

**DE MAATSCHAPPELIJKE EVOLUTIE VAN
DE MORAAAL**

Gert Verschraegen

**1. INLEIDING: DE CO-EVOLUTIE VAN MAATSCHAPPIJSTRUCTUUR EN
MORELE SEMANTIEK**

Sociologisch bekeken is moraal geen ahistorische constante, noch een onderdeel van de universeel menselijke natuur. Sinds Durkheim gaat de sociologie er eerder van uit dat de moraal historisch veranderlijk is en mee evolueert met de maatschappijstructuur (1). In de woorden van Niklas Luhmann:

"De eigenlijke sociologische interesse bestaat er in te onderzoeken hoe de semantische aankleding van de moraal varieert met het type sociaal systeem en vooral met de sociaal-culturele evolutie. Dit loopt geenszins uit op een onhoudbaar relativisme. Integendeel: van een sociologische analyse krijgt de vraag naar de voorwaarden en grenzen van de moralisering van thema's vermoedelijk meer leidraad als van ethische principes" (Luhmann, 1984: 322).

In dit artikel pogen we deze stelling een meer concrete inhoud te geven. We gaan na hoe de moraal mee evolueert met de structuur van de maatschappij. Het theoretische kader dat we hanteren, wordt gevormd door de systeemtheorie, en in engere zin kennisociologie, van Niklas Luhmann. Die gaat ervan uit dat er een functionele samenhang bestaat tussen de ideeën- en begrippenwereld van een maatschappij (semantiek (2)) en de dominante maatschappijstructuur of differentiatievorm (3). Ideeën, kennis- en betekenisbestanden evolueren dus niet *ad random*, maar coëvolueren of covariëren met de maatschappelijke differentiatievorm. Luhmann zelf draagt voor deze these vooral bewijsmateriaal aan in vier boeken, gevuld met heel uiteenlopende historisch-sociologische studies die verzameld zijn onder de nogal evidente titel 'Gesellschaftsstruktur und Semantik' (4). De stelling die in deze boeken ter tafel ligt, is dat de overgang van stratificatorische differentiatie naar functionele differentiatie begeleid

en gesignaleerd wordt door veranderingen in de begrippenwereld of 'semantiek' van de moderne maatschappij. Luhmann staft dit door caleidoscopische studies die peilen naar semantische veranderingen in de 17^{de} en 18^{de} eeuw omtrent recht, natuur, opvoeding, mensbeeld, tijd, de staat, individualiteit, religie, en andere thema's. Zelf zijn we vooral geïnteresseerd in semantische veranderingen met betrekking tot de moraal.

Hoe wordt moraal systeemtheoretisch juist begrepen? In tegenstelling tot de sociologische, filosofische en alledaagse standaarddefinities vatten we moraal niet op als een systeem van normen en waarden, noch als een collectieve 'mentaliteit' of 'ethos'. Het gaat ons evenmin om een innerlijke gezindheid, deugdelijkheid of waardebesef. Besslissend is daarentegen het begrip communicatie: moraal vatten we op *als een bijzonder soort communicatie* (Luhmann 1978; 1989). Een communicatie wordt moreel gekwalificeerd of gecodeerd van zodra ze menselijke achting of minachting tot uitdrukking brengt. Dit kan direct gebeuren, door iemand te loven of te misprijzen of indirect door te verwijzen naar de voorwaarden die bepalen of een 'handeling', 'intentie', etc. al dan niet achting of minachting verdient. De morele communicatie duidt dus de condities aan waaronder personen zichzelf en anderen kunnen achten of minachten. *De moraal van de maatschappij* definiëren we vervolgens als het geheel van voorwaarden volgens dewelke in een maatschappij over achting en minachting wordt beslist. De morele communicatie slaat bij herhaaldelijk gebruik neer in een *morele semantiek*. Die omvat alle gecondenseerde of getypificeerde betekenisvormen die zich op de voorwaarden voor achting en minachting betrekken: morele uitdrukkingwijzen, rituelen van achtingstoewijzing en stigmatisering, speciale namen of scheldwoorden, situatiedefinities, spreekwoorden en vertellingen, ... Deze morele semantiek vinden we meestal terug in schriftelijke vorm (wellevendheidsliteratuur, etiquetteboeken, ethisch-filosofische teksten, etc.). Aangezien we ook segmentair gedifferentieerde, dus schriftloze maatschappijen in onze analyse opnemen, doen we ook een beroep op antropologisch materiaal, dat een beter zicht geeft op de in mondelinge verhaaltradities en rituelen bewaarde semantiek (5).

Twee andere kenmerken van morele communicatie zijn hier nog van belang. Ten *eerste*, morele communicatie is *symmetrisch*: de voorwaarden voor achting moeten hetzelfde zijn voor alter en ego. Moraal houdt dus een verbod op zelfuitzondering in. Diegene aan wie de morele communicatie toegeschreven kan worden, mag zichzelf niet uitzonderen van de morele criteria die hij vastlegt. (Wordt die uitzonderingsregel met de voeten getreden, dan reduceert morele communicatie zichzelf tot loutere machtscommunicatie. We spreken dan van een manipulatieve of dubbele moraal. Die is bv. in het geding wanneer de voorzitter van het rekenhof zelf smeergeld zou aannemen). Wanneer men anderen moreel beoordeelt, communiceert men onvermijdelijk mee dat dezelfde voorwaarden ook gelden voor degene die de boodschap meedeelt. "Morele communicatie impliceert zelfbinding. Wie zichzelf van morele verbintenissen wil vrijhouden, kan die ook niet van anderen eisen. (...) *op deze wijze is inclusie in de morele communicatie ingebouwd*" (Luhmann, 1989: 367-368). Daarmee komen we aan ons *tweede* kenmerk. De symmetrie van de communicatie bewerkstelligt ook altijd inclusie. De functie van morele communicatie bestaat er volgens Luhmann in de voorwaarden voor *inclusie en exclusie* (6) mee te delen. Door

achting of minachting uit te drukken 'schematiseert' de moraal onder welke condities iemand al dan niet als communicatiepartner kan fungeren. Luhmann onderstreept wel dat er geen sprake kan zijn van morele inclusie zonder exclusie. Morele communicatie heeft dus niet alleen integratie, maar ook uitsluiting en conflict tot gevolg. In dit opzicht onderscheidt Luhmanns moraaltheorie zich trouwens duidelijk van de klassieke, Durkheimiaanse omschrijving van moraal, die vooral de nadruk legt op het integratieve aspect van moraal.

In wat volgt proberen we aan te tonen hoe de morele semantiek – zoals die hierboven summier omschreven werd – coëvolueert met de differentiatievorm. Anders dan Luhmann beperken we ons niet tot stratificatorische (§ 3) en functionele differentiatie (§ 4), maar kijken we ook naar de samenhang tussen segmentaire differentiatie en moraal (§ 2). We steken telkens van wal met een presentatie van de algemene kenmerken van de differentiatievorm. Vervolgens maken we duidelijk hoe de bijhorende morele semantiek functioneel is afgestemd op de differentiatievorm. We gaan er daarbij van uit dat moraal reageert op specifieke structuurproblemen eigen aan de differentiatievorm. Zo kunnen we – om te beginnen – de reciprociteitsmoraal van segmentair gedifferentieerde maatschappijen beschouwen als een functionele reactie op het probleem dat de symmetrie of gelijkheid tussen de deelsystemen onderling in stand moet worden gehouden.

2. SEGMENTAIRE DIFFERENTIATIE: DE NORM VAN WEDERKERIGHEID

2.1. Algemeen

Segmentaire differentiatie ontstaat doordat de maatschappij zich in principieel gelijke deelsystemen verdeelt, die dan voor elkaar een 'omgeving' vormen (Luhmann, 1997: 634-678). Deze vorm is vooral kenmerkend voor archaische of 'primitieve' maatschappijen, die bovenop de primaire roldifferentiatie naar sekse en geslacht ('natuurlijke' of waameembare verschillen waaraan zich een eerste vorm van arbeidsdeling vastknoopt), verschillende 'families' uitbouwen. Biologisch verwante individuen blijven samen en vormen eventueel nederzettingen waar ze gescheiden van andere families kunnen leven. Vaak wordt de segmentatie onder druk van demografische ontwikkelingen intern herhaald. Indien de familie te uitgebreid wordt, kan ze zich na verloop van tijd intern differentiëren in clans of stammen. De verschillende deelsystemen kunnen hier als gelijk gelden omwille van het differentiatie- of structuurprincipe: het principe van afstamming (de verschillende deelsystemen zijn allemaal 'families' of 'clans'), dat meestal gecombineerd wordt met een ruimtelijk afgrenzingsprincipe van 'residentie' of 'territorialiteit' (de verschillende deelsystemen zijn allemaal 'huizen' of 'dorpen').

Omwille van hun structuurprincipe en hun afhankelijkheid van mondelinge interactie zijn segmentaire maatschappijen op een geringe complexiteit en een lage capaciteit

tot informatieverwerking vastgelegd. Alle communicatie binnen stam of dorp wordt gestuurd via verwantschapspatronen, wat erg vaste structuren zijn. Ze laten weinig of geen afwijkingen toe. De integriteit van de sociale structuur wordt immers ernstig bedreigd door een (symbolische) ontwijking van de verwantschapsstructuur. Vandaar ook het belang van verwantschapsregels, zoals incestregelingen, huwelijksbetalingen, echtelijke status, etc. Deze verwantschapsstructuur wordt via mythen en vaste rituele betekenispatronen gelegitimeerd en instandgehouden. Wat we eerder semantiek noemden (i.e. de maatschappelijke voorraad van vaste betekenischema's en begrippen), wordt hier dus bewaard en gereproduceerd via mondelinge overlevering (Ong, 1982). Aangezien ze gebonden is aan de onveranderlijke formules en topoi van het orale geheugen, blijft de semantiek erg statisch. De mondelinge interactie sluit de mogelijkheid uit om afstand te nemen van wat er verteld wordt. De ruimte om eigen opvattingen en gewoonten te ontwikkelen is erg gelimiteerd (Havelock, 1991). De zinshorizon is gesloten: door een gebrek aan alternatieven en variatie in de communicatie, komen gedachten aan andere opvattingen, aan andere verklaringen voor de toestand van de wereld zelfs niet eens op. De bestaande orde, vervat in een rituele taal, spreekt voor zich. De voornaamste stabiliseringsmodus is hier dus de armoede aan alternatieven en niet zozeer de sanctie, zoals o.m. Durkheim meende. Normen zijn in archaische maatschappijen gebonden aan concrete ervaringen en belevenissen en worden heel direct beleefd. De geringe abstractiegraad en het gebrek aan schrift verhindert een generalisering van de norm naar andere maar gelijkaardige gevallen (Luhmann, 1987: 148 e.v.).

2.2. Magische en kosmologisch verankerde moraal

Kenmerkend voor deze differentiatievorm is natuurlijk dat families of dorpen in hun omgeving enkel gelijke deelsystemen kunnen observeren. Vandaar ook dat er een bijzondere waarde wordt gehecht aan de symbolisering van grenzen, "want aan de andere kant, in andere families of andere dorpen leeft men principieel niet anders, maar eerder op dezelfde manier als bij ons" (Luhmann, 1997: 641; Douglas, 1996: 114-120). Om de segmentaire differentiatie in stand te houden, moet een clan of dorp zich kunnen onderscheiden van gelijkaardige clans of dorpen in de buurt. Zo ontwikkelt elk dorp een samenhangende en collectieve identiteit door zich af te zetten tegen een dorp of stad in de buurt (in Italië bekend als *campanilismo*). Meerdere antropologen hebben er al op gewezen dat het wegvallen of eroderen van de noodzakelijke symbolische verschillen een aanleiding tot geweld tussen de verschillende segmenten kan vormen (Evans-Pritchard, 1976 (1940): 130-131; Girard, 1972; Blok, 1997).

Vooraf door ruimtelijke of 'territoriale' markeringen grenst men zich symbolisch af van andere stammen of dorpen. Op dezelfde ruimtelijke basis grenst de stam een vertrouwd bereik af van een onvertrouwd bereik. Voorbij de bergen en het vertrouwde stuk woud waarin men jaagt, ligt een andere wereld, een sacrale 'tegenwereld' van de menselijke sfeer waarin de alledaagse zekerheden niet meer gelden. Deze vreemde, angstaanjagende buitenwereld van duistere krachten, voorouders en geesten, krijgt zijn plaats en wordt tegelijk op afstand gehouden door mythische vertellingen en magische praktijken. Door te vertellen over de voorvaderen, over de oorsprong van

de geesten en het kwaad krijgt men een symbolische greep op het onvertrouwde. Het onbegrijpelijke, het abnormale krijgt een plaats toegewezen.

Ook de moraal wordt in archaische maatschappijen kosmologisch en magisch veranderd. Goed en kwaad zijn ingekaderd in een coherent, symbolisch wereldbeeld dat het gedomesticeerde, het vertrouwde uitspeelt tegen de onvertrouwde, sacrale buitenwereld. Het kwaad is het onbegrijpelijke dat tot de occulte tegenwereld, de duistere krachten van de nacht behoort en nog een erg sterke, substantiële betekenis heeft. Het gaat niet zonder meer om slechte of onaangename gebeurtenissen en toestanden, maar eerder om een agressieve kracht: als een duistere macht ligt het kwaad op de loer en verstoort het de normale gang van zaken. Antropologe Alan MacFarlane beschrijft dat kosmologische concept van het kwaad als volgt:

"The essence of evil lies in a combination of several features. First, it is shadowy, mysterious, covert, hidden, not fully understood; hence the association with night, darkness, black, secrecy. Secondly, it is an aggressive or, as the Oxford English Dictionary puts it, a positive force. Evil tries to destroy the integrity, the happiness and the welfare of 'normal' society. It is aggressively, if insidiously, undermining, the worm in the bud. Witches are evil, because they attack society, causing illness and death. These attacks are not justified; either they are motiveless, or the motives are perverted. God or the ancestors are not evil when they afflict man, for their ends are good: to improve the afflicted. They correct mankind as a loving father corrects a child. Yet when havoc falls out of a clear sky and strikes down an individual or a society, there is evil at work"(MacFarlane, 1987: 98-99).

Omwille van hun gesloten betekenisstructuur zijn segmentaire maatschappijen erg gevoelig voor abnormale, onverwachte gebeurtenissen (Evans-Pritchard, 1976 (1937); Luhmann, 1991a: VI). Als de oogst slecht uitvalt, als iemand wordt opgegeten door een wild beest of plots ziek wordt, dan moet die inbreuk op 'de normale gang van zaken' symbolisch worden geneutraliseerd. Daar staat de kosmologische moraal voor in. Zij normaliseert het onverwachte door het terug te voeren op de duistere krachten van het kwaad. Onbegrijpelijke catastrofes en ongelukken worden toegeschreven aan het kwaad, vaak verpersoonlijkt in tovenaars, heksen, etc. De ware toedracht van ziekte en dood wordt gezocht in de intenties van kwaadwillende medemensen met buitengewone, occulte krachten (Bekaert, 1996). "To accuse of witchcraft is to accuse of evil practice on a cosmic scale" (Douglas, 1996: 112). De heks of tovenaars heeft een pact gesloten met het kwaad of de duivel, en moet daarom uitgesloten of vernietigd worden. Om de coherentie van het symbolische systeem te herstellen, gaat men vaak over tot zuiveringsrituelen: men zoekt naar zondebokken. Door het toeschrijven van het kwaad aan een deviant of extern element en de magische expulsie daarvan, poogt men de normale gang van zaken te herstellen. Tegelijk weet men daardoor de conformiteit met de groepsmoraal te herstellen. Of, zoals Mary Douglas schrijft:

"In these small and simple social structures, with very little differentiation of roles, techniques for distancing, regulating, and reconciling are little developed. The witch doctrine is used as the idiom of control, since it pins blame for mis-

fortune on troublemakers and deviants. The accusation is a righteous demand for conformity. In a community in which overt conflict cannot be contained, witchcraft fears are used to justify expulsion and fission" (Douglas, 1996: 113)

Wie deviant gedrag vertoont, loopt het risico beschuldigd te worden van hekserij. "It is generally only those who make themselves disliked by many of their neighbours who are often accused of witchcraft and earn a reputation as witches" (Evans-Pritchard, 1976 (1937): 54). Deze vaststelling vertelt ons echter weinig of niets over wat soort gedrag de toorn of minachting van de buren opwekt. De kosmologische en magische verankering van de moraal leert ons weinig over de concrete regulering van moraal. Onze volgende vraag luidt dan ook: op grond van welke criteria worden hier achtung en minachting toegekend?

2.3. De norm van reciprociteit

Het functioneren van moraal in segmentair gedifferentieerde maatschappijen wordt gekenmerkt door één centraal principe, met name de norm van reciprociteit of wederkerigheid. Andere kenmerken van de moraal in segmentaire maatschappijen, zoals de collectieve voorstelling van een 'limited good', hangen hier wezenlijk mee samen. Waarom roepen we nu juist dit principe uit tot basisgegeven of grondnorm van tribale maatschappijen? Vooreerst zijn er de talrijke antropologische aanwijzingen dat wederkerigheidsvereisten een constante vormen binnen primitieve, op verwantschapsbanden gebaseerde maatschappijen (Mauss, 1966; Komter, 1996). Daarnaast, en in systeemtheoretisch perspectief niet onbelangrijk, lijkt de reciprociteitsnorm functioneel afgestemd te zijn op het principe van segmentaire differentiatie. Reciprociteit zorgt immers voor het bewaren van de gelijkheid tussen de verschillende deelsystemen of segmenten.

We laten onze argumentatie aanvangen bij Marcel Mauss' *Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, een van de meest invloedrijke antropologische teksten van deze eeuw. In dit essay contrasteert Mauss de zakelijke en monetair gestuurde transacties in moderne samenlevingen met de reciproque uitwisselings- of giftrelaties in tribale maatschappijen. Mauss toont aan dat het systeem van wederzijdse giften hier een bijzonder belangrijke functie vervult. De wederzijdse uitwisseling van vrouwen, goederen en diensten structureert zowel de verwantschapsrelaties als economische relaties; de wederzijdse giften drukken status en prestige uit en zijn een machtsmiddel voor clans om elkaar voortdurend te overtroeven in een nooit aflatende wedloop om macht, superioriteit en prestige, etc.. Hoe werkt dit systeem? Elke uitwisseling wordt gekenmerkt door de drievoudige verplichting van geven, ontvangen en teruggeven. Aan de strikte verplichting tot geven beantwoordt dus een even strikte verplichting tot ontvangen en de verplichting tot een passende tegengift. Deze perfect symmetrische en omkeerbare giftrelatie vormt het basisschema voor zowat alle communicatie binnen tribale maatschappijen. Volgens Mauss gaat het om een 'fait social total' of een 'prestation total', waarin morele, economische, religieuze, kosmologische en politieke aspecten onlosmakelijk vervlochten zijn (Mauss, 1966: 150-151).

