

Grażyna Woroniecka
Magdalena Łukasiuk
 Uniwersytet Warszawski

<https://doi.org/10.18778/1733-8069.9.3.01>

Znikające różnice. Relacje między socjologią i antropologią kulturową w świetle teorii systemów Niklasa Luhmanna

Abstrakt Artykuł stanowi wprowadzenie do tomu „Przeglądu Socjologii Jakościowej” poświęconego socjologii i antropologii w ich wzajemnych relacjach. Obie dziedziny zostały w nim opisane jako systemy komunikacyjne w perspektywie teorii Niklasa Luhmanna, by za pomocą przywołanej w ten sposób pojęciowości oraz mechaniki procesów systemowych ująć w perspektywie diachronicznej problem granic obu dziedzin. Autorki pokazują na przykładach tekstów konstytutywnych dla socjologii i antropologii, jak wyróżnicowały się one, domykały i zaznaczały swoje granice, by później – głównie ze względu na zwielokrotnione i niejednorodne odniesienia do środowiska – nie być w stanie ich utrzymać.

Słowa kluczowe systemy komunikacyjne, socjologia, antropologia, różnica, autoreferencja, semantyka systemowa

Grażyna Woroniecka, dr hab. socjologii, prof. nadzw. w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych UW. Jej zainteresowania badawcze to socjologia wiedzy, socjologia teoretyczna i metodologie badań jakościowych. Jest autorką książek *Interakcja symboliczna a hermeneutyczna kategoria przed-rozumienia* (1998) oraz *Działanie polityczne. Próba socjologii interpretatywnej* (2001) i redaktorką zbiorowych opracowań (m.in. *Co znaczy mieszkać? Szkice antropologiczne* [2007]) i bloków tematycznych w czasopismach (*Konstruktywizm w naukach społecznych*, „Principia”). Pełni także funkcję zastępcy redaktora naczelnego „Societas/Communitas”.

Dane adresowe autorki:

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
 Uniwersytet Warszawski
 ul. Nowy Świat 69, 00-046 Warszawa
 e-mail: gworoniecka@wp.pl

Magdalena Łukasiuk, dr socjologii, adiunkt w Instytucie Stosowanych Nauk Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Badawczo interesuje się socjologią migracji, współczesnymi procesami społeczno-przestrzennymi w mieście, przemianami zamieszkiwania oraz socjologią architektury. Jest autorką książek *Obcy w mieście* (2007) oraz *Niedom. Socjologiczna monografia mieszkań migracyjnych* (wspólnie z Marcinem Jewdokimowem, 2012) oraz licznych artykułów naukowych.

Dane adresowe autorki:

Instytut Stosowanych Nauk Społecznych
 Uniwersytet Warszawski
 ul. Nowy Świat 69
 00-046 Warszawa
 e-mail: mlukasiuk@wp.pl

Socjologia i antropologia jako systemy komunikacyjne

Niewiele jest pytań irytujących w równym stopniu antropologów i socjologów, jak pytanie o granice antropologii i socjologii, o linie demarkacyjne oddzielające je od siebie nawzajem i od innych nauk czyniących przedmiotem swoich badań działania oraz komponenty kultury ludzkiej. Jedni i drudzy tradycyjnie zżymają się wówczas, że jest to dociekliwość nieadekwatna, wywiedziona z przestarzałych dążeń scjentyistycznych do ustanawiania dystynkcji i dzielenia świata na sztucznie odseparowane domeny (por. tekst Małgorzaty Jacyno w niniejszym tomie). Dowodzą także, że pytanie takie jest dziś zbędne, że płynność i przenikanie się, procesualność i sprawczość to pojęcia znoszące dawne granice w imię poznania przekraczającego poprzednie, fałszywe dychotomie. Finezyjny, pogłębiony opis zamiast enumeracji, lokalność i niepowtarzalność zamiast klasyfikacji, relatywność zamiast typologii – preferencje te z jednej strony można łączyć z brzemieniem w skutki flirtem antropologii kulturowej z postmodernizmem (Buchowski, Kempny 1999) (flirt socjologii przyniósł mniej spektakularne efekty), z drugiej strony – i to będziemy starały się wykazać – z tendencjami wewnętrznymi obu dyscyplin, zwłaszcza antropologii.

