de sociologische analyse van de moraal (III). Luhmann komt tot het besluit dat de moraal een 'polemogeen' karakter heeft, en daarom met de nodige omzichtigheid moet worden benaderd. In het laatste deel van mijn uiteenzetting reconstrueer ik zijn wetenschapssociologische analyse van de ethiek (IV en V). De auteur geeft ons niet alleen waarschuwingen, maar stelt ook interessante problemen in verband met de circulaire geslotenheid van het ethisch vertoog. Men moet *hierna* gedurig in het oog houden dat Luhmann de ethiek definieert als 'Reflexionstheorie der Moral' (GS III: 358). Bijgevolg beschouwt hij de ethiek niet alleen als een 'praktisch weten' van het dagelijkse leven. De ethiek heeft zowel kentheoretische als praktische aanspraken. Bovendien plaatst Luhmann, in overeenstemming met zijn opvattingen over historiciteit, de ethiek in de traditie van de praktische filosofie. Zijn kritiek op de ethiek maakt deel uit van een kritiek op de begrippen van de filosofie. Het spreekt voor zich dat ik mij zal beperken tot de ethiek, maar de lezer zal begrijpen dat het hier handelt om een filosofisch-ethische problematiek.

II.

Luhmann verwijst in zijn werk opvallend veel naar de ethiek. Telkens wordt zij ter zijde geschoven als een discipline die niet meer in staat zou zijn het probleem van toenemende complexiteit adequaat te formuleren. Waarom heeft de socioloog dan zoveel interesse voor de ethiek? Luhmann vergelijkt de verschillende wijzen van denken die het probleem van sociale complexiteit aanpakken. Wat is in dit verband functionele analyse? Zij zoekt naar 'oplossingen van problemen' (V: 2), en verder is zij een 'heuristiek', d.w.z. een methode voor het vinden van probleemoplossingen. Daartoe staat zij open voor alle mogelijkheden die tegemoet komen aan het probleem van toenemende complexiteit. Deze zienswijze van de socioloog kan de ethicus echter niet zo maar overnemen, want de ethiek sluit bij voorbaat probleemoplossingen uit die strijdig zijn met morele waarden en normen (ZS: 33). De ethische oriëntatie is intentioneel betrokken op onveranderlijke principes en begrippen met invariabele inhoud. Juist door deze kentheoretische vasthoudendheid verliest de ethiek volgens Luhmann haar zin voor de toegenomen complexiteit van de wereld (1).

Eén van Luhmanns voornaamste bezwaren tegen de cognitivistische status van de ethiek houdt verband met haar ontologische premissen. In tegenstelling tot de moderne systeemtheorie ruimt de code van de klassieke ontologie (zijn/niet-zijn) geen plaats in voor de contingentie van de wereld (SA V: 14). Vanuit het ontologisch gezichtspunt bestaat er slechts één ondeelbaar positieve en noodzakelijke werkelijkheid, die door iedereen in een leerproces kan worden gekend. Ofwel houdt de ethiek vandaag consequent aan deze opstelling vast (cf. de ethiek van de verantwoordelijkheid van H. Jonas), ofwel versoepelt zij haar positie door bijvoorbeeld de kennis van morele normen te laten afhangen van voorafgaande discussies die gebaseerd zijn op inachtnaam van argumentatieregels (cf. de discursusethiek van Apel en Habermas). In dit laatste geval hebben wij te maken met een proceduralisering, maar het eindresultaat is volgens Luhmann hetzelfde: de observators menen te leven in dezelfde wereld, en over deze wereld willen zij in overeenstemming berichten (SA V: 228).

Voor de socioloog weerspiegelt het wereldbeeld van de ontologie de gecentraliseerde en/of gestratificeerde maatschappijen van de vóórmoderne wereld. Met de overgang van deze typen van samenleving naar maatschappijen die berusten op functionele differentiatie wordt de ontologie meer en meer een anachronisme. Een complexere wereld gaat immers gepaard met toename van contingentie. Elke observatie van de wereld zal door haar reflexieve karakter als een mogelijkheid naast andere mogelijkheden worden begrepen die niet noodzakelijk en ook niet onmogelijk kan zijn. 'Wij leven, zoals men sedert de aardbevingen van Lissabon weet, niet in de beste der mogelijke werelden, maar in een wereld vol van betere mogelijkheden. De vragen zijn sindsdien op een andere wijze te stellen - op een wijze, die zelfs de filosofie nog niet toereikend heeft bedacht' (TS: 297). Het modaaltheoretisch denken van Leibniz geeft weliswaar aanzetten tot de systeemtheoretische begrippen mogelijkheid en contingentie, maar het blijft nog te zeer gebonden aan ontologische noodzakelijkheid (TS: 313).

De functionele methode beschouwt het zijn van de wereld als het uiterste van onbepaalde complexiteit. De daarmee gepaard gaande indifferentie kunnen mensen onmogelijk uithouden. Zij hebben objectieve behoeften en doelgerichte verwachtingen. De functionele methode dient zowel het probleemoplossende als het problematische karakter van elk mogelijk gezichtspunt, dat de wereldcomplexiteit reduceert en alsoo een beheersbare vorm geeft, te verhelderen. Geen enkele probleemoplossing is echter ontologisch noodzakelijk.

Hoewel Luhmann de ontologie verwerpt, blijft hij zich interesseren voor de 'plaats' die de neutrale observator van weleer innam. Het blijkt dat in de moderne wereld de positie van neutrale observator onhaalbaar is geworden. In de horizontaalgedecentreerde maatschappij gaat elke positieve observatie gepaard met een reflectie, en bijgevolg met een besef van contingentie. Elke observatie gebruikt een onderscheiding tussen een positieve waarde en haar tegen-waarde. Observaties sluiten selectief aan op basis van hun positiviteit. De negatie van de reflectie produceert achteraf de tegen-waarde. Een beschouwing over de wereld is mogelijk waar, maar zij zou ook onwaar kunnen zijn. Het besef van contingentie leidt volgens Luhmann echter niet naar een kenetheoretisch relativisme, omdat bij elke sequentie de observaties elkaar recursief opvolgen op basis van de aanvankelijke onderscheiding. Eénmaal een onderscheiding is getroffen, is niet meer 'alles' mogelijk.

De toegenomen betekenis van contingentie voor het moderne denken heeft ook gevolgen voor de eenheid in de productie van zin. Terwijl in de ontologie de eenheid van zin door een zakelijk subject wordt geconstitueerd, werkt de systeemtheoreticus met de mogelijkheden tot uitsplitsing van een zakelijke, een sociale en een tijdsdimensie door psychische en sociale systemen (BdM: 93). Op die manier ontstaan complexere zin-verhoudingen in de wereld. Eén van de grote problemen voor de ethiek is de incongruentie tussen de sociale en de tijdsdimensie. Het zoeken naar sociale consensus bijvoorbeeld gaat voorbij aan de dynamiek van de economische tijd: noodzakelijke besparingsmaatsregelen kunnen niet altijd wachten op een discursieve consensus tussen de belangengroepen; verder zorgt de verspreiding van financiële problemen in de tijd voor de overbodigheid van een sociale consensus.

Inhoeverre is Luhmanns bezwaar tegen het ontologisch aspect van de ethiek, met name een gebrek aan zin voor contingentie, te onderschrijven? Het is toch Luhmann zelf die opmerkt dat het thema van contingentie voor het eerst in alle duidelijkheid werd geformuleerd door Aristoteles, de grondlegger van de ethische theorie (BdM: 104). Maar deze filosoof heeft daaruit niet de consequentie getrokken het doel van de ethiek, het streven naar geluk, als een contingent gebeuren te beschouwen. In het algemeen hebben de filosofen de ethische theorie steeds willen behouden voor het contingentie van de empirische ervaring zelf. Zij zijn zich blijven oriënteren naar een kosmisch-ontologische redelijkheid, die de overeenstemming tussen ethiek en werkelijkheid garandeert.