Een goed voorbeeld van dat totale karakter van de reciprociteitsrelatie vinden we bij Lévi-Strauss. In *Het trieste der Tropen* legt hij uit hoe economische, politieke, huwelijksbetrekkingen, etc. tussen de twee dorps helften van een Bororostam maar te vatten zijn als onderdelen van een systeem van wederzijdse giften. Het verwantschapssysteem bij de Bororo is matrilineair: een Bororo behoort altijd tot de dorps helft van zijn moeder. Maar om te trouwen moet de mannelijke Bororo een partner zoeken in de andere dorps helft en daar gaan wonen (7). Daardoor heeft elk lid verwantschapsrelaties in beide segmenten, in beide dorps helften. Deze interne segmentatie wordt nu instandgehouden door een ingewikkeld en uitgebreid systeem van wederzijdse uitwisselingsrelaties. Telkens wanneer een lid van de ene helft op iets recht heeft, komt dat ten laste van de andere helft die eraan moet voldoen, terwijl elke verplichting van een lid van de ene helft een voordeel voor de andere betekent in de vorm van hulp. Tussen beide partijen grijpt een onophoudelijke symbolische ruil plaats: elke dienst verlangt een wederdienst, elke gift een wedergift. Deze gesloten cyclus van gift en tegengift geldt overigens ook voor de relatie met de doden (8). De doden van de ene helft moeten begraven worden door de leden van de andere helft. "Vrouwen, bezittingen en diensten worden in een koortsachtige bezorgdheid voor wederkerigheid onderling geruild, de kinderen trouwen onderling, de doden worden wederzijds begraven", zo vat Lévi-Strauss de situatie samen (1985 (1955): 236).

Ook moreel gezien is de norm van reciprociteit erg belangrijk. Giften uitwisselen schept immers morele banden en verplichtingen. Reciprociteit is een mechanisme van inclusie, schrijft Aafke Komter (1996: 118). Een gift van iemand aannemen houdt in: hem als bondgenoot of vriend accepteren, een zekere alliantie met hem aangaan. Te zijner tijd een tegengift doen, bevestigt en continueert de sociale band, terwijl het weigeren van een gift of het verzuimen iets terug te geven een regelrechte afwijzing van de aangeboden band inhoudt. Van dit inclusiemechanisme wordt ook in sommige segmenten van de moderne samenleving nog gebruikgemaakt (9). In tribale maatschappijen zijn de morele verplichtingen die gepaard gaan met de symmetrische en gegeneraliseerde wederkerigheid echter heel wat dwingender. Eer en aanzien van een stam lid hangen volledig af van de mate waarin hij of zij de wederzijdse verplichtingen van geven en ontvangen nakomt. Dat wordt volgens Mauss vooral duidelijk in het beroemde potlatchritueel dat een centrale rol speelt in een aantal Indiase samenlevingen aan de westkust van Canada en Alaska. In dit ritueel, dat sociaal-politiek allianties en prestigeverschillen tussen verwantschapsgroepen en dorpen bekrachtigde en bestendigde, ziet Mauss een exemplarisch en in bepaalde opzichten wat extreem geval van de gegeneraliseerde reciprociteit. Een opvallend kenmerk van de potlatch was het op rituele wijze schenken van vaak uiterst kostbare goederen aan verwante genodigden, en volgens regels en erodes die uiterst nauwgezet rekening hielden met de rang en status van de genodigde. Niet zelden liep de verplichting een passende tegengift te plegen, uit in een soort wedstrijd in verspilling tussen twee rivaliserende stamhoofden, waarbij soms heel grote aantallen goederen of luxegoederen publiekelijk geschonken dan wel vernietigd werden. Huiden en kano's werden verbrand, kostbare visolie in de zee of in het vuur gegooid (Mauss, 1966: 200-202). Voor de eer en aanzien van elk stamhoofd en de stam die hij representeerde, was het dan zaak beter te doen dan de ander.

Betrekken we de norm van reciprociteit en het potlatchritueel functioneel op de vorm van systeemdifferentiatie, dan blijkt duidelijk dat hij samenhangt met de onderlinge gelijkheid van de deelsystemen. De onderlinge betrekkingen tussen de deelsystemen moeten immers symmetrisch en omkeerbaar zijn. Wordt de symmetrie verbroken, dan zal de asymmetrie in de loop van de tijd ongelijkheden doen ontstaan die uiteindelijk de differentievorm veranderen (Luhmann, 1997: 650). Indien bv. een clan of subclan beduidend rijker wordt dan een andere, kan dit na verloop van tijd naar een stratificatorische differentievorm leiden. Vandaar dat de gelijkheid tussen de verschillende clans of subclans desnoods via verspilling van het productiesurplus in evenwicht wordt gehouden (10). Indien de rijkdom geaccumuleerd in plaats van weggeschonken of vernietigd wordt, ontstaat er een fundamenteel onevenwicht tussen de verschillende deelsystemen. De deelsystemen zijn dan niet langer gelijk of symmetrisch, maar ongelijk, wat een overgang naar een andere differentievorm aankondigt.

2.4. 'The Idea of a Limited Good' en conformiteitsmoraal

De Amerikaanse antropoloog George Foster heeft de evenwichtsvereiste binnen segmentaire maatschappijen in een klassiek artikel nader omschreven met zijn notie 'the Image of Limited Good'. Foster wijst er op dat gesloten agrarische maatschappijen – intern gesegmenteerd in families – uitgaan van een premisse van onophefbare schaarste. Men veronderstelt dat alle goede dingen in het leven, zoals land, liefde, achting, gezondheid slechts in beperkte mate voorhanden zijn. Dat impliceert dat een ongelijke verdeling van die goede dingen ten voordele van één segment onvermijdelijk ten nadele van een ander segment valt.

"By 'Image of Limited Good' I mean that broad areas of peasant behavior are patterned in such fashion as to suggest that peasants view their social, economic, and natural universes – their total environment – as one in which all of the desired things in life such as land, wealth, health, friendship and love, manliness and honor, respect and status, power and influence, security and safety, *exist in finite quality and are always in short supply*, as far as the peasant is concerned. Not only do these and all other 'good things' exist in finite and limited quantities, but in addition *there is no way directly within peasant power to increase the available quantities*. It is as if the obvious fact of land shortage in a densely populated area applied to all other things: not enough to go around (...) There is a primary corollary to The Image of Limited Good: if "Good" exists only in limited amounts which cannot be expanded and if the system is closed, it follows that *an individual or a family can improve a position only at the expense of others*. Hence an apparent relative improvement in someone's position with respect to any 'Good' is viewed as a threat to the entire community. Someone is being despoiled, whether he sees it or not. And since there is often uncertainty as to who is losing – obviously it may be ego – *any significant improvement is perceived, not as a threat to an individual or a family alone, but as a threat to all individuals and families*" (Foster, 1965: 296-297).

Aangezien elk goed slechts gelimiteerd beschikbaar is, wordt elke vooruitgang van welk segment ook beschouwd als een bedreiging van de maatschappij in het geheel, i.c. de gelijkheid van de deelsystemen. Gezien de noodzakelijke symmetrie tussen verschillende segmenten wordt elke familie die vooruitgang boekt op economisch vlak of een disproportioneel deel van een ander 'goed' wenst, dan ook aangemoedigd of verplicht zich tevreden te stellen met het reeds vastgelegde deel. In de meeste segmentaire maatschappijen vinden we dan ook geïnstitutionaliseerde morele communicatie die evenwichtsversturende ambities trachten te ontmoedigen of eventueel in asymmetrische situaties het evenwicht probeert te herstellen. Zo worden gesloten samenlevingen of segmenten gekenmerkt door een strenge *conformiteitsmoraal*.

"Accounts of peasant communities stress that in traditional villages people do not compete for prestige with material symbols such as dress, housing, or food, nor do they compete for authority by seeking leadership roles. In peasant villages one notes a strong desire to look and act like everyone else, to be inconspicuous in position and behavior" (Foster, 1965: 303).

De familie die meer dan haar rechtmatige deel inzake prestige en rijkdom beoogt, bedreigt de stabiliteit en het evenwicht van het dorp en wordt al snel geconfronteerd met sancties in de vorm van roddel, achterklap, de beschuldiging van hekserij, etc. De moraal van deze op onderlinge gelijkheid ingestelde maatschappijen is dan ook gericht op de conformiteit aan een gemeenschappelijke standaard. De 'goede' boer is iemand die hard werkt om zijn familie te voeden en te kleden en zijn gemeenschapstaken vervult, maar die vooral onopvallend en bescheiden is. De grootste ondeugden zijn arrogantie, verwaandheid en ambitie. Ook achting en minachting worden binnen segmentaire maatschappijen principieel op een symmetrische manier verdeeld. Er staat bv. een taboe op het buitensporig prijzen van één iemand. Ook achting is immers een 'gelimiteerd goed':

"rarely is a person heard to admire the performance of another, and when admiration is expressed by, say, an anthropologist, the person admired probably will try to deny there is any reason to compliment him (...) In the context of the Limited Good model, it is seen that such behavior is proper. The person who compliments is in fact, guilty of aggression; he is telling someone to his face that he is rising above the dead level that spells security for all, and he is suggesting that he may be confronted with sanctions" (Foster, 1965: 304).

Nu is de karakterisering van segmentaire maatschappijen door een conformiteitsmoraal bepaald geen nieuwheid, zeker niet in de sociologie. Vooral Emile Durkheim maakte school met de idee dat segmentaire maatschappijen, bestaande uit segmenten als horden en clans (Durkheim, 1996 (1930): 149 e.v.), gegrond zijn op een hoge mate van conformiteit met gedeelde voorstellingen, overtuigingen en gevoelens. De lezer herinnere zich dat Durkheim die conformiteitsdruk in *De la division du travail social* nader omschreef met de termen *collectief bewustzijn* en de daaruit voortvloeiende *mechanische solidariteit* (zie hoofdstuk 1). Segmentaire maatschappijen worden volgens Durkheim gekenmerkt door een hoge mate van mentale uniformiteit. Iedereen denkt en voelt er hetzelfde. Vandaar dat er van een 'collectief bewustzijn' wordt gesproken: in alle koppen van de leden van een segmentaire samenleving zouden

dezelfde voorstellingen en gevoelens werkzaam zijn. Het individuele bewustzijn wordt er bijna volledig door het collectieve overlapt: er is nauwelijks ruimte voor persoonlijke opvattingen. Durkheim wijst er herhaaldelijk op dat deze mentale uniformiteit gepaard gaat met een sterke conformiteitsmoraal. Want mentale voorstellingen en geloofsovertuigingen kunnen slechts 'collectief' heten indien ze *verondersteld worden voor iedereen geldig te zijn*. Bewustzijnsinhouden worden dan niet als private, subjectieve voorstellingen beleefd, maar als vanzelfsprekende, door iedereen gedeelde en voor iedereen verplichte overtuigingen (Tyrell, 1985). Van zulke 'gedeelde' overtuigingen gaat een sterke normaliteit en normativiteit uit. Ideeën en gevoelens die als collectief geldig worden verondersteld, zijn enkel te negeren op straffe van zeer sterke sancties. In dit verband wijst Durkheim vooral op de functie van het repressieve recht of strafrecht. Het schenden van een gedeelde voorstelling of norm is synoniem met een vergrijp tegen de maatschappij zelf, aldus Durkheim. Schendingen van het collectieve bewustzijn kunnen dan enkel tenietgedaan worden door een pijnlijke straf, die wordt verstaan als boetedoening (*expiation*) (Durkheim, 1996 (1930): 55). De straf herinnert de overtreder aan de onontkoombaarheid van de gedeelde voorstellingen en normen en compenseert de maatschappij tegelijk voor het geleden kwaad, voor de angst en ontzetting die men ervoer bij het normdoorbekend gedrag. De straf herstelt het collectieve bewustzijn in zijn oorspronkelijke staat en symboliseert daarmee het sterkst de conformiteitsdruk die van het collectieve bewustzijn uitgaat.

Sporen van deze conformiteitsmoraal vinden we overigens ook in de moderne maatschappij terug, vooral in haar meest afgeschermd segmenten. In Pierre Bourdieu's magnum opus *La Distinction* wordt aangetoond hoe de moraal van arbeidersmilieus gereguleerd wordt door 'le choix du nécessaire' en een sterk principe van conformiteit (11). 'Doe maar gewoon' luidt het devies. Opzichtige franjes, opvallende kleren en afwijkende manieren zijn af te keuren, want storend voor de onderlinge gelijkheid.

2.5. De overgang naar een stratificatorische moraal

Het zal ondertussen ook duidelijk zijn dat de overgang naar een andere differentiatievorm samenhangt met een opgeven van het principe van gelijkheid van de deelsystemen en de daarop betrokken norm van reciprociteit. Wanneer enkele families rijker worden dan andere en deze asymmetrie niet meer opgelost geraakt via de geëigende institutionele regelingen, dan ontstaat een nieuwe differentiatievorm die de gecreëerde ongelijkheden juist aanwendt om zichzelf op een nieuw vlak te stabiliseren. Deze nieuwe, op ongelijke deelsystemen gebaseerde differentiatievorm, sluit aan bij de segmentaire differentiatievorm; ze combineert opnieuw het principe van verwantschap met het principe van territorialiteit. Al naargelang het ene of het andere structuurprincipe meer wordt beklemtoond, ontstaan er echter verschillende vormen van maatschappijdifferentiatie (Luhmann, 1997: 662). Schuift men eerder het principe van residentie naar voren, dan kan zich een *ruimtelijke differentiatie tussen centrum en periferie* opbouwen. Zo wordt een nederzetting die omwille van de strategische locatie meer wordt bezocht door naburige handelaars, na verloop van tijd groter, rijker en machtiger dan de omringende nederzettingen. Deze ruimtelijke ongelijkheid voert

dan een nieuwe differentiatie tussen centrum en periferie in de maatschappij in. Langzaamaan groeit er een centrum, een stad die zich onderscheidt van de 'dorpen' rondom. Aansluitend bij het tweede structuurprincipe, het principe van afstamming of verwantschap, zal zich eerder een *stratificatorische of hiërarchische differentiatievorm* uitkristalliseren. Wanneer bepaalde families meer rijkdom, prestige of macht verwerven dan andere families en deze situatie door een principe van endogamie ook weten te stabiliseren in de verwantschapsstructuur, ontstaat er een onderscheid tussen hogere en lagere rangen (12). Een maatschappelijke bovenlaag differentieert zich uit als apart deelsysteem van de maatschappij. Binnen die maatschappelijke bovenlaag ontstaan dan aparte regels voor interne interactie, die anders behandeld wordt dan de interacties met andere rangen. Na verloop van tijd ontstaat ook een aparte semantiek die de rangongelijkheden bewaart in hiërarchisch geconstrueerde begrippen en onderscheidingen. Zo emergeert een basisonderscheiding tussen 'Hochkultur' en barbarij, of tussen beschaving en wildheid. Dit duidt er al op dat het voornamelijk, zoniet uitsluitend de maatschappelijke bovenlaag is die de semantiek en zelfbeschrijvingen van de gestratificeerde maatschappij produceert.

Bijna alle *Hochkulturen* maken gebruik van beide differentiatievormen, centrum/periferie differentiatie én stratificatie. Daarbij komt het meestal tot een differentiatie van differentiatievormen. In het centrum is er een duidelijke stratificatie waar te nemen, terwijl de periferie de segmentaire differentiatie reproduceert (het voorbeeld bij uitstek is het vroegmoderne Europa). Met andere woorden: in de stad krijgt men de standenmaatschappij, terwijl op het platteland de verschillende dorpen elkaar als gelijke deelsystemen blijven observeren. In wat volgt zullen we de centrum/periferie differentiatie echter op de achtergrond laten en ons concentreren op de stratificatorische differentiatie. De vraag die we ons daarbij stellen is: hoe werkt de stratificatorische differentiatievorm uit op de moraal van de maatschappij?

3. STRATIFICATORISCHE DIFFERENTIATIE: EEN HIËRARCHISCHE MORAAAL

3.1. Algemeen

Deze vorm van maatschappelijke differentiatie is historisch gezien de meest succesvolle gebleken. Bijna alle hoogontwikkelde premoderne maatschappijen, van het oude Rome tot de *Hochkultur* van de 15^{de}- en 16^{de}-eeuwse Europese maatschappij, van de klassieke Islamitische en Indische beschavingen tot het rijk der Maya's, waren gebaseerd op het principe van stratificatorische differentiatie. Zoals we al kort aangaven, structureren deze maatschappijen zich door een differentiatie in ongelijke, dus *hogere of lagere* standen of rangen (13). De maatschappij bestaat dan niet meer uit gelijke deelsystemen maar uit *ongelijke* deelsystemen die zich onderling op een *hiërarchische manier* tot elkaar verhouden. Elke stand observeert andere standen in de omgeving als hoger of lager (Luhmann, 1980b; 1997: 634-663). Via de *Leitdifferenz*

boven/beneden is de hele zinkosmos van een gestratificeerde maatschappij op een hiërarchische manier geordend. Alle betekenisgeving loopt over dit hiërarchische model; alle communicatie wordt ten gronde bepaald door de sociale rang waarin ze plaatsgrijpt. De omschakeling naar een verticale differentiatie laat meer complexiteit toe dan horizontale segmentaire differentiatie. Deelnemers aan de interactie behouden hun sociale rang, ook wanneer de interactiesituatie wisselt (een edelman blijft een edelman, waar hij zich ook bevindt); het is niet meer noodzakelijk noch mogelijk dat iedereen elkaar kent en voortdurend interacties aangaat. Bovendien beschikt de maatschappelijke bovenlaag in alle hoogculturen over schrift. Dat laat zowel een complexificatie van politiek en recht toe, als een enorme uitbreiding van de maatschappelijke semantiek (Assmann, 1999).

