

KATASTROFEKANSEN TESTEN.

**Een observatie van de maatschappijtheorie in Niklas Luhmann,
Die Gesellschaft der Gesellschaft (Frankfurt: Suhrkamp, 1997) (1)**

Joeri Vancoillie en Gert Verschraegen

I.

Wie zich het genot gunt Niklas Luhmanns jongste boek door te bladeren, vindt daarin observaties over magie, marktprijzen, schoolboeken, fundamentalisme, macht, geld, nieuws, certificaten, ethiek, adel, huishoudens, civiele maatschappij, endogamie, krediet, armenzorg, kunstcritiek, eigendom, verdragen, universiteiten, planning, grondwetten, interacties, diploma's, intimiteit, zonde, Chinese wijsheidssystemen en neo-Darwinistische evolutietheorieën. Dit alles wordt aancengesmeed tot een maatschappijtheorie die qua complexiteit haar gelijke niet kent. Daar is tijd en ruimte voor nodig. Luhmanns nieuwste bestaat uit twee banden met een paginering die ononderbroken doorloopt en pas ophoudt bij het mooie getal 1149. Het is zijn tot nu toe dikste boek, en het laat zich, de omvang nog in acht genomen, zeker niet sneller lezen dan zijn andere publicaties. De eerste paar honderd bladzijden tonen weliswaar een uiterst kalme gang, maar daarna gaat het over op een ongeziene kruissnelheid. Meer zien in minder tijd dus, en dat kan aanstekelijk werken op de lezer, maar dwingt of verleidt die ook tot trager lezen. Het neemt allemaal niet weg dat wie al een inleiding op Luhmanns sociologie achter de kiezen heeft (2) en er meer van tussen mes en vork wil leggen, er goed kan aan doen om dit boek als *entry* te nemen, om zich pas daarna, bij wijze van *re-entry*, verder te ontspannen met *Soziale Systeme* of andere werken. Niet dat zulke suggesties dwingend, laat staan zaligmakend zijn, maar *die Gesellschaft der Gesellschaft* (GdG) is wel een werk dat geweldig veel verschillende zaken voor het eerst in één tekst samenbrengt en systematiseert. De spirituele complexiteit van de theorie moet daarbij niet onderdoen voor de materiële densiteit van het boek. De lezer kan die theoretische complexiteit alleen in informatie oplossen door ze af te wentelen

op de tijd. Zelf hadden we een maand nodig om het boek te lezen, en een verwerkingsproces in minder tekstherhalende producten moet nog beginnen. De looptijd van Luhmanns project mag de omvang en complexiteit van zijn theorie alvast helpen verklaren. Dat project is, zoals hij het zelf aanstipte bij zijn aantreden als hoogleraar te Bielefeld (1968): "... *theorie van de maatschappij, duur: 30 jaar, kostprijs: geen*" (p. 11).

Luhmann bouwt in GdG voort op de 'paradigmawissel' die hij in *Soziale Systeme* (1984) al doorvoerde: de autopoietische systeemtheorie. Met deze nieuwe publicatie mag dat al voor een heel groot stuk geslaagd heten, en nog geen klein beetje. Een paradigmawissel betekent 'alles opnieuw', 'anders en beter' en daarbovenop dan 'meer van hetzelfde'. Het is voor de betreffende wetenschappelijke discipline een zeldzaam mooie kans om zich op een ander stabiliteitsplan brengen. Zo bijvoorbeeld ook op het vlak van onderzoek (ethnografie of iets anders), dat haar praktisch evenmin kan articuleren zonder concepten, onderscheidingen, thema's en theorieën. In aansluiting op de systeemtheoretische terminologie noemen we zoiets een disciplinaire katastrofekans. Of die te baat zal worden genomen of niet, is een andere vraag. We kunnen hier bijvoorbeeld wijzen op de marginale status van Luhmanns werk in de sociologie, en daar aan toevoegen: "*Mocht de variatie alleen of overwegend met de blik op selectiekansen plaatsgrijpen, dan was ze verbonden met een veel te groot ontgoochelingsrisico; want de sociale werkelijkheid is extreem conservatief ingesteld en negeert niet zo gemakkelijk met het oog op iets onbekends iets dat al beschikbaar en bewaard is, iets waarvan de consensuskansen nog niet zijn uitgetest en die in de gegeven situaties ook niet getest kunnen worden*" (p. 463). Merk op dat dit een observatie is uit een differentietheorie. Die vindt consensus niet belangrijker dan dissensus - met Helmut Schelsky contra Jürgen Habermas: 'Wat ná de consensus?' - en interesseert zich alleen voor het verschil tussen beide.

In het algemeen bekeken, is Luhmann er in GdG duidelijk op uit om zijn inspanningen van de laatste dertig jaar via een uitgebreide test in de plooi te laten vallen. Een boek in deze zin stond al eind de jaren '70 op zijn verlanglijstje en hij moet er ook ettelijke jaren aan hebben geschreven. Een oudere manuscriptversie uit '93 kende dezelfde thematiek, maar telde nog geen zeventienhonderd bladzijden en hanteerde een stijl die nog niet zo opvalt als degene van de uiteindelijke publicatie. Stilistisch bekeken heeft de auteur inspanningen geleverd om de tekst wat te stroomlijnen. De schrijftuur doet iets minder associatief aan dan we van Luhmann gewoon zijn. Dit alles resulteert in een '*gevende theorie*', een theorie die anderen in de gelegenheid stelt om mee te genieten van haar structuur-rijkdom. Dat mag voldoende aanleiding zijn om op de volgende reflectie te gokken. Het is een boek dat meer observatiecapaciteiten kan stimuleren dan het wellicht zelf beseft.

Het is theorie en dat vindt het vanzelfsprekend. Dat in tegenstelling tot wat de sociologische discipline doorgaans vanzelfsprekend vindt. We kunnen die twee patronen hier over mekaar schuiven. Alles wijst er al langer dan vandaag op (minstens

sedert het werk van Erving Goffman) dat abstracte theoretische procedures en concrete onderzoeksthema's op een gelukkige wijze in mekaar kunnen schuiven. Niets of niemand zegt dat dit geen voordelen biedt, dat bijvoorbeeld onderzoeksbijdragen geen baat kunnen vinden in wat de theorie, met haar onvervreemdbare eigen dynamiek, presteert. In het bijzonder wat Luhmanns laatste boek betreft, geldt dat het een *kader* biedt: een begrippenapparaat, een netwerk van onderscheidingen, een thematiek (systeem van thema's), een problematiek (systeem van problemen) en een theorie (systeem van theorieën). Dat is niets te abstract. Het boek observeert juist hoe de maatschappij zo 'abstract' is geworden, hoe ze zich, in godsnaam of in duivelsnaam, op alledaagse basis zo abstract kan blijven concretiseren. Enerzijds biedt de abstractie toegang tot de observatie van de meest uiteenlopende soorten van sociale gedragingen en ervaringen. Anderzijds scherpt ze ook de observatietaal verder aan, wat meer en betere vergelijkingen toelaat dan tot op heden het geval was.

Men zou nu de hoofdstukkenindeling van Luhmanns boek kunnen volgen en stellen dat Luhmann vijf algemene thema's aan de orde stelt. We zullen dat hierna doen. Van al het moeilijke is dat misschien nog wel het meest simpele... De vraag wordt dan hoe Luhmann zijn bijdragen tot deze thema's in hun onderlinge combinatiedwang weet te plaatsen. Dat is vragen naar de functie van die bijdragen op het niveau van de theorie waarbinnen de thema's circuleren. Die theorie is hier geen theorie van sociale systemen in het algemeen, maar van één sociaal systeem in het bijzonder, de maatschappij.

II.

Over de maatschappij handelt alleszins *Hoofdstuk 1: Maatschappij als sociaal systeem*. Hier krijgen we een doorgaans rustige uiteenzetting over het algemene theorie-construct. Dat gebeurt enerzijds aan de hand van sleutelconcepten (betekenis, differentie, complexiteit, enz...) en anderzijds via een hoeveelheid korte vergelijkingen tussen wat dat construct en andere constructen opleveren (Mead, Parsons, Giddens, enz...). Belangrijker voor ons is dat Luhmann hier ook de voornaamste hindernissen voor een empirische maatschappijtheorie op een samenhangende wijze terzijde wil schuiven. Hindernis der hindernissen is een blokkering door een paradox: de maatschappij observeren is de maatschappij niet observeren. Alle communicatie over de maatschappij doet zich namelijk voor binnen de maatschappij zelf, althans volgens Luhmann, die de maatschappij omschrijft als het momentane geheel van alle communicaties. Daarom heeft ze altijd net *dat ietsje* van de maatschappij in de rug waardoor ze de maatschappij niet helemaal te zien krijgt. Dat schier nietige 'ietsje' is datgene wat een observator niet kan zien wanneer hij iets beziet, en waarvan hij ook niet kan zien dat hij het niet ziet: zijn blinde vlek, de observator zelf. De observator van de maatschappij ziet zichzelf niet in de maatschappij, en als zijn 'I' zijn 'me' benoemt, dan ziet zijn 'I' zijn 'I' niet op het eigenste moment dat het zijn 'me' benoemt. De maatschappij wordt daarom terecht onoverzichtelijk genoemd.