Luhmanns ontmanteling van de ontologie past in het kader van een wetenschappelijke methodologie die zich beroept op empirische ervaring. Toch is het maar de vraag of hijzelf de 'plaats' van de ontoloog-filosoof wel helemaal prijsgeeft. Hoe kan hij concurreren met een filosofisch genre zonder er een hypothese tegenover te plaatsen die een alternatief kan bieden? Weliswaar doet Luhmanns systeemtheorie geen beroep meer op ontologische noodzakelijkheid, maar zij legt ons wel uit binnen welke grenzen psychische en sociale systemen steeds zullen functioneren. Een aantal filosofische opties zijn daarbij genomen.

In Luhmanns systeemtheorie functioneren mensen steeds op basis van hun behoeften en verwachtingen. Vanuit deze antropologische drijfveren worden zij steeds geconfronteerd met de complexiteit van de wereld. Op het niveau van de filosofische antropologie handelt deze theorie dus over pragmatische problemen. Wat betreft de evolutie van sociale systemen, zij wordt in het algemeen kader van toenemende differentiatie geplaatst. Sociaal-filosofisch gezien is deze evolutie, op straffe van vernietiging, onomkeerbaar. Op het niveau van de filosofische reflectie zou ik daarom willen spreken van een 'afsluitende gedachte' waarin de systeemtheorie van Luhmann steeds uitmondt (2). 'Functionele differentiatie op basis van binaire codes' is de impliciete ontologische vóóronderstelling waarmee Luhmanns theorie de dynamiek van sociale systemen adequaat weet te beschrijven. Met name balanceert deze systeemtheorie in een spanningsveld tussen de pragmatisch-filosofische opgave (tref een onderscheiding!) en de onderscheiding van één van de codes binnen een functioneel-(uit)gedifferentieerd deelsysteem, met name het wetenschapssysteem. In laatste instantie correleren alle filosofische ideeën met de evolutie naar functionele differentiatie. Deze wetenschapssociologische vorm van filosofisch reductionisme is nochtans geen belemmering voor het bedenken van nieuwe mogelijkheden, althans niet voor de systeemtheoreticus Luhmann. De wereld van de functiesystemen wordt immers steeds maar complexer, en bijgevolg rijker aan mogelijkheden!

III.

Ethiek is een theoretische reflectie over de moraal. Laat ons dit uitgangspunt van naderbij beschouwen. Wat is moraal? De moraal is een 'bijzondere wijze van communicatie' (GS III: 361). Door te communiceren krijgen mensen als zodanig toegang tot de intermenselijke werkelijkheid, en verder symboliseert de moraal op een specifieke manier onze verhouding tot de andere mensen. In dit verband articuleert de morele communicatie de voorwaarden van achting en minachting. Deze voorwaarden

zijn empirische mogelijkheden afhankelijk van sociaal-systemische conditioneringen. De historisch-maatschappelijke conditioneringen variëren, maar één ding laten zij niet toe: vrijblijvend communiceren over goed en slecht (GS III: 373, 426). De moraal is met andere woorden bindend voor haar leden, hoewel de achtings- en minachtingsvoorwaarden onuitdrukkelijk worden meegegeeld.

Zoals elk symbolisch medium draagt ook de moraal bij tot oplossingen voor het probleem van de 'dubbele contingentie' (Parsons). Van zodra mensen elkaar niet beleven als een ding, onderkennen zij elkaars onherleidbare mogelijkheden om de wereld 'anders' te zien. Ego weet niet welke mogelijkheden alter ziet en omgekeerd. Beiden constateren elkaars 'onberekenbare complexiteit' (V: 6). Niet alle symbolische communicatiemediën ontwikkelen echter dezelfde vorm van reductie voor deze complexe verhoudingen tussen mensen. De code van de moraal 'neutraliseert' met name de existentiële differentie tussen de leden van de interactie. De morele waarden en normen leggen 'symmetrische' verhoudingen op aan ego en alter. Dat is wat de moraal volgens Luhmann doet wanneer zij spreekt van wederkerigheid of reciprociteit. Daarmee schakelt de moraal de contingentie, de existentiële vrijheid om neen te zeggen, uit. De moraal spreekt de mens als een identisch geheel aan. Zo verkrijgt hij of zij de status van 'persoon'. De notie van persoon bevat verder betekenissen of indirecte verwijzingen die verband houden met deelname aan de maatschappij. De functie van de moraal betreft meer bepaald de inclusie van personen in de samenleving als geheel.

Zolang de menselijke verhoudingen overzichtelijk zijn, zoals in archaïsche samenlevingsverbanden, waarin de interactie voorrang heeft, zal de moraal een adequate beschrijving geven van de samenleving (SA II: 9). Haar voorschriften zullen min of meer effectief worden toegepast. Maar van zodra de maatschappijen groter worden en de personen elkaar bijgevolg niet meer kennen, zal de moraal beginnen falen. Merkwaardig genoeg zijn de regionale 'hoogculturen' erin geslaagd de respectievelijke maatschappijen moreel te integreren. Luhmann zoekt de verklaring in complexe vormen van differentiatie, maar verwijzingen naar de grote wereldreligies en hun stichters doen ons besluiten dat ook vormen van fusie tussen religie en moraal een aanzienlijke rol hebben gespeeld. Uiteindelijk zijn de regionale wereldreligies er samen niet in geslaagd voldoende motivatie op te wekken en concrete levensvormen vast te leggen, om hun universalistische ambities te doen uitmonden in één metareligie voor de wereldmaatschappij. Luhmann verwijst hier naar Jean-François Lyotards 'Le différend' om dit falen te verduidelijken: er zijn immers geen regels om een taal met universalistische ambities te vertalen in een andere taal die ook universalistische aanspraken maakt.

De wereldambitie van de religie is aan het begin van de nieuwe tijd overgenomen door de vakspecialismen, merkt de systeemtheoreticus zakelijk op (GS III: 365). Het voordeel van arbeidsdeling bij het ontwikkelen van specialismen zou liggen in de impliciete erkenning van de 'dubbele contingentie', de asymmetrieën tussen personen. Ego en alter oefenen verschillende competenties uit, terwijl zij geen aanstoot nemen aan elkaars kundigheid. De moraal heeft zelfs een specifieke eerbied voor de beroepsprestaties leren opbrengen, een eerbied die geen symmetrische verhoudingen oplegt. Musici en sportlui bijvoorbeeld verdienen allebei achting voor hun bijzondere (asymmetrische) prestaties. De conclusie uit dit alles luidt dat aan het begin van de

nieuwe tijd de vakspecialistische oplossing voor de 'dubbele contingentie' aanzienlijk heeft bijgedragen tot de functionele differentiatie van de moderne maatschappij. Heeft de moraal toen haar functie, het zorgen voor inclusie, verloren?