Stratificatie zoals we die hier voorstellen, mag – in tegenstelling tot wat in de sociologie gebruikelijk is – niet worden gelijkgesteld met de ongelijke verdeling van geld, goederen, invloed en prestige. Stratificatorische differentiatie zou dan immers worden bepaald door de distinctie gelijkheid/ongelijkheid i.p.v. door de hiërarchische differentie boven/beneden (14). Bovendien begrijpen wij differentiatie niet als een verdeling van schaarse goederen, etc. maar wel als een specifieke ordeningsvorm van communicatie. Bij stratificatorische differentiatie gaat het meer bepaald om de uitdifferentiatie van systeemspecifieke voorwaarden voor communicatie binnen een enkel deelsysteem (stand, rang). Binnen de deelsystemen wordt de communicatie vergemakkelijkt als 'communicatie onder gelijken'. Binnen éénzelfde rang neemt de communicatie specifieke vormen aan, maar deze lenen zich niet voor communicatie met leden van een andere rang. De ranginterne gelijkheid wordt dus gecombineerd met een ongelijkheid van de rangen onderling. Luhmann spreekt daarom niet simpelweg van ongelijkheid maar wel van een *ongelijk contrasterende gelijkheid*. De ranginterne communicatie wordt gestructureerd door haar distinctie met andere rangen. De adel gedraagt zich als de adel omdat ze niet zoals de kooplieden of het volk is. Gelijkheid *binnen* de adel is maar mogelijk omdat die zich *naar buiten* toe hiërarchisch kan afgrenzen van andere rangen (15).

Nu kan een rang zich maar uitdifferentiëren indien 'ranggelijken' effectief afgezonderd kunnen worden voor 'relatief onwaarschijnlijk communicatie'. Het moet dan op een ontegensprekelijke manier vastgelegd kunnen worden of iemand al dan niet lid is van een bepaalde rang. Inclusie/exclusie wordt in stratificatorische maatschappijen meer bepaald geregeld via geboorte en afkomst. Door geboorte in een welbepaalde familie wordt elk individu aan één en slechts één enkele rang toegewezen (Luhmann, 1997: 688). Om de zuiverheid van dit mechanisme te waarborgen is een principe van *endogamie* vereist. Het is maar doordat iedereen binnen de eigen rang huwt, dat elk individu op ondubbelzinnige wijze tot één rang behoort (16). De familie, of beter: het huishouden (17) bepaalt aldus tot welke sociale netwerken men kan toetreden en tot welke niet en functioneert als de centrale instantie voor de regeling van *inclusie/exclusie*. Deze monopoliepositie van de familie verschilt fundamenteel van de huidige, functioneel gedifferentieerde maatschappij, waarin de verschillende inclusiemechanismen verdeeld zijn over functiesystemen. In de gestratificeerde maatschappij reguleert de familie alle inclusie, aangezien zij ook verscheidene functies (protectie, arbeid, opvoeding, etc.) verenigt. Het is een multifunctionele institutie die

zowel bepaalt in welke sociale stand men trouwt, hoe men zijn brood zal verdienen, welke rechten men kent, hoeveel politieke macht men geniet. Kortom, de familie, geplaatst in een sociale stand, bepaalt hoe het individuele leven vorm gegeven wordt.

Door communicaties aan één enkele maatschappelijke 'rang' toe te wijzen, differentieert de stratificatorische maatschappijvorm zich niet zozeer in de zakelijke maar voornamelijk in de sociale zinsdimensie (Kneer & Nassehi, 1993: 126). Met andere woorden: belangrijk is niet zozeer *wat* gecommuniceerd wordt, maar wel *wie* er communiceert; beslissend is of er binnen 'de adel' of binnen 'het volk' gecommuniceerd wordt en of er bijgevolg edele of hoofse dan wel volkse communicatieve vormen gebruikt worden. De waarde van de communicatie valt dan volledig terug te voeren op de sociale positionering van het gecommuniceerde. Zoals o.m. Norbert Elias overtuigend heeft aangetoond, zijn zowel lichamelijke modellering als taalgebruik volledig afhankelijk van deze sociale conditionering. Hij schrijft hier bijvoorbeeld over:

"bepaalde zinswendingen, woorden en nuanceringen zijn goed *omdat* zij – de maatschappelijke elite – die gebruiken en anderen zijn verkeerd *omdat* het de sociaal lagerstaanden zijn die zo praten (...) De kring van degenen die de taal op deze 'delicate', verfijnde wijze weten te hanteren, is klein; zoals zij praten is het goed – wat anderen zeggen telt niet. Het oordeel wordt geveld op een wijze die geen tegenspraak duldt: 'Zo praten wij, de elite, en het fijne gevoel voor taal hebben wij alleen'; een verdere motivering is niet nodig en wordt niet gegeven" (Elias, 1982:160).

Zoals er in de maatschappelijke bovenlaag, de adellijke hofkring gecommuniceerd wordt, is het *comme il faut*, zo hoort het. De voorwaarden voor maatschappelijke inclusie zoals die door de moraal gecommuniceerd worden, zijn gebonden aan de maatschappelijke stratificatie. Dit impliceert enerzijds dat in alle strata een standspecifieke moraal kan worden aangetroffen. Zo hanteren boeren duidelijk andere morele oordeelscriteria dan hovelingen. Anderzijds is er een duidelijke hiërarchie in de verschillende standspecifieke moraalstelsels waar te nemen. Het zijn de manieren en gewoonten van de maatschappelijke bovenlaag die als 'goed', 'juist' en 'verheven' gelden. Elke communicatie, elke handeling krijgt, in correspondentie met deze hiërarchische symbolische orde, een bepaalde 'waarde' toegemeten. Een zinswending, een gebaar, een blik is edel of vulgair, hoofs of boers, juist of fout. Aan die moreel-culturele codering valt niet te ontkomen. Aangezien de stratificatie een volledige inclusie van de persoon bewerkstelligt, en de stand de gehele levensvorm definieert, zijn er weinig of geen moreel indifferente gebieden in de gestratificeerde samenleving aan te duiden. Elke communicatie wordt toegeschreven aan een 'sociaal adres' (18) en daarmee dadelijk getaxeerd op zijn sociale waarde. We willen er hier wel aan toevoegen dat het beeld niet al te eenvoudig opgevat mag worden.

Dit uitdrukken van rangonderscheiden in de communicatie krijgt zijn meest pregnante vorm in de *etiquette* aan het absolutistische Franse koningshof (Elias, 1998: 114-167). De aristocratische etiquette regelde hoe rangonderscheiden, verschillen in status, aanzien of genoten achting werden uitgedrukt. Tafelmanieren, kleding, gestes: alle reï communicatieve details getuigden van de plaats en status die men bekleedde in de

sociale microkosmos van het hof. Met een finesse van rangordening en nuancering die ons vreemd is, bepaalde de etiquette – vertrekkende van ieders rang en de gunst van de koning (19) – tot in de kleinste bijzonderheden wie in welke volgorde aan bepaalde plechtigheden mocht deelnemen, wie waar kon zitten, etc. De diepte van een buiging die men in ontvangst neemt, de volgorde van begroetingen bij het opstaan van de koning (Elias, 1998: 120-123), de mogelijkheid om te kunnen zitten terwijl de ander kan staan: ze drukten allen met 'pijnlijke nauwkeurigheid' de wisselende rangorde binnen de adel aan het hof uit. Plaats, status en functie van de hoveling werden doorgaans gedefinieerd door de nabijheid en afstand tot het lichaam van de vorst. "De koning gebruikte zijn meest private verrichtingen om rangverschillen te scheppen en om onderscheidingen en gunsten toe te kennen of ongenoegen te laten blijken." (Elias, 1998: 124). De gunst van de koning werd dus uitgedrukt en gemeten in termen van afstand, die geregeld werd door de etiquette. "Het door de etiquette geregelde leven is het leven waarin, in elk woord en elk gebaar, een besef van de onderlinge afstand – en meteen: van de respectievelijke posities tot de vorst verdisconteerd is. Het besef van wat hoort en wat past is een besef van de eigen plaats, van die van anderen, en van afstand" (Verschaffel, 1995: 26-27). De voorschriften van de etiquette moesten overigens strikt nageleefd worden. Wie de etiquette aan zijn laars lapte, werd al snel het mikpunt van hoon en spot. Want het op symbolische wijze benadrukken van rangverschillen was te belangrijk om aan het toeval over te laten.

Dat de adellijke interactie zoals we die aan koningshof terugvinden een enorme – en voor ons niet langer voorstelbare – symbolische functie had is niet verwonderlijk. Als machtscentrum en spits van de hiërarchie werd het hof beschouwd als heilig en 'exemplarisch', het voorbeeld dat anderen moesten navolgen (Luhmann, 1980b). Het hof werd gezien als spiegel van de bovennatuurlijke hiërarchie, als de representatie van 'de goede maatschappij' (*la bonne société*) in de maatschappij. In het leven aan het hof werd het menselijke wezen op volkomen of perfecte wijze uitgedrukt. Hier werden de toonaangevende gedragsmodellen ontwikkeld; hier ontstond de 'legitieme cultuur' (Bourdieu), een aristocratische levensvorm die als voorbeeld voor de hele mensheid kon gelden. Het vorstenhof vormde tevens het knooppunt van de wereldlijke macht. De besturende bovenlaag verzamelde hier om maatschappelijke problemen van belang aan te kaarten en te beslissen. De vorst had zijn of haar hoogste edelen graag om zich heen, om hun om raad te vragen, of om hen in de hand te houden door hen van hun eigen plaatselijke invloedssfeer in het land af te snijden. De edelen van hun kant kwamen om verschillende redenen naar het hof: om invloed uit te oefenen op de beslissingen van de vorst, om het 'oor' van de heerser te hebben, zoals dat van oudsher heette, of om zijn gunsten deelachtig te worden (Burke, 1991a: 130). In dit netwerk van wederzijdse afhankelijkheid, invloed en prestige kwam het aan de etiquette toe duidelijk te maken wie waar stond en wie wat waard was. Systeemtheoretisch gesproken: de etiquette was de modus van zelfobservatie van de samenleving in de zeventiende eeuw. Doorheen de etiquette vormde de hofsamenleving een beeld, een presentatie van zichzelf. Ze "vormde een theatrale handeling van de hofsamenleving waarbinnen de naar rang geordende kansen op prestige verzameld waren (...) Iedere enkeling, de koning voorop, krijgt daarin een bevestiging door anderen van zijn prestige en zijn relatieve machtspositie" (Elias, 1998: 146). Doorheen dit theatrale schouwspel vierden het hof en de maatschappij zichzelf. De etiquette maakte dui-

delijk dat elk gebaar, elk woord hun plaats en waarde vinden in een hiërarchische ordening, in hun afstand ten opzichte van de spits van de hiërarchie, de koning.

3.2. Moraal en afstamming

De *morele semantiek* van een gestratificeerde maatschappij is op het eerste zicht eenvoudig gestructureerd. De conditionering van de voorwaarden voor achting en minachting is aangepast aan de hiërarchische maatschappijstructuur. Morele kwaliteiten zijn niet zozeer verbonden met kwaliteiten van het individu maar met sociale categorieën of 'adressen' als ridder, boer, bedelaar, monnik, etc. (Fuchs, 1997: 414). Afgezien van de hierboven behandelde rangonderscheidingen tussen de adel, maakte men een primair onderscheid tussen mensen met *dignitas* en mensen zonder *dignitas*, tussen de geraffineerde edelman en het ruwe, onbehouwen volk (Pöschl & Kondylis, 1972). De maatschappelijke bovenlaag is met waardigheid bekleed en beschikt over een algemene smaak voor het vormelijke, het delicate. Hun verfijnde levensstijl contrasteert ten gronde met die van de boerenkinkels en *vilains*. Die ontbreken elke vorm van zedelijkheid, elegantie en edelmoedigheid en worden bijgevolg behandeld met superieure minachting. Volgens de teksten uit de vroegmoderne tijd (geschreven door de maatschappelijke bovenlaag!) gedragen zij zich lomp, dwaas en wild (Vandenbroeck, 1987). Ze verdienen niets dan minachting. Kortom, de voorwaarden voor achting en minachting worden hier op maat van de maatschappelijke bovenlaag gesneden. Zo wordt het makkelijker morele kwaliteiten bij de adel te herkennen – en omgekeerd: moeilijker om deugden aan het 'gewone volk' toe te kennen. Dat valt reeds af te lezen aan de klassiek-Griekse *Hochkultur*, waar de omschrijving van het 'ethos' duidelijk afgesteld is op de rijke, van arbeid vrijgestelde en met politieke rechten beklede maatschappelijke bovenlaag. "De grootmoedige mens", schrijft Aristoteles,

"houdt zich dan ook hoofdzakelijk bezig met kwesties van eer en schande; en met eerbewijzen (...) Macht en rijkdom zijn wenselijk ter wille van de eer (...) Het is kenmerkend voor de grootmoedige mens niets, of bijna niets te vragen, maar met graagte hulp te bieden, en zich waardig te gedragen tegenover mensen die een hoge positie bekleden, maar bescheiden tegenover de burgerij; want het is een moeilijk en voornaam ding uit te stijgen boven iemand met een voorname positie, maar gemakkelijk uit te stijgen boven iemand uit de burgerij; en een fiere houding tegenover de eerstgenoemden is geen bewijs van slechte opvoeding, maar onder eenvoudige lieden is het even lomp als vertoon van kracht tegenover een zwakke zou zijn" (20).

In het Middeleeuwse en vroegmoderne Europa, waar de hofadel de toon aangeeft, zijn het dan weer de aristocratische idealen van *noblesse*, *courtoisie* en *civilité* die de dominante gedragsmodellen vormen (Elias, 1982; 1997; Arditti, 1998). Ook hier is moraal, geformuleerd als theorie van het 'juiste' gedrag, afgestemd op de schone manieren van de maatschappelijke bovenlaag. Zoals we bij Elias kunnen nalezen worden esthetiek, zelfbeheersing en lichaamscontrole hier verenigd in een ethiek van raffinement en elegantie. In de handleidingen voor goede manieren die in de Mid-

deleeeuwen al in grote getale circuleerden, kan men een levendig beeld krijgen van de sociaal verplichtende levensstijl en gedragsideaal dat voor de edelen aan het hof gold (Arditti, 1998: 54-85). De nadruk in de toenmalige etiquette-boeken of *courtesy-books* lag vooral op de lichaams- en affectbeheersing: de hoveling was herkenbaar, althans had dat moeten zijn, door zijn beheerste manier van doen, zijn gracieuze lichaamstaal die tot uiting kwam in de manier waarop hij te paard zat, liep, gesticuleerde en danste. Deze tendens tot esthetisering en uiterlijk vertoon moest op alle gebieden terug te vinden zijn. De adellijke voornaamheid van geest en smaak moest zichtbaar zijn in het alledaagse leven, in de kleding, in de architectuur, de lichaamsmodellering (toonzetting, gebaren, blik, postuur). Zo werd de scherpe differentiatie tussen de toonaangevende bovenlaag en de lagergeplaatsten, die op een basaal niveau was gegarandeerd door een principe van endogamie, ook in de levensstijl voor iedereen herkenbaar gemaakt. Op de reële sociale afstand tussen boven- en onderlagen entte zich dan ook een symbolische afstand, waardoor de eerste nog vergrootte. Omdat heel het maatschappelijk leven ingericht was op het onderscheid tussen de adel en het gewone volk, was iedereen er ook van overtuigd dat de voornaamheid aan de kant van de adel lag.

De morele grens tussen beide lagen werd bijgevolg heel scherp getrokken. Adel en plebs golden als onvergelijkbaar. De adellijke bovenlaag nam zichzelf als enig mogelijke maatstaf, beschouwde zichzelf als 'mens' bij uitstek. Zij en niemand anders incarneerden de goddelijke orde en de menselijke beschaving. Wat buiten de eigen groep viel, moest met geheel andere maatstaven worden ingeschat. Boeren werden bv. niet als 'mensen' aanzien, maar eerder gekenschetst als wild, onwetend, zot en dierlijk (Vandenbroeck, 1987). In de middeleeuwse literatuur en beeldkunst fungeerden zij als tegenbeeld voor de adellijke zelfbeschrijvingen. Met Vandenbroeck kunnen we hier spreken van *een negatieve zelfdefiniëring*: de adel definieert het zelfbeeld van beheersing en raffinement door de representatie van het tegendeel, nl. het duistere, wilde en oncontroleerbare van het plebs en de boeren (Vandenbroeck, 1987). In de vroegmoderne tijd kwamen er zelfs morele restricties te staan op de representatie van het *vulgus* of plebs. Zo gold het in het zeventiende-eeuwse Frankrijk als onbetamelijk een boer of beambte sprekend op te voeren in het theater of zelfs maar af te beelden op een schilderij. Kortom, tussen 'gedistingeerd' en 'vulgair' was geen compromis mogelijk. In parodieën en in uitzonderlijke perioden als carnaval werd deze morele grens weliswaar overschreden, maar bij het bestaan van de scheidslijn zelf werden geen vraagtekens geplaatst (Roberts, 1996). Ook Bakthin wijst er herhaaldelijk op dat de symbolische inversies van het carnaval mede als functie hadden de onontkoombaarheid van de dominante maatschappelijke orde te bevestigen. Door de inscenering van een lichamelijke gemeenschappelijkheid en door de periodieke maar gecontroleerde omkering van hoog en laag wordt niet zozeer de hiërarchische orde opgeheven maar wordt juist het ontbreken van gemeenschappelijkheid in het 'alledaagse leven' en de vanzelfsprekende dominantie van de adel bevestigd en gelegitimeerd (Bakthin, 1970). Door het feit dat de omkering als *uitzonderingstoestand* gegeven wordt, blijft de hiërarchie behouden: het normale blijft de inversie van de inversie. Het uitzonderingskarakter duidt er op dat een alternatief voor de stratificatie ontbrak. De maatschappij was eenvoudigweg ondenkbaar zonder hiërarchische stratificatie. Er kon dan ook geen twijfel aan bestaan dat het *ethos* (21) of de levenswijze

van de maatschappelijke bovenlaag voornaamheid, 'distinctie' en goddelijke 'uitverkorenheid' uitdrukte. In de hiërarchische zinskosmos kon het ethos van de hooftridderlijke of adellijke stand op algemene geldigheid aanspraak maken (22). Anders gesteld: de adel representeerde de éénheid van de maatschappij in de maatschappij. Als maatschappelijke bovenlaag had zij het monopolie op 'het goede leven'; zij verenigde schoonheid, goedheid en macht in zichzelf en formuleerde wat als 'juist' en passend geldt.