Hoe het komt dat de opbouw van een universele maatschappijtheorie daarom volgens velen moet doorgaan voor onmogelijk, is moeilijk vast te stellen. Vermoedelijk is het via een nooit aangewezen 'dus', en door niets anders, dat de opbouw van een universele maatschappijtheorie al gauw wordt bedacht met het odium van een wetenschappelijk illegitieme activiteit. De meest gebruikte termen zijn hier 'speculatie' en 'ideologie'. Dat is de 'pragmatische' diagnose waarmee de sociologie een sociologische 'grand theory' probeert te excommuniceren. Nu eens wordt de diagnose geleverd in de vorm van theorievreemde ('Angelsaksische') onderzoeksprogramma's, voor zover die zo'n reflecties kunnen maken, dan weer door ('Franse') postmodernistische vertelseltjes over het einde van de grote vertelsels. Niets van - zegt Niklas Luhmann. Hij draagt deze resignatie niet in zijn hart en ziet in de aangehaalde problemen juist mogelijkheden, de noodzakelijke voorwaarden zelfs om zo'n supertheorie als empirische theorie te kunnen construeren. Dat het uitgesloten is om de maatschappij in haar geheel, als van buitenaf, te observeren, kan/moet als uitsluiting nog in de maatschappijtheorie worden ingesloten. Men moet gewoon observeren dat de observator van de maatschappij geen kensubject is dat buiten zijn thema staat. Wat over de maatschappij wordt gezegd, moet binnen de maatschappij gecommuniceerd worden. We kunnen dat een sociologisch relevante trivialiteit noemen. De belangrijkste implicatie ervan is dat de observator van de maatschappij zelf in zijn voorwerp is ingesloten. Juist dat is de betekenis die Luhmann aan de universaliteit van een theorie toekent: *zelfinclusie*. Hij verwerpt het schema van subject/object. "*Wanneer we het subject vervangen door een observator en de observatoren definiëren als systemen die zichzelf door een sequentiële praxis van het eigen onderscheiden produceren, vervalt elke vormgarantie van objecten*", zo stelt Luhmann het wat verderop (p. 878). Daarmee verdwijnt het zelfbegrip van de sociologie als een subject dat objecten, feiten, externe realiteit vaststelt. Het is net dat laatste dat men speculatie moet noemen; erop rekenen het externe intern te weerspiegelen. *Specula* = spiegel (Port-Royal/Rorty). Speculatie onderscheidt zich dan van universaliteit omdat het betekent dat de observator zichzelf buiten zijn voorwerp plaatst. Ook speculatie vormt een paartje: met *zelfexclusie*. Dat is een korte weg om Luhmanns basisintuïtie te parafraseren.

Over de maatschappij iets zeggen, is dus heel wat anders dan iets zeggen over bijvoorbeeld een organisatie, waar je buiten kan staan. Als het over de maatschappij gaat, kan de observator zich niet langer begrijpen als een subject dat buiten zijn voorwerp staat, zoals die ook het voorwerp niet langer kan begrijpen als een object dat volledig extern is aan de observator. Luhmann vervangt daarom het subject/object schema door dat van systeem/omgeving om te kunnen onderscheiden tussen een algemeen concept van sociaal systeem en de meer bijzondere notie van maatschappij.

De maatschappij is een specifiek sociaal systeem, zoals bv. ook een interactie of een organisatie. Het is het enige sociale systeem dat zich kenmerkt door een gebrek aan sociale systemen in zijn externe omgeving. De maatschappij, dat zijn alle communicaties, per (Luhmanniaanse) definitie. Dat betekent ondermeer dat de maatschappij in haar interne omgeving de volle overvloed of luxe van alle andere

sociale systemen kent. De manier waarop die zich tot elkaar verhouden - interacties en organisaties, interacties en kunst, organisaties en religie, organisaties en protestbeweging, protestbeweging en politiek, politiek en economie, economie en sociologie,... - is natuurlijk wat een maatschappijtheorie het meeste interesseert. Daarvoor moet ze achterhalen hoe die andere particuliere sociale systemen zich verhouden tot hun eigen algemeen maatschappelijke omgeving. Deze verhouding betreft niets anders dan een *type van maatschappijdifferentiatie*, en dat benoemen is de structuur van de maatschappij benoemen. Daarvoor dient een maatschappijtheorie. De sociologie heeft een maatschappijconcept nodig. En dan wel eentje dat afziet van consensus, normatieve integratie, enz.. Anders zou ze zichzelf wel eens in de positie kunnen vinden van het Javaanse sprookjesfiguurtje waarover Clifford Geertz verhaalt, nl. 'stom manneke' (3). Nadat zijn moeder hem had aangeraden een rustige vrouw te zoeken, kwam hij thuis met een lijk.

Zonder maatschappijconcept observeert de sociologie sociaal handelen zonder te weten in welk maatschappijtype dat handelen zich afspeelt. Dan ontbeert ze tevens de conceptuele instrumenten om de *probleemcontext* van het ene soort van handelen met ander een soort van handelen te kunnen *vergelijken*. Dat dit iets op het spel zet, maakt Luhmann zelf graag duidelijk waar hij ten nadele van de "*dubbelgodheid Rede en Kritiek*", ten nadele ook van de verwarring tussen maatschappij en moraal, de sociologische duivel ontbindt: "*Want men moet nu eens beginnen snappen, om welke reden de maatschappij zichzelf zoveel problemen toebereidt, ook als men er helemaal van afziet ze in de richting van ideeën (meer solidariteit, emancipatie, redelijke overeenstemming, sociale integratie enz.) te verbeteren. Haar verhouding tot de maatschappij moet de sociologie als een lerende, niet als een belerende begrijpen. Ze moet de aangetroffen problemen analyseren, eventueel verschuiven, eventueel in onoplosbare problemen veranderen, ook zonder te weten hoe men ze dan desondanks 'wetenschappelijk bewezen' oplossingen kan aanbieden. Voor dat alles heeft men nood aan een theoretisch gefundeerde beschrijving van de moderne maatschappij*" (p. 22).

Dat een daartoe uitgeruste maatschappijtheorie in de sociologie nog niet aanwezig is, schrijft Luhmann hier toe aan een aantal epistemologische obstakels (Bachelard):

- "(1) dat een maatschappij uit concrete mensen en uit relaties tussen mensen zou bestaan;*
- (2) dat de maatschappij bijgevolg door consensus onder mensen, door overeenstemming van opinies en complementariteit van hun doelstellingen zou worden samengesteld of toch geïntegreerd;*
- (3) dat maatschappijen regionale, territoriaal begrensde eenheden zouden zijn, zodat Brasilië een andere maatschappij is als Thailand, de USA een andere als Rusland, maar dan ook Uruguay een andere als Paraguay;*
- (4) en dat daarom maatschappijen zoals groepen van mensen of zoals territoria van buitenaf kunnen worden geobserveerd"* (p. 25).

Daarmee anticipeert Luhmann al het concept 'wereldmaatschappij'. De uitgangspositie is radicaal antihumanistisch, radicaal antiregionalistisch en radicaal constructivistisch. Niet dat de theorie loochent dat er mensen zijn (en dat de maatschappij ze nodig heeft), of dat er regionale verschillen zijn (en andere distributieve onrechtvaardigheden). En constructivisme, dat is gewoon een tijdstheorie, maar dan een één over alles. Iets dat er is, moet gemaakt zijn en daar is tijd voor nodig. En iets maken kan enkel met reële operaties die in de tijd op mekaar aansluiten. We typen eerst deze zin en dan de volgende. Met andere woorden, constructie is altijd aan het concrete, momentane opereren van systemen gebonden. Constructivisme houdt niets meer in dan dat men die constructie van systemen moet mee-observeren. Dat vindt men nog altijd het best verwoord in de fijne formulering van Garfinkel: *treat social facts as accomplishments*. Constructivisme is gewoon één van die truiken die men moet kennen om de zaken empirisch ernstig te kunnen nemen.

In GdG wordt dat constructivisme op de leest van de systeem/omgeving differentie geschoeid. Het onderscheid tussen systeem en omgeving impliceert dat de omgeving van het systeem een *systeemintern construct* is. De omgeving bevindt zich in het systeem, en wel aan zijn buitenkant. Dan moet ook de omgeving van een systeem veranderen als het systeem verandert. Het komt erop neer dat een systeem de eenheid is van het verschil tussen systeem en omgeving. Het systeem is door zijn grens gedefinieerd en die grens komt niet van buiten, maar van binnen. Het systeem boort die zelf aan, van moment-tot-moment, telkens het een verschil maakt tussen zichzelf en zijn omgeving. Dat is de bekende manier van Luhmann om te zeggen dat sociale systemen bestaan - en zijn theorieconstruct i.p.v. analytisch empirisch te maken. Systemen bestaan, en dat ze zó bestaan, als een vorm met een binnenkant (systeem) en een buitenkant (omgeving), betekent ook dat ze langs één van hun zijden in zichzelf kunnen terugkeren. Dat gebeurt wel te verstaan langs de binnenkant, want iets kan niet in zijn omgeving in zichzelf terugkeren. "*De onderscheiding systeem/omgeving komt tweemaal voor: als het door het systeem geproduceerde onderscheid en als het in het systeem geobserveerde onderscheid*" (p.45). Dat is die fameuze 're-entry' (Spencer-Brown) van de onderscheiding in het door zichzelf onderscheidene.

In elk systeem kan dus opnieuw een systeem/omgevingsverschil optreden. Zo maakt Luhmann dan het onderscheid tussen sociaal systeem en maatschappij. De maatschappij is een sociaal systeem waarbuiten geen andere sociale systemen voorkomen. Alle andere sociale systemen bevinden zich binnen de maatschappij. Binnen het maatschappijstelsel treedt het verschil maatschappij/omgeving terug in verschillende, bijzondere systeem/omgevingsverschillen (re-entry). Dat gebeurt telkens wanneer de maatschappij zichzelf beschrijft. Dan vormt zich een observator die zich binnen de maatschappij van zijn maatschappelijke omgeving afgrenst. Dat gebeurt ook hier, in dit kleine systeemtheoretisch observerende theoriesysteempje. Bij een observatie van de maatschappij verandert niet alleen de observator maar ook het voorwerp, de maatschappij. We kunnen de eenheid van de maatschappij dan begrijpen als de achtergrond voor de vele verschillende manieren waarop ze zich van haar niet-

sociale omgeving afgrenst. Het is via een veelheid van sociale systeem/omgevingsverschillen dat de maatschappij haar omgeving observeert. Alleen zo - alleen met die paradoxie erop en eraan - kan het gebeuren dat zich in de omgeving van een sociaal systeem andere sociale systemen voordoen, die dan hun eigen systeemrespectievelijke omgevingen hebben.

III.

In *Hoofdstuk 2: Communicatiemediën* blijft Luhmann uitgebreid stilstaan bij de verschillende mediën waarbinnen de communicatie plaatsgrijpt. Eerder uitgewerkte gedachten over communicatie en codes worden hier systematisch verbonden met een verhaal over de evolutie van communicatiemediën. Het hoofdstuk past daarmee naadloos tussen hoofdstuk 1 en 3: "*de theoretische grondslag ligt in de veronderstelling dat de maatschappij een, op basis van communicatie, operatief gesloten sociaal systeem is en dat haar evolutie bijgevolg de problemen van de autopoïesis van communicatie volgt, die in hun voorwaarden zelf gedurig veranderd worden door de evolutie*" (p. 205). Zo brengt de evolutie van spraak naar schrift (door de ontwikkeling van het alfabet) een explosie van aansluitingsmogelijkheden met zich mee, wat op zijn beurt de nodige voorwaarden creëert voor verdere systeemopbouw. Twee andere voorbeelden: de ontwikkeling van reflexietheorieën binnen de verschillende functiesystemen was maar mogelijk door de uitvinding van de boekdrukkunst. En de moderne wereldmaatschappij is maar kunnen ontstaan bij gratie van de hedendaagse elektronische communicatiemediën. Evolutietheoretisch wordt dit aanmaken van noodzakelijke voorwaarden voor verdere systeemdifferentiatie omschreven met de term *pre-adaptive advances*. Evolutionaire mogelijkheden ontstaan maar omdat zich eerst een gunstige context uitkristalliseerde.