By ostatecznie sformułować naszą tezę, zinterpretujemy tematy charakterystyczne dla dorobku antropologii kulturowej (społecznej) i socjologii jako odrębne systemy komunikacyjne pojmowane w terminach Niklasa Luhmanna. Naturalnie, w żadnym z przypadków nie można mówić o jednym spójnym nurcie, języku, metodologii czy ze-

stawie idei, niemniej jednak, kiedy myślimy o antropologii (i socjologii), narzuca się pewna pula wątków, pomysłów i dylematów angażujących badaczy i teoretyków, którą stosunkowo nietrudno intuicyjnie i raczej nieprecyzyjnie zaklasyfikować jako antropologiczne (lub socjologiczne). W niniejszym tomie przywołuje i szeroko komentuje je tekst Katarzyny Warmińskiej. Ów brak precyzji, rozmywanie się i zacieranie cech dystynktywnych, zwłaszcza komunikacji antropologicznej jako części nauk o człowieku, stanowi przedmiot badania, jakie podejmujemy.

Proponowane przez nas wytłumaczenie w terminach teorii systemów autopojetycznych jest oczywiście jednym z wielu możliwych. Przyjęta siatka pojęciowa ma pozwolić nam na takie wy-modelowanie badanego zjawiska, by uchwycić jego dotychczas nieeksplorowane wymiary. Zagadnienie niepewności, nietrwałości i nieciągłości granic antropologii jako dyscypliny ma tradycję długą i bogatą. Nawiązujemy do niej w dalszej partii tekstu. Krytyczna literatura przedmiotu operuje takimi kategoriami, jak „metaforyczna natura teorii społecznej” czy „hermeneutyka kulturowa” (Geertz), „liminalność programów społecznych” (Turner), „efekt rzeczywistości” (Barthes), dyslokacja i utrata przez kulturę europejską funkcji referencyjnej, co skutkuje ukierunkowaniem humanistyki na krytykę własnego języka i pojęciowości (Derrida), a także wiele innych, których nie sposób wymienić w tym miejscu. Terminologia Luhmanna wnosi perspektywę o tyle nową, że pozwala pokusić się o próbę ujęcia kontyngentnych relacji między wyodrębnionymi tematami w pojęciach szerszego modelu praktyki tworzenia naukowej wiedzy o zjawiskach społeczno-kulturowych.

Nasza teza brzmi następująco: antropologia kulturowa/społeczna (w mniejszym stopniu, ale także socjologia) w obecnym stanie rozwoju i złożoności komunikacji wewnętrznej nie ma możliwości utrzymania wyraźnej granicy jako odrębna dyscyplina naukowa z powodu generowanych przez jej własne operacje zakłóceń na poziomie auto-referencji bazowej. W efekcie tych zakłóceń zdemontowana została zdolność komunikacji w terminach antropologii (socjologii dotyczy to o wiele mniej) do ustanowienia różnicy między sobą samą a środowiskiem. Proponowane przez nas ujęcie eksponuje więc immanentną logikę systemową omawianych dyscyplin (głównie w odniesieniu do ich wewnętrznych procesów, ale także w kontekście środowiska). Żywimy przekonanie, że wykorzystanie teorii Luhmanna pozwoli celnie zdiagnozować zarówno trudności w pracy dyscyplin nad ustanawianiem swoich granic, jak i późniejsze trudności z ich utrzymaniem czy redefinicją, zachowując przy tym względną neutralność i nieuwikłanie w ich wewnętrzne dyskursy.