De morele superioriteit van de adel wordt door het principe van afstamming in de natuur verankerd. Blauw bloed heeft men meegekregen; men kan het niet verliezen of verdienen. Het verschil met de anderen moet bijgevolg ook niet krampachtig hoog worden gehouden. De adellijke waardigheid is spontaan en natuurlijk, heet het (Luhmann, 1997: 688). De voortreffelijkheid of uitverkorenheid van de hoveling is aangeboren: elegantie, raffinement en de perfecte lichaamsbeheersing vallen niet aan te leren, maar zijn het voorrecht van de 'aristocratische begaafdheid'. Castiglione's bekende handboek voor de hoveling (*Il libro del Cortegiano*) legt er de nadruk op dat de adellijke begaafdheid in alle gedragingen als een soort 'natuurlijke' evidentie aanwezig is. Wie ze zonder het juiste geboortecertificaat probeert over te nemen, valt al snel door de mand. Door het gebrek aan 'naturel' verraadt hij zich als iemand die een aangeleerd en artificieel gedragsrepertoire toepast (23). Hoe hard hij zich ook inspant, een plebejer blijft een plebejer, een boer een boer. *Dignitas*, elegantie en uitverkorenheid zijn aangeboren; de inspanning van een boer of plebejer zal dat enkel kunnen bevestigen. Voorouders en familie bepalen wie men was, is en zal blijven. Niklas Luhmann vat de situatie, toepasselijk op verschillende stratificatorische maatschappijen, als volgt samen:

"In de oudheid waren zulke opvattingen gedekt door de veronderstelling dat de oorsprong (arché) het wezen bepaalt, en dat bijgevolg afstamming (zoals die in stambomen zichtbaar gemaakt kan worden) een gelijkaardigheid van wezen garandeert. Tot in de vroegmoderne tijd maakt het verleden, hier in de vorm van de uitmuntendheid van de voorvaders, deel uit van het heden op een compleet andere manier als wij ons dat vandaag kunnen voorstellen. Ook auteurs die in de schittering van de uitblinkende deugdelijkheid de essentie van de adel zien, nemen aan dat de herinnering en het voorbeeld van de voorouders volstaat om ook de nakomelingen adellijk te laten zijn" (Luhmann, 1997: 689).

3.3. De religieuze fundering van moraal

Deze opvattingen over afstamming kaderen in een voornamelijk religieus gefundeerde hiërarchische kosmologie en ontologie. "Van stratificatie zullen we enkel spreken, wanneer de maatschappij als rangorde gepresenteerd wordt en orde zonder deze rangverschillen onvoorstelbaar geworden is" (Luhmann, 1997: 679). Stratificatie als maatschappelijk ordeningsprincipe impliceert met andere woorden dat rangonderscheiden als 'natuurlijk' en onontkoombaar, als de enig mogelijke orde geaccepteerd worden. Daarom ontwikkelen stratificatorische maatschappijen een religieuze éénheidssymboliek die de contingentievraag bij individuen (waarom ben ik hier geboren?)

waarom sta ik op deze plaats?) probeert uit te vlakken (24). Binnen dit symbolisch systeem verschijnt de wereld als één grote onveranderlijke, want door God ingestelde hiërarchische orde. We citeren terzake Max Wildiers.

"Dat deze orde als onveranderlijk, als definitief opgevat moest worden, leed geen ogenblik twijfel. Van bij haar schepping was de wereld volmaakt geordend en deze orde bleef gelden tot aan het einde der tijden, en overheen tot in de eeuwigheid. Zegt de schrift trouwens niet dat God zijn gaven nooit betreurt? De goddelijke wijsheid heeft eens en voor altijd de dingen van elkaar onderscheiden en alles zijn juiste plaats in het geheel aangewezen" (Wildiers, 1988: 73).

Alles en iedereen heeft een vaste positie in deze volmaakte, onveranderlijke en fundamenteel hiërarchische wereldorde gekregen. De mensen en de dingen zijn er niet zozeer naast, maar wel onder en boven elkaar geordend. "Wat bovenaan staat is uiteraard edeler, en wat edeler is, is machtiger en beter, en wat machtiger en beter is oefent de grootste invloed uit" (Wildiers, 1988: 73). Alles hangt samen in een ketting, de beroemde *chain of being*, en elke keten van de ketting is door God in zijn positie vastgesmeed (Lovejoy, 1966).

Sociologisch bekeken vloeit het transcendente karakter van deze ketting voort uit de stratificatorische differentiatievorm zelf. Binnen een gestratificeerde maatschappij vinden alle standen, buiten de onderste en de bovenste, zowel onder als boven zich een andere stand. Ze hebben een dubbele grens die slechts uitzonderlijk te overschrijden valt (25), zeker naar boven toe, maar ook naar onder toe. Maar de bovenste en de onderste stand hebben geen buitengrenzen meer. Een compensatiemiddel bestaat er dan in de hiërarchie naar beneden en naar boven toe te verlengen met religieuze symboliek. Zo wordt de spits van de hiërarchie, de cruciale en meest kwetsbare positie (26), over zichzelf heen verlengd in een hogere, transcendente wereld (Luhmann, 1980b: 76-77). In de middeleeuwse maatschappij bv. is de vorst of koning veel meer dan een staatshoofd zoals wij dat kennen. De figuur van de vorst valt enkel te begrijpen tegen de theologische achtergrond van het koningschap van goddelijk recht. De vorst is de plaatsvervanger van God op aarde; hij is de *mediator* tussen God en de mensen en later, als gevolg van de toenemende secularisering, tussen de mensen en de soevereine Rechtvaardigheid en Rede (Van De Putte, 1997: 410-411). Hij wordt steeds voorgesteld naar het beeld van de goddelijke (Marin, 1989; Burke, 1991b). Vandaar ook dat het beeld van het lichaam van de vorst, menselijk en goddelijk, sterfelijk en onsterfelijk tegelijk (Kantorowicz), een enorme fascinatie uitoefende (27). Zoals we al aangaven, wordt de hiërarchie niet enkel naar boven toe verlengd. Ook de benedenlaag van de maatschappij wordt ingeschreven in een transcendente orde. De arme, de gek en de bedelaar worden in de Middeleeuwen beschouwd als kinderen van God (Foucault, 1975). Ook het buitensporige en gedeformeerde is een uitdrukking van de goddelijke wil.

We komen nu tot het voor ons belangrijkste punt m.b.t. de religieuze vormgeving van de stratificatorische differentiatievorm: ook de moraal wordt ingeschreven in de goddelijke en natuurlijke eeuwige orde. Zoals we zullen proberen aantonen, zijn alle morele voorschriften binnen hiërarchisch gestructureerde maatschappijen ook religieuze voorschriften. Elke schending van een moreel voorschrift verschijnt immers

tegelijk als een niet in acht nemen van de door God ingestelde orde. Anders gezegd: het ordebegrip is inherent verweven met een zondebegrip.

"Een handeling is goed wanneer zij overeenstemt met deze door God gewilde orde; zij is zondig wanneer zij met die ordening in strijd is (...) Deze opvatting veronderstelt dus twee stellingen: vooreerst dat er een onveranderlijke, door God gevestigde orde bestaat die door de mens gekend kan worden; vervolgens dat God ook wil dat wij die orde zouden eerbiedigen, door te doen wat zij voorschrijft en te laten wat er mee in strijd is" (Wildiers, 1988: 95).

Deze religieuze fundering van de moraal heeft sociologisch gezien *twee belangrijke functies*. Ten eerste formuleert ze een oplossing voor het legitimatieprobleem waarmee elke stratificatorische ordening kampt: waarom zou iemand die op de laagste trede van de hiërarchische ladder staat tevreden zijn met zijn of haar positie? Waarom zouden rangonderscheidingen überhaupt geëerbiedigd moeten worden? De religieuze fundering van de moraal zorgt ervoor dat rangonderscheiden als onontkoombaar worden aanvaard. Ze worden immers gezien als uitdrukking van Gods wil en voorzienigheid en zo bekleed met een sacraliteit en onaantastbaarheid. Schendingen van de sociale moraal verkregen een religieuze betekenis. Wie de door God aangewezen sociale posities niet respecteerde, zondigde tegen de natuurlijke want door God gewilde orde der dingen. Het was de plicht van de mens de sociale orde te handhaven en te eerbiedigen. Men moest 'zijn plaats kennen', het door God meegegeven wezen en de sociaal verplichtende levensstijl die daarmee verknoopt was. In Luhmanns woorden: "De differentie die de rangen onderscheidt, heeft een religieuze betekenis, daar ze de actieradius en de kring van verplichtingen concretiseert waarbinnen de enkeling een godsvruchtig leven kan leiden" (Luhmann, 1980b: 132-133)

Daarmee komen we aan een *tweede functie*. De religie gebaseerd op een zondebegrip zorgt voor een zekere universalisering en individualisering van de moraal. De door religieuze voorschriften bepaalde moraal geldt met andere woorden voor iedereen, ongeacht zijn of haar sociale positie. Deze universalisering van moraal mag, gezien hetgeen eerder gesteld werd over stratificatie, vreemd lijken. Was de moraal niet volledig geconditioneerd door de stratificatorische differentiatie? Waren de deugden niet op maat van de maatschappelijke bovenlaag gesneden? De situatie ligt iets ingewikkelder. De rangverschillen van de hiërarchie kunnen immers niet zonder meer 'gekopieerd' worden in morele verschillen. Dat zou betekenen dat morele kwaliteiten rangafhankelijk en gedragsonafhankelijk worden toegeschreven; dat men een moreel beter mens is naargelang men hoger in de hiërarchie staat en een slechter mens al naargelang men lager geboren is. In zo een situatie verliest moraal veel van haar vermogen om de omgang tussen verschillende leden van de maatschappij te reguleren. "In de rangafhankelijke communicatie moet een mogelijkheid bestaan, tussen goede en slechte knechten, c.q. goede en slechte heren te onderscheiden" (Luhmann, 1980b: 131). Dat noopt tot een zekere generalisering van de moraal: morele kwaliteiten moeten tot op zekere hoogte rangonafhankelijk en gedragsafhankelijk worden gedefinieerd. Het is hier dat de religie inspringt. Iedereen, boer of adel, is van nature onderworpen aan dezelfde religieus-morele voorschriften. Deze koppeling van religie en moraal is vooral duidelijk zichtbaar in het *vroeg middeleeuwse Europa*. Om het eigen zielenheil veilig te stellen was iedereen verplicht, binnen de door God toegewe-

zen sociale positie, een vroom en godsvruchtig leven te leiden. De moraal werd religieus verankerd, meer bepaald door de primaire code heil/verdoemenis van de verlossingsreligies (28) (Luhmann, 1989b: 276-310; Luhmann, 1997: 230-248). Alle communicatie, alle sociale activiteit werd gecodeerd vanuit het perspectief van de principiële maar vergeeflijke zondigheid van de mens. Verlossingsreligies als het Christendom zien de mens immers als een dubbel wezen – geschapen naar het evenbeeld van God, maar gedoemd door de zondeval –, dat voor zijn verlossing nood heeft aan religieuze en morele bijstand.

"De mens als beeld en gelijkenis van God impliceerde tegelijk de niet weg te denken keerzijde van de mens als veroorzaker en tegelijk slachtoffer van de zondeval. Waarborgde de gelijkenis met het beeld van het God (*Gottebenbildlichkeit*) de toekomstige verlossing van de mens, zo diende de verwijzing naar zijn zondigheid er toe de 'huidige' noodzaak van meer of minder ascetische disciplineren te begronden. Die disciplineren moest weliswaar plaatsgrijpen met het oog op de feitelijke zondigheid, maar uiteindelijk vond ze haar verlichtende en troostende rechtvaardiging enkel in de hoop op verlossing – een verlossing die van haar kant niet enkel dankzij de werking van de genade als zeker gold, maar ook omdat de mens als evenbeeld van God de aanzet tot verlossing ontologisch in zich scheen te dragen. Dit gedachtencomplex verklaart waarom zowel de *Gottebenbildlichkeit* als de zondigheid der mensen voor de Kerk onontbeerlijk waren: beide droegen er complementair toe bij haar opvoedings- en machtsaanspraak te onderbouwen" (Pöschl & Kondylis, 1972: 645).

Door de koppeling van religie en moraal fungeerde de Kerk als het belangrijkste morele instituut. Als de vertegenwoordiger van God op aarde moest ze ervoor zorgen dat iedereen de natuurlijke orde der dingen eerbiedigde. Haar kwam het toe morele richtlijnen en criteria te formuleren. Teneinde in het hiernamaals met gouden lepeltjes te eten, lieten mensen zich leiden door deze pastorale richtlijnen, geboden en verboden. Zielenheil was immers een schaars goed dat onmogelijk te verkrijgen was zonder de hulp van de Kerk. Want door de erfzonde stond de mens moreel zwak. De duivel (29), de zonde, de verdoemnis loerden om elke hoek. De ziel van de mens was de inzet van een voortdurende kosmische strijd tussen goed en kwaad, tussen goddelijke en demonische krachten en enkel de steun van de Kerk zou het pleit in het voordeel van de mens beslechten (Decorte, 1989: 41-59).

Samengevat: door de religieuze fundering van moraal, werd de stratificatorische maatschappij als de enig mogelijke orde gepresenteerd. Religieuze of ontologische codering liet tegelijk toe moraal als universeel noodzakelijk te begrijpen. Iedereen moest (!), binnen de door God toegewezen positie, proberen zijn zielenheil veilig te stellen. Al naargelang van de eigen godsvruchtigheid konden zowel boer als hoveling morele kwaliteiten verwerven. Maar tegelijk bleven de rangdifferenties intact: ongeacht zijn persoonlijke morele kwaliteiten bleef de boer een boer. Door te wijzen op Gods wil en voorzienigheid waren de rangdifferenties immers vastgelegd. Zij deden niet meer dan 'de kring van verplichtingen concretiseren, waarbinnen de enkeling een godsvruchtig leven kan leiden'. Iedereen kende zijn door God toegewezen plaats en kon daaruit verwachtingen, rechten en plichten tegenover anderen afleiden. Moraal had hier een *sociaal-integratieve functie*. Ze werkte volgens de klassiek-

Durkheimiaanse differentie conformiteit/afwijking. Want in de middeleeuwse gestratificeerde maatschappij waar iedereen door geboorte in een stand geplaatst werd en zijn hele leven lang in elke situatie door die stand gedefinieerd werd, had iedereen zich aan de normen en verwachtingen te houden die bij zijn respectieve positie hoorden. *Lapidair gesteld: moraal had hier de opgave het gedrag van het individu binnen de voorgeschreven kaders te houden.* De moraal zorgde ervoor dat men wist wie men was en hoe men zich bijgevolg had te gedragen. In contrast met de moderne, functioneel gedifferentieerde maatschappij waar er nog nauwelijks normen opgelegd worden waarin een 'aangeboren wezen' verondersteld wordt, waren deze regels erg dwingend. Zo was het voor een boer onmogelijk bepaalde kleren aan te trekken of zich als adellijk te gedragen. De levensvorm lag vast; 'alternatieven' verschenen als een vergrijp tegen het eigen, door God geschonken, wezen. Een niet in acht nemen van de voorschriften was synoniem met het opheffen van de hand tegen God, die iedereen een plaats in de sociale orde had gegeven en had uitgerust met een corresponderende essentie.

3.4. Schande en eer

In de gestratificeerde maatschappij werden identiteit en de daarmee verknoopte levensvorm gedefinieerd door sociale categorieën of 'adressen' (boer, jonkvrouw, ridder, etc.). Luhmann spreekt hier over een 'Inklusionsidentität': de inclusie in familie en rang was totaal en op de volledige persoon betrokken. Maatschappelijke inclusie was een *fait social total* (Mauss) dat het gehele individu omvatte (30). Of men nu at, converseerde of rondwandelde: altijd en overal dient men de specifieke verwachtingen die gepaard gingen met een welbepaalde sociale positie in te lossen; te allen tijde moest men de meegekregen sociale identiteit bevestigen. Deze verwachtingen die met elk sociaal 'adres' gepaard gingen konden niet zonder meer worden genegeerd. De sociale orde lag vast; zodoende bestonden er ook geen alternatieven voor het leven in de eigen rang en familie. Wie sociale identiteitsverwachtingen negeerde, bedreigde dadelijk ook zijn hele sociale bestaan (31). Hij of zij riskeerde volledig buiten de maatschappij te vallen, want in een andere rang of familie was er geen plaats. Het is op deze verstrekkende, 'existentie bedreigende' effecten van maatschappelijke exclusie dat een laatste kenmerk van de stratificatorische moraal zich betreft. De morele communicatie was met name gestructureerd rond kwesties van eer en schande. Dat had als functie om de inclusie en de eventuele dreiging van maatschappelijke uitsluiting of exclusie te signaleren (32).

"Wanneer inclusie in de maatschappij synoniem is met de volledige inclusie in één rang dan staat exclusie uit die rang gelijk met exclusie uit het inclusiebereik van de maatschappij", schrijft Peter Fuchs (1999: 279-280). Wie – om welke reden dan ook – uit de eigen gemeenschap gestoten wordt, dreigde in het niemandsland van de maatschappelijke exclusie te vallen, de wereld van de vagebonden, de prostituees, de illegitieme kinderen, de leprozen, de heksen, de sodomieten, de invaliden, de roodharingen en de zigeuners (Goff, 1990; Geremek, 1990, 1992). Deze massa van individuen zonder vaste verblijfplaats, zonder bezit en zonder rechten, was volledig uitgesloten van de middeleeuwse maatschappij (33). Ze leefden als bedelaars of crimineel, waren

gevaarlijk en bij voorbaat verdacht. Hun leven was niet veel waard: ze werden vaak opgesloten, verjaagd of vermoord. Met Fuchs kunnen we de middeleeuwse maatschappij vanuit het oogpunt van de inclusie/exclusieregelingen als dubbel gedifferentieerd omschrijven: ze valt uiteen in een kernbereik van totale inclusie, waar stratificatie heerst, en een bereik van complete exclusie (Fuchs, 1997, 1999). De morele communicatie van eer en schande had dan als functie om de inclusie en de eventuele overgang naar het exclusiedomein te signaleren. Eerzaamheid of een goede reputatie signaleerden dat de sociale inclusie verzekerd was, dat men zich aan de normen en verwachtingen hield die bij zijn of haar respectieve positie hoorden. Verlies van eerzaamheid of schande waarschuwde daarentegen voor het gevaar van afglijding naar het exclusiebereik van de maatschappij (Fuchs, 1999: 282-283). Eerzaamheid was noodzakelijk om lid te blijven van de sociale categorie waartoe men behoorde. Het werd beschouwd als een wezenlijk goed, vergelijkbaar met dat van het leven. "Het verlies van een bezit, van een erfdeel, is op de een of andere manier altijd te herstellen, het verlies van de eerzaamheid of het leven nooit" lezen we in een juridische tekst van begin 16^{de} eeuw (34). Het verlies van eer impliceerde immers het verlies van het lidmaatschap van de familie en sociale rang waartoe men behoorde en kondigde een exclusie naar de marges van de maatschappij aan. Niets werd bijgevolg zozeer gevreesd als de schande, de *infamia facti*, die vergelijkbaar was met de dood (Geremek, 1990; Farge, 1989). Een bezoedelde naam of het brandmerk van de schande kon men krijgen wegens ernstige inbreuken op religieuze, morele en seksuele gebruiken. Via een rituele dramatisering werd de inbreuk publiek gemaakt en de getroffen (en zijn familie) gestigmatiseerd (35). Het schandaliseren kristalliseerde zich rond sociale (schandelijke professies), religieuze (heresie) en lichamelijke onderscheidingen (lepra) maar ook en vooral misschien rond seksuele en verwantschapskwesties (Farge, 1989: 246). De viriliteit van de man en de seksuele deugdzaamheid van de vrouw waren cruciale punten voor het behouden van een goede reputatie (Pitt-Rivers, 1977; Farge, 1989). Dat is nauwelijks verwonderlijk gezien het belang van afstamming in stratificatorische maatschappijen. Om individuen over de verschillende rangen te verdelen moet bloedverwantschap ondubbelzinnig kunnen worden vastgelegd. Kinderen waarvan niet met zekerheid kan worden gezegd wie de vader is, vallen buiten de sociale categorieën: onwettige kinderen en ontrouwe vrouwen worden bijgevolg 'eerloos' verklaard. In vele gevallen werden ze verlaten en zonder familiale steun verzeilden ze in het exclusiebereik van de maatschappij (dus buiten de stratificatorische ordening).