Luhmann verstaat onder communicatiemediën niet enkel schrift, spraak, elektronische mediën, etc., maar ook de zogenaamde symbolisch gegeneraliseerde mediën als geld, liefde, macht, etc.. Beide categorieën communicatiemediën krijgen in dit hoofdstuk een verschillende naam en functie toegeschoven. De functie van symbolisch gegeneraliseerde mediën of *Erfolgsmediën* is genoegzaam bekend. Zij staan in voor het verwachtbaar maken van de aanname van een communicatie in gevallen waarin afwijzing waarschijnlijk is. "*Met behulp van de institutionalisering van symbolisch gegeneraliseerde mediën kan de drempel voor het afwijzen van een communicatie, die zeer laag ligt wanneer de communicatie zich uitstrekt voorbij het bereik van de interactie tussen aanwezigen, iets hoger worden gelegd*" (p.204). Voor de tweede categorie van communicatiemediën munt Luhmann de term verspreidingsmediën (spraak, schrift, etc.) omdat ze bepalen in hoeverre een communicatie verspreid wordt. Luhmann plaatst beide soorten communicatiemediën in een onderlinge combinatie-dwang door uit te leggen hoe het ontstaan van *Erfolgsmediën* afhankelijk is van de evolutie van de verspreidingsmediën. De gedachte hierachter stipten we reeds kort aan. Hoe groter de reikwijdte in het voorkomen van communicaties, hoe lager de drempel

voor het afwijzen van een communicatie. Mondelinge communicatie vereist bijvoorbeeld de simultane aanwezigheid van spreker en toehoorders. Dat alleen al maakt het zeer waarschijnlijk dat communicaties aangenomen worden als premisse voor het eigen handelen, denken of beleven:

"Zolang de spraak enkel mondeling wordt gebruikt, dit is enkel in interacties tussen aanwezigen, is er nog genoeg sociale druk om eerder het aangename dan het onaangename te zeggen en de communicatie van afwijzingen te onderdrukken. Symbolisch gegeneraliseerde communicatiemediën ontstaan pas, wanneer de maatschappelijke evolutie deze drempel overschreden heeft en complexiteit in grotere ruimtelijke en tijdelijke dimensies, maar toch in dezelfde maatschappij, laat ontstaan" (p.204).

Opéénvolgende verspreidingsmedia als spraak, schrift, elektronische media, etc. verbreden de kring van ontvangers van een communicatie en vergroten daarmee de variatie van de communicatie. Volgens Luhmann laat die evolutie zich volgens twee lijnen beschrijven. Enerzijds zien we een trend van een hiërarchische naar een heterarchische ordening. Anderzijds wordt de afhankelijkheid van ruimtelijke grenzen en lokale condities steeds kleiner. Zo worden orale maatschappijen nog gestempeld door de vluchtigheid van het woord en de voorwaarden die de mondelinge communicatie oplegt (geringe reikwijdte, co-presentie van spreker en toehoorder, etc.). Doordat ze niet over teksten beschikken, moeten de leden de communicatie gedurig kunnen memoriseren. Ze wordt daarom in hoge mate geritualiseerd, vastgelegd in gemeenschappelijke vormen en omgeven met sterke taboes. Orale maatschappijen zijn daarmee hiërarchisch geordend: om te weten welke communicaties zich zullen doorzetten, volstaat het diegenen te observeren die de grenzen van het spreken instellen.

Toch bereidt de spraak reeds een principiële voorwaarde voor een heterarchische ordening voor (weer één van die *pre-adaptive advances*). Door een radicale en eenvoudige structuur maakt zij het mogelijk communicaties te verwerpen. In het spreken kan immers alles zowel een negatieve als een positieve vorm gegeven worden. De poes is lief. De poes is niet lief. Dat betekent dat *"alles was gejaht wird, auch verneint werden kann und umgekehrt"* (p.223). De ja/nee codering van de spraak levert een duidelijk evolutionair voordeel op: *"het wordt mogelijk iets dat meegedeeld wordt te betwijfelen, niet aan te nemen of zelfs expliciet af te wijzen en deze reactie ook verstaanbaar uit te drukken, en ze zo terug binnen te brengen in het communicatieproces zelf"* (p.225). Deze principiële mogelijkheid tot afwijzing van elke communicatie, krijgt een serieus duwtje in de rug met de uitvinding van het schrift en later de boekdrukkunst. Boeken maken ongehoorzaam. Een reeds uitgedifferentieerde economie zorgt ervoor dat de variatie van de communicatie immens vergroot. Alles wat verkocht kan worden, kan ook gedrukt worden en *"controle tegen de markt kan enkel doorgezet worden met religieuze en politieke censuur, die al snel weinig efficiënt blijken te zijn"* (p.292). In principe kan iedereen lezen wat op de markt verschijnt. Met alle problemen vandiën: de gemeenschappelijke religieuze

zinshorizon begint af te brokkelen. Tegelijk wordt echter de nodige humus bereid voor de ontwikkeling van de verschillende functiesystemen. Door de boekdrukkunst wordt onderwijs aan de hand van gedrukte en gestandaardiseerde teksten mogelijk, wat dan weer toelaat een nationale éénheidstaal te ontwikkelen. In plaats van geschriften te herhalen en te kopiëren, kunnen reeds beschikbare teksten vergeleken worden. Door te sorteren, te vergelijken en te verbeteren kunnen wetenschap en recht herhalingen en onbruikbare atavismen uitschiften en wat overblijft systematiseren.

Dat is duidelijk. Tussen al dit communicatief evolutionair geweld door heeft Luhmann echter één van zijn *scharfen Abstraktionen* binnengesmokkeld, het onderscheid medium/vorm. In *Die Kunst der Gesellschaft* leverde deze distinctie al enkele elektriserende hoogstandjes op (4). Hier wordt één en ander alvast iets tastbaarder uitgelegd. "*Wanneer we van communicatiemediën spreken, bedoelen we steeds het operationele gebruik van de differentie van mediaal substraat en vorm. Communicatie is enkel mogelijk, en dat is ons antwoord op het onwaarschijnlijkheidsprobleem, als het gedurig gebruiken van deze differentie*" (p. 195). Het onderscheid medium/vorm gaat ervan uit dat niet elk element van een systeem met elkaar gekoppeld wordt. Vormen zijn steeds selecties uit het bereik van een mediaal substraat. Luhmann legt dit uit aan de hand van het onderscheid los gekoppelde/strikt gekoppelde elementen. Een medium bestaat uit los aan mekaar gekoppelde elementen. Een vorm selecteert elementen uit het bereik van een medium en voegt ze samen tot strikt gekoppelde elementen. "*Los gekoppelde woorden worden tot zinnen verbonden en verkrijgen daardoor in de communicatie een tijdelijke, het woordmateriaal niet verbruikende, maar reproducerende vorm. Het onderscheid medium/vorm transformeert de onwaarschijnlijkheid van de operationele continuïteit van het systeem in een systeemintern hanteerbare differentie*" (p. 197). Voortdurend vindt er een soort van koppeling/ onkoppeling plaats. Geluiden stijgen op van de straat en worden aanéengekoppeld tot het blaffen van een hond, het geraas van een vuilniswagen, het gedaas van voorbijgangers. Een vorm ontstaat en lost weer op, het medium wordt gebonden en weer losgelaten.

Luhmann besteedt veel ruimte aan het onderscheid medium/vorm om de maatschappij in haar onwaarschijnlijke constitutie te kunnen beschrijven. Het begrip medium wijst immers niet op dat van structuur, dat slechts verwijst naar de concrete verwachtingen omtrent het mogelijke en het realistische van maatschappelijke arrangementen. Het onderscheid medium/vorm moet eerder als synoniem bekeken worden met het verschil tussen virtueel en actueel plaatsvindende communicaties. In een op Baudrillard alluderende these, verhaalt Luhmann hoe het onderscheid met de ontwikkeling van moderne communicatietechnologieën en massamedia wel bijzonder pregnant geworden is. De discrepantie tussen virtueel en actueel plaatsvindende communicaties is zo groot geworden dat het mediale substraat van de communicatie sociaal ontkoppeld wordt (Baudrillard: *l'extase de la communication*). Bijgevolg ontstaat een totale uitwisselbaarheid van de geproduceerde informatie. In de massamedia verdwijnt elk sociaal kader, elke structurerende verwachtingshorizon. Het voor de communicatie constituerende onderscheid mededeling/informatie is onbruikbaar geworden. Want

wanneer alles gecommuniceerd kan worden en het niet meer nagetrokken kan worden welke observator de selectie gemaakt heeft en waarom, dan "*schijnt de moderne maatschappij daarmee een grens bereikt te hebben aan dewelke niets meer communiceerbaar is - uitgezonderd natuurlijk: de communicatie van oprechtheid. Want wanneer men niet meer kan zeggen dat men niet meent wat men zegt, omdat men immers niet weten kan dat anderen niet kunnen weten wat bedoeld is wanneer men zegt dat men niet meent wat men zegt, dan kan men ook niet zeggen dat men meent wat men zegt, omdat dit dan ofwel een overbodige of verdachte verdubbeling is ofwel de negatie van een toch al incommuniceerbare negatie*" (p. 311).

Het laatste deel van dit tweede hoofdstuk besteedt Luhmann aan een systematisering van de symbolische gegeneraliseerde communicatiemediën. En dat was nodig. In al wat hij hierover heeft geschreven, bleef immers veel onduidelijk. Een aantal onduidelijkheden (bijvoorbeeld, het exacte verschil tussen communicatiemediën en codes, tussen functiecodes en andere coderingen) worden hier elegant opgelost. Bovendien wordt dit onderdeel van Luhmanns theorie hier voor het eerst strikt gekoppeld aan zijn algemene communicatietheorie. Een aantal dingen vallen in dit hoofdstuk in de juiste plooi, met als gevolg dat we regelmatig moesten uitroepen: *zo is het!* En deze uitroep mag niet als een ingeving van het verstand opgevat worden, maar als de grens zelf van onze verbeelding (5).