In archaische en gestratificeerde maatschappijen zijn de multifunctionele instellingen, de grote families, verantwoordelijk voor de inclusie. De functie van de moraal is hier beperkt tot de regulering van de resterende behoefte aan inclusie in de samenleving, vertrekkende van iemands afkomst. Gaande van het einde van de middeleeuwen tot aan het begin van de nieuwe tijd ontstaan heftige morele conflicten, die erop wijzen dat de functie van de moraal 'in zekere mate leeg loopt' (GS III: 378). De conflicten houden primair verband met religieuze, maar ook met politieke en economische thema's, zoals de religieuze identiteit van de sociale onderlagen, de juridische legitimiteit van de politieke heerschappij en de sociale betekenis van het geld. De poging om deze conflicten via de moraal op te lossen, mislukt: in plaats van meer eensgezindheid ontstaan moreel aangewakkerde conflicten. Volgens Luhmann diskrediteert de moraal daarmee 'zichzelf'. Zij kon dan ook niet langer de inclusie van de maatschappij waarborgen. Sedert het midden van de zeventiende eeuw heeft de politiek, in de vorm van territoriale staat, zich onafhankelijk van de moraal als de garant van de interne vrede opgeworpen. Tijdens de achttiende eeuw heeft ook het recht zich kunnen uitdifferentiëren. Langzaam maar zeker hebben de functiesystemen de inclusie volledig overgenomen van de multifunctionele families. De deelsystemen staan open voor de vrije en gelijke toegang van alle mensen. Elk één moet, al naargelang de behoeften, kunnen participeren aan alle functiesystemen. Niet de familiale afkomst van de persoon maar wel de behoeften van de systemen bepalen de toegang. Ieder mens moet tegelijk meerdere functies kunnen vervullen. Het is dan ook inadequaat om hem nog voor te stellen als een geïntegreerde persoon. De mens heeft vele functionele gezichten. De functiesystemen doen alle mensen participeren aan het maatschappelijk leven door hen te laten communiceren. Zolang een mens aan de communicatie deelneemt, wordt hij niet uitgesloten. Luhmann verwijst bijvoorbeeld naar de gevangene en de terrorist. Terwijl de eerste communiceert door brieven te schrijven, communiceert de tweede door een briefje achter te laten bij de plaats van de aanslag (GS III: 367). Legt de moraal zich neer bij haar historische nederlaag of tracht zij haar functie van weleer te hernieuwen? En hoe? Het probleem voor de moraal vandaag ligt in haar beperking slechts de inclusie te kunnen bewerkstelligen, terwijl zij ook de voorwaarden van de exclusie zou willen bepalen: wie zich niet houdt aan de morele wetten, zou volgens de moraal moeten zwijgen. Maar aangezien de moraal per definitie niet kan of wil doden wanneer de immorele mens blijft spreken, moet zij 'iets in de plaats doen'. En dat doet zij volgens Luhmann door te 'verachten'.

De netelige toedracht waarin de moraal heden verkeert, heeft een weerslag op de persoon (of groep) die op haar een beroep blijft doen: hij wordt ijverzuchtig en opdringerig (GS III: 368). De moraliserende persoon zal zeer vlug in heftigheid, toornigheid en strijdvaardige opgeblazenheid terecht komen. En dat des te meer omdat de moralist zijn zelfachting op het spel zet. Haalt hij bakzeil, dan is zijn identiteit aangetast. Het besluit van Luhmann luidt dat de moraal een 'polemogene' oorsprong heeft (GS III: 370). Hij waarschuwt dan ook voor haar bedenkelijke uitwerkingen: 'Zo kunnen steppebranden ontstaan - en de ervaringen, die Europa opgedaan heeft sedert de hoge middeleeuwen met religieus aangespannen opstanden en onderdrukkingen, met de verschrikkingen van de inquisitie, met oorlogen om moreel bindende waarheden en

met revoltes ontstaan door opruiing, zouden eigenlijk steeds bij het trefwoord moraal onmiddellijk dit probleem (d.i. haar polemogene oorsprong, J.S.) voor ogen moeten houden' (GS III: 370).

Ondanks dit probleem heeft de moraal haar matigheid kunnen bewaren, precies dankzij haar bindingen met religie en ideologie (Stuy, 1989: 165). De traditionele erfzondeleer toemde de conflictueuze tendens van de morele kritiek in door alle standen te belasten met morele zelfveroordeling. Naarmate dit sociale mechanisme uitsplitste in attributie van individuele 'schuld' enerzijds en onconditioneerbare 'genade' anderzijds, ontstond volgens Luhmann een religieus moralisme dat tot vandaag voortleeft in seculiere vormen, met name de ideologieën. Maar terwijl de moraal in de negentiende eeuw een beroep kon doen op sociaal-revolutionaire verwachtingen en op onbeperkte groei van de markteconomie, wordt zij heden geconfronteerd met ongrijpbare problemen betreffende het ecologisch evenwicht van de moderne maatschappij. De moderne functiesystemen hebben een ware crisis in de dagelijkse levensoriëntatie teweeggebracht.

De moraal vindt dan ook geen houvast meer om haar gesecculariseerde heilsverwachtingen vorm te geven. De nieuwe technologieën veroorzaken enerzijds onbeperkte handelingsmogelijkheden en bijgevolg nieuwe verwachtingen, anderzijds onbedoelde maar perverse nevenwerkingen en dus ontgoochelingen. Mocht de moraal éénduidig de verantwoordelijke voor het veroorzaken van ecologische gevaren kunnen aanwijzen, zoals tot voor kort het 'kapitalisme' als grote schuldlige van sociale crises kon worden aangeduid, dan zou zij haar functie kunnen blijven vervullen. In de functioneel gedifferentieerde maatschappij zijn echter vele subsystemen 'verantwoordelijk' voor de maatschappelijke problemen. De moraal wordt vandaag dus nogmaals geconfronteerd met onmacht in haar normatieve pogingen de maatschappij als een geheel de weg te tonen. Met name de ecologische beweging incarneert deze moraal-sociologische problematiek: 'De afgestompte morele eigengereidheid, die men in de 'groene' beweging waarnemen kan, dekt slechts oppervlakkig de op elk tijdstip mogelijke terugval in de berusting toe' (ÖK: 236). Deze berusting is een reactie op een sterk aanvoelen van angst ten gevolge van handelingsincompetentie. Volgens Luhmann heeft de moraal zelfs een nieuwe vorm ontwikkeld: een ecologische moraal op basis van existentiële angst. Zij appelleert aan de vage verplichting zich voortdurend zorgen te maken over het onafwendbare ecologische gevaar. Zodoende krijgen de oude ideologische vriend/vijandschappen een nieuwe 'vertaling': voortaan is het maatschappijstelsel de vijand van de natuur als omgevingswereld. Deze ontwikkeling leidt alleen maar naar een communicatieve impasse: 'De ecologische communicatie wordt op deze wijze via angst met moraal opgeladen, en controverses worden vanwege hun polemogene oorsprong onbeslisbaar' (ÖK: 245-246). Ecologische rationaliteit wordt bekomen wanneer de maatschappij erin slaagt (neven)werkingen op de omgevingswereld in rekening van het maatschappijstelsel zelf te brengen. De ethiek kan in dit verband alleen maar de gemoederen bedaren: 'Zij zou het op zich moeten nemen, voor moraal te waarschuwen, of minstens afkoelend werken' (Luhmann 1987: 34).

Het komt mij voor dat Luhmann het moeilijk heeft om het ontmantelingsproces van de moraal te beschrijven binnen het strikte kader van de functionalistische methode. Hij treedt zelfs buiten haar kader wanneer hij een duiding geeft van de 'natuur' van de

moraal: 'Moral ist polemogener Natur' (GS III: 370). Het is weinig rechtlijnig de moraal uit te rusten met een ontologisch-antropologische 'natuur', terwijl de religie, de politiek, het recht,... zuiver functionalistisch worden beschouwd. Bovendien herleidt Luhmann de moraal tot haar moraalpsychologische pathologie. De psychische systemen dreigen telkens hun evenwicht te verliezen wanneer zij elkaar 'trakteren' met moraal. Daar stel ik mij enkele vragen bij. Indien de maatschappelijke functies werkelijk zijn uitgedifferentieerd tot onafhankelijke deelsystemen, hoe is het dan mogelijk dat de 'overhitte' sociaalpsychologische interactie nog gevaren kan opleveren voor het maatschappijstelsel? Indien de deelsystemen systeemtheoretisch gezien geen ethiek meer nodig hebben, waarom 'moet' de moraal zichzelf dan disciplineren door te 'waarschuwen voor moraal'? Waarom dan niet zwijgen over de moraal? Is de reductie van de moraal tot haar paroxisme de prijs die we moeten betalen om de uitdifferentiatie van de deelsystemen te zien lukken?