De attributie van eerzaamheid en schande was gebonden aan de sociale categorie waartoe men behoorde. De verschillende standen in de middeleeuwse maatschappij bv. hadden elk hun eigen eerconcept (Vogt, 1997: 55 e.v.). Daarnaast bestonden er ook 'eerloze' of 'oneerbiedwaardige groepen', die buiten de stratificatorische orde leefden. Zij bezaten geen rechten, konden niet voor het gerecht als getuige optreden, ze konden geen leningen aangaan, tot geen genootschappen of gilden toetreden, laat staan in het huwelijk treden met iemand van een eerbiedwaardige stand. Tot deze met het adjectief 'eerloos' of 'schande' gestigmatiseerde groepen behoorden de Joden, de Turken, de buitenhuwelijks geboren, de leprozen, welbepaalde professies als muzikanten, grafdelvers, prostituees. "Infamy was associated with the performance of certain occupations that by law and in social consciousness were considered 'disho-

nest' or 'unworthy' and that stamped with infamy the people who exercised them (and sometimes their descendants as well). In this case, infamy was a mechanism of social exclusion very similar to the situation in caste societies – that is, to the creation of the *pariahs* in India or the *eta* in Japan", zo merkt Bronislaw Geremek met het oog op andere stratificatorische ordeningen op (1990: 361). De uitgesloten sociale groepen waren per definitie 'eerloos' (wat er nogmaals op wijst dat de communicatie van eer en schande de voorwaarden voor inclusie en exclusie meedeelde).

Eer en schande waren gebonden aan interactie, dus aan wederzijdse zichtbaarheid en observatie. We kunnen hier volmondig instemmen met Pierre Bourdieu's omschrijving: "Het eergevoel is het fundament van een moraal, waarin het individu zich steeds vanuit de blik van de ander begrijpt, waar het individu de anderen nodig heeft om zelf te kunnen bestaan, omdat het beeld dat hij van zichzelf maakt, niet te onderscheiden valt van het beeld dat hem door anderen wordt teruggekaatst" (Bourdieu, 1972). Historica Arlette Farge heeft er op gewezen hoe bv. de *recodes* van het volk gebaseerd waren op het voortdurende blootstaan aan de blik van de ander in de werkplaats, de straat, de woonkazernes, etc. Het fundament van de eerzaamheid was gelegen "in dit voortdurend met elkaar leven van gezinnen en gemeenschappen, in dit ineenvloeiën van persoonlijk en openbaar leven. Het is deze alomtegenwoordige blik waardoor kennis over de ander wordt verkregen en het recht om over hem te spreken" (Farge, 1989: 243). Ook aan het hof – bij uitstek de plek van kijken en bekeken worden – was eer gebonden aan uiterlijke zichtbaarheid. Het had te maken met het overtuigen en imponeren via de communicatie. Men werd beoordeeld op de *brille*, op het vermogen te schitteren voor de blik van de ander. Want voor die alziende, taxerende blik bestond er geen onderscheid tussen uiterlijkheid en innerlijkheid, tussen 'schijn' en 'zijn'. De geënceneerde voorstellingen die men weggaf, bezaten volgens de betrokkenen steeds 'kracht van werkelijkheid'. Men was tenslotte niet in de eerste plaats zichzelf, maar een reputatie, een indruk die men op anderen maakte. Men kon zijn identiteit maar veilig stellen, men had zijn eer maar, zolang andere hovelingen het beeld dat men van zichzelf maakte en communiceerde ook terugkaatsten. Wie in de ogen van anderen weinig betekende was ook in eigen ogen min of meer verloren. Zo schrijft Elias over de zeventiende-eeuwse Franse adel:

"In ieder geval duidt het begrip 'eer' oorspronkelijk op het lidmaatschap van een aristocratische samenleving. Men had zijn eer, zolang men naar de 'opinie' van de betreffende samenleving en daarmee ook naar de eigen opinie lid daarvan was. (...) Als een dergelijke *bonne société* weigerde een van haar leden te erkennen, als zo'n lid zijn eer verloor, dan verloor hij een wezenlijk bestanddeel van zijn persoonlijke identiteit. Een aristocraat zette inderdaad vaak zijn leven op het spel voor zijn 'eer' en verloor nog liever zijn leven dan het lidmaatschap van zijn samenleving dat hem onderscheidde van de omringende massa." (36) (1998: 138-139)

4. FUNCTIONELE DIFFERENTIATIE EN WAARDECOMMUNICATIE

4.1. Van inclusie-identiteit naar exclusie-identiteit

Met de overgang naar een functioneel gedifferentieerde maatschappij wordt deze eencode allens minder belangrijk. Eer is immers gebonden aan 'Inklusionsidentität', aan het in elke situatie door stand en familie gedefinieerde individu. In functioneel gedifferentieerde maatschappijen is het individu niet langer in een deelsysteem (en enkel in één deelsysteem) geïncludeerd, maar participeert het via specifieke rollen aan verschillende deelsystemen. Bijgevolg is het moderne individu nergens als éénheid aanwezig, als een kenbaar en door sociale categorisaties (paria, boer, ridder) omschreven individu (Luhmann, 1995c). De persoon valt niet meer samen met vaste, welomschreven sociale rollen en typificaties; hij of zij kan niet langer door inclusie in één groep of stand worden gedefinieerd. Moderne identiteit is *Exklusionsidentität*, schrijft Luhmann (37). In zo'n constellatie is eer niet langer functioneel om inclusievoorwaarden te schematiseren. Want een moraal die inzet op eergevoel en schandalvermijding is alleen daar effectief waar voor de geschandaliseerde persoon geen uitweg bestaat: geen andere gemeenschap waarin hij zijn toevlucht kan zoeken (en geen onafhankelijk rechtssysteem dat hem bescherming kan bieden). Dit wil natuurlijk niet zeggen dat eer en schande in de moderne, functioneel gedifferentieerde maatschappij van geen tel meer zijn. De symbolische strijd om sociale erkenning en 'reputatie' is ook de moderne mens maar al te vertrouwd. Ook hij gaat op zoek naar prestige en probeert het eigen zelfbeeld in ere te houden. De inzet is echter veel lager: het hedendaagse individu hoeft zijn eigen identiteit, laat staan zijn eigen leven niet meer op het spel te zetten. Hij of zij is niet langer compleet afhankelijk van toegeschreven rollen. Doordat de moderne mens tegelijk aan meerdere deelsystemen kan participeren, leidt hij meerdere levens, speelt meerdere rollen. Hij kan hier falen en daar succes boeken. Mislukt hij in een bepaalde rol, als student of geliefde, dan kan hij bv. proberen die informatie voor anderen in andere contexten achter te houden. Hij geniet de luxe zijn identiteit over een veelvoud van sociale werelden en rollen te spreiden: de familie, de werkring, de sportclub, de vriendengroep. Ze bevestigen of ontkennen het gewenste zelfbeeld en aanzien telkens op verschillende wijze. Wat men is of wil zijn hangt niet langer af van het lidmaatschap van één en enkel één groep. Eer en identiteit worden dan van elkaar losgekoppeld (Berger, 1970). In de morele semantiek van de moderne maatschappij vertaalt dat zich in een verschuiving van noties van eer naar sterker gegeneraliseerde begrippen als waarde of waardigheid. Die passen immers beter bij de moderne, van welomschreven rollen en typificaties losgemaakte individualiteit. Zo constateert ook Peter Berger:

"Het begrip eer impliceert dat de identiteit intrinsiek of op zijn minst op een betekenisvolle manier met institutionele rollen verknoopt is. Het moderne begrip van waarde daarentegen impliceert dat de identiteit intrinsiek van institutionele rollen onafhankelijk is (...) In een wereld van eer ontdekt het individu zijn identiteit enkel in zijn rollen, en zich van zijn rollen afkeren betekent zich van zichzelf afkeren. (...) In een wereld van waarde kan het individu zijn identiteit

enkel ontdekken doordat hij zich van zijn maatschappelijk afgedwongen rollen emancipeert: de laatste zijn maar maskers, die hem in illusies, vervreemding en *mauvaise foi* verstrikken" (Berger, 1970: 343).

Menselijke waarde is als moreel begrip beter aangepast aan de moderne *Exklusionsidentität* en de functionele gedifferentieerde maatschappij. Maar voor we daar verder op ingaan, moeten we eerst nauwer omschrijven wat we juist onder functionele differentiatie verstaan.

4.2. Van stratificatorische differentiatie naar functionele differentiatie: een nieuwe interactiesemantiek

Functionele differentiatie kan hier heel algemeen worden omschreven als een differentiatie van de maatschappij in afzonderlijke, relatief onafhankelijke subsystemen (zoals het recht, de economie, de politiek, etc.) die 'gespecialiseerd' zijn in de vervulling van een specifieke maatschappelijke taak of 'functie'. De belangrijkste communicaties worden dan niet meer gestructureerd door sociale rang; ze hangen niet meer af van de sociale identiteit en status van de deelnemers aan de communicatie, maar wel van eerder abstracte oriëntaties zoals economisch profijt, wetenschappelijk vastgestelde waarheid, een onpersoonlijk en veralgemeend rechtsbegrip, het streven naar legitieme macht, 'liefde' voor een ander persoon, etc. De grondoriëntaties van de maatschappij vloeien niet meer voort uit de interactie in de bovenlagen van de maatschappij, maar uit de autonome en specifieke criteria van de politiek, economie, het recht, die zijn afgekoppeld van de sociale status van de deelnemers. Functionele deelsystemen zijn onderling gelijk maar niet gelijkwaardig. De maatschappij is dan niet langer hiërarchisch gestabiliseerd maar 'heterarchisch'; ze is niet piramidaal geordend van top naar basis, van adel tot volk, maar bestaat uit horizontaal gestabiliseerde functiesystemen.

In West-Europa zette functionele differentiatie zich door vanaf eind zestiende eeuw (38). Vanaf die periode konden maatschappelijke functies hoe langer hoe minder worden gecoördineerd via de bovenlaag van de maatschappij. Belangrijke functiedomeinen als economie, recht, politiek en wetenschap kregen langzaamaan een sterkere zelfstandigheid (er ontstonden markten voor specifieke goederen (zijde, koren, etc.) waar economische transacties plaatsvonden waarin de standskenmerken van kopers en verkopers minder relevant werden (39); politieke macht werd langzaamaan losgekoppeld van afkomst; ieder individu kreeg subjectieve rechten, etc.). De oude adel moest, vasthoudend aan de traditionele hiërarchische semantiek, langzaamaan ervaren dat de nieuwe, zich uitkristalliserende maatschappelijke systemen niet meer op de adellijke interactie aangewezen waren. Volgens Luhmann ontstond hier een *overgangsemantiek* 'die interactiegebonden blijft, maar binnen dat kader wel veranderingen probeert te registreren, zonder ze daarom ook te begrijpen' (1980b: 82). De adellijke semantiek van de 17^{de} en 18^{de} eeuw fungeerde als een seismograaf voor de omschakeling naar functionele differentiatie, zonder echter de kracht en omvang van de maatschappelijke verschuivingen te begrijpen. Van die adellijke interactiesemantiek kunnen we enkele verschuivingen in de morele semantiek aflezen (40). Zo ont-

stond vanaf de 18^{de} eeuw een nieuwe visie op het menselijk samenzijn: het contact en de conversatie met anderen draaiden niet langer om eer en sociale rang maar om gezelligheid en tact (Luhmann, 1980b; Kieserling, 1999: 391-484).

"Terwijl voorheen enkel een ethos en zelfbeheersing vereist was – in de zin van een morele disciplinerende van het lichamelijke en psychische repertoire van individuen – verplaatsen de morele eisen zich nu naar het ontzien van de persoon van de communicatiepartner. Meer en meer individueel gedrag wordt vrijgegeven, en daarom komt het er des te meer op aan niet te laten blijken dat men de zelfpresentatie van anderen als sociale cosmetica doorziet. Takt wordt een beslissende sociale regel. Humor wordt (bij voorkeur in de zelfthemativering) ontwikkeld en toegelaten als ventiel. De hoogste norm van de conversatie bestaat er in de ander gelegenheid te geven als persoon te bevallen, wat deze – zo hoopt men toch – met passende tegenprestaties zal vergoeden" (Luhmann, 1995a: 150).

Die semantische verschuiving naar gezelligheid was eigenlijk een reactie op het functieverlies van de adellijke interactie. Een groot deel van de maatschappelijke communicatie was daar immers niet meer op aangewezen: in als 'economisch' of 'politiek' gedefinieerde situaties werd de communicatie niet gestructureerd door sociale rang maar door abstracte mechanismen of 'communicatiemediën' als geld, macht of waarheid. Van de weeromstuit trok de adellijke interactie zich terug in de sfeer van het doelloze of 'gezellige' samenzijn. Aangezien ze niet langer een religieuze, politieke of economische functie had, werd 'socialiteit' een doel op zichzelf ('laten we het gezellig houden'). Het kwam er op aan te behagen; ergernis en conflicten te vermijden. Vooral religieuze en politieke disputen moesten uit de weg worden gegaan. De interactie moest immers niet worden belast met conflictueuze vraagstukken die enkel nog opgelost konden worden a.d.h.v. functionele mechanismen van een hogere orde (staatsbelang, economisch profijt, etc.). Conversatiegidsen uit die tijd raden dan ook aan thema's, die tot tegengestelde standpunten en controverse kunnen leiden, niet ter sprake te brengen. Lichtvoetige onderwerpen (woordspelletjes, *faits divers*, etc.) genoten de voorkeur (Kieserling, 1999: 427 e.v.). Door het dalende belang van rangverschillen spitste de interactie zich meer en meer toe op de 'persoon' van de communicatiepartners. Morele verwachtingen kristalliseerden zich minder rond sociale posities dan rond individuele persoonlijkheid (41). Het kwam er op aan 'tactvol' te zijn, consideratie te betonen voor de persoonlijke zelfpresentatie van de ander, zelfs als er een duidelijke discrepantie bestond tussen de indruk die men wou wekken en de realiteit zoals die per ongeluk naar boven kwam (42). De norm om in alle omstandigheden zijn eer te verdedigen, ruimde plaats voor de uitdrukkelijke wens 'scènes' te vermijden en de zelfpresentatie van communicatiepartners te beschamen. Tegelijk groeide het besef dat individuen niet samenvielen met hun zelfpresentatie, maar onkenbaar, intransparant zijn. Aangezien het moderne individu niet meer volledig door familie en stand gedefinieerd werd, was hij nergens als éénheid, als een kenbaar en door sociale typificaties omschreven individu aanwezig. In het kielzog van deze sociaal-structurele evolutie ontstond meer aandacht voor de diepere, onzichtbare beweegredenen van persoonlijk gedrag.

4.3. Een nieuwe antropologie

Hier komen we bij een tweede belangrijke verschuiving in de morele semantiek. De aandacht voor de intransparantie van personen ging gepaard met een brede belangstelling voor de drijfveren van het menselijk gedrag ('waarom handelen mensen zoals ze handelen'). De religieuze duiding en symbolisering van het menselijke handelen had met de toenemende secularisering veel van haar geloofwaardigheid verloren. Bijgevolg ontwikkelde de antropologie, in de 17^{de} eeuw nog gebaseerd op theologische reflecties over de zondeval en de eindigheid van de mens, zich in de 18^{de} eeuw langzaam tot een studie van de 'natuur van de mens' (Luhmann 1980c; Heilbron, 1990: 75-103). Het waren niet langer de specifieke eigenschappen van de adel en de religieuze beperking van het verlangen die in de aandacht stonden, maar wel de algemene drijfveren van het menselijk gedrag.

Een belangrijk onderdeel van de nieuwe antropologische semantiek betrof de rol van de hartstochten. In de christelijke zedenleer waren de passies onderwerp van verbodsbepalingen. Verlangens, passies en begeerten leidden af van God, zetten tot zonden aan en werden daarom besproken als aansporingen tot tucht en boetedoening. (Vandermeersch, 1989). In de nieuwe seculiere semantiek was er voor de passies geen positievere, maar wel een neutralere rol weggelegd. Gaandeweg werden ze niet meer zozeer gezien als zondige aandoeningen, maar eerder als beweegredenen, als drijfveren van het menselijke handelen. In deze betekenisverschuiving speelden de geschriften van de Franse moralisten (Montaigne, La Rochefoucauld, Nicole, La Bruyère) een cruciale rol (Heilbron, 1990; 1998). Niet de vraag of menselijk gedrag in overeenstemming was met goddelijke geboden, interesseerde deze Franse voorlopers van de sociale wetenschappen, maar wel: 'waarom handelen mensen zoals ze doen?'. In hun analyses van menselijk gedrag zagen ze af van morele lessen. Observeren, beschrijven en analyseren waren belangrijker dan de onontbeerlijkheid van de moraal te onderstrepen. Eerder dan gedragingen goed of af te keuren probeerde men te begrijpen wat het motief kon zijn voor een bepaalde manier van doen. Johan Heilbron schrijft hierover: "De moraal had minder te maken met 'ethiek' dan met 'ethos'. Moraal was datgene wat betrekking had op de verstrengeling van temperament en zeden. Moralisten observeerden zonder zich te bekommeren om geboden en morele doctrines" (Heilbron, 1990: 81). Heilbron drukt het misschien wat sterk uit. Zeker is alvast dat moraal en zeden niet meer als uitdrukking van een goddelijke orde werden gezien, maar als tijdsafhankelijk en conventioneel (Luhmann, 1997: 945-946). Aan gewoonten en opvoeding werd dus een belangrijke rol toegekend in de verklaring van menselijk gedrag en de moraal. Zo schreef Montaigne, voorloper en voorbeeld van de Franse moralisten: "De wetten van het geweten, waarvan wij zeggen dat zij uit de natuur voortkomen, ontstaan uit de gewoonten. Daar iedereen een innerlijk gevoelde eerbied heeft voor de gebruiken en opvattingen die in zijn omgeving geaccepteerd en als de juiste gezien worden, kan men zich er niet zonder gewetenswroeging van losmaken en niet zonder tevredenheid over zichzelf naleven" (Montaigne, 1998: 145).