IV.

In *Hoofdstuk 3: Evolutie* zet Luhmann zich dwars op een "*verwarrende discussie*". Hij begint met een paradox. Evolutietheorie moet de waarschijnlijkheid van het onwaarschijnlijke verklaren. De vorm van evolutie is de eenheid van het verschil tussen waarschijnlijkheid en onwaarschijnlijkheid. Dat is duidelijk een cirkel; een theorie kan het daar uiteraard niet bij laten. Paradoxen blokkeren de observatie en men moet dat blokkeren blokkeren, door de geblokkeerde observatie te observeren en daarmee de paradox zelf te invisibiliseren. Dat kan vrij eenvoudig lopen. Hier bijvoorbeeld wordt evolutietheorie de theorie die dit logisch onoplosbare probleem in een genetisch probleem moet oplossen: "*Haar grondstelling is: dat evolutie kleine ontstaanswaarschijnlijkheid in hoge onderhoudswaarschijnlijkheid transformeert*" (p. 414). Dat impliceert dat wat gebeurt, ook anders had kunnen voorvallen. Niets van wat gebeurt is noodzakelijk. Dat maakt het juist zo onwaarschijnlijk dat er hoe dan ook nog iets gebeurt, dat bijvoorbeeld de communicatie niet plots afbreekt. Dat die dat niet doet, ligt aan bepaalde communicatief opgebouwde structuren. Die zorgen ervoor dat het, al naargelang de situatie, voor de hand ligt om zo of anders verder te communiceren. Het zal wel aan een bepaalde conditionering liggen dat we hier niet stoppen met schrijven/lezen. Voor het economisch systeem ligt die structuur bijvoorbeeld in marktprijzen, dit zijn verwachtingsverwachtingen die bepaalde betalingen waarschijnlijker maken dan andere. Vraag is hoe zulke structuren hun complexe vorm krijgen. Hoe komt het bijvoorbeeld dat een maatschappij zich 'plots'

differentieert in stad en platteland (centrum/periferie)? Hoe komt het dat bepaalde systemen in de wereldmaatschappij zich differentieren in regionale (wereldpolitiek) of disciplinaire (wereldwetenschap) segmenten, terwijl in diezelfde maatschappij een ander systeem (wereldeconomie) zich differentieert naar een al bijna even oud stramien van centrum en periferie (het neokoloniale noord/zuid)? Een verklaring zoeken voor hoe zo'n onwaarschijnlijkheden zichzelf vanzelfsprekend maken, is het probleem situeren in de morfogenese van complexiteit.

Het gaat niet om het uit het sociaal wetenschappelijke evolutietheorieën bekende teleologische probleem: welke stadia moet de maatschappij doorlopen om haar doel te bereiken? Van meet af aan onderscheidt Luhmann daarom evolutietheorie van ontwikkelingstheorie. Geschiedenis is voor Luhmann geen proces, en evolutie is het allerminst. Het eerste is een verhaalvorm en het tweede is een cirkel: de evolutie ontvouwt zich niet in episoden. Vandaar dat Luhmann 'functionele differentiatie' niet zal definiëren als een 'episode' (Giddens), en daarom evenmin als rationaliteitswinst of als een stap in de richting van het goede doel. Men 'voelt' hier de allusies op Habermas' onderscheid tussen ontwikkelingslogica en ontwikkelingsdynamica in diens beschrijving van de rationalisering van de leefwereld. Maar de verwijzingen liggen elders. Eerst naar Darwin, Hegel en Spencer en verderop heel vaak naar de transdisciplinaire cybernetica. En Luhmann amuseert zich blijkbaar nog het meest wanneer hij een gedachtenevolutie kan schetsen van scheppingsgedachten tot evolutiegedachten. Zo wanneer hij aangeeft wat het betekent ontologisch te denken in termen van soorten en geslachten. *"Doorbraken werden als 'wonder' begrepen - als natuurlijk-onwaarschijnlijke voorvallen, waarmee god op zichzelf wees. Meer of minder legendarische mengvormen waren onder de titel 'monsters' bekend, maar hen werd alle ordeningswaarde ontzegt. Ze hadden alleszins de functie om een omwegbewijs aan te voeren voor de perfecte ordening en harmonie van de natuur: Zo ziet het eruit, als iets mislukt!"* (p. 419). Zo vertelt hij voort en maakt daarmee evengoed duidelijk wat hij van bepaalde zaken denkt. Bijvoorbeeld dat hij niet in wonderen en monsters gelooft, en dat die laatste dus niet minder ordeningswaarde hebben dan die eerste (6).

"In een tijdsabstract model beschrijft de evolutietheorie een circulaire verhouding. Ze duidt daarmee tegelijk aan dat, en hoe, tijd als asymmetriserende factor inspringt. Juist daarom schijnt het bij een oppervlakkige beschrijving, die de uitgangsparadox volledig verdringt, om een proces te gaan" (p. 428). Men moet natuurlijk het asymmetriseren van de evolutionaire zelfreferentie (cirkel) kunnen beschrijven. Bij Charles Darwin vindt Luhmann een manier om dat te doen zonder inhoudelijke lasten aan te trekken. De paradoxale vorm waarin onwaarschijnlijkheid niet verschilt van waarschijnlijkheid wordt nu verdubbeld in twee hanteerbare vormen van sequentie: variatie/selectie en selectie/restabilisatie. Daarmee is de evolutietheorie niet aangetast door een verwijzing naar gebruikelijke procestermen: rationalisering, arbeidsdeling, bureaucratisering (Webers poolnacht), verwetenschappelijking, ecologisch verval, crisis (in de zin van verzoeningsproces), of civilisatie (Elias). Evolutie is de onbewogen beweging van

variatie, selectie en restabilisatie. Zc ontwikkelt niet. Evolutie evolueert alleen maar, en wel in zichzelf, want buiten zichzelf kan ze er niet zijn. Restabilisatie is hier zowel einde als begin van deze sequentie, want de stabiliteit van het systeem is een voorwaarde voor de variatie in zijn elementen. (Hier ziet men hoe de sequentie effectief de paradox 'ontplooit'.)

In systeemtheoretische terminologie gaat het dan om variatie van elementen (treedt op als systeemcontradicties), selectie op het niveau van de structuren (treedt op via media, zie hoofdstuk 2) en restabilisatie op het niveau van het systeem (overzicht op p. 454). Deze drie mechanismen zijn reeds genoegzaam bekend uit ander werk van Luhmann, zodat we wat aandachtiger kunnen zijn voor de specificiteit van Luhmanns evolutietheorie. Het is uiteraard hier, met het schema van Darwin, dat het schema van Luhmann zich, ondanks al het voorgaande, aan een controverse kan verwachten.

Het gaat hier allesbehalve om 'natuurlijke selectie'. Het is niet het milieu ('omgeving') dat de soort ('systeem') structureel determineert. De omgeving doet niets. Het is een systeemintern construct en bestaat alleen op het beeldscherm van het systeem. De (positieve of negatieve) selectie van een variatie-element, komt dan begrijpelijkerwijze van de zijde van het sociaal systeem. Op het niveau van de maatschappij betekent dit dat de maatschappij zichzelf structureert, dus via communicaties én (verwachtings)verwachtingen. Denkende, levende en fysische (natuurlijke en artificiële) systemen (niet: omgevingen!) in de omgeving van de maatschappij oefenen op de maatschappij wel invloed uit - en dat niet alleen als materiële dekking, bestaansgarantie, noodzakelijke randvoorwaarde - maar het is de maatschappij die die invloed determineert (7). Men moet maar eens met zijn cellen proberen te communiceren, of door aan een sociale toestand te denken, die sociale toestand te maken (wereldvrede bv.). De communicatie communiceert gewoon verder aan de hand van haar eigen communicaties. De selectie is allesbehalve 'natuurlijk': '*survival of the fittest*' is niet de definitie van evolutie. De evolutietheorie is gewoon een machine om structuurveranderingen van het maatschappijstelsel te beschrijven. Daar hangt verder niets aan vast. Niet de waardetoekenning 'verandering is slecht', ook niet die van 'verandering is goed'. 'Progressief' en 'conservatief', dat is volgens Luhmann 19de eeuws speelgoed. Zo'n standpunten impliceren alleen maar mekaar en helpen dus niet om iets te begrijpen. Het kán natuurlijk gebeuren dat dit nog meer irriteert. Wijzelf observeren dat vanzelfsprekend voorbij goed en kwaad: het kán voorvallen.

Luhmann verbindt evolutietheorie niet enkel met systeemtheorie, maar verknoopt ook die verbinding zelf met een differentiatietheorie. Daarvoor vertrekt hij nogmaals van de evidentie dat evolutie evolueert. Dat is vrij begrijpelijk als men de paradoxale vorm van de evolutie begrijpt. Wat verschijnt als sequentie van variatie, selectie en restabilisatie, is een verschijnen van evolutie in de tijd. Het gaat hier om een differentiatie van het verschil tussen waarschijnlijkheid en onwaarschijnlijkheid in verschillen van variatie/selectie en selectie/restabilisatie. Als evolutie evolueert, dan is

het die differentiatie die evolueert. Dat impliceert overgangen van causale coördinaties (planning) naar toevalscóördinaties tussen deze mechanismen. Zo verbreden bijvoorbeeld schrift en de toename van conflicttolerantie de toevalscóördinatie tussen variatie en selectie. De structuur van segmentaire maatschappijen (infra), die oraal communiceren en conflict externaliseren ('wij versus de anderen'), bood deze maatschappijen een stabiliteit die weinig variatie toelaat. Luhmann schrijft daar zaken over die we u moeten onthouden, maar de pointe luidt dat evolutionair potentieel (variatie) van dan af massaler kan worden geproduceerd en normaal gezien zonder gebruik ook weer verdwijnt. Het is alleen op die manier dat er voldoende selectiekansen zijn, en dat het voldoende vaak kan voorkomen "*dat nietige toevalligheden bij elkaar steun vinden en dat een variatie zich op een juist aflopende andere mee kan afzetten*" (p. 462). Omdat de verhouding variatie/selectie geen thema is en het karakter heeft van een toevalshorizon, zijn beide mechanismen voldoende ongecoördineerd om evolutie waarschijnlijk te maken en de maatschappij vlug in het onwaarschijnlijke te sturen. Eén van de effecten, die in modernere tijden optreedt nadat de boekdrukkunst zich verspreidt (via het eenvoudige 'nieuwe drukken van boeken vermijden oude overschrijffouten, zijn dus beter') en versterkt met de opkomst van de telecommunicatie, is dat het in de semantiek tot een positieve inschatting van 'het nieuwe' kan komen. Dan wordt ook kritiek mogelijk en kan men aan het alternatieve waarde beginnen hechten. Wegens de toevalscóördinatie tussen variatie en selectie is zo'n eenzijdige afstelling op variatie ('het nieuwe'), met verwaarlozing van de noodzaak van contingente selectie, een manier van de maatschappij om zich over zichzelf te ontgoochelen (p. 472). Daar moet men ook de opkomst van de 'intellectueel' situeren, als idee dat publicisten op de variatie moeten spelen. Vandaar de waardering van 'kritiek' als een positieve attitude die verandering moet aanzwengelen. Er is natuurlijk een blinde vlek in het verantwoordelijkheidsethische intellectuelencharisma: "*Wat hen moeilijker valt, is het inzicht dat specialisatie op variatie vereist dat men de verantwoordelijkheid voor de selectie verwaarloost*" (p. 458).