Środowiskiem pojmowanej systemowo antropologii kulturowej/społecznej są inne dyscypliny nauk o człowieku (w tym socjologia – i wzajemnie), ale także ludzkie praktyki codzienne i odświętne, indywidualne i zbiorowe, epizodyczne i instytucjonalizowane, rozpatrywane w aspektach hermeneutycznym, pragmatycznym, politycznym, etycznym i wielu innych. Aby skutecznie pozyskiwać informację, system musi – zgodnie z założeniem przywołanej teorii – w takim stopniu zredukować złożoność swojego środowiska, by móc traktować je jako „jedność” – po prostu ignorując różnice między jego elementami. Tylko w takim wypadku widocznym na zewnątrz efektem operacji wewnętrznych systemu (tworzonej wiedzy

antropologicznej i socjologicznej) będzie „jedność” skonstruowanego fragmentu wiedzy (Luhmann 2007: 439). O ile socjologii jeszcze udaje się to w dużym stopniu osiągać, o tyle antropologia reprodukuje różnice, zamiast je selekcjonować. W efekcie granice między antropologią a jej środowiskiem (w tym socjologią na jej pograniczach) ulegają demontażowi, zanim na dobre zostały ustanowione.

Co więcej, konstruując tematy, system korzysta ze środowiska, w którym musi upraszczać nie tylko te elementy, z których buduje informację włączaną w operacje wewnętrzne, a następnie eksternalizowaną. Ponieważ środowisko nie zawiera żadnych elementów o charakterze „jedności”, komunikacja systemowa działa wyodrębniająco, lecz wyodrębnia też takie elementy, które są (same dla siebie) innymi systemami. Jak pisze o tym przywoływany teoretyk,

czyim innym jest relacja systemu do jego otoczenia, a czym innym jego relacja do poszczególnych systemów w kręgu jego otoczenia. Jakkolwiek wewnętrznie podzielone, otoczenie systemu jedność zawdzięcza jemu. Natomiast systemy w otoczeniu danego systemu są jedność zawdzięczają sobie. Do otoczenia należy wszystko, co nie jest systemowi dostępne przez samozwrotną reprodukcję, a więc także i każdy inny system, ale systemy charakteryzują się dodatkowo (w odróżnieniu od otoczenia w całości) własnym modusem samozwrotnej reprodukcji. (Luhmann 2003: 210)

W tym sensie antropologia, wchodząc w komunikację z socjologią, wywołuje reakcję zwrotną w obu systemach, przy czym każdy operuje sensami wpisanymi we własne struktury. Nieoczywistą specyfikę owej interakcji trafnie opisał Edmund Mokrzycki, w tym wypadku w odniesieniu

do relacji między socjologią a naukami przyrodniczymi:

[s]ocjologia empiryczna nie wzoruje się na naukach przyrodniczych w ogóle ani na fizyce w szczególności, ani nawet – jak twierdzą niektórzy – na mechanice klasycznej, lecz jest próbą stworzenia nauki o społeczeństwie zgodnej z pewnymi **wyobrażeniami** na temat metodologicznych właściwości nauk przyrodniczych. (1980: 16)

Przywołane wyobrażenia możemy w pojęciowości Luhmannowskiej rozumieć jako interpretacje zbudowane na obserwacji czarnej skrzynki i ujęte w języku systemu.

Owa wzajemna obserwacja powoduje niezależne od siebie rozszerzanie się, przemieszczanie czy inaczej „pulsowanie” obu systemów rozwijających nowe treści (por. Luhmann 2007: 137). Mechanizm ten posiada skutek w postaci nieprzerwanej redefinicji systemu w swoim własnym postrzeganiu, jako że orientując się na środowisko, system definiuje się poprzez aktualnie uchwytną różnicę w swoich własnych kategoriach. Ów aspekt temporalny samoobserwacji systemu w kontekście różnicy między nim a środowiskiem dodatkowo komplikuje możliwość uchwycenia w miarę stałej relacji między socjologią a antropologią, ponieważ każda taka próba sugeruje milcząco trwanie, będąc jedynie stop-klatką. Równocześnie otwiera się jednak obiecujące pole do rozważań nad mechaniką, uwarunkowaniami i dynamiką tego procesu, które interesują nas w tym tekście.