Het benadrukken van gewoonten en opvoeding ging gepaard met een nieuwe visie op de menselijke persoonlijkheid. Die werd niet langer gezien als voorbestemd bij de geboorte maar als het resultaat van een ontwikkelingsproces, milieu-invloeden, op-

voeding, etc. De mens is het kruispunt waar milieu, sociale omstandigheden, toeval en persoonlijke disposities lopend op elkaar botsen en reageren (Locke, Rousseau). Het statistische en rigide persoonsconcept van de stratificatorische *Hochkulturen* werd kortom vervangen door een nieuw begrip van de menselijke natuur dat de nadruk legde op de openheid en onbepaaldheid van de mens. Zoals we al eerder schreven hing deze semantische verschuiving samen met de toenemende sociale mobiliteit en rollendifferentiatie, mogelijk gemaakt door functionele differentiatie. De toenemende sociale mobiliteit maakte het hoe langer hoe moeilijker om persoonlijkheid te begrijpen in termen van een door God ingeplant telos, dat voorbestemde tot een welbepaalde maatschappelijke rol. Want met de functionele differentiatie konden individuen, ongeacht hun geboorte of herkomst, participeren in verschillende deelsystemen.

"Een uitgesproken functionele differentiatie van de maatschappij moet het aan het individu overlaten, op welk moment en welke interesses hij aan de functiesystemen van de maatschappij participeert: wanneer hij trouwt en of en hoeveel kinderen hij wil hebben; welk beroep hij zal nemen en met welke prioriteiten hij consumentenwensen bevredigt; of en in welke vorm hij zijn leven een religieuze zin geeft; voor welke waarheden hij zich interesseert (...) dat alle deze beslissingen aan het individu worden overgelaten, betekent natuurlijk niet dat daarbij geen statistisch significante verbanden gevonden worden. Het betekent wel dat de niet-reguleerbaarheid van deze vragen in de vorm van vrijheidsconcessies uitgedrukt wordt. Dat betekent vooral: dat de morele preformatie van zulke beslissingen afgebouwd moet worden. De maatschappij wordt moreel tolerant. Juist dat maakt het overigens mogelijk dat veel groepen en groepuscules hun eigen moreel rigorisme opbouwen, en met klem alles veroordelen wat hun eigen voorstellingen tegensprekt, maar ook dat wordt nu getolereerd" (Luhmann, 1995b: 99-100).

Aangezien maatschappelijke inclusie aan het individu moet worden overgelaten, verliest de naturalistische en particularistische gedragsmoraal van *Hochkulturen* elke plausibiliteit. Waar het in het perspectief van die hiërarchische gedragsmoraal nog vanzelfsprekend was dat het individu deed wat bij zijn aangeboren wezen paste, kunnen er aan het moderne individu nog nauwelijks normen worden opgelegd, waarin een aangeboren wezen of essentie verondersteld wordt. Met de toenemende functionele differentiatie en de daarbij horende vrijzetting van het individueel gedrag wordt inclusie afhankelijk gemaakt van de beslissingen van het individu (nogmaals: dat neemt niet weg dat die beslissingen sociaal geconditioneerd blijven). De moderne morele semantiek kan niet anders dan daar rekening mee houden.

4.4. Waardegeneralisering en ethisch universalisme

Op de nieuwe inclusieregeling en de toenemende contingentie die dat met zich meebrengt reageert de morele semantiek voornamelijk door 'waardegeneralisering' (Durkheim, 1996 (1930); Parsons, 1971; Luhmann, 1997: 1036-1045). Aangezien specifieke morele gedragsvoorschriften minder en minder effectief zijn en individueel gedrag aan de beslissing van het individu moet worden overgelaten, wordt de moraal alge-

mener en abstracter. Particularistische vormen van moraal, gebonden aan stand, ras, godsdienst of sekse, boeten aan belang in. De moderniteit ontwikkelt een moraal die niet gebaseerd is op groepskenmerken, maar op een geloof in de 'universele menselijkheid': iedereen moet in zijn 'menselijkheid' worden erkend, ongeacht de particuliere en tijdelijke posities die men in de maatschappij inneemt (43). De dominante morele semantiek van de moderniteit berust kortom op een ethisch universalisme: ze gaat ervan uit dat wat een samenleving bijeenhoudt niet een gemeenschappelijke godsdienst, ras, etniciteit, taal of cultuur is, maar de gezamenlijke, normatieve bekrachtiging van de idee dat wij allen 'mens' zijn en in die zin aan elkaar gelijk zijn en gelijke rechten bezitten (44). Volgens Luhmann reflecteert dit ethische universalisme de moderne inclusieregeling: in een functioneel gedifferentieerde maatschappij kunnen individuen niet 'toegewezen' worden aan subsystemen, maar bestaan er principieel vrije en gelijke toegangskansen voor iedereen. Concreet betekent dit dat de verschillende inclusieregelingen via complementaire rollen (consument, kunstliefhebber, leerling, kiezer, etc.) niet aan elkaar gekoppeld mogen worden. Prozaïscher uitgedrukt: mensen kunnen niet meer sociaal 'verplicht' worden te huwen volgens hun economische positie, te stemmen naargelang van hun kerklidmaatschap, kunst te smaken op grond van de opleiding van hun ouders, etc. De maatschappij moet het aan de beslissingen van het individu overlaten, op welk moment en met welke persoonlijke motivatie hij aan de verschillende functiesystemen van de maatschappij participeert. In deze zin vindt de moderne inclusie haar semantisch correlaat in de postulaten of 'waarden' van vrijheid en gelijkheid (Luhmann, 1991b); de gelijkheid symboliseert de voorwaarde voor de universele inclusie, nl. het ontbreken van vooraf bestaande sociale discriminaties; de vrijheid symboliseert het feit dat om te participeren in een communicatiesysteem in principe niet meer nodig is dan een individuele beslissing. Andere symbolische waarden waarmee de semantiek op de nieuwe inclusieregeling reageert zijn 'respect' en 'waardigheid'. De maatschappij verwacht voor iedereen respect ongeacht de particuliere sociale posities en rollen die men in de maatschappij bekleedt (bv. respect voor ieders 'individuele mening'). Of ze vraagt dat elke mens in zijn 'menselijkheid' of 'waardigheid' wordt erkend, los van geloofsovertuiging, politieke mening, opleiding, economische positie of persoonlijke smaak.

Zulke sterk gegeneraliseerde symbolen als 'waardigheid', 'vrijheid' of 'gelijkheid' vatten we hier samen onder de term 'waarden'. In abstracto zou men 'waarden' kunnen omschrijven als algemene, tot symbolen gestolde preferenties. Wat ons hier vooral interesseert is dat de hedendaagse morele semantiek voor een groot stuk bestaat uit de communicatie van zulke 'waarden'. In wat volgt proberen we uit te vinden wat de sociaalstructurele gronden hiervoor zijn en in welke mate waardecommunicatie functioneel is voor de problemen waarmee een functioneel gedifferentieerde maatschappij kampt.

4.5. De communicatie en semantiek van 'waarden'

De hedendaagse maatschappij heeft de gewoonte om ethische en morele kwesties met waarden en waardebeleving te veréénzelve. Of het nu gaat over het hedendaagse gezin, nieuwe medische technieken of de noodzaak van tolerantie in een multiculture-

le samenleving: steeds opnieuw wordt er een beroep gedaan op 'waarden' waarvan men vindt dat ze nagestreefd of in ere hersteld moeten worden. Met waarden poogt men dan iets aan te geven dat een aanspraak maakt op absolute en onvoorwaardelijkheid, iets dat 'geldt', ongeacht eventuele tegenspraak. Typisch is wel dat waarden niet direct gecommuniceerd worden. "Wanneer men bv. zegt: dit voorstel is strijdig met de tradities van ons bedrijf, dan wordt aan de waarde van traditie voorbij geargumenteed; men stelt niet de traditie ter discussie, maar wel de vraag of het voorstel haar al dan niet tegenspreekt" (Luhmann, 2000: 244). De waarde van de waarde moet niet bewezen worden: in de communicatie veronderstelt men gewoon dat de ingeroepen waarde *geldig* is. De impliciete communicatieve premisse dat zekere waarden geldig zijn, komt sociaal gezien neer op de veronderstelling van consensus (Laermans, 1999: 180-181). Waardegeladen communicatie gaat ervan uit dat iedereen de ingeroepen waarden ook effectief onderschrijft en zich gebonden voelt door hun geldingskracht. Daarom ook is de semantiek van waarden zo populair: aangezien waarden zelf aan discussie onttrokken zijn, kunnen ze worden ingezet ter illustratie van de vermeende eenheid en solidariteit van de groep.

Nochtans is de voorstelling dat waarden individu en samenleving zouden verbinden historisch gezien van relatief recente datum. De huidige semantische betekenis van de term waarde als iets waardoor het individu zich gebonden weet met een groep, is meer bepaald een erfenis van de tweede helft van de negentiende eeuw. Sinds de Griekse filosofie was waarde eerder een fundamentele categorie om over economie na te denken (45). Zo onderscheidde men de waarde en de prijs van een goed. De prijs van een goed kon fluctueren terwijl de waarde constant bleef. Binnen hiërarchisch gedifferentieerde maatschappijen gebruikte men de Latijnse term *valor* ook wel eens om de verheven eigenschappen van de adel aan te duiden. Maar de term waarde (*value*, *valeur*, *Wert*) zoals die vandaag in de filosofie en het alledaagse taalgebruik wordt gehanteerd, begon zijn historisch-semantische carrière pas midden negentiende eeuw. Het is dus maar met het ontstaan van de moderne maatschappij dat het begrip waarde een vaste plaats heeft gekregen in de morele semantiek. In 1840 brengt Rudolf Hermann Lotze het concept *Wert*, dat tot dan toe voornamelijk tot de *Nationalökonomie* beperkt was, over naar de filosofie en geeft er een meer algemene betekenis aan. De waardefilosofie raakt vervolgens relatief snel verspreid in Duitsland, mede door het toedoen van Nietzsches *Umwertung aller Werte* en de cultuurwetenschappelijke interpretaties van Rickert en Weber (Schnädelbach, 1983; Berns, 1998). Nog later maken de Amerikaanse sociale wetenschappen zich meester van het begrip: de culturele antropologie en de sociologie van Talcott Parsons maken van 'waarden en normen' onbetwiste kernbegrippen van de sociale wetenschappen. Van daaruit verspreidt de communicatie van waarden zich verder naar politieke-partijprogramma's, de massamedia, de religie. Straks meer daarover. Voor we het discursieve traject van de waardesemantiek helemaal aflopen, gaan we eerst wat dieper in op de theoretische achtergronden van het door Lotze geïntroduceerde filosofische waardebegrip.

Historici van de filosofie en sociale wetenschappen zijn het er over eens dat de introductie van een algemeen waardebegrip een semantisch antwoord vormt op het verval van het kosmologisch-ontologisch wereldbeeld (Schnädelbach, 1983; Firsching, 1994; Luhmann, 1996; Berns, 1998; Wagner, 1993: 200 e.v.). Sociologisch bekeken

valt de erosie van dat wereldbeeld samen met de overgang van stratificatie naar functionele differentiatie. Door de functionele differentiatie verliest de religieuze éénheidssymboliek van de middeleeuwse maatschappij aan plausibiliteit. Het ware, het juiste en het goede, het ordelijke en het volmaakte, vallen dan niet langer samen. De ontologische orde der dingen wordt als contingent geobserveerd. Men kan hier denken aan de verzelfstandiging van de wetenschap die de religieuze en teleologische duiding van de natuur of 'kosmos' ongeloofwaardig maakt (Copernicus) en vertaalt in hypothetische, 'voorlopig geldige' wetten; aan de vervanging van het natuurrecht door het positieve recht; aan de allesomvattende invloed van de geldeconomie, etc. Door de verschillende functiesystemen wordt de werkelijkheid als contingent geobserveerd (als waar *of* onwaar, recht *of* onrecht, economisch rendabel *of* waardeloos, etc.), zonder dat bij de toewijzing van één van beide codewaarden nog kan worden teruggeval- len op bij voorbaat gegeven, extern voorhanden a-priori's of essenties (Blom, 1997: 259-260).

Het is tegen de achtergrond van deze toenemende contingentie dat Herman Lotze's overdracht van het economische waardebegrip naar de filosofie gesitueerd moet worden. Door het bestaan van waarden te veronderstellen tracht Lotze een semantische dam op te werpen tegen de moderne verabsolutering van contingentie. Voor de traditionele, vooral door de academische filosofie bewaarde semantiek, stelde de ervaring van contingentie immers de vraag of er nog 'zijnden' bestonden "die niet door de 'objectiverende' blik kunnen worden ontluisterd en die niet hopeloos contingent zijn?" (Burms, 1992: 11-12). Lotze vroeg zich met name af of het mogelijk was 'ideële voorwerpen' zoals morele overtuigingen en esthetische waarderingen weer vaste grond onder de voeten te geven. Want hoewel deze voorwerpen niet het statuut van een feit hebben en onvatbaar blijven voor de wetenschappelijke methode, kunnen ze toch een aanspraak maken op objectiviteit. Gerard de Vries preciseert de vraag als volgt:

"Waar moesten de filosofen binnen de toen beschikbare filosofische kaders de zin van het bestaan lokaliseren? Deze maakt zeker geen deel uit van de objectieve wereld, de wereld van het zijn. Die wereld is louter factisch, contingent. Wat 'goed' is, wat de wereld niet-contingent maakt, haar zin, kan niet in haar liggen. 'Zin' kan echter ook geen zaak van louter het subject zijn, het is iets dat boven het individuele bewustzijn uitgaat, iets dat er op de een of andere manier toch is en voor het subject geldt. Een analogie ontleent aan de economische wetenschap biedt de gezochte uitweg. In de economie is de 'waarde', de prijs, van goederen iets dat zich van die goederen – de objecten – zelf onderscheidt, maar dat zich tegenover het individu – het subject toch als objectief gegeven aandient. De 'waardensfeer' die de filosofie van Lotze postuleert, biedt zich zo als een quasi-objectieve gulden middenweg tussen subject en object aan. 'Waarden' zijn niet zoals feiten of dingen zintuiglijk waarneembaar maar zij gelden voor het individu" (Vries, 1998: 56).

Door waarden als a-priori's te veronderstellen poogt de moderne morele semantiek de contingent geworden realiteit alsnog een vast ankerpunt te geven. Daarin bestaat volgens Luhmann ook de functie van de communicatie van waarden: ze probeert de contingentie van de moderne maatschappij te verlichten en draaglijk te maken. Door

'*inviolable levels*' te creëren verlicht ze de communicatie over (steeds contingente) beslissingen, voor zover dat men ervan uit mag gaan dat bij alle verandering, twijfel, etc. toch een aantal uitgangspunten onomstreden blijven. Het hoog gegeneraliseerde karakter van waarden maakt het echter moeilijk om daar ook concrete beslissingen uit af te leiden. Bepaalde opties of beslissingen kunnen niet logisch-deductief uit waarden worden afgeleid, benadrukt Luhmann steeds opnieuw. In tegenstelling tot programma's bijvoorbeeld, kunnen waarden geen criteria van correct/juist handelen voorstellen. "Natuurlijk kunnen afzonderlijke beslissingen of handelingen onder het gezichtspunt van waarden worden beschouwd, maar omdat praktisch gesproken iedere beslissing of handeling zowel positief als negatief geëvalueerd kan worden, afhankelijk van de waarde die men prefereert, volgt uit het bestaan van waarden uiteindelijk niets m.b.t. tot de juistheid van een handeling" (Blom, 1997: 177-178).

Aangezien waarden geen verplichtende normatieve maatstaven met zich meebrengen, zijn ze makkelijk communicatief inzetbaar (46). In de discussie kan men (impliciet) één of andere waarde invoeren, en daarmee wijzen op een absoluut en onaantastbaar beginsel. Waarden fungeren dan als '*silent persuaders*' (Vance Packard), als retorische overredingsmiddelen die zelf aan discussie onttrokken zijn. Organisaties en functiesystemen allerhande maken van deze mogelijkheid gebruik om de eigen operaties door te voeren: bedrijven trachten hun producten een 'waardesurplus' aan te meten via moreel getinte reclame, protestorganisaties mobiliseren – meestal met behulp van de massamedia – geweten en geld ten dienste van mensen in nood, politieke partijen proberen kiezers te werven met pronte morele stellingnamen, wetenschappers verwijzen (wetenschappelijk) onoplosbare vragen naar het ethische 'beziningscircuit', etc. (47)

4.6. Bij wijze van uitleiding: functionele differentiatie en moraal

Het is op dit punt gekomen verleidelijk om conclusies aangaande de tekortkomingen en pluspunten van het door ons gehanteerde systeemtheoretische analysekader ('*Gesellschaftsstruktur und Semantik*') te trekken. We doen dat hier niet. Luhmanns kennisociologische premissen werden door ons enkel gebruikt voor een ruwe schets van de evolutie van morele semantiek. Kritiek op het analysekader zelf valt buiten de grenzen van dit artikel. Bij wijze van slotoverweging willen we hier wel kort terugkijken op het doorlopen traject. We onderzochten welke samenhang er bestaat tussen de historisch-semantische vorm die moraal aanneemt en de dominante differentiatievorm. De theoretische leidraad daarbij was de idee dat moraal reageert op structuurproblemen eigen aan de differentiatievorm, in het bijzonder problemen van inclusie/exclusie. Eerst argumenteerden we dat segmentair gedifferentieerde maatschappijen een kosmologische en door reciprociteit gestructureerde moraal ontwikkelen, die functioneel gerelateerd is met het probleem van het bewaren van de gelijkheid tussen de verschillende segmenten. De moraal van stratificatorische gedifferentieerde maatschappijen vervolgens hangt samen met de 'ongelijk contrasterende gelijkheid' (Luhmann) van de standenmaatschappij. Enerzijds wordt de hiërarchische sociale orde gekopieerd in een hiërarchische gestructureerde moraal, die dan als opgave heeft het gedrag van individuen binnen de voorgeschreven kaders, i.c. de door de rang

voorgeschreven levensstijl en identiteit, te houden. Anderzijds zorgde de koppeling van de religieuze en morele code hier voor een eerste universalisering en individualisering van de moraal. Die evolutie wordt voortgezet in de functioneel gedifferentieerde maatschappij. In de moderne morele semantiek komt dit tot uiting in een nieuwsoortige gesecculariseerde antropologie en de communicatie van 'waarden'. Maar de morele communicatie heeft in de functioneel gedifferentieerde maatschappij veel van haar vroegere werkingskracht verloren. Ze fungeert voornamelijk als semantische stoplap voor het probleem van de verabsolutering van contingentie.