Ook het mechanisme van selectie evolueert mee. De opkomst van symbolisch gegeneraliseerde media mag men dan ook daar situeren waar ze communicaties motiveren tot zeer onwaarschijnlijke selecties en deze ook verwachten. Men denke aan selectiecriteria zoals winst (economie), lichamelijke souvereiniteit (liefde), inspelen op de mogelijkheden (politiek: 'coups d'Etat') of constructie (wetenschap). Dergelijke symbolisch gegeneraliseerde media verleiden de communicatie tot het observeren van andere observatoren, bijvoorbeeld aan de hand van fluctuaties van prijzen op de geldmarkt. Daarmee distantiëren de selectiemechanismen zich van de onmiddellijkheid van het variatiegebeuren, zoals ook de observator van observatoren zich verwijderd van wat die andere observatoren observeren. Dat ondergraaft het onmiddellijke realiteitsvertrouwen. Zonder re-stabilisatiemechanismen had dit nooit kunnen blijven duren. Restabilisaties bedienen zich van systeemdifferentiaties. Ze verwerken structurele incompatibiliteiten. Zo is er bijvoorbeeld de reciprociteit in segmentaire maatschappijen, het *don et contre-don* (Mauss). Segmentair gedifferentieerde maatschappijen

staan op gelijkheid van hun deelsystemen, bijvoorbeeld van huishoudens in stammen, en die moeten elkaar geleverde diensten terugleveren om dat zo te houden. Wat ze uiteindelijk nooit blijven volhouden. Banken lossen die reciprociteit af en stabiliseren in plaats van de ruil- de geldeconomie.

In de synthese van evolutie-, systeem- en differentiatietheoretische selecties, schuift Luhmann verder zijn uiteenzettingen over media (vorige hoofdstuk) binnen. Met andere woorden, hier vormt evolutietheorie het mechanisme om een differentiatietheorie van communicatiemedia, een differentiatietheorie van codes en een differentiatietheorie van de maatschappij (van maatschappelijke segmenten, centra, strata of functies) te synthetiseren. Het bindmiddel is de conceptie van evolutionaire verwezenlijkingen, "*voordelen, die op restricties berusten*" (p. 506, n. 158). Luhmann's voorbeelden zijn die van het oog, beweeglijke duimen, telecommunicatie of geld. Of neem een stratennetwerk dat de bewegingsmogelijkheden reduceert, om daarmee juist de mobiliteit te verhogen. We moeten niet meer door de modder ploeteren om een brood te kopen, maar kunnen gewoon een blokje omgaan. Dit laat toe om te spreken van *pre-adaptive advances* - en zo de episodentaal van een ontwikkelingstheorie te vermijden.

Een voorbeeldje: het uitrukken van de zoutwagens. Zout strooien op de wegen, in tijden van sneeuw en ijzel, is geen ambacht. Met de nieuwste technieken verloopt het nu computergestuurd en het uitrukken van de zoutstrooiers is niet minder spectaculair dan dat van de brandweer. Die laatste kan soms het vuur van op een afstand horen, als ze gealarmeerd wordt door een signaal van een branddetector. Maar dan brandt het al. De zoutstrooimachinerie kan het daarentegen al zien vriezen voor de vorst er is. Sensoren in het wegdek, verspreid over zones, meten bestendig de grondtemperatuur. Aan het andere uiteinde van deze thermodynamische zenuwen zit een artificieel meteorologisch brein. Het berekent vooruit waar de komende dag of nacht zal moeten gestrooid worden. Want daar zal het glad zijn. De hele zoutopslag, de hele allocatie van zout aan wagens, de hele distributie van signalen naar de depots en de garages, en dan uiteindelijk het hele strooien zelf, zijn daarop afgestemd. Dat is hun restrictie, en het is uit die restrictie dat ze voordeel halen. Techniek werkt hier als een "*funktionerende simplificatie*" (p.524). Men moet niet telkens opnieuw een wagen uitsturen om vast te stellen welke wegen een strooibeurt nodig hebben. Het volstaat om op de monitor in het zoutstrooicentrum te kijken.

Nog een laatste van de vele thema's uit dit hoofdstuk te selecteren: de relatie tussen evolutie en geschiedenis. "*De evolutietheorie beschrijft systemen, die zich in vele afzonderlijke operaties van moment tot moment reproduceren en daarbij structuren benutten of niet benutten, veranderen of niet veranderen. Dat alles gebeurt in de tegenwoordige tijd en in een wereld die gelijktijdig (en in zoverre onbeïnvloedbaar) aanwezig is. Zo'n systeem heeft voor zijn operationele reproductie geen geschiedenis nodig. Ik, die ik bij dit schrijven op deze plaats heb bereikt, moet alleen maar de volgende zin vinden. Hier is ze*" (p. 569). Vandaar dat veronderstellingen over de

factoren die mee verantwoordelijk zijn voor overgangen tussen maatschappijstructuren niet uit de evolutietheorie worden afgeleid. Vandaar ook dat die evolutietheorie evenmin door de feiten kan worden getoetst (theoretische procedures zijn trouwens immuun voor dat soort van simplificaties). Men moet het anders zien. De geschiedsvorsing verbindt, met moedwillige beperking tot bereikbare bronnen, vertellingen met causale verklaringen. De evolutietheorie doet dat niet. De pointe is dat de boutade 'de maatschappij is historisch' met deze evolutietheorie eindelijk eens sociologisch wordt geprogrammeerd. Men kan vanaf nu veel geruster zijn. Er is een theorie-techniek om historiciteit te verwerken, dat wil zeggen het comfort om de maatschappij te kunnen observeren door de geschiedsvorsing buiten te houden.

Hiermee omzeilt Luhmann de principiële kritiek van historici - en met hen veel 'historisch-sociologische' onderzoeksprogramma's - dat elke poging om het 'moderniseringsverhaal' in theoretische informatie te verwerken, op reïfificaties of idealisaties zou uitlopen, en geen recht zou doen aan de historische particulariteit. *"Haar (de evolutietheorie) eigenlijke prestaties liggen in de theoretische specificatie van het probleem van de structuurverandering. Ze biedt helemaal geen theorie van historische processen, laat staan een rijke inhoudelijke richtingsaanwijzer - bijvoorbeeld in de zin van vooruitgangs- of vervalsconcepten"* (p. 575). Luhmann heeft ook niet zoiets als een moderniseringsverhaal. Hij probeert modernisering niet te definiëren alsof zijn leven ervan afhangt. Hij laat het proces ook niet stijven in de mal van een datum, maar stelt gewoon vast dat al naargelang het uitgedifferentieerde medium waarover men het heeft, men andere data voorstelt.

V.

En daarmee zitten we volop in *hoofdstuk 4: differentiaties*. De te verwachten auteurs - Weber, Durkheim, Simmel - passeren hier de revue, telkens met korte duiding van de pointe van hun differentiatietheorieën. Maar Luhmann, die zeer duidelijk voorkeuren koestert voor wat in de plooiën van officiële ideeëngeschiedenissen verdwijnt, situeert de verwantschap tussen zijn model en een klassiek model liever bij Gabriel Tarde. Pas Tarde spreekt niet over de differentiatie van een eenheid, maar van imitaties en diffusies van differenties. Specifiek voor Luhmann is uiteraard zijn differentietheorie. Hij heeft het dan over een differentiatie van een differentie. Die differentie is sociaal systeem/omgeving. Bijgevolg ligt het voor de hand om een sociologisch differentiatieconcept als systeemdifferentie te begrijpen. Daar staat enorm veel mee op het spel. Luhmann demonstreert hier met verve dat van alle hedendaagse sociologie wellicht alleen de zijne honderd jaren na de klassiekers geschreven is. Het is niet alleen zijn stelling dat er in de tussentijd op maatschappijtheoretisch vlak amper winst is geboekt. Hij stelt daar ook iets tegenover. De zaken zijn hier zo rigoureuus op mekaar afgesteld dat ze geen alternatieven meer toelaten. Het hele begrippenapparaat krijgt daardoor het karakter van een evidentie. Wat met dat begrippenapparaat gezegd wordt, is daarom echter niet minder contra-intuïtief.

Zo verwerpt de differentiatietheoretische aanpak de fragmentatiegedachte, of ook al die pseudo-wiskundige angstcitataten die stellen dat de maatschappij aan het fractaliseren is en in de chaos terecht komt. Er is nog nooit zo veel orde geweest, ook nog nooit zoveel verschillende soorten van orde. Typisch effect van Luhmanns op elkaar afgestelde differentie- en systeemtheoretische 'leaps', is dat de differentiatietheorie haar zwaartepunt ook niet legt in de zogenaamde integratieproblematiek. Hij herdefinieert dat begrip overigens, opdat het eindelijk eens hanteerbaar zou zijn. In plaats van integratie normatief te denken, stelt Luhmann dat het bij integratie eerder om de reductie van vrijheidsgraden van deelsystemen gaat.