De moraal zou tegen haar inclusie-functie in ook de voorwaarden van de exclusie willen bepalen. Luhmann geeft nochtans niet aan welk functiesysteem dan wel de exclusie regelt. Is de moraal werkelijk de ontbrander van oorlog? Heeft de 'functie' van de exclusie, bijvoorbeeld het legitiem gebruik van geweld als uiterste vorm van uitsluiting, niet veeleer te maken met de politiek? Het komt mij voor dat de onderscheiding oorlog uitlokken/vrede handhaven bij uitstek een onderscheiding van de politiek kan zijn. Wanneer vervolgens Luhmann in 'Die Zukunft der Demokratie' (SA IV: 126) pleit voor een 'hogere amoraliteit' in de politiek, een 'afzien van moralisering van politieke vijandschap', dan schijnt het mij zeer plausibel om aan te nemen dat de politiek een polemogeen karakter heeft (3). De moraal is dan waarschijnlijk geïnfecteerd door het vriend/vijand-denken binnen een specifieke fusie met de politiek zoals die in de moderne ideologieën heeft vorm gekregen.

Luhmann insisteert op het predikaat 'empirisch' voor zijn sociologische beschrijving van de moraal. Mijns inziens beoogt hij daarmee niet alleen aan een wetenschapstheoretisch criterium voor waarheid te voldoen. Het empirisme van Luhmann past evenzeer in een breder filosofisch project dat verscholen zit achter de ontmanteling van de moraal. De uitzichtloze toestand van de functie van de moraal, ondanks haar fusie met ideologische heilsverwachtingen, levert volgens de auteur mogelijke gevaren op voor de normale werking van de functiesystemen. De systeemtheoreticus draait daarbij als het ware een traditioneel schema op zijn kop: niet langer de moraal situeert zich primair op het niveau van de symbolische ordening van de werkelijkheid, maar wel de functiesystemen. Zij hebben de spirituele oriëntatie van de moraal helemaal overgenomen. De symbolisch gegeneraliseerde communicatiemedia kunnen alleen maar verstoord geraken door de uitgeholde ritualiteit van door angst bevangen moralismen. Luhmanns empirisme appelleert aan het realisme dat zegt dat functiesystemen nu eenmaal niet werken volgens onze morele idealen, om ons daardoor des te receptiever te maken voor de zinstichtende betekenis van de uitgedifferentieerde communicatiemedia.

IV.

Andermaal: ethiek is een theoretische reflectie over de moraal, of een cognitieve beschrijving van de problemen van de moraal (GS III: 371). Hoewel Luhmann zeer sceptisch staat tegenover de mogelijkheid van een ethiek voor de moderne maatschappij, ligt het niet in zijn bedoeling het einde van de ethiek af te kondigen. Hij ziet zelfs mogelijkheden tot samenwerking tussen ethiek en maatschappijtheorie (GS III: 435, 446). Beide zouden zich met name kunnen afvragen welke behoefte aan reflectie ontstaat wanneer blijkt dat de moraal de slechten het zwingen niet kan opleggen, en dat haar werking tot paradoxale gevolgen leidt (GS III: 371). De maatschappijtheoreticus nodigt de ethicus uit het perspectief van de observator in te nemen, om vervolgens de personen die deelnemen aan een morele discussie te observeren met een incongruent schema, een onderscheiding vrij van moraal. Het resultaat zou dan wel eens kunnen uitdraaien op een gemeenschappelijke waarschuwing voor de moraal, zegt Luhmann. Verder zouden beide adviseren af te zien van een begroning van de moraal. De bedoeling van de begroning is immers het herleiden van contingentie (bv. nevenwerkingen) van morele oplossingen tot beheersbare problemen. Elke begroning zoekt evenwel naar noodzakelijkheid, en waar noodzakelijkheid is daar groeit ook contingentie! In plaats van bij minder komen we uit bij meer contingentie, besluit Luhmann.

Het zoeken naar grondslagen voor de moraal sluit aan bij de filosofische traditie die de werkelijkheid vanuit de rede begrijpt. Voor Luhmann, die vertrekt van de veelheid van mensen, is het 'extravagant' om te veronderstellen dat deze veelheid kan worden begrepen vanuit één en dezelfde rede, met één filosofie en bijgevolg één moraal (GS III: 372). Maatschappij-historisch heeft het postulaat van de rede ertoe geleid dat de uitzonderingen, de mensen die niet in het vangnet van de morele code terecht kwamen, voor moreel onbekwaam werden gehouden. Zij werden onderworpen aan exclusieve, hoewel onberispelijke, behandelingen in het hospitaal, de gevangenis, of het opvoedingstehuis (GS III: 372, 422). Luhmann verwijst voor deze thematieken naar Michel Foucault. De rede is steeds een instantie die 'snijdend scherp mensen sorteert' (GS III: 373). Verder wil Luhmann ook niet, zoals Max Horkheimer en Theodor Adorno, in de schaduw van de rede blijven staan. Nuchter merkt hij op: 'misschien gaat het zonder rede beter'. Overigens laat hij het ontwerpen van een ethiek die zich niet meer beroept op de rede over aan 'de filosofie en waarschijnlijk ook rustigere tijden'. Het ontwerpen van een ethiek is maar mogelijk, wanneer de maatschappij-geschiedenis voldoende complexiteit heeft opgebouwd om haar eigen moraal te problematiseren. Het onderscheid tussen ethiek en moraal is dan ook een historisch 'artefact' (GS III: 374). Laat ons in het kort de systeemtheoretische reconstructie van dit artefact overlopen.

De ethiek van de oude wereld zocht niet naar begroningen voor de moraal: 'Aristoteles stelt eenvoudig vast dat mensen het goede zoeken en het slechte mijden; en het is ja zeker niet onrealistisch te zeggen: dat kan aangetoond worden, dat is zo' (GS III: 375). De ethiek was in haar beschrijvingen van het morele leven duidelijk gebonden aan de gestratificeerde maatschappijstructuur. Vervolgens heeft zij de overgang van de oude naar de nieuwe wereld, het niemandsland tussen de gestratificeerde en de functionele maatschappij helpen overbruggen met een ethische semantiek. Zij diende aanvankelijk als 'Orientierungshilfe' en later als 'Überleitungshilfe' (GS III:

376, 377). Nochtans stond geen ethiek ter beschikking om de consequenties van de structurele veranderingen voor de moraal te overdenken. Tenslotte hebben de nieuwe structuren het onmogelijk gemaakt het geheel van de moderne maatschappij in morele categorieën te vatten.

Tijdens de middeleeuwen blijft de ethiek, dankzij allerlei metafysische kunstgrepen, ten dienste van de moraal staan. De oorsprong van het kwade bijvoorbeeld wordt voorbehouden aan de theologie de contingenties van de individuele vrijheid worden gestabiliseerd door een ontologisch-kosmologisch natuurbegrip. En ook logisch is voorzien in de mogelijkheid tot zelfcorrectie, wanneer blijkt dat de keuze voor de binaire waarden goed en slecht geen ruimte laat voor aanpassingen, vertragingen of zelfs vermommingen van de eigen bedoelingen. De zelfcorrectie wordt dan bekomen door de maat, het juiste midden of het vermijden van extremen (GS III: 386). Tijdens de zestiende eeuw gaan de morele zekerheden echter aan het wankelen.

In de beschrijvende literatuur over de zeden van de zeventiende eeuw komt het zichzelf handhavende individu op de voorgrond te staan. Uit de aandacht voor de psychologie (de portretten, les caractères) van de morele persoon blijkt dat hij niet meer beantwoordt aan de normeringen van de moraal (4). Aan het einde van de zeventiende eeuw komt de moraal ook losser van de theologie te staan. De tendensen om de maatschappij-ordening vanuit zichzelf te begrijpen en te begronden nemen toe. Vormen van grondslagen zijn verdragsconstructies op basis van eigenliefde, en natuurlijke gevoelsdisposities ten opzichte van de anderen. Nochtans wordt tot het begin van de achttiende eeuw gezocht naar een morele orde achter de bestaande sociale orde, die tegelijk redelijk en natuurlijk is.