VOETNOTEN

- (1) Durkheim stelt dat "chaque type social a la morale qui lui est nécessaire (...) la morale est élaborée par la société même dont elle reflète ainsi fidèlement la structure" (Durkheim, 1992 (1963)). Daarmee is de weg vrij om de moraal te beschrijven in samenhang met de evolutie van de maatschappijstructuur. In zijn doctoraatsthesis *De la division du travail social* bv. schetst Durkheim hoe de toenemende differentiatie en arbeidsdeling van de moderne maatschappij leidt tot een nieuwsoortige individualistische moraal.
- (2) Semantiek is volgens Luhmann veralgemeende betekenisvormen die door de maatschappij als belangrijk worden bewaard en die de communicatie kanaliseren. Ze staan ter beschikking voor de duiding en verwerking van de zin van communicatieve mededelingen. "De vormen die tot de semantiek behoren, bestaan uit een gegeneraliseerde zin, die uit de concrete inhoud van afzonderlijke communicaties geselecteerd geworden is, als 'getypiseerde' zin verwerkt geworden is en relatief onafhankelijk van de afzonderlijke situatie beschikbaar is. (...) De gegeneraliseerde en verwerkte zin kan als communicatiethema benut worden; de semantiek kan dan als themavoorraad geobserveerd worden. Door zinstypificatie maakt de semantiek de maatschappij gevoelig voor bepaalde communicatieinhouden en niet voor andere: daardoor oriënteert ze de communicatie", aldus Claudio Baraldi in het bekende systeemtheoretische lexicon. C. Baraldi, e.a. (1997: 168-169). Zie ook U. Stäheli, 1998.
- (3) Voor een goede inleiding tot Luhmanns kennissociologie, zie J. Vancoillie & J.C. Verhoeven (1999: 188-211).
- (4) N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt a/Main, Suhrkamp. De vier banden werden respectievelijk uitgegeven in 1980, 1981, 1989, 1995. Naast deze vierdelige reeks moet ook *Liebe als Passion*, een afzonderlijke studie over de liefdessemantiek, onder dit kennissociologische project worden gerangschikt.
- (5) Het uitbreiden van de analyse naar mondeling bewaarde semantiek is niet onproblematisch. Strikt genomen begint de semantiek zich pas als afzonderlijk betekenisgeheel uit te differentiëren in maatschappijen waarin het schrift de rol van de gesproken taal overneemt. Pas dan is zoiets als ideeënevolutie mogelijk. Zie (Luhmann, 1997: 540-552; Vancoillie & Verhoeven, 1999: 192-193).

-
- (6) Inclusie/exclusie is de distinctie waarmee de systeemtheorie de verhouding tussen bewustzijn en communicatie, tussen 'individu' en 'maatschappij' conceptualiseert. Aangezien sociale en psychische systemen steeds operatief gescheiden blijven, wordt de vraag hoe maatschappelijke communicatie de individuen in zijn omgeving adresseert en hoe individuen zich daaraan in de communicatie oriënteren en zichzelf identificeren met de communicatie. De inclusie/exclusie-onderscheiding opent de theoretische mogelijkheid om de klassieke idee van maatschappelijke integratie van mensen door gedeelde waarden en normen te vervangen door de vraag *hoe* (via welke sociale mechanismen) en *in welke opzichten* 'mensen' of 'individuen' (verwachtingscollages) temporeel ingesloten/uitgesloten worden door de communicatie. Zie (Luhmann, 1995c).
 - (7) Lévi-Strauss wijst er op dat ook het incestverbod een reciprociteitsregel is. Het betekent namelijk: 'ik verzaak alleen aan mijn dochter of mijn zus indien ook mijn buur aan zijn dochter of zus verzaakt'. Zie (Cl. Lévi-Strauss, 1996: 23).
 - (8) "Ceci est le fait fondamental qui nous sépare des primitifs: l'échange ne cesse pas avec la vie. L'échange symbolique n'a pas de cesse, ni entre les vivants, ni avec les morts", aldus Jean Baudrillard (1976: 207).
 - (9) Zo ontwikkelen bestaansonzekere gezinnen vaak overlevingsstrategieën die gebaseerd zijn op wederkerige giftrelaties. Door middel van een sociaal netwerk creëert men een 'informele economie', waarbij alles wat men in het netwerk stopt, onder de vorm van een dienst of product, uiteindelijk ook weer terugvloeit naar diegene die de gift doet. Eventueel maakt men gebruik van strategieën als 'minder geven dan men krijgt' of 'meer nemen dan men geeft'. Zie (Kesteloot, 1997).
 - (10) In Latijns-Amerika bv. wordt de familie die het evenwicht verstoord heeft, ritueel gedwongen een kostelijke fiësta te organiseren (Foster, 1965: 305). In ruil voor de gevaarlijke, want asymmetrische rijkdom, verkrijgt ze dan prestige, een ongevaarlijk goed.
 - (11) Zie Hfdst. 7 in (Bourdieu, 1979).
 - (12) Ook segmentaire maatschappijen kennen natuurlijk rangonderscheiden; zij hanteren die echter niet als vorm van systeemdifferentiatie. Status- en prestige-onderscheiden schikken zich hier noodzakelijkerwijze naar de onderlinge gelijkheid van de deelsystemen (een fenomeen dat we thematiseerden onder de noemer 'conformiteitsmoraal'). Bovendien blijven er hier verwantschapsbanden tussen de verschillende rangen bestaan. Het is pas met de invoering van een principe van endogamie dat er tussen boven- en onderlaag geen verwantschapsrelaties meer erkend worden. (Luhmann, 1997: 659).
 - (13) Merk op dat we niet over 'klassen' spreken, een begrip dat we hier, corresponderend met de begripsgeschiedenis van de term, uitsluitend reserveren voor (vroeg)-moderne (en dus: primair functioneel gedifferentieerde) maatschappijen. Vgl. (Luhmann, 1985: 120-121).
 - (14) Onder verwijzing naar de ongelijke verdeling van goederen en invloed bekijken heel wat moderne auteurs de gestratificeerde maatschappijordening erg kritisch. Nochtans is de specificiteit van stratificatie niet volledig te vatten door het principe 'ongelijkheid'. In tegenstelling tot wat verdelingsmodellen

suggereren, liggen gelijkheid en ongelijkheid in gestratificeerde maatschappijen niet op dezelfde dimensie. Gelijkheid is een deelsysteem-intern ordeningsprincipe, terwijl ongelijkheid betrekking heeft op de relationering tussen deelsystemen. Binnen dezelfde rang is er gelijkheid maar tussen de rangen is er ongelijkheid. Het gehele ordeningsprincipe kan dan worden omschreven als *ongelijk contrasterende gelijkheid*. Dat impliceert dat zo'n maatschappij niet bekritiseerd kan worden onder verwijzing naar de distinctie gelijkheid/ongelijkheid. Beide zijn immers niet met elkaar inwisselbaar: minder ongelijkheid schept niet zonder meer gelijkheid. Bovendien negeert deze 'moderne' kritiek het probleem dat een hiërarchisch model zonder spits of top ondenkbaar is. In elke hiërarchie is er een niet meer te overtreffen top – de bovenste positie, de bovenste maatschappelijk laag – zonder de welke het model niet kan werken. Meer nog, hier ligt de kern van het stratificatorische model: hier culmineert alle maatschappelijke last. (Luhmann, 1980b: 75-77).

- (15) Alois Hahn wijst erop hoe verwonderlijk het wel is dat Luhmann niet ingaat op het fundamentele probleem van de rangdifferentiatie binnen de adel zelf. Want naast de opvatting van de ranggelijkheid van de adel bestaat er een "extreem uitgebouwd bewustzijn voor de fijnste onderscheidingen." We moeten ons volgens Hahn dan ook afvragen of het bewustzijn van ranggelijkheid bij de adel wel zo belangrijk is als Luhmann het voorstelt. Hahn stelt hier een te rechte vraag die meer historisch-sociologisch onderzoek benodigt. Luhmann's analyseschema wordt er nochtans niet echt door geraakt – zoals ook Hahn opmerkt – en wel omdat interne rangdifferenties geen communicatieblokkades opwerpen (die er wel zijn tussen de rangen onderling). Integendeel, ze worden pas opgemerkt tegen de achtergrond van gedeelde betekeniskaders en communicatiestructuren. Zie (Hahn, 1981).
- (16) In Europa gold meestal de regel dat een man die naar boven of beneden huwde daarmee niet de rang van zijn vrouw verwierf.
- (17) In segmentaire en gestratificeerde maatschappijen was er geen speciale term om datgene aan te duiden wat wij heden ten dage 'familie' noemen, nl. het in-éengrijpen van verwantschapsbanden en het 'huishouden'. *Familia*, *oikos*, *'house'*, staan voor het huishouden dat zowel vrouwen en kinderen, slaven en meiden, land en vee omvat. Voor het ontstaan van een modern, op intimiteit gericht familieconcept, zie (Shorter, 1975).
- (18) "In dieser sicht haben die Kommunikationsformen des Mittelalters keine individuellen Adressen erzeugt, sondern Allgemeinadressen wie "Rasse, volk, Partei, Korporation, Familie" oder wie Ritter, Bauer, Bettelman und Mönch", aldus Peter Fuchs (1997: 414).
- (19) Die rangorde aan het hof werd primair geregeld op basis van rang en afkomst. De hoveling, prins of hertog dankte zijn identiteit aan het feit dat hij aan het hof was toegelaten en in de omgeving van de koning verbleef. Daarnaast was er ook een meer gedetailleerde, ondersteunende en variabele regeling die bepaald werd door de gunst van de vorst of het 'être en faveur'. Om zich aan het hof te handhaven, moest men er immers voor zorgen in de gunst bij de monarch te komen: voor diplomatieke en militaire carrières evenals voor goede huwelijksmogelijkheden was men afhankelijk van de vorst. De adel was bij-

- gevolg voortdurend in de weer met het maken van een goede indruk op de koning.
- (20) Geciteerd in (Russel, 1990: 202-203). Zie ook (MacIntyre, 1998: 78): "The great-souled man's characteristics attitudes require a society of superiors and inferiors in which he can exhibit his peculiar brand of condescension. He is essentially a member of a society of unequals".
- (21) De term 'ethos' blijft sowieso gereserveerd voor alledaagse interactie van patriciërs. "Men hoort niets van een ethos van de roeiers in de galeien". Reden genoeg om de recyclage van het ethosbegrip en de Griekse deugdenethiek in de hedendaagse moraalfilosofie en ethiek als analytisch onvruchtbaar te beschouwen. Deze begrippen betrekken zich immers op een maatschappij die zowel wat betreft differentiatievorm als wat betreft communicatiemediën niet meer bestaat. Zie (Luhmann, 1989: 374-375).
- (22) Zoals we al eerder aangaven in de tekst moet hiernaan worden toegevoegd dat ook binnen de lagere strata een standspecifieke moraal kan worden aangetroffen. O.m. Bakthins onderzoeken naar de middeleeuwse cultuur wijzen op het bestaan van zulke submoralen, waarbij de morele oordeelscriteria rangafhankelijk gevormd worden. Knechten zullen hun heer beoordelen met criteria die niet noodzakelijk door de heren gedeeld worden. Het punt dat we hier willen maken is dat ondanks deze divergentie in morele attributie, de rangverschillen als een paal boven water blijven staan. De oordelende knecht blijft wezenlijk een knecht, de beoordeelde heer blijft een heer.
- (23) Overigens een argument dat ook Pierre Bourdieu nog aanwendt. Zie (Bourdieu, 1979).
- (24) Voor het religiebegrip dat we hier aanwenden, zie (Luhmann, 1977; Luhmann, 1980b: 132 e.v.).
- (25) Uitzonderingen zijn (a) de 'Spezialkarrieren' die mogelijk worden door een intrede in het klooster. Met zijn eigen hiërarchie ondermijnde de Kerk tot op zekere hoogte de door afkomst vastgelegde maatschappelijke hiërarchie. Door het celibaat werd hiërarchie radicaal afgekoppeld van de door familiale herkomst beheerste maatschappijstructuur. (b) het 'uit de orde vallen': bepaalde categorieën zoals waanzinnigen, debielen, vagebonden en moordenaars worden uitgesloten uit de maatschappij. Zie (Fuchs, 1997).
- (26) In een hiërarchisch gestructureerde maatschappij zal de stabiliteit van de constructie uiteindelijk berusten op de hogere lagen, die meer gewicht moeten torsen dan de lagere standen. De 'maatschappelijke last' culmineert bij de bovenste stand: hier moeten de belangrijkste structuurproblemen van de maatschappij worden opgelost. "De spits van de hiërarchie is het punt waar het model in één kan stuiken en te bevragen valt, juist omdat de hele structuur zich niet meer verder naar boven laat toespitsen. Hier is beweging enkel nog naar onder mogelijk. Hier te staan is riskant. Alle aandacht, nijd en afgunst concentreren zich hier. Anderzijds is een hiërarchie zonder spits onvoorstelbaar. De risico's van dit dilemma proberen gestratificeerde maatschappijen wat te verzachten door alle macht en invloed, alle pronk en praal, aan de top te concentreren, zodat de risico's bedekt worden door hun tegendeel. In het bijzonder het vorstenhof wordt zo tot symbool van de éénheid van glans/gevaar", (Luhmann,

1980b: 76).

- (27) In het lichaam van de koning condenseerde zich immers de transcendente eenheid van de maatschappij (Kantorowicz, 1957). "De maatschappij gaf zichzelf het beeld van haar eenheid in het beeld van de geïncarneerde macht, in het beeld van het lichaam van de vorst dat, met het lichaam van de maatschappij verbonden, er mee samenviel en er zich tegelijk van afscheidde zoals het hoofd van het lichaam" (Van De Putte, 1997: 411).
- (28) De christelijke kosmologie van hemel en hel ondersteunt deze universele dominantie van de moraal. Ze verzekert immers dat het gevolgen heeft of men zich goed dan wel slecht gedraagt (vgl. Luhmann, 1989c: 283). Dat geldt voor iedereen – ook de rijken kunnen branden in de hel. In deze context kan een vergelijking worden gemaakt met het Indische hindoeïsme waar de cyclische kosmologie het hiërarchische kastensysteem in veel mindere mate compenseert door individualisme en universalisme. Waar in de middeleeuwse christelijke maatschappij de verschillen tussen de standen enkel als een wereldlijke ordeningsnoodzakelijkheid werd gezien (voor de goddelijke rechter is men immers allen gelijk), beschouwt het hindoeïsme de verschillen tussen de kasten als een noodzakelijk onderdeel van een alomvattende en eeuwige kringloop. Contacten tussen de verschillende kasten worden hier in hoge mate getaboëiseerd, wat het ook mogelijk maakt een strikt hiërarchische moraal aan te houden. Voor meer informatie, zie (Dumont, 1976). Overigens maakt dit voorbeeld duidelijk dat een hiërarchische moraal niet noodzakelijk gebalanceerd wordt door een religieus universalisme. Veeleer gaat het hier om een semantische innovatie van het christendom, die wel een voorwaarde (of: 'evolutionaire verworvenheid') vormde voor de uitbouw van de moderne, functioneel gedifferentieerde maatschappij.
- (29) De dominantie van de duivel in middeleeuwse semantiek is niet verwonderlijk. Hij representeert meer bepaald de schending van de goddelijke orde. Ieder mens heeft tot hoogste plicht zijn wil in overeenstemming te brengen met de wil van God, en deze openbaart zich in de orde die Hij in de dingen heeft neergelegd. Wie zou op het idee komen die orde te veranderen of te verbeteren? De duivel natuurlijk, steeds dreigend aanwezig in ieder mens. Systeemtheoretisch bekeken kan de duivel daarom gezien worden als de tweede orde observator. Wie de goddelijke orde niet eerbiedigt, wie niet observeert volgens de goddelijke ontologie, is verdoemd en valt, zoals Lucifer, buiten de orde, buiten het systeem. Luhmann beschrijft de duivel daarom – en niet zonder zelfironie – als de observator buiten het systeem, die de functie heeft de morele differentie (het verschil tussen goed en kwaad – GV) in de wereld in te voeren. Zie (Luhmann, 1989d: 265-268). In deze context citeren we ook Jos Decorte: "De mens wilde (zoals Lucifer) een andere dan de door God ingestelde orde alsof hij beter dan God zelf wist wat 'beter' was, alsof er iets op die volmaaktheid van de goddelijke orde aan te merken viel en die voor verbetering vatbaar was. Daarom is hoogmoed de eerste zonde. Het lagere negeert 'wetens en wilens' het hogere, d.w.z. de hele orde, en verstoort zodoende niet alleen de orde in zijn eigen wezen, maar de hele universele kosmische orde zelf" (Decorte, 1989: 27).