"Integratie is zo gezien, geen waardegeladen begrip en is ook niet 'beter' als desintegratie. Integratie betreft zich ook niet op de 'eenheid' van het gedifferentieerde systeem (wat begripslogisch al hieruit volgt, dat er wel meer of minder integratie kan zijn, maar niet meer of minder eenheid)" (p. 604).

Daarmee wil Luhmann niet uitsluiten dat andere vormen (differenties) niet evengoed kunnen differentiëren. Men kan ook spreken over roldifferentiatie, smaakdifferentiatie of terminologische differentiatie.

"Alles wat wordt onderscheiden, kan, als men het effect van deze operatie bedoelt, ook als differentie worden aangeduid. De these van de volgende onderzoeken is echter, dat andere differentiaties zich als gevolg van systeemdifferentiaties instellen, dus door systeemdifferentiaties verklaard kunnen worden. De reden daarvoor is dat elke operationele (recursieve) verknoping van operaties een differentie van systeem en omgeving creëert" (p. 597).

Een differentie van die differentie is een re-entry van een systeem-omgevingsdifferentie in zichzelf. Of zoals Luhmann het al zo vaak heeft gesteld: "Systeemdifferentiatie is niets anders dan een recursieve systeembouw, het aanwenden van systeembouw op haar eigen resultaat" (p. 597). Vandaar dat men bij Luhmann geen jeremiades leest over een individualisering of over de 'geatomiseerde maatschappij'. Waarom zou men er zulke intuïties op na houden als die tegen alle evidentie ingaan? Atomen kunnen er namelijk niet zijn in de maatschappij. Die laatste bestond nog nooit uit delen en zal dat ook nooit doen. Ze is nog nooit eenvoudig en ondeelbaar geweest en ze kan het ook niet worden. Alle sociale vormen, sociale systemen in de eerste plaats, zijn differenties. Die kunnen differentiëren en complexer worden. Het gaat inderdaad allemaal deze richting uit. De maatschappij wordt van langsom complexer: alles wordt gaandeweg interdependent. Differentiatie betekent namelijk dat meer elementen selectief met elkaar verknoot moeten worden. Differentiatietoename is complexiteitstoename, zo schreef Luhmann lang geleden al. Toegegeven, met de uitdrukking 'geatomiseerde maatschappij' heeft men het nooit over de maatschappij, maar over mensen. Het zou moeten gaan over hun toestand als gevolg van individualisering. Het valt echter gemakkelijk in te zien dat juist zo'n spreken over een geatomiseerde maatschappij zelf een individualisering is. Alleen heeft die uitspraak dat zelf niet door. Kortom, de notie van 'individualisering' is een observatie van een observator die de maatschappij beschrijft in termen van individuen. Zó simpel is dat. Empirisch gezien is dan in elke

communicatie over individualisering de observator de maatschappij die zichzelf beschrijft in termen van handelingen van individuen. De sociologie moet deze observatie dan ook niet zelf voltrekken, maar ze onderzoeken. Met de interactietheorie van Goffman wist de sociologie al dat ze identiteiten moest observeren als attributies van de sociale orde, niet als individuele keuzes in menselijk samenhandelen. Ze kan nu ook maatschappijtheoretisch beginnen nagaan welke maatschappijstructuur tot individualisering dwingt, nagaan ook welke structuurveranderingen in het maatschappijstelsel die individualisering op zo'n punt brengen dat de maatschappij ze zelf begint te thematiseren. Subject en object van individualisering is de maatschappij zelf.

Individualisering kan natuurlijk ook als een morele vorm gecommuniceerd worden. Het verwordt dan tot een sociaal mechanisme, dat via persoonlijke identificaties en sociale categorisaties verantwoordelijkheden uitdeelt en daarvan, als bij contract, verwacht dat ze zullen worden nageleefd. Zo is dat proces vaak ontgoochelingen, want wie nog verantwoordelijk gesteld moet worden, denkt daar doorgaans op voorhand al anders over. Zo de 'burger' waarvan men vindt dat die 'mondig' zou moeten zijn. Of 'de maatschappij' zelf, genomen als 'de mensen', waarvan men vindt dat ze 'civiel' moeten zijn, in plaats van taktvol of 'civil disattentive' (Goffman). Wie dan klaagt over 'de afname van verantwoordelijkheidsbesef in een geatomiseerde samenleving', en daarmee verantwoordelijkheden toeschrijft, bezorgt zichzelf met dat ontgoochelingsbereide optreden de redenen om te klagen. Zo werkt dat. Dat is natuurlijk geen antwoord op de vraag waarom bepaalde sociologen soms zo 'miseriezuchtig' hun utopieën lanceren, maar op de vraag hoe het komt dat ze daar niet mee stoppen. Dat is omdat ze bezig zijn en eender welk bezigzijn nooit stopt. Zo begrijpen we ook hoe het komt dat ontgoocheling, die niet kan motiveren, toch kan motiveren. Hier zijn ethiek en planning equivalent. Een planning plant en alleen al daardoor doorkruist het de eigen plannen. Planning is een observator en bij elke observatie/gebeurtenis verandert niet alleen het systeem maar ook de toestand voor systemen in de omgeving. Dat is voldoende om in het planbereik onvoorziene veranderingen uit te lokken die men dan niet meer met dezelfde planning kan bijsturen. Luhmann in een reactie op zijn eigen, soms duistere passages: "*Natuurlijk betekent dat allemaal niet om in praktische zaken abstinentie te verlangen, maar het heeft zin om tegenover zulke verzoeken in de positie van de observator van observatoren te blijven, om te kunnen zien wat er gebeurt wanneer iemand zichzelf planning of ethiek aanraadt, om daarmee nieuwe differenties in de maatschappij in te voeren*" (p. 778).

GdG vervolgt dan met beschouwingen over de verschillende vormen van systeemdifferentiatie, vier in getal. Laten we het nog eens herhalen: een vorm van systeemdifferentiatie duidt niet zozeer op de indeling van het omvattende systeem (want daarmee zitten we terug in een deel-geheel schema). Het gaat hier gewoon om de vorm waarmee een deelsysteem zichzelf als deelsysteem kan observeren - als deze of die clan, als adel, als wetenschaps- of kunststelsel van de maatschappij. Het daarbij gevormde onderscheid vertegenwoordigt dan tegelijk de eenheid van het omvattende maatschappijstelsel, dat onmogelijk afzonderlijk geobserveerd kan worden. De

maatschappij geobserveerd vanuit het kunssysteem is bijvoorbeeld een andere dan de maatschappij die geobserveerd wordt vanuit het wetenschapssysteem, enzovoort.

Het boek stopt hier niet. Het blijft op dreef. Hier en daar vindt men, zoals doorlopend in dit boek, theorietechnisch zeer mooie stukjes. Zo over functionele analyse en over de verhouding tussen de code en de functie een systeem (p. 748-749). Of ook verrassende mededelingen over achievement/ascription en de fijngevlochten overgang 'opheffing' (= verzoening) naar 'verwerping' (= produceren van differentie uit indifferentie) "*om hogere logische structuurrijkdom te verwerven*" (p. 752). We gaan het daar niet over hebben. We markeren hier gewoon nog een paar zaken die hierboven aangestipte opzet een beetje kunnen inkleuren.

Wat er bijvoorbeeld gebeurt in de overgang naar functionele differentiatie, is dat de irritaties die de maatschappij in haar omgeving opdoet zeer snel toenemen. De moderne massamedia doen daar nog een schepje bovenop door zich systematisch - en dat is letterlijk te verstaan - op te winden over die irritaties. Zo observeert Luhmann voor de laatste decennia een dramatisch toenemende irritatie aan ecologische problemen, bevolkingstoename en aan de "*toenemend 'eigenzinnig' gebouwde, op geluk en zelfverwerkelijking gerichte verwachtingen van éénpersoonsmensen*" (p.795). De functioneel gedifferentieerde maatschappij heeft geen centraal mechanisme om dat algemeen maatschappelijk te kunnen verwerken. Deze maatschappij 'verstroot' de terugbots van de omgeving op het systeem als even zovele irritaties over haar verschillende functiesystemen. Wat vanzelfsprekend wel gebeurt is dat "*de maatschappij meer verwachtingen en teleurstellingen in communicatie omzet en daarop een zelfbedriegende symboliek ontwikkelt, vooral in het politieke systeem. Was de maatschappij niet in hoge mate onverschillig voor wat zich feitelijk voordoet in het bewustzijn van individuen, dan kon ze amper ongerijmdheden van zo'n kaliber presteren*" (p. 766). Globale oplossingen zijn er niet in de maak, wel deelsysteemoplossingen die onderling niet compatibel zijn. Volgens Luhmann krijgen we voorlopig vooral epigenetisch evoluerende vormen, en wel de productie van zeer harde grenzen die tot identiteitsvorming leiden en dan niet meer overschreden kunnen worden. Hij denkt hier aan de terugkeer van ethnische onderscheidingen in regio's met 'gepacificeerde staten', aan de terugkeer van fundamentalisme in tijden van 'secularisatie', aan vreemdelingenhaat en 'gender-trouble'. Die identiteitsgrenzen zijn grenzen die zich gedragen alsof ze de ganse horizon zijn, en dan paradoxaal genoeg niet gekruisd kunnen worden: ze zijn bovendien helemaal niet op de grenzen van functiesystemen afgestemd. Ze demonstreren daarmee hun desinteresse en onontvankelijkheid voor de inrichting van de maatschappij zoals we die vandaag kennen. "*En omdat het om identiteit gaat, gaat het ook om geweld*" (p. 797).

VI.

Overgangen naar een andere vorm van differentiatie worden geregistreerd in de zelfbeschrijvingen van een maatschappij. Een analyse daarvan vinden we in *hoofdstuk V: zelfbeschrijvingen*. De inzet van dit laatste hoofdstuk laat zich overigens aflezen aan de titel van het boek. Die lijkt op het eerste gezicht nogal dubieus. Nochtans is het, voor zover we weten, de enige titel die erin slaagt de inhoud van een boek van meer dan 1000 blz in de herhaling van één woord te condenseren. Van *de maatschappij van de maatschappij* is sprake van zodra de maatschappelijke communicatie zich oriënteert op de eigen systeem/omgeving differentie. Onder de vorm van een *re-entry* wordt dan binnen de maatschappij over de maatschappij gecommuniceerd. Zoals Luhmann in de inleiding al aangeeft, is die *re-entry* te belangrijk om aan het toeval over te laten: "*blijkbaar bestaat er geen maatschappij die er niet voor zorgt dat de communicatie zich ook thematisch betreft op het maatschappelijk systeem, en wel als de mogelijkheidsvoorwaarde voor het eigen bestaan, als de steeds meebetekende éénheid van de samenhang van communicaties*" (p. 14). Durkheim, Parsons en Habermas trokken hieruit de conclusie dat er zoiets als een waardenconsensus en/of leefwereld moet bestaan. Voor Luhmann volstaat het te observeren dat de maatschappij zichzelf observeert en beschrijft.