Na marginesie, winne jesteśmy jedno istotne zastrzeżenie: nasze badanie relacji antropologii z socjologią obejmuje jedynie tak zwany nurt jakościowy tej ostatniej – ujęcia hermeneutycz-

ne, fenomenologiczne, symboliczno-interakcjonistyczne i łączące te perspektywy. Wewnętrzne zróżnicowanie dyscypliny jest tak znaczne, że analiza relacji między samymi tylko jej orientacjami teoretyczno-metodologicznymi zajęłaby znacznie więcej miejsca, niż pozwala na to formuła niniejszego tekstu.

Dyferencjacja systemowa antropologii i socjologii

Przedstawione wyżej zależności między systemami komunikacyjnymi antropologii i socjologii nie zawsze wyglądały w ten sposób. Jak wspomnieliśmy, „pulsowanie” systemów ma charakter temporalny, można zatem prześledzić efektywność mechanizmów autoreferencji w obu przypadkach, odwołując się do historii badanych dyscyplin i dziejów ich wzajemnej relacji. Przypadek jest o tyle interesujący, że mają one wspólne źródła, a późniejsze praktyki separacyjne nigdy nie przebiegały ani całościowo, ani równomiernie, ani jednotorowo.

Jeśli wspólne początki obu nauk będziemy sytuować w pracach Durkheima, Spencera, Radcliffe-Browna czy Malinowskiego, wówczas wyraźnie ujawni się charakterystyczny mechanizm konstruowania granicy oddzielającej je (jako jeden system) od środowiska. Z dzisiejszej perspektywy szuka się czasem podziałów dyscyplinowych również w tym okresie rozwoju socjologii i antropologii, lecz jest to podejście dość mało obiecujące, o czym pisze Dorota Rancew-Sikora w niniejszym tomie. Autorka wskazuje na pozorną różnicę i szereg rzeczywistych podobieństw łączących obie dyscypliny. Sensowniejsze zdaje się zatem uznanie obu nauk w tym

czasie za jedną, za czym przemawiają argumenty wywiedzione z badania mechanizmów autoreferencji, jakie uwidoczniają się w pracach klasyków.

Przyjrzyjmy się kolejnym przykładom:

[f]aktem społecznym jest wszelki sposób postępowania, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę zewnętrznego przymusu; albo inaczej: taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji. (Durkheim 2000: 41)

Słynna definicja faktu społecznego ukazuje wyraźnie procedurę zarządzania różnicami między elementami środowiska. Wyodrębniony *element* zostaje odróżniony od *relacji*, w jakich osadzony jest w środowisku, a następnie *sklasyfikowany* na właściwym dla wewnętrznych operacji systemu poziomie ogólności. W kategoriach teorii Luhmanna na tym właśnie polega autoreferencja bazowa, stanowiąca minimalny warunek konieczny dla reprodukcji systemu autopoietycznego (Luhmann 2007: 412). Konstruowanie różnic jako jedności przez systemy klasyfikacyjne stanowią w fazie klasycznej rozwoju badanych dyscyplin praktykę powszechną i prawomocną. Temat klasyfikacji publicznych obszernie analizuje w niniejszym tomie Małgorzata Jacyno. Nieodłączność tej procedury ilustrują kolejne przykłady. Durkheim „jako socjolog” stwierdza:

[p]onieważ solidarność negatywna nie wytwarza sama z siebie żadnych integracji, nie odznacza się także niczym szczególnym – uznajemy tedy dwa tylko rodzaje solidarności pozytywnej. Rodzaje te różnią się następującymi właściwościami: 1. Pierwsza łączy bezpośrednio jednostkę ze społeczeństwem bez żadnego pośrednictwa. W drugiej, jednostka zależy

od społeczeństwa, gdyż należy do części, które je tworzą. 2. W obu tych przypadkach społeczeństwo nie postrzega się z tej samej strony. [...] 3. Z różnicy tej wynika inna, która posłuży nam do scharakteryzowania i oznaczenia dwóch rodzajów solidarności. (1999: 164–165)