-
- (30) Voor een meer extensieve behandeling zie (Laermans & Verschraegen, 2000; Luhmann, 1989c).
- (31) Dat geldt in het bijzonder voor de adel. "Die Angehörigen dieser schicht sind durch die für sie geltenden regeln systeminterner Kommunikation aber nicht nur in besonderer Weise gefordert, sie sind auch nahezu ausweglos an sie gebunden, weil es für sie keine Existenz ausserhalb ihrer Schicht gibt und diese Schicht sehr klein ist" (Luhmann, 1980b: 77).
- (32) We herinneren nog even aan wat Luhmann in dit verband schrijft: "De moraal kan niet over inclusie/exclusie beslissen. Ze kan enkel de inclusie schematiseren, en dat is de functie van haar code, hoe de historische semantiek die in de loop der tijden ook mag formuleren" (Luhmann, 1989a: 368).
- (33) Schattingen ramen de vagebonden in de zestiende, zeventiende eeuw als een afzonderlijke sociale laag, die bij tijden tot 20% van de bevolking omvatte. Zie (Swaan, 1988: 28 e.v.).
- (34) Geciteerd in (Farge, A., 1989: 241).
- (35) In de middeleeuwse volkscultuur werd het bestraffen ingebed in een geheel van onthullingsrituelen die de slechte naam publiek maakte (volksgerichten of charivari's). Wie zich bv. in de ogen van de dorpsgenoten schuldig had gemaakt aan de overtreding van een bepaalde norm, bijvoorbeeld door het plegen van overspel, werd bij het vallen van de avond opgehaald en dan met veel kabaal op een ezel of een mestkar door het dorp gevoerd en zo ten schande gemaakt. Wie in deze positie verkeerde was tijdelijk uit de gemeenschap verstoten; hij zou daarin kunnen terugkeren als hij zich in het vervolg zou onthouden van het soort gedrag dat tot schandaliseren aanleiding had gegeven (Farge, D., 1989).
- (36) Zo schrijft Elias over een Pruisische edelman die zich niet kon onttrekken aan een duel dat vrijwel zeker met zijn dood zou eindigen: "To give up and go away would not only have meant losing his position, but also losing everything which gave his life meaning and fulfillment" (Elias, 1996: 70).
- (37) Doordat het moderne individu voortdurend aan verschillende maatschappelijke systemen moet deelnemen, zonder dat er één subsysteem is dat hem een persoonlijke identiteit kan aanreiken, wordt het individu aangemoedigd en verplicht zijn individualiteit zelf op te bouwen. Zie ook (Verschraegen & Van Hove, 1998: 336).
- (38) Dit is een tentatieve datering die het zwaartepunt van de omslag naar functionele differentiatie aangeeft. Sommige functiesystemen zoals het recht beginnen al veel vroeger uit te differentiëren. In het algemeen geldt overigens: "Die Anfänge sind schwer zu datieren, weil sie sich gegenüber dem, was wir Vorentwicklung nennen, kaum abgrenzen lassen" (Luhmann, 1997: 707).
- (39) Dit proces is allesomvattend en schitterend weergegeven door (Braudel, 1989).
- (40) De overgang van stratificatie naar functionele differentiatie kan men het best waarnemen in de bovenlaag van de maatschappij. Want als het klopt dat de 'Oberschichteninteraktion' de maatschappij in de maatschappij representeert (zie 3.1.), dan kan men verwachten dat juist deze interactie en haar semantiek als seismograaf fungeert voor de sociaal-structurele veranderingen. Dat is ook het uitgangspunt van een knappe studie van Luhmann in de eerste band van de

'Struktur und Semantik'-studies, *Interaktion in Oberschichten: Zur transformation ihrer Semantik im 17. Und 18. Jahrhundert.* (Luhmann, 1980b), die we hier volgen.

- (41) Voor het persoonsconcept dat we hier hanteren, zie (Luhmann, 1995a)
- (42) Over communicatieve strategieën van 'tact', zie (Goffman, 1959).
- (43) Dobbelaere spreekt van een 'globaal sacraal ethos', gefundeerd op het geloof in de inherente waardigheid van elk mens (Dobbelaere, 1998: 84-85).
- (44) Dit moderne ethische universalisme veroordeelt met strengheid de aloude particularistische vormen van moraal. Die veroordeling genereert vandaag de dag hoogst interessante morele conflicten. Traditioneel was morele achting verbonden met de familiebanden, de netwerken van wederkerigheid in de lokale gemeenschap, etc. Wie vandaag echter, in de door globale communicatienetwerken omspannen wereldmaatschappij, aan diezelfde moraal vasthoudt, wordt al snel moreel gediskwalificeerd als ethnocentrist, regionalist of nationalist. De moderne moraal verlangt immers solidariteit met iedereen. Omgekeerd kan de morele universalist, die zich reeds op de wereldmaatschappij heeft ingesteld, de haat en morele minachting oproepen van degenen die zich nog op particuliere gemeenschappen richten. Zie hierover (Münch, 1995: 220-222).
- (45) Binnen de sociologie knopen o.m. Marx en Simmel bij dit economisch gebruik van de term waarde aan, eventueel gecombineerd met neo-Kantiaanse posities.
- (46) We kunnen hier bv. verwijzen naar empirisch onderzoek m.b.t. het gebruik van waarden in discussies over etnische minderheden. De communicatieve omgang met basiswaarden blijkt erg flexibel te zijn: zogenaamde 'basiswaarden' (vrijheid, gelijkheid van kansen, individuele rechten en rationaliteit) worden zowel ingezet in het racistische als in antiracistische discours. Eén en dezelfde waarde (bv. gelijkheid van kansen) wordt in heel verschillende argumentaties aangevoerd ter legitimatie en begronding van de eigen positie. Zie (Verkuyten, J. e.a., 1993).
- (47) Voor gevalsstudies verwijzen we naar (Reichertz, 1995; Lahusen 1996).

BIBLIOGRAFIE

- ARDITTI, J. (1998), *A genealogy of manners. Transformations of social relations in France and England from the Fourteenth to the Eighteenth century.* Chicago: University of Chicago Press.
- ASSMANN, J. (1999), *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen.* München: Beck.
- BAUDRILLARD, J. (1976), *L'échange symbolique et la mort.* Paris: Gallimard.
- BAKTHIN, M. (1970), *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance.* Paris: Gallimard.
- BARALDI, C., G. CORSI & E. ESPOSITO (1997), *GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme.* Frankfurt a/Main: Suhrkamp.

- BEKAERT, S. (1996), 'Olifant-transformatie in Zaïre. Een Sakata genezingsritueel etnomethodologisch bekeken', *Medische Antropologie*, 8(2): 278-305.
- BERGER, P. (1970), 'On the obsolescence of the concept of honor', *Archives Européennes de la Sociologie*, 11: 339-347.
- BERNS, H. G. (1998), 'Waarde', pp. 156-176 in: *Kringloop en woekering. Een deconstructieve filosofie van de economie*. Meppel: Boom.
- BLOK, A. (1997), 'Het narcisme van kleine verschillen', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 24(2): 159-187.
- BLOM, T. (1997), *Complexiteit en contingentie. Een kritische inleiding tot de sociologie van Niklas Luhmann*. Kampen: Kok Agora.
- BRAUDEL, F. (1989), *Beschaving, economie en kapitalisme (15de-18de eeuw). Deel II. Het spel van de handel*. Amsterdam: Contact.
- BOURDIEU, P. (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève: Ed. Droz.
- BOURDIEU, P. (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- BURKE, P. (1991a), 'De hoveling', pp. 125-152 in: E. GARIN (red.) *De wereld van de Renaissance*. Amsterdam: Agon, p.125-151.
- BURKE, P. (1991b), *Het beeld van een koning. De propaganda van Lodewijk XIV*. Amsterdam: Agon.
- BURMS, A. (1992), 'Ontluistering', *Nexus*, 3(1): 5-26.
- DECORTE, J. (1989), *De Waanzin van het Intellect: twee modellen van de eeuwige strijd tussen goed en kwaad*. Kapellen: Pelckmans.
- DOBBELAERE, K. (1998), 'Relations ambiguës des religions à la société globale', *Social Compass* 45(1): 81-98.
- DOUGLAS, M. (1996), *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*. London/New York: Routledge.
- DUMONT, L. (1976), *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
- DURKHEIM, E. (1992 (1963)), *L'éducation morale*. Paris: P.U.F.
- DURKHEIM, E. (1996 (1930)), *De la division du travail social*. Paris: P.U.F.
- ELIAS, N. (1982), *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Utrecht/Antwerpen: Spectrum.
- ELIAS, N. (1996), 'Duelling and Membership of the Imperial Ruling Class: Demanding and Giving Satisfaction', in: Id., *The Germans. Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge: Polity Press.
- ELIAS, N. (1998), *De hofsamenleving. Een sociologische studie van koningschap en hofaristocratie*. Amsterdam: Boom.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976 (1937)), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford university Press.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. (1976 (1940)), *The Nuer*. Oxford: Oxford University Press.
- FARGE, A. (1989), 'Families. Eerzaamheid en de verborgen intimiteit', pp. 235-267 in: DUBY, G., e.a. (red), *De geschiedenis van het persoonlijke leven*, deel 6. Amsterdam: Agon.
- FARGE, D. (1989), 'Families. Privé contra traditie', pp. 203-233 in: DUBY, G., e.a. (red), *De geschiedenis van het persoonlijke leven*, deel 6. Amsterdam: Agon.

-
- FIRSCHING, H. (1994), *Moral und Gesellschaft. Zur Soziologisierung des ethischen Diskurses in der Moderne*. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- FOSTER, G. M. (1965), 'Peasant Society and the Image of Limited Good', *American Anthropologist*, 67: 293-315.
- FOUCAULT, M. (1975), *Geschiedenis van de waanzin in de zeventiende en achttiende eeuw*. Amsterdam: Boom.
- FUCHS, P. (1997), 'Weder Herd noch Heimstatt - Weder Fall noch Nichtfall. Doppelte Differenzierung im Mittelalter und in der Moderne', *Soziale Systeme*, 3(2): 413-437.
- FUCHS, P. (1999), 'Moderne Identität - im Blick auf das Europäische Mittelalter', pp. 273-297 in: WILLEMS, H & HAHN, A., *Identität und Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp a/Main.
- GEREMEK, B. (1990), 'The marginal man', pp. 347-374 in: GOFF, J. LE (red.), *The Medieval World*. London: Collins & Brown.
- GEREMEK, B. (1992), *Het Kaïnsteken. Het beeld van de armen en vagebonden in de Europese literatuur van de 15e tot de 17e eeuw*. Baarn: Anthos.
- GIRARD, R. (1972), *La Violence et le Sacré*. Paris: Armand Colin.
- GOFF, J. LE (1990), 'Introduction: Medieval Man', in: Id., (red.), *The Medieval World*. London: Collins & Brown.
- GOFFMAN, E. (1959), *The presentation of self in everyday life*. New York: Doubleday & Co.
- HAHN, A. (1981), 'Funktionale und stratifikatorische Differenzierung und ihre rolle für die gepflegte Semantik. Zu Niklas Luhmanns 'Gesellschaftsstruktur und Semantik'', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 33: 345-360.
- HAVELOCK, E. A. (1991), *De Muze leert schrijven. De culturele gevolgen van de opkomst van het schrift*. Amsterdam: Prometheus.
- HEILBRON, J. (1990), *Het ontstaan van de sociologie*. Amsterdam: Prometheus.
- HEILBRON, J. (1998), 'French moralists and the anthropology of the modern era: on the genesis of the notions of 'interest' and 'commercial society'', pp. 77- 106 in: Id., (ed.), *The Rise of the Social Sciences and the formation of Modernity*. Wolters: Kluwer Academic Press.
- KANTOROWICZ, E. (1957), *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- KESTELOOT, C., e.a. (1997), *De geografische dimensie van de dualisering in de maatschappij. Overlevingsstrategieën in twee Brusselse wijken*. Brussel: Federale diensten voor Wetenschappelijke, Technische en Culturele aangelegenheden.
- KIESERLING, A. (1999), *Kommunikation unter anwesenden. Studien über Interaktionssysteme*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- KNEER, G. & A. NASSEHI (1993), *Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*. München: Wilhelm Fink.
- KOMTER, A. (Red.) (1996), *The gift: an interdisciplinary perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- LAERMANS, R. (1999), *Communicatie zonder mensen. Een systeemtheoretische inleiding in de sociologie*. Amsterdam: Boom.

-
- LAERMANS, R. & G. VERSCHRAEGEN (2000), 'Modernity and Individuality: a sociological analysis from the point of view of systems theory', in: VAN HARKAMP, A., e.a., (eds.), *Individualism, Civil Society and Civil Religion*. Leuven, Peeters (In press).
- LAHUSEN, C. (1996), *The Rhetoric of Moral Protest. Public Campaigns, Celebrity Endorsement, and Political Mobilization*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1985 (1955)), *Het trieste der tropen*. Nijmegen: SUN.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1996), 'The principle of reciprocity', pp. 18-25 in: KOMTER, A. (red.), *The gift: an interdisciplinary perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- LOVEJOY, A. O. (1966), *The Great Chain of Being*. Harvard: Harvard University Press.
- LUHMANN, N. (1977), *Funktion der Religion*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1978), 'Soziologie der Moral', pp. 8-116 in: LUHMANN, N. & S. H. PFÜRTNER (Hrsg.), *Theorietechnik und Moral*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1980a), 'Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition', pp. 9-71 in: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1980b), 'Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert', pp. 72-161 in: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1980c), 'Frühneuzeitliche Anthropologie: Theoretische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft', pp. 162-234 in: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 1*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1984), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1985), 'Zum Begriff der sozialen Klasse', pp. 119-162 in: Id. (Hrsg.), *Soziale Differenzierung, Zur Geschichte einer Idee*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, N. (1987), *Rechtssoziologie*. 3. Auflage. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, N. (1989a), 'Ethik als Reflexionstheorie der Moral', pp. 358-448 in: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1989b), 'Die Ausdifferenzierung der Religion', pp. 259-357 in: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1989c), 'Individuum, Individualität, Individualismus', pp. 149-258 in: Id., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1989d), *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (1991a), *Soziologie des Risikos*. Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- LUHMANN, N. (1991b), 'Der Gleichheitssatz als Form und Norm', in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 77: 435-445.

-
- LUHMANN, N. (1995a), 'Die Form Person', pp. 142-154 in: Id., *Soziologische Aufklärung 6*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, N. (1995b), 'Die Autopoiesis des Bewusstseins', pp. 55-112 in: Id., *Soziologische Aufklärung 6*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, N. (1995c), 'Inklusion und Exklusion', pp. 237-264 in: Id., *Soziologische Aufklärung 6*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, N. (1996), 'Complexity, Structural contingencies and Value Conflicts', pp. 59-71 in: HEELAS, P. e.a., (ed.), *De-traditionalization: critical reflections on authority and identity at a time of uncertainty*. Oxford: Blackwell.
- LUHMANN, N. (1997), *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- LUHMANN, N. (2000), *Organisation und Entscheidung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- MACFARLANE, A. (1987), *The Culture of Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- MACINTYRE, A. (1998), *A Short History of Ethics. A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the twentieth Century.*, Second Edition. London: Routledge.
- MARIN, L. (1989), 'The Body-of-Power and Incarnation at Port Royal and in Pascal, or: Of the Figurability of the Political Absolute', pp. 420-447 in: FEHER, M. e.a., *Fragments for a history of the human body. Part Three*. New York: Zone.
- MAUSS, M. (1966), 'Essai sur le don: Forme et rasion de l'échange dans les sociétés archaïques', pp. 143-279 in: Id., *Sociologie et Anthropologie*, Paris 1966: p.143-279. Oorspronkelijk verschenen in *l'année sociologique* 1923/1924(1): 30-186.
- MONTAIGNE, M. DE (1998), *Essays*. 3 Delen. Amsterdam: Boom.
- MÜNCH, R. (1995), *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- ONG, W. (1982), *Orality and Literacy. The technologizing of the Word*. London/New York: Methuen.
- PARSONS, T. (1971), *The system of modern societies*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- PITT-RIVERS, J. (1977), *The fate of Shechem or the Politics of Sex. Essays in the anthropology of the Mediterranean*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PÖSCHL, V. & P. KONDYLIS (1972), 'Würde', pp. 637-677 in: BRUNNER, O. e.a. (Hrsg.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cota.
- REICHERTZ, J. (1995), 'Wir kümmern uns um mehr als Autos. Werbung als moralische Unternehmung', *Soziale Welt*, 46(4): 469-490.
- ROBERTS, D. (1996), 'Genealogie der Literatur. Zur Selbstbeobachtung in stratifizierten Gesellschaften', pp. 293-309 in: FOHRMANN, J. & H. MÜLLER, (Hrsg.), *Systemtheorie der Literatur*. München: Wilhelm Fink.
- RUSSEL, B. (1990), *Geschiedenis van de westerse filosofie*. Cothen: Servire.
- SCHNÄDELBACH, H. (1983) 'Werte', pp. 198-234 in: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt a/Main, 1983: 198-234.
- SHORTER, E. (1975), *The Making of the modern Family*. New York: Basic Books.

-
- STÄHELI, U. (1998), 'Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik', *Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie*, (2): 315-340.
- SWAAN, A. DE (1988), *Zorg en de staat. Welzijn, onderwijs en gezondheidszorg in Europa en de Verenigde Staten in de nieuwe tijd*. Amsterdam: Bert Bakker.
- TYRELL, H. (1985), 'Emile Durkheim - Das Dilemma der organischen Solidarität', pp. 181-250 in: LUHMANN, N. (Hrsg.), *Soziale Differenzierung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- VANCOILLIE, J. & J. C. VERHOEVEN (1999), *Sociale processen. De eenheid van de sociologie als een verschil in het veelvoud*. Leuven/Amersfoort: Acco.
- VANDENBROECK, P. (1987), *Beeld van de andere, vertoog over het zelf. Over wilden, narren, boeren en bedelaars*. Antwerpen: Koninklijk Museum voor Schone Kunsten.
- VAN DE PUTTE, A. (1997), 'Macht en Maatschappij. Cl. Lefort over democratie en totalitarisme', *Tijdschrift voor Filosofie*, 59: 395-433.
- VANDERMEERSCH, P. (1989), *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*. Leuven: Peeters.
- VERKUYTEN, M., W. DE JONG & C. N. MASSON (1993), 'Gedeelde waarden in racistisch en antiracistisch discours. Nederlandse buurtbewoners over etnische minderheden', *Sociologische Gids*, 40(5): 386-407.
- VERSCHAFFEL, B. (1995), 'Over theatraliteit', pp. 18-31, in: Id., *Figuren*. Leuven: Van Halewyck.
- VERSCHRAEGEN, G. & H. VAN HOVE (1998), 'De revolutie zit in jezelf. Over de communicatie van authenticiteit', *Tijdschrift voor Sociologie*, 19(3): 323-345.
- VRIES, G. DE (1998), *Zeppelins. Over filosofie, technologie en cultuur*. Amsterdam: Van Gennep.
- VOGT, L. (1997), *Zur Logik der Ehre in der Gegenwartsgesellschaft*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp.
- WAGNER, G. (1993), *Gesellschaftstheorie als politische Theologie, Zur Kritik und Überwindung der Theorien normativer Integration*. Berlin: Duncker & Humblot.
- WILDIERS, M. (1988), *Kosmologie in de westerse cultuur*. Antwerpen: Pelckmans.