Zo'n stellingname voert naar serieuze logische en theorietechnische moeilijkheden én mogelijkheden. Met ontologie, subject-object dualismen en een tweewaardige logica geraken we er niet meer. De maatschappij is immers deel van datgene wat ze beschrijft. Wat men beschrijft geldt ook voor zichzelf. Auto-logica, heet dat. Communiceren over de maatschappij gebeurt altijd in de maatschappij en nooit erbuiten. Sonic Youth zong het al in 1985: *Society is a hole*. De maatschappij is een gat dat alle communicaties in zich opzuigt. Natuurlijk kan de communicatie altijd communiceren dat dit niet het geval is: "*de protestcommunicatie grijpt weliswaar plaats in de maatschappij, anders zou ze geen communicatie zijn, maar dan zo alsof ze er buiten staat*" (p. 853). Of men kan, al even epistemologisch naïef, 'kritisch' communiceren en zijn toevlucht nemen tot een attitude van het beter-weten. Concurrerende maatschappijbeschrijvingen kunnen worden uitgeschakeld door hen ideologische verblinding toe te schrijven. Niets hiervan bij Luhmann. Hij ruimt plaats in voor een niet-belerende kritiek: "*noemt men zichzelf 'kritisch' in deze zin, dan betekent dat eerst en vooral dat de sociologie de positie van een tweede orde observator inneemt. Sociologie heeft met een observatie van observatoren te maken. Dat sluit een 'autologische' theoriecomponent in. Want het voorwerp van dit observeren is het observeren, en de vraag of het hier om vreemde dan wel eigen observaties gaat, komt slechts op de tweede plaats*" (p. 1119).

Met de nadruk op tweede orde observaties wordt omgeschakeld naar een constructivistisch wetenschapsprogramma. We stipten al eerder aan wat dat programma bijéénhoudt. Een wetenschap die zichzelf begrijpt als een observator van observaties vermijdt best uitspraken over een onafhankelijk van observaties gegeven buitenwereld.

"Zij vindt haar enige garantie in de facticiteit van het eigen opereren en in het inzicht dat dit zonder hoogst complexe vooronderstellingen helemaal niet mogelijk zou zijn" (p. 1120). Om dat constructivistische programma te kunnen uitvoeren, hebben we een goede observatietheorie nodig. Eén die noch gebonden is aan een concept van intelligentie of de menselijke geest (Descartes), noch aan een transcendentiaal subject (Kant). Vanuit een constructivistisch oogpunt kunnen we enkel iets aanvangen met een algemene, formele observatietheorie om de relaties tussen sociale systemen, of tussen psychische en sociale systemen te beschrijven. Zoals bekend ontleent Luhmann dit formele observatiebegrip aan George Spencer Brown. Hij definieert observeren als een operatie van onderscheiden en aanduiden. Om observaties te kunnen voortzetten, kan de observator enkel aanknopen bij één zijde van de onderscheiding. In het hier voorliggende geval betekent dit dat het zichzelf beschrijvende systeem aanknoopt bij de systeemzijde van de systeem/omgeving differentie: *"Dat maakt een zelfobservatie nieuwe stijl mogelijk, namelijk het toeschrijven van thema's aan het systeem zelf, onderscheiden van zijn omgeving. Het systeem reflecteert zijn eigen eenheid als een aanknopingspunt voor observaties, als een ordenings-gezichtpunt voor het lopende refereren. Dan is het aanbevolen teksten te maken die een groot aantal van zulke steeds momentane zelfwaarnemingen kunnen coördineren"* (p. 880). In de loop van de evolutie ontwikkelt de maatschappij vaste schema's en teksten om de zelfobservatie te vergemakkelijken. Doorheen deze processen van zelfreflectie maken sociale systemen dan een zelfbeschrijving of, zo je wil, identiteit aan. De meest eenvoudige vorm hiervan zijn namen, waarmee het systeem zichzelf kan identificeren en contrasteren met een ander (Grieken en barbaren, christenen en heidenen, etc.).

De tegenwoordig meest gebruikte schema's heten 'waarden' en 'cultuur'. Waarden nemen daarbij de plaats in van het oud-europese natuur-begrip, dat het noodzakelijke en *der Superunbezweifelbares* symboliseert. Het waardebegrip fungeert als een compensatie voor het realiteitsverlies dat de overgang naar tweede orde observaties met zich meebrengt. Voor een tweede orde observator verschijnt de realiteit niet langer als natuurlijk en noodzakelijk, maar als artificieel en contingent. Het is altijd mogelijk er een andere beschrijving van te geven. Al wat een observator als realiteit beschouwt, is immers realiteit dank zij de éénheid van het onderscheid dat hij hanteert. Dit realiteitsverlies/contingentiewinst kan echter gecompenseerd worden door te communiceren *met* waarden (communiceren *over* waarden daarentegen legt de contingentie open en bloot, en kan daarom maar beter achterwege gelaten worden). Waarden communiceert men indirect. Men zegt niet dat men voor vrede, gelijkheid en rechtvaardigheid is, maar men deelt gewoon mee dat de staat de plicht heeft de welvaart gelijk te verdelen. Waarden worden de communicatie binnengesmokkeld zodat *"men ze in de lopende communicatie als 'inviolable levels' (Hofstadter) in beslag kan nemen om zo de contingent geworden realiteit alsnog te overtroeven"*. Men stelt een waarde voorop die niet ter discussie gesteld wordt: *"de complexiteitslast wordt daarmee toegeschoven naar diegene die meent daartegen iets te moeten inbrengen. Hij wil den misschien niet de waarde van gelijkheid als dusdanig bestrijden, maar verlangt gewoon*

de inachtnaem van andere gezichtspunten. Maar dat is te gecompliceerd en loont voor een afzonderlijk geval de moeite niet. Zo laat men de waarde voortbestaan" (p. 799).

Het tweede observatieschema dat zich momenteel in een grote belanstelling mag verheugen, is de term *Kultur*. "*Cultuur in de moderne zin van het woord is steeds de als cultuur gereflecteerde cultuur, dat wil zeggen een in een systeem geobserveerde beschrijving*" (p. 880). Gewoon een zelfbeschrijving, als het aan ons ligt. Luhmann haast zich om eraan toe te voegen dat het moderne cultuurconcept een historisch relativisme en dus cultuurvergelijking impliceert. *Le voilà*, cultuur bij Luhmann: cultuur is een manier van observeren die afgesteld is op het vergelijken van verschillende dingen. Dus toch iets meer dan gewoon een zelfbeschrijving. Op het einde van de achttiende eeuw raakte de term in voege om vergelijkingen te organiseren. Regionale vergelijkingen (Vlaamse cultuur, Chinese cultuur, Europese cultuur, enz.) en historische vergelijkingen (postmoderne cultuur, enz.) brengen zo een nieuw patroon in het daglicht. Cultuur is datgene waarin de vergeleken dingen verschillen!

Ondertussen zuigt de semantische modder al aan de voeten. We schreven het al, elke maatschappij ontwikkelt vaste schema's en teksten om een eigen identiteit te vormen. Zoals bekend behandelt Luhmann die schema's en teksten onder de noemer semantiek. In zijn behandeling van de moderne semantiek sluit dit hoofdstuk over zelfbeschrijvingen nauw aan bij een these die Luhmann reeds uitvoerig geïllustreerd heeft in de vier delen van *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Daarin gaat hij ervan uit dat zelfbeschrijvingen grondig veranderen met de overgang naar een functioneel gedifferentieerde maatschappij. Luhmann schildert deze overgang naar een moderne semantiek in GdG aan de hand van twee grote blokken. Eerst glijdt zijn schuurpapier over de zogenaamde oud-europese semantiek, d.w.z. "*het grieks-romeins-christelijke gedachtengoed, want enkel deze traditie heeft de moderne maatschappij in haar ontstaan begeleid, en enkel zij beïnvloedt heden ten dage de aan haar gestelde verwachtingen*" (p. 895). Hoewel de oud-europese maatschappij niet meer bestaat - noch qua communicatiemedia (zie hoofdstuk 2), noch qua differentiatievorm (zie hoofdstuk 4) - blijft haar invloed onverminderd doorzinderen. "*Sie kann nicht absterben*", juist omdat ze niet meer past en voortdurend genegeerd moet worden. Ze moet immers zelf voor die negatie ter beschikking staan. De communicatie kan maar communiceren door terug te grijpen naar vorige communicaties.

Luhmann laat de oud-europese semantiek uitéenvallen in verschillende complementaire semantieken en observatieschemas: ontologie, tweewaardige logica, natuurdenken, deel/geheel, perfectie/corruptie, centrum/periferie, etc. Cruciaal is uiteraard de samenhang met een gestratificeerde differentiatievorm: "*deze differentiatievorm voorzagt steeds in een concurrentie-vrije positie voor de juiste beschrijving van de wereld en de maatschappij, namelijk de top van de hiërarchie, de geboorte-adel, en het centrum van de maatschappij, de stad*" (p. 894). Kortom: mono-polis! Kenmerkend voor de oud-europese semantieken is de hiërarchische geordende wereld die ze opleveren. Beschrijvingen vanuit het centrum en de top van de hiërarchie leveren een een quasi-

onbetwifelbare autoriteit op. Wat is, is. Wat niet is, is niet. Wie dat juist ziet, kan de anderen beleren: "*het observeren van observeren heeft hier geen andere functie dan het uifilteren van kennisfouten*" (p.928).