Tijdens de tweede helft van de achttiende eeuw wordt de ethiek een theorie van de reflectie over de subjectiviteit van de moraal. Luhmann constateert twee probleemstellingen (GS III: 408). Ten eerste kunnen goede bedoelingen slechte gevolgen hebben (Machiavelli), en kunnen slechte bedoelingen goede gevolgen hebben (Mandeville). De pogingen van moralisten om deze paradoxen toe te dekken of te 'invisibiliseren', zijn steeds 'geïnfecteerd' met moraal, meent Luhmann. Hij houdt de antimachiavellistische literatuur van het 'meer eenvoudige gemoed' voor ontmanteld. Ten tweede buigt de moderne ethiek zich over het probleem van de 'dubbele contingentie'. De problematiek wordt in de ethische literatuur weliswaar gezien, maar als zodanig niet onderkend.

Zo maakt de theorie der morele gevoelens van Adam Smith onderscheid tussen het welbegrepen eigenbelang en de redelijke sensibele voor de anderen (de sympathie). De ethiek is voor hem een wetenschap van de praxis, die de psychische en sociale feiten synthetiseert. Luhmann onderkent de ontmoraliserende betekenis van de smithiaanse 'sympathie'. Zij is vergelijkbaar met het 'taking the role of the other' van G.H. Mead, de bekwaamheid om van perspectief te veranderen, dus, met de bekwaamheid tot 'observeren van de observaties van anderen' (GS III: 411). Betekent dit laatste dat ook de Luhmanniaanse 'observaties van observaties' als een vorm van 'ethische' sympathie kunnen worden begrepen?

Zowel de deontologische ethiek van Kant als het utilitarisme van Bentham verlaten het gezichtspunt van de zelfperfectie. Telkens blijkt dat de auteurs worstelen met het

probleem dat de maatschappij niet meer beschrijfbaar is op het niveau van de interactie. Kant probeert te ontkomen aan de contingenties van ego en alter door de 'goede wil' onafhankelijk van de empirische omstandigheden op te vatten. Bentham van zijn kant tracht de gevolgenmix van de interactie te berekenen in een nutscalculi. Ondanks hun inspanningen verliezen deze ethieken hun verankering in de maatschappij. De reflexieve interactiecultuur, waarop Kant en Bentham nog konden steunen, was immers gekoppeld aan stratificatie. De moraal kwam concreet tot uitdrukking in de zedelijke manieren. De moderne ethiek verliest haar maatschappelijke koppeling, en begrondt haar universele principes en maxims uiteindelijk in zichzelf. Op die wijze laat de functionele differentiatie van de hedendaagse maatschappij de moraal haar eigen pluralisme onder ogen zien. 'En de moraal keert, zo mag men vermoeden, in haar polemogene natuurtoestand terug' (GS III: 423).

Volgens Luhmann is de verhouding van de moderne wereld tot de moraal nochtans veel radicaler gewijzigd dan we in de teksten kunnen terugvinden. De moderne wereld heeft gebroken met de dominantie van de moraal, hoewel deze nog steeds overal haar aanwezigheid overal doet gelden: alles wat mensen doen, kan immers moreel worden beoordeeld (GS III: 425). Typere voor Luhmanns ontmanteling van de ethiek is zijn beoordeling van het politieke liberalisme en de discursusethiek: hun oplossing voor de wederzijdse intransparantie van ego en alter zou erin bestaan de voorwaarden om deel te nemen aan de communicatie, moreel te neutraliseren door het invoeren van respectievelijk een neutrale staat of een autonoom subject. Luhmann noemt deze oplossing een 'deconditionering' van de moraal, wat resulteert in een moraal zonder moraal (GS III: 427). Het ethisch universalisme voert aldus een hopeloze strijd tegen het 'gerealiseerde particularisme' van de maatschappij.

Theoretici die zich identificeren met groepen en hun moralen zullen niet vergeten dat hun moraalprogramma's ook met andere onderscheidingen en programma's worden geobserveerd, waarschuwt Luhmann. Voor de socioloog kan de wereld enkel nog 'polycontextueel', vanuit onherleidbaar vele perspectieven worden waargenomen. De vrijheid die daarmee samengaat is bijna onhoudbaar, omdat er geen garantie is dat de 'onbetwistbare realiteit van het eigen observeren en beschrijven' zal worden teruggevonden in de werkelijkheid die men beschrijft. Zo blijft de observator enigszins 'blind' voor zijn eigen 'realiteit'. De zelfreferentiële en recursieve structuur van de theoretische taal zal dus niet kunnen worden vermeden. Dit impliceert dat we de zelfreferenties uit het verleden noch kunnen redden, noch volwaardig kunnen vervangen. Luhmann blijft er evenwel bij dat de theoretische taal de morele implicaties dient te vermijden om met meer competentie en vertrouwdheid te kunnen omgaan met polycontextualiteit (GS III: 429-430).

Aan het einde van de twintigste eeuw is het voor Luhmann duidelijk geworden hoe de functiesystemen werken: hun codes bepalen het proces, en geenszins programma's met 'omvattende vormen', zoals vrede, welvaart en gerechtigheid. De binaire codes zijn indifferente voor moraal, wat zoals gezegd niet wil zeggen dat de moraal betekenisloos zou zijn geworden. De structuurvoorwaarden van een bepaald deelsysteem geven de moraal een functie, die soms algemeen kan zijn. Zo hebben alle functiesystemen vertrouwen nodig (V: 94 - 99) (5). Luhmann zelf geeft het voorbeeld van de morele ontsporing in de politiek. Wanneer de politicus zijn morele boekje te buiten gaat, kan

de oppositie daar misschien munt uitslaan. Volgt daaruit dat het functiesysteem van de politiek gefundeerd is in morele integriteit? Geenszins: 'Eerder ligt het omgekeerde besluit voor de hand dat het fluide medium van de moraal daar aan-kristalliseert waar functiesystemen haar een functie kunnen geven' (GS III: 433).

Dat de ethiek er niet zou in geslaagd zijn uit te leggen wat moraal is en hoe ze werkt, is te wijten aan een deficit aan reflectie. De reflectie kan alleen maar gelukken wanneer de circulaire of zelfreferentiële aspecten van een activiteit kan worden geobjectiveerd in een deelsysteem. En dat is niet mogelijk voor de moraal, want zij circuleert steeds in het gehele maatschappijstelsel. De reflectie over moraal kan bijgevolg niet als deelsysteem worden doorgevoerd (GS III: 434). De ethiek resteert nog enkel de uitweg van de tautologische zelfbevestiging: zij houdt zichzelf voor goed. In dit verband herformuleert zij de paradoxen van de 'dubbele contingentie' en de nevenwerkingen als grondingsproblemen. Nochtans gaat het zoeken naar morele grondslagen in werkelijkheid gepaard met een moraliseren: de norm van de discursusethiek is immers goed voor de anderen, en de nevenwerkingen heeft de ethiek van de verantwoording niet gewild (6).