A „jako antropolog” pisze:

na przykładu Bedford [...] babka albo któraś ze starych kobiet dość szybko kręci kawałkiem pępowiny [...]. Gdy pępowina się zrywa, wskazuje nazwę, którą wymówiono właśnie w tej chwili. U Jarraikannów z przykładu Jork, wyrwawszy zęb inicjowanemu młodzieńcowi, podaje mu się wodę do wypłukania ust [...] obiekt natury, który swym kształtem ów [wypłuty – przyp. GW, MŁ] skrzep przypomina, stanie się osobistym totemem młodzieńca. [...] Pomiędzy totemizmem zbiorowym i indywidualnym istnieje pewna forma pośrednia, która zawiera coś z nich obu: to totemizm płci. Spotkać go można wyłącznie w Australii, i to w kilku plemionach. (Durkheim 1990: 155, 157)

Te same sposoby klasyfikowania, czy, innymi słowy, interpretowania i wiązania elementów obserwacji/relacji stanowią znak rozpoznawczy i autora, i dyscypliny, której przedmiot konstytuuje się spójnie i konsekwentnie. Nie ma znaczenia egzotycznie brzmiący opis praktyk tych czy innych ludów – tworzenie ich sensu przebiega tu na identycznej zasadzie, tożsamej z zasadą klasyfikacji i testowanej przez wówczas jeszcze dopiero postulowane i opracowywane procedury samoobserwacji.

Z kolei u Bronisława Malinowskiego czytamy:

Jeżeli poszukujemy sposobów, dzięki którym istnieje i trwa uregulowane zachowanie, to znajdziemy je w dwóch procesach: w procesie treningu i władzy. Stąd w każdej kulturze muszą istnieć systemy edu-

kacyjne – stopniowe przekazywanie umiejętności, wiedzy, zwyczaju i zasad etycznych. [...] Zapewnienie przestrzegania zasad, jak również siła napędzająca trening wymaga istnienia elementu przymusu czy władzy. Możemy określić to jako wymiar polityczny, który jest obecny w każdej kulturze i poza wykształceniem, gospodarką i mechanizmami prawnymi, stanowi czwarty nakaz instrumentalny. (2000: 108)

Znów pojawia się ta sama procedura budowania dystansu przez ustanawianie relacji między obserwowanymi elementami, by zwrotnie ukierunkować obserwację przez systemy klasyfikacji. Pozycja obserwatora nie jest problematyzowana: czy to w pracy przypisanej do historii antropologii, czy socjologii badacz, dokonując obserwacji empirycznej, ustanawia punkt samoobserwacji kształtującego się systemu komunikacyjnego. Na koniec jeszcze jeden bardzo wyrazisty przykład:

[w] tym rozdziale zastosujemy termin „funkcja społeczna” na określenie działania instytucji (zwyczaju lub wierzenia) w odniesieniu do społeczeństwa oraz jego solidarności i spójności. Dzięki temu prezentowana tu hipoteza może zostać jeszcze zwięźle wyrażona poprzez stwierdzenie, że funkcją społeczną zwyczajów obrzędowych wyspiarzy z Andamanów jest podtrzymywanie i międzypokoleniowa transmisja dyspozycji emocjonalnych, na których ich społeczeństwo (tak jak jest ukonstytuowane) opiera swoją egzystencję. (Radcliffe-Brown 2006: 233)

W swoich wczesnych stadiach, jak pokazują ilustracje, socjologia-antropologia dysponowała relatywnie znaczną zdolnością ujednoczenia różnic praktykowanych w środowisku. Zdołała też wytworzyć poziom samoobserwacji skutkujący powstawaniem artefaktów semantycznych (soli-

darność mechaniczna i organiczna, fakt społeczny, funkcja społeczna, totemizm i inne); skutek taki Luhmann interpretuje jako zdolność systemu do autoopisu (2007: 424), co z kolei stanowi podstawę do wejścia systemu na kolejny poziom zintegrowania operacji wewnętrznych i doprecyzowania tej podstawowej różnicy, która zarysuje wyraźne granice między samym systemem a środowiskiem.