Met de overgang naar een functionele differentiatievorm moet de maatschappij afzien van zulke bindende zelfbeschrijvingen. Na het afschuren van de oud-europese semantiek, penseelt Luhmann de contouren van de moderne semantiek. Die houdt zich niet zozeer bezig met de reflexie op de eenheid van de maatschappij, dan wel met de autonomieproblemen van de nieuwe functiesystemen. Met zevenmijlslaarzen baant Luhmann zich met deze veronderstelling een weg doorheen de reflexietheorieën van de verschillende functiesystemen (politieke theorie, economie, rechtsleer, esthetica, enzovoort). Tegelijkertijd lanceert hij - met Parsons - een andere these: de uitsplitsing van verschillende maatschappelijke deelsystemen tot autopoietische, autonome observatie-machines, dwingt tegelijk tot een even sterke generalisering van die symbolen die nog in staat zijn om de eenheid van het gedifferentieerde tot uitdrukking te brengen. Luhmann denkt hier aan de humanistische universalisering van de moraal (Durkheim's *cultus van de mens*), aan de verlichtingsbeweging en de *Leitideeën* van de Franse revolutie (vrijheid, gelijkheid, broederlijkheid) en, *last but not least*, aan de *'bemoeienissen'* van de moderne academische filosofie. Een beetje verder vat hij al deze semantiek samen onder de noemer *'Die Flucht ins Subjekt'*. Hij voegt er dadelijk aan toe dat je door te vluchten geen maatschappijtheorie opbouwt. "*Men moet uiteindelijk maar eens inzien dat de overtuigingskracht van de semantiek van het subject juist daarop berust, dat ze de vraag naar de maatschappij als een sociale orde effectief uitsloot of op zijn minst ontweek. De kennistheorie kon aan 'het subject' refereren en daarmee het netelige probleem van de sociale (communicatieve) constructie van alle kennis ontwijken. Maar het sociale is vanuit het subject niet te begrijpen, zeker niet wanneer men het begrip ernstig neemt*" (p. 1030). En dat laatste kan maar door het subject in de omgeving van de maatschappij te plaatsen. Erbuiten dus.

Aan het slot van het boek levert Luhmann ons, tussen de afsluitende theoretische beschouwingen door, warempel een klassieke tijdsdiagnose. Daar horen uiteraard een paar woorden over postmoderniteit bij. Dat woord zegt op een onhandige manier (want de moderniteit gaat ongestoord door) "*dat de eenheid van de maatschappij of, vanuit de maatschappij gezien van de wereld, niet meer gehandhaafd kan worden als principe, maar enkel nog als paradox*". Er is geen geprivilegieerde positie of context van waaruit we de moderne maatschappij geheel in zicht krijgen. De moderne semantiek hinkt echter achter op deze omschakeling naar een *polycontexturale* maatschappijstructuur. Semantische veranderingen voltrekken zich immers in een veel trager tempo dan structurele veranderingen. Vanuit systeemtheoretisch oogpunt verbaast dat echter niet: "*het condenserende van zin, door herhalen en vergeten, onder nieuwsoortige condities vergt tijd. In dit opzicht, dat is ten minste onze indruk, staat de moderne maatschappij nog aan het begin*" (p.1142). Alle moderniteitsanalyses ten spijt, zijn de diepgaande structurele veranderingen die we achter de rug hebben, nog steeds niet conceptueel verwerkt. Luhmann vergelijkt onze hedendaagse maatschappij dan ook met een

jongere, aan wie het ouderlijke huis geen zekerheid en geen maatstaven meer biedt, maar voor wie de toekomst nog niet in zicht is. De oud-europese semantiek doet het niet meer (ze maakt enkel melancholisch), en er komt weinig voor in de plaats. Integendeel, er kan een toenemende discrepantie tussen maatschappelijke zelfbeschrijvingen en de realiteit geobserveerd worden. Dan heb je *"aan de ene zijde de intellectuele schroothandel die zich met de recyclage van ideeën bezig houdt en zijn produkten enkel nog door de firmanamen 'neo' en 'post' onderscheidt. Aan de andere zijde een intensieve en snel reagerende gevoeligheid van de maatschappelijke communicatie voor nieuwe problemen, zoals problemen van de gevolgen van techniek, ecologie, de risico's van beslissingen, de internationalisering van financiële markten, enzovoort"* (p.1096).

VII.

Theorietechnisch valt op dit boek amper iets aan te merken. Dat betekent niet dat het hele project zo harmonieus is. Het is evengoed aan evolutie onderhevig en moet rekenschap afleggen van zijn zelfgeproduceerde problemen. Zo leek het de laatste twee à drie jaren wat de mist in te gaan waar Luhmann overijverig begon te schrijven over kunst en massamedia. Zo kwam beeld, in tegenstelling tot schrift, amper aan bod. Dat is een niet onbelangrijke lacune in een bespreking van deze domeinen. Verder kon men onderscheidingen aantreffen die duidelijk niet op de afstandelijke systeemtheoretische leest geschoeid zijn. Zo bv. kunst/design en reclame/informatie/ontspanning. We denken ook aan de nog steeds niet uitgeklaarde zet die massamedia tegelijk opvat als verspreidingsmedium (van boekdrukkunst tot telecommunicatie) én als symbolisch gegeneraliseerd medium (dat van de informatie: nieuws/geen nieuws). Aangezien echter *Die Gesellschaft der Gesellschaft* goede redenen biedt om twijfels op het vlak van de maatschappijtheorie-constructie weg te nemen, verschijnen zulke zaken nu eerder als 'slechts' thematische zorgen. We kunnen over dat soort verzakkingen en trompe l'oeils in de theorie-architectuur ook schrijven wat Luhmann over de evolutie van de maatschappij schrijft: *"De maatschappij rijst niet omhoog zoals zuurdesem, ze wordt niet gelijkmatig groter, gedifferentieerder, complexer, zoals de vooruitgangstheorieën van de 19de eeuw meenden (en konden menen, omdat ze de maatschappij slechts als economisch systeem begrepen). Ze verhoogt veeleer de complexiteit van enkele functiedomeinen en laat andere verkommeren. Deze ongebalanceerdheid is altijd opnieuw een aanzet geweest voor een civilisatiekritiek - en of die nu, zoals de restauratiefilosofie, op religie gokt of, zoals Habermas, op rede. Recentere cybernetische en systeemtheoretische onderzoeken tonen daarentegen dat dit een heel normaal fenomeen is, dat alleen door evolutie kan worden gecorrigeerd"* (p. 392). We sluiten hier af met een suggestie. Men kan als inleiding op deze bespreking ook het boek lezen. Dan is de bedoeling van dit artikel ruimschoots verwezenlijkt.

VOETNOTEN

- (1) Met dank aan Rudi Laermans voor de nauwgezette kritiek op een eerdere versie van deze tekst.
- (2) Zie hiervoor het themanummer van het *Tijdschrift voor Sociologie*, 1996 (17): 2.
- (3) C. Geertz, *The interpretation of cultures*, New York, 1973, p.196.
- (4) N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt/M, 1995, p.165 e.v.
- (5) Vergelijk, R. Barthes, *Het plezier van de tekst*, Nijmegen, 1986, p.57.
- (6) Tegenwoordig spreekt men ook van *aliens*. Men kan vergelijken. De griezels *from outer space* zijn onnatuurlijk-onwaarschijnlijke voorvallen die verwijzen naar een ander 'Jenseits' dan god. Communicatief kan dat. Wanneer die 'Jenseits'-referent binnenwerelds is, dan noemt men dat ook een complot. Wanneer de 'Jenseits'-referentie echter buitenwerelds is, in de zin van buitenaards, dan beschrijft men dat complot als 'een ander zonnestelsel'. We hebben daarmee niet gezegd dat ontspanning met de *X-files* niet van deze aardbol is. Dat is iets anders. Er staat dat religie, de gedragingen en ervaringen van observatoren die observeren met het schema van vertrouwd/onvertrouwd (zo Luhmann op p. 232), evolueert, wat nieuwe onwaarschijnlijke observaties waarschijnlijk maakt. Met het monotheïsme stond de religie al ver van de magie. Met aliens staat ze al heel ver van het monotheïsme. Dat toont dat evolutietheorie voor de sociologie een machine is om historische kennis gebruiken voor ahistorische analyses van hedendaags sociaal gedrag. - Met het idee dat men de 'Roswelliana' als een zingevingssysteem kan beschouwen, waren we hier wel reeds vertrouwd dankzij Hildegard Van Hove (mondeling). Voorts kan men verder associëren op Karl Poppers statement: "*De samenzweringstheorie van de maatschappij... is een consequentie van het verlaten van God, en van de vraag die daaruit volgt: 'Wie komt er in zijn plaats?'*", geciteerd naar U. Eco's *De slinger van Foucault*, hoofdstuk 118. Om dit af te ronden vergelijken we aliens met filmsterren. Sterren zijn vormen die in leefstijl verschillen van de 'gewone' mensen. Maar ze hebben een leefstijl en ze vormen daarmee een geslacht van de mensensoort. Daardoor zijn deze 'quasi-objecten' (Serres) niet wonderlijk/monsterlijk genoeg om te doen wat aliens doen. De functie van sterren ligt dan niet in de religie. Ze zijn daarvoor veel te aards. Hun functie ligt in de moraal, waar die zich staande houdt door sex-, drugs- en geldproblemen om te zetten in schandalen, zoals ze dito genoegens omzet in inhibities. '*Dat komt ervan als men in Hollywood leeft!*'. En verder '*Wij kunnen dat niet!*'. 'Hollywood', i.e. de magazines die daarover berichten, stellen de mensen gerust in hun 'gewoonheid'. Alien life daarentegen...

Aanhangers van 'Hollywood' leren dat de stek die ze op aarde bezetten, geheel naar hun natuur gemaakt is, 'normaal' dus. Alien life roept, zoals de maan in oude maatschappijen, bij zijn gelovigen gevoelens van onbestemdheid op. Men probeert het dan te bestemmen met middelen waarmee men al vertrouwd is, soms angstige, soms hoopvolle (Voyager). De gelovige heeft dan minstens, zoals in de magie, een vertrouwde manier van omgang met het onvertrouwde. Alien life is namelijk niet alleen anders, maar onvertrouwd. Aliens vormen een klasse van geseulariseerde, magische krachten. Wellicht omwille van het geseulariseerde karakter is het niet verwonderlijk dat ze minder aanhang hebben dan de blaadjes. De blaadjes, dat is de enige praktisch werkzame, want nog op stilzwijgende consensus berustende, openbare moraal die er is. Misschien kunnen sociologen, die theorie met praxis verwarren, die met ethiek maatschappijproblemen willen oplossen, daar een voorbeeld aan nemen.

- (7) Sociobiologie verliest daarmee elke sociologische relevantie. Daartegen, en wel *grundsätzlich* daartegen, op p.438-439.