De ethiek kan vandaag ook geen beroep meer doen op haar voormalige bondgenoten: de wetenschap, het recht en de politiek. Het is niet meer zo vanzelfsprekend wat moet gelden als 'juiste' houding, en wat als morele dwaling moet worden gediskwalificeerd. Het rechtssysteem van zijn kant slaagt erin normen uit te differentiëren, maar laat de moraal daarbij ver achter zich. Richtinggevend ideeën zoals de 'gerechtigheid' noemt Luhmann 'Kontingenzformeln' van het rechtssysteem (RdG: 214). Zij bespoedigen de programmering van het zoeken naar 'gronden' of 'waarden'. Tenslotte kan de ethiek geen symbiose aangaan met de politiek. Integendeel, de code van de democratie, regeren/oppositie voeren, vraagt van de politicus zich een stijl van 'hogere amoraliteit' te laten aanmeten. De moralisering van de politieke vijandschap leidt er immers toe dat het schema regering/oppositie zelf in gevaar komt. De morele diskwalificatie kan immers niet beperkt blijven tot personen, maar breidt zich uit tot de partijen waarvoor zij ijveren en tot de democratische spelregels zelf. Kortom, door te moraliseren zet de politicus de politieke code zelf op het spel.

In verband met deze opvatting over 'hogere amoraliteit' vraag ik mij met C. Offe af, of Luhmann eerder pleit voor een morele wil tot differentiatie of voor een indifferente houding (Offe, 1986: 218). Het antwoord op deze vraag hangt af van de bereidheid om, bij wijze van proef, de premissen van Luhmann of van Offe aan te nemen. Voor Luhmann is de moraal polemogeen. De amorele houding biedt een uitweg voor morele opwindings waarbij onduidelijk is wie aan de goede en wie aan de slechte kant staat. Vanuit Luhmanns filosofie gaat het 'beter' met een indifferente houding in de politiek. Offe daarentegen vertrekt van het gezichtspunt dat de 'morele wil tot differentiatie' kan passen in een normatieve opvatting over democratische besluitvorming, waarbij de 'authenticiteit' en 'autonome wilsvorming' van de burgers en de 'legitimiteit' van de machtsuitoefening aan bod zullen komen. Indien Luhmann de fundamentele waarden van de democratie niet ter discussie wil stellen, zal hij dus niet het soort 'indifferentie' dat Offe op het oog heeft onderschrijven. Hij zal het logisch eens moeten zijn met Offe, vanuit het standpunt van Offe.

Ik meen dat zowel de waarschuwing van Luhmann voor het emotionele gemoraliseer als de waarschuwing van Offe voor het cynisme voortspruitend uit morele onverschilligheid, moeten worden ernstig genomen. Van zijn kant houdt Luhmann toch wel weinig rekening met het feit dat democratische discussie gewoonlijk in een morele taal wordt gevoerd. Hoe zou het publieke debat verlopen, mochten de politici systeemtheoretische begrippen hanteren? Vanuit dit gezichtspunt zou ik dan zelf dan willen waarschuwen voor de mogelijkheid tot babylonische spraakverwarringen!

V.

Ik keer terug tot mijn reconstructie. Een interview van Luhmann met Detlev Pollack draagt de titel: 'Ich denke primär historisch' (Pollack en Luhmann, 1991: 937). Binnen dit historicistisch kader is ethiek de semantiek van een historisch geworden 'hoogcultuur'. Tijdens deze periode had de reflexieve interactie van persoon tot persoon een hoog aanzien. De structurele betekenis van de interactie heeft nochtans onomkeerbaar plaats gemaakt voor die van de organisaties. Deze maatschappelijke verandering brengt een belangrijke wijziging voor de ethiek met zich. 'Reciprociteit kan precies zo nuchter berekend worden als aanspraken aan organisaties; maar men kan reciprociteit niet zonder bereidheid tot een tegenprestatie activeren, terwijl het gebruik van georganiseerde hulp tot niets verplicht' (SR: 113). Uit deze snedige zin blijkt de impliciet normatieve stelling van Luhmann: de organisaties doen 'beter' wat de ethische reciprociteit probeert te doen. De indifferente functiesystemen volbrengen wat de moraal niet kan doen lukken: geordend samenleven. Niet alleen het reflexieve deficit van de moraal maar ook haar eigenbelang zou daarvoor verantwoordelijk zijn.

Elke poging om functiesystemen vandaag nog ethisch-procedureel te begrijpen, zoals Rawls en Habermas doen, blijft gebonden aan de semantiek van het oude Europa. Luhmann schenkt verder geen aandacht aan de communitaristische en feministische strekkingen in de ethiek. Nochtans ontwikkelen zij gezichtspunten die het funderingsrationalisme van de moderne ethiek ter discussie stellen. Terwijl het communitarisme benadrukt dat particuliere sociale conditioneringen onontbeerlijk zijn voor het functioneren van de moraal, wijst bijvoorbeeld de feministische moraalfilosofie op de ongelijke maar morele verhoudingen binnen de familie (7). Algemeen mag worden aangenomen dat de hedendaagse ethiek veel belangstelling heeft voor sociale conditioneringen van het morele leven en voor asymmetrische verhoudingen tussen personen. Daarbij stel ik mij de vraag of de zin voor ethische differentie en particulariteit gebruik zou kunnen maken van systeemtheoretische reflectie. Zoals Luhmann de 'second order' observatie afbakt van moraal en ethiek, schijnt mij dit moeilijk haalbaar te zijn. Niettemin kan zijn indringende analyse, zoals hijzelf wil suggereren, bijdragen tot voorzichtige beoordelingen van situaties. In dit verband is zijn sociologie van het risico van belang. Daarop wil ik thans kort ingaan (8).

Binnen het kader van Luhmanns theorie heeft het teruggrijpen naar moraal iets van een archaische reflex. Met moraal, en in zekere mate ook nog met ethiek, observeren mensen elkaar op het niveau van de eerste orde: zij refereren naar elkaar als objecten met een strategische én eventueel een morele betekenis: 'de kapitalisten', 'de groenen', enz.... Met deze distincties worden gemeenschappelijke werelden van waarnemingen

en vooroordelen gevormd, waarmee men elkaar kan verenigen en bestrijden (SR: 242). Op het niveau van de observatie van de tweede orde bevindt de observator zich aan gene zijde van het 'slachtveld der meningen' (SR: 239). De primaire vraag van de observator luidt: met welke onderscheidingen communiceert de geobserveerde observator en hoe geeft hij met deze onderscheidingen betekenis aan de objecten? (SR: 243) In de publicaties van de jaren negentig beklemtoont Luhmann meer en meer deze problematiek van de 'second order' observaties.

Het thema van de 'risico-maatschappij' behandelt de auteur aan de hand van de onderscheiding risico/gevaar. Hij vertrekt daarbij van de veronderstelling dat met betrekking tot toekomstige schade steeds onzekerheid zal bestaan. In het geval van 'risico' wordt de eventuele schade gezien als het gevolg van een eigen beslissing, in het geval van 'gevaar' wordt de eventuele schade gezien als veroorzaakt door de externe omgevingswereld (SR: 30-31). De beslisser heeft geen zekerheden, want hij is in zekere mate 'blind' voor de gevaren uit de omgeving, wanneer hij de risico's van zijn beslissingen afweegt. Terwijl oudere maatschappijen zich aan 'gevaaren' zagen overgeleverd, leggen moderne maatschappijen zich eerder toe op de voordelen van het nemen van 'risico's'. De vraag is nu of in de hedendaagse maatschappij de onderscheiding risico/gevaar niet wordt overtrokken door de observaties van de 'beslisser' en de 'betroffene' (SR: 34, 111)? Al naargelang de observators zich positioneren als beslisser of als betroffene zullen zij een andere opmerkzaamheid aan de dag leggen: '... het risico van de ene is een gevaar voor de andere' (SR: 119). Luhmann wil deze onophefbare paradox, die mijns inziens teruggaat op het probleem van de 'dubbele contingentie', beschrijven vanuit observaties van de tweede orde. Op die manier wil hij ontkomen aan de partijdigheid die eigen is aan observaties van de eerste orde. De observator van de tweede orde (x) beschrijft en analyseert met een onderscheiding de onderscheidingen van de andere (y), die daarvan op de hoogte is en op zijn beurt de andere (x) met een getroffen onderscheiding observeert. Telkens zien zij slechts één van de twee zijden van hun eigen onderscheiding. Zij blijven 'blind' voor de tegen-zijde. Deze wordt geobserveerd door de andere (x of y). De observators kunnen de implicaties van hun onderscheidingen alleen maar 'overzien' door enerzijds hun observaties te verklaren vanuit het maatschappijstelsel, en door anderzijds met nieuwe onderscheidingen te observeren. Op die manier produceert het invoeren van nieuwe onderscheidingen tegelijk meer transparantie én meer intransparantie. De communicatie is eindeloos. Zij mondt niet uit in zoiets als 'waarheid'.