Praca nad autoopisem, stanowiącym niezbędny element procesu wyróżnicowania się systemu, widoczna jest w antropologii w postaci refleksji, a więc tej postaci autoreferencji, która konstruuje rozróżnienie między systemem a środowiskiem (Luhmann 2007: 413). Refleksja umożliwia domykanie się systemu poprzez – z jednej strony – ustanowienie przez system różnicy między sobą samym a środowiskiem, z drugiej zaś – wypracowanie własnej semantyki (rozumianej dwojako: jako mechanizmy budowania sensownej wiedzy wraz z kontekstami jej stosowania oraz jako formacje wiedzy powstałe dzięki tym mechanizmom) (por. Holl 2003: 49), która stanie się podstawą dla wewnętrznej komunikacji. Oba te zabiegi obserwować możemy na przykładzie deklaracji Claude’a Lévi-Straussa:

[e]tnologia – lub antropologia, jak się ją częściej nazywa dzisiaj – ma za przedmiot badań człowieka, różni się jednak od innych nauk o człowieku dążeniem do uchwycenia tego przedmiotu w najróżnorodniejszych przejawach. Z tego właśnie powodu pojęcie kondycji ludzkiej jest dla niej w pewien sposób dwuznaczne: poprzez swoją ogólność termin ten zdaje się pomijać różnice lub przynajmniej sprowadzać je do jedności, a zauważenie i wyodrębnienie różnic, uwypuklając partykularyzmy, jest głównym celem etnologii: zarazem etnologia zakłada jako swoje domyślne kryterium właśnie wyróżnik kondycji ludzkiej, tylko on bowiem pozwala zakreślić

zewewnętrzne granice jej przedmiotu. Wszystkie tradycje intelektualne, nie wyłączając naszej, miały do czynienia z tą trudnością. (2005: 54)

Refleksja cytowanego autora konstruuje system, jakim ma się stać antropologia, w odniesieniu do arbitralnie wybranych elementów środowiska zgodnie z logiką asymetryzacji (natura, pojęcie społeczeństwa używane przez Durkheima, dokonania socjologów – to pojawia się w przywoływanym artykule), ale także do etnologii skupionej wokół pojęcia kultury, ażeby z(re)definiować swoją dziedzinę i perspektywę na podstawie ustanowionej w ten sposób różnicy. Praca ta biegnie więc dwukierunkowo: jako odróżnienie się od środowiska (zewewnętrznego) i korekta przeszłości, zwana w teorii Luhmanna refleksyjnością, czyli autoreferencją procesualną (2005: 412). Widać to wprost w przeciwstawieniu proponowanej przez autora centralnej kategorii postulowanej antropologii kluczowemu pojęciu Durkheima-socjologa:

[e]tnologia w tej postaci, w jakiej rozwija się w ciągu XX wieku, chce w pojęciu kultury znaleźć wyróżnik umożliwiający rozpoznanie i definicję ludzkiej kondycji, podobnie jak Durkheim i jego szkoła, w tej samej epoce i z pokrewną intencją, odwoływali się do pojęcia społeczeństwa. Jednakże pojęcie kultury rodzi natychmiast [...] problemy. (Lévi-Strauss 2005: 56)

Mechanizm procesu wyróżnicowywania i domykania się, a także „pulsowania” systemu przebiega w silnym powiązaniu z dokonaniem przeszłości, które to uwikłanie głosiciele nowatorstwa zazwyczaj skrętnie pomijają w swoich deklaracjach. Niklas Luhmann podkreśla mocno, iż

niepodobna rozpoznać żadnego procesu historycznego, który wyodrębniłby zjawiska całkowicie

nowe. [...] To zatem, co charakteryzuje pewną epokę, wcale nie musi być „nowe” w sensie pojawienia się po raz pierwszy; epokowe stanowienie sensu może się dokonywać przy użyciu dobrze znanych figur, które jednak dopiero teraz wkraczają w centrum historycznego określania. (2003: 46)

Wspomniane przesunięcia punktów ciężkości interpretować możemy jako efekt nieustannego procesu rozpoznawania i ustanawiania różnicy między systemem a tymi elementami środowiska, które na zasadzie opozycji aktualnie go definiują – innymi słowy, system tak się opisuje, jakie opozycje w danym momencie ustanawia.