De observator van de tweede orde komt tot de conclusie dat de reflectie over observaties van observaties intransparantie aan het 'daglicht' brengt. Zo komt hij aan het kruispunt waar de ethicus hem opwacht: voor beiden komt het erop aan te waarschuwen voor een maatschappijtheorie die de 'wederzijdse' ondoorzichtigheid van ego en alter niet kan uithouden. Veeleer staan zij, ieder op hun manier, voor de opgave de intransparantie van het communicatieve proces op de verbeelding te laten werken. Laat ons daarbij de differentie van ethiek en sociologische maatschappijtheorie, dit keer vanuit de stichtende taal van de ethiek, niet uit het oog verliezen: de grote functiesystemen zijn vanuit systeemtheoretisch standpunt dan wel 'niet-triviale historische machines' (SR: 176), uit indifferentie dragen ze geen zorg voor mensen. Maar deze geobjectiverende machines kunnen toch niet werken zonder de intentionaliteit van mensen, die naar de wereld observeren vanuit de inspiratie door morele waarden. Zonder waarden 'droogt' de wereld uit, en worden de functiesystemen ziek!

Heeft de ethicus ook zakelijke argumenten tegen deze eigenzinnige, maar gedegen onderbouwde theorie? Eén van de moeilijkheden om ze te onderwerpen aan kritiek houdt verband met haar abstract karakter. Zij observeert de ethiek vanuit de verte. Daardoor maakt zij zich immuun voor kritiek. De repliek wordt bovendien gedwongen uit het ethisch referentiekader te treden. Luhmann doet uitdrukkelijk het voorstel dat de ethiek bij wijze van proef systeemtheoretische begrippen zou aannemen (GS III: 360). Nemen we deze opgave aan dan blijkt dat Luhmanns analyse weliswaar het overdenken waard is, maar dat zij niet steeds rekening houdt met de stand van het ethisch 'onderzoek'. De ethiek heeft immers niet moeten wachten op de komst van de evolutionaire epistemologie om inzicht te krijgen in haar zelfreferentiële structuur. Het probleem van de paradoxen in verband met zelfreferentie is een belangrijk thema in het werk van Whitehead en Russell. Via de analytische filosofie heeft deze problematiek invloed uitgeoefend op de meta-ethiek en de discursusethiek (van Woudenberg, 1990: 251). Elke reflectie over grondslagen, zij het in filosofische disciplines zoals ethiek, epistemologie en metafysica, of in de wetenschapstheorie, wordt geconfronteerd met problemen van circulariteit. In laatste instantie kan elke reflectie radicaal als een tautologisch en paradoxaal proces worden begrepen. Om de cirkel van het zelfreferentiële 'goede' te doorbreken zal de ethiek een beroep blijven doen op levensbeschouwelijke opvattingen, politiek-filosofische overwegingen, epistemologische reflecties, en last but not least de sociale wetenschappen. Met name de confrontatie met de ontmoraliserende maatschappijtheorie van Luhmann past in een reflectie over mogelijkheden en grenzen van de moraliteit in een complexer wordende wereld. De ethiek hoeft dan ook niet blind te zijn voor de ervaring van contingentie aangereikt door de socioloog. Met deze opmerkingen wil ik geenszins de 'differentie' tussen ethiek en sociale wetenschap trivialisieren. Terwijl de sociale wetenschap de werkelijkheid eerder empirisch en objectief wil beschrijven, vertrekt de ethiek van een holistisch en levensbeschouwelijk zoeken naar zin.

Nochtans sorteert de systeemtheorie van Luhmann de sociale wetenschap en de ethiek te scherp volgens het onderscheid tussen de sfeer van zijn en moeten, van feiten en normen, van beschrijven en evalueren. Het is maar de vraag of de ethiek op cognitief niveau niet kan open staan voor probleemoplossingen van de complexer wordende wereld. Luhmann schijnt dit voortdurend te suggereren. Mijns inziens radicaliseert hij te zeer het onderscheid tussen normatieve en cognitieve verwachtingen. Voor hem is het normativisme van de ethiek omgekeerd evenredig met haar cognitieve openheid. Deze radicalisering past enigszins in Luhmanns 'wetenschapstheorie'. Volgens deze verlopen de verschillende reflecties primair volgens hun specifieke codes, die zelfreferentieel gesloten zijn. De interdependenties tussen reflecties nemen weliswaar voortdurend toe, maar zij komen steeds na de autopoiesis van elke reflectie apart. Eerst komt autopoiesis, dan volgt interdependentie. Volgens het primaat van de zelfreferentiële geslotenheid is de ethiek primair gericht op het goede en slechts secundair op de ware toedracht van de werkelijkheid. Houdt deze wetenschapstheoretische reconstructie steek, dan mag ik stellen dat Luhmann kiest voor een hiërarchische oplossing van de paradox van het 'fact/value'-probleem (9). Door radicaal te ontmoraliseren, wil hij ontkomen aan de ethische implicaties van zijn waarheidstheorie. Toch kan ook hij niet buiten het bereik van een minimale ethiek treden. Vanuit normatief standpunt gezien, komt zelfs een heuse ethiek van de deelsystemen te voorschijn. Enkele van haar maximes zouden kunnen luiden: onderzoek de mogelijke implicaties van algemene morele regels voor elk relevant

deelsysteem; of: verwar geen functies van deelsystemen met elkaar. Deze mogelijke maximes voeren mij naar het probleem van Luhmanns objectivisme.

Elke normatieve stelling behoort volgens Luhmann gekoppeld te zijn aan een deelsysteem. Aangezien de ethiek per definitie algemene stellingen voor het gehele maatschappijstelsel verdedigt, en bijgevolg niet opgaat in het differentiatieproces van een deelsysteem, verkeert zij thans in een precarie situatie. De ethiek wil het maatschappelijk proces aanvoeren, terwijl zij zich nergens laat doorvoeren. Met deze kritiek hekelt Luhmann het objectivisme en zelfs het naturalisme van de moderne ethiek. Ik houd deze problematisering in het kader van een algemene kritiek op het scientisme van de moderne ethiek voor gerechtvaardigd. De ethicus doet er altijd goed aan het onderscheid tussen theorie en praxis voor ogen te houden. Toch kan ik mij niet van de mening ontdoen dat Luhmann vanuit zijn sympathie voor de evolutionaire kennistheorie zelf maar al te zeer de ethiek observeert vanuit objectivistische en naturalistische onderscheidingen (SoSy: 647). Daarmee gepaard schuift hij de bewijslast van dit reductionisme door naar de ethiek. Zijn werkelijk alle ethieken zo reductionistisch?

Op zijn beurt vertoont Luhmann de tendens om een onuitwijkbare 'blinde vlek' van met name het wetenschapssysteem te negeren, en wel op kosten van de ethiek. De voorstelling van het maatschappijstelsel als een 'geheel' van gedecentreerde en onthierarchiseerde functiesystemen is het produkt van één bepaald functiesysteem, het wetenschapssysteem, dat zijn universalistische waarheidsaanspraken toedekt door telkens opnieuw de ethiek te plaatsen voor de bewijslast van theorieën met universalistische aanspraken. Wanneer nu blijkt dat de ethiek daartoe niet in staat is, zal de theorie van de functiesystemen als alternatief meer plausibel zijn, meent Luhmann. In dit verband wil ik opnieuw, maar deze keer in eigen naam, verwijzen naar 'Le différend' van Lyotard: talen met universalistische aanspraken zijn niet meetbaar met dezelfde maatstaf en dus fundamenteel onvergelijkbaar. De taal van de ethiek is als zodanig onvertaalbaar in de taal van de sociale wetenschap, en bijgevolg is zij ook onvervangbaar. Dat is zo en dat blijft gelukkig zo. Vanuit de ethiek kan ik evenwel de moderne oplossing voor de 'dubbele contingentie' nogmaals ter discussie stellen, tenminste de objectieve betekenis die Luhmann haar toekent. Ik zie trouwens geen overeenstemming in de sociale wetenschappen over de precieze draagwijdte van de functionele differentiatie. Ik zie ook niet in hoe de functionele theorie meer of minder probleemoplossend zou kunnen zijn dan de ethiek. Beide zijn op hun manier te abstract om met pasklare oplossingen voor het probleem van toenemende complexiteit voor de dag te komen.

VOETNOTEN

- (1) Ik vermoed dat Luhmann in zijn recente geschriften tot de conclusie is gekomen dat, zoals de ethiek, ook de functionalistische sociologie niet onmiddellijk praktische doelstellingen kan verwezenlijken, vermits de auteur steeds weer beklemtoont dat de sociologie abstract blijft, want theoretische bedoelingen heeft (UaM: 126).

- (2) De filosoof R. Spaemann gebruikt de notie 'Abschlussgedanke' (D. Henrich) om aan te tonen dat Luhmann, in tegenstelling tot de filosofen, geen 'Abschlussgedanken' zou hebben (zie: PL: 65). De filosoof zou steeds tot het 'absolute' komen, terwijl Luhmann ook het 'absolute' nog zou relativëren. Zijn sympathie voor reductionistische en naturalistische kennistheorieën zou daarvan getuigen. Ik denk dat het volgens de 'filosofische' theorie van Luhmann onmogelijk is om de grote functiesystemen met hun codes nogmaals te relativëren. De wereld kan zich uit pragmatische noodzaak (!) de onbegrensde complexiteit eenvoudig niet veroorloven. Uiteraard mag de 'absolute noodzaak' van de functiesystemen niet worden verward met het 'absolute' van de idealistische systeemfilosofie. Bij Luhmann gaat het om de historische noodzaak tot een bevredigende oplossing van het complexiteitsprobleem te komen, en niet om de wereldwording van de 'absolute geest'.
- (3) Ik sluit hier aan bij de machiavelliaanse traditie van de politieke filosofie, die de uitsluiting/exclusie voor een constitutief moment houdt van de politiek. Precies de ethiek (inclusie) staat dan steeds in een onverzoenlijke spanningsverhouding tot de politiek (exclusie).
- (4) Na zijn bedenkingen over ethiek is het volgens Luhmann de moeite om de Franse moralist La Rochefoucauld te herlezen, omdat zijn maximes vertrekken van onderscheidingen (differentie) en niet van waarden (eenheid), (zie: GS III: 440).
- (5) In het voorwoord van de studie 'Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität' (1967/68) oppert Luhmann de mogelijkheid tot een 'gesprek' tussen de sociologie en het 'altdaagse begrijpen van de sociale wereld en haar vormgeving door de ethiek'. Reeds in deze studie maakt Luhmann echter duidelijk dat de sociologie en de ethiek van elkaar verschillen, omdat de ethiek niet kan beslissen in welke gevallen vertrouwen of wantrouwen redelijkerwijze is gewenst, (zie: V: 94).
- (6) Luhmann distantieert zich niet alleen van de discursusethiek met haar apriorische stijl, maar ook van de ethiek van de verantwoording met haar klemtoon op empirische gevolgen. Ook deze laatste zoekt oplossingen door te begronden en schermt zich zo af van de reële gevolgenmix, aldus Luhmann.
- (7) In verband met het communitarisme, zie bijvoorbeeld de werken van Ch. Taylor, in het bijzonder, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"* (Taylor, 1992). In deze studie behandelt Taylor een belangrijke uitdaging van het 'particularisme' voor de hedendaagse samenleving. Aan het thema van het multiculturalisme heeft Luhmann bij mijn weten nog geen noemenswaardige studie gewijd. Voor het feminisme in de ethiek, in het bijzonder het thema vertrouwen, zie bijvoorbeeld Annette C. Baier, *Moral Prejudices. Essays on Ethics* (Baier, 1994).
- (8) Luhmann's risico-analyse komt uitgebreider aan bod in de bijdrage van T. Blom en T. Nijhuis.

- (9) Van zodra men spreekt van 'feiten en normen' begeeft men zich in een cirkel, waarbij men van geen van beide nog afgeraakt. Luhmann weet dat, maar zijn houding tegenover het normatieve is volgens mij weinig bereflecteerd. Veeleer zoekt hij naar oplossingen die de problemen van het normatieve zoveel mogelijk laten verdwijnen.

BIBLIOGRAFIE

- APEL, K.-O. (1973 (1976)), 'Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik', pp. 358-435, in: *Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ARISTOTELES (1985), *Nicomachische Ethik*. Hamburg: Felix Meiner.
- BAIER, A.C. (1994), "'Trust and Antitrust", "Trust and Its Vulnerabilities", "Sustaining Trust", "Trusting People"', pp. 95-202, in: *Moral Prejudices. Essays on Ethics*. Harvard: Harvard University Press.
- BENTHAM, J. (1948), *Fragment on Government and Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. in: W. HARRISON (ed.), Oxford: Blackwell.
- FOUCAULT, M. (1975), *Surveillir et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- HABERMAS, J. & N. LUHMANN (1971 (1979)), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- HORKHEIMER, M. & T.W. ADORNO (1944 (1969)), *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: S. Fischer.
- JONAS, H. (1979 (1986)), *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main: Insel.
- KANT, I. (1956 (1977)), *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe Band VII, in: W. WEISCHEDL (ed.), Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- LARMORE, Ch.E. (1987), *Patterns of Moral Complexity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÉVY-BRUHL, L. (1903), *La morale et la science des moeurs*. Paris: Alcan.
- LYOTARD, J.-F. (1983), *Le différend*. Paris: Les éditions de Minuit.
- OFFE, C. (1986), 'Demokratie und "höhere Amoralität". Eine Erwiderung auf Niklas Luhmann', pp. 218-232, in: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Eine Veranstaltung der Akademie der Künste, Berlin, Zweite Folge, Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- PLATO (1978), 'Charmides', pp. 151-413, in: *Verzameld Werk I*. Antwerpen, Baarn: De Nederlandsche Boekhandel, Ambo.
- POLLACK, D. & N. LUHMANN (1991) "'Ich denke primär historisch" Religionssoziologische Perspektiven. Ein Gespräch mit Fragen von Detlev Pollack (Leipzig)', in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 39 (9): 937-956.
- REESE-SCHÄFER, W. (1992), *Luhmann zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- SCHMIDT, S.J. (ed.) (1987), *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

-
- SMITH, A. (1976), *The Theory of Moral Sentiments*. in: RAPHAEL, D.D. & MACFIE A.L. (eds.), Indianapolis: Liberty Classics.
- STUY, J. (1989), 'Ecologische communicatie door disciplineren van de moraal. Een reconstructie van Niklas Luhmanns systeemtheoretische moraaltheorie', in: STUY, J. (ed.), *Conservatisme en techniek (themanummer), Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en het Vrije Denken*, 1989 (1-2): 153-174.
- TAYLOR, Ch. (1992), *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: University Press.
- WEBER, M. ((1922) (1982)), 'Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften', pp. 489-540, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- VAN WOUDEMBERG (1990), 'Sceptis, zekere gronden en de methode van "reflexiviteit"', *Tijdschrift voor Filosofie*, 52 (2): 251-278.