Charakterystycznego przykładu tego momentu w operacjach systemowych antropologii dostarczają klasyfikacje przywołanego już Lévi-Straussa. Na przykład ta, zbudowana na czytelnych kodach binarnych:

[s]ądzę, że kuchnia dowolnego społeczeństwa poddaje się, jak język, rozłożeniu na składniki konstytutywne, które można w tym przypadku określić jako „gustemy”; są one zorganizowane w pewne struktury opozycji i korelacji. Można zatem odróżnić kuchnię angielską od francuskiej dzięki trzem opozycjom: endogenne/egzogenne (tzn. surowce narodowe bądź egzotyczne), centralne/peryferijne (podstawa posiłku i dodatki), nacechowane i nienacechowane (tzn. przyprawione bądź mdłe). Otrzymamy wtedy tablicę, w której znaki + i – odpowiadają relewantnemu lub nierelwantnemu charakterowi każdej pozycji w rozpatrywanym systemie. (Lévi-Strauss 2000: 81–82)

Widać tu wyraźnie wkroczenie w fazę, kiedy produkowanie komunikatów cechuje bardzo wysoki poziom autoreferencji. System uniwersalizuje wyodrębniony arbitralnie obiekt i nadaje mu cechy

systemowe (sic!), czyniąc przedmiotem swoich operacji w istocie własne operacje. Sytuacja taka zachodzi, analogicznie, w socjologii, co dobrze ilustrują teorie strukturalno-funkcjonalne:

[w]stępnym i niewątpliwie próbnym krokiem w stronę kodyfikacji analizy funkcjonalnej w socjologii będzie utworzenie paradygmatu złożonego z zasadniczych dla tego podejścia pojęć i problemów. [...] główne składniki tego paradygmatu pojawiały się [...] podczas krytycznego przeglądu języka, pojęć i powiązań ideologicznych występujących obecnie w tej dziedzinie. W paradygmacie ujmie się je razem w zwartej formie, pozwalającej tym samym na jednoczesne zbadanie zasadniczych wymagań, jakie stawia analiza funkcjonalna – co jest trudne, jeżeli koncepcje są porozrzucane i poukrywane na poszczególnych stronicach. Paradygmat stanowi rdzeń koncepcji, procedury i zasad wnioskowania analizy funkcjonalnej. (Merton 2002: 121)

W przywołanej koncepcji, dodajmy, Merton przeprowadza krytyczną analizę postulatów dotyczących analizy funkcjonalnej, sformułowanych przez Radcliffe-Browna i Malinowskiego. Znajdujemy tu wyrażoną *explicite* autorefleksję ukierunkowaną na ściślejsze domknięcie autoreferencji – „porozrzucane i poukrywane koncepcje” jeszcze zanadto odwzorowują swoje usytuowanie w środowisku, zatem powinny zostać skodyfikowane według wewnętrznego klucza, a wspólne z antropologią idee – przeformułowane na nowy kod.

Niemożliści i terapie

Jednakże autorefleksja coraz częściej (w obu dyscyplinach, choć nie zawsze w tym samym czasie i nigdy nie obejmując ich w ich amorficznych całościach) zamiast skutkować wzmacnianiem granicy, działa w kierunku odwrotnym. Głos Mertona

w kwestii kodyfikacji analizy socjologicznej miał w intencji terapię, diagnoza bowiem – z perspektywy klasycznych podziałów międzydyscyplinowych – wyglądała niepokojąco. Niekwestionowane poczucie racjonalności rozumowania naukowego, chronione przez socjologię scjentystyczną, w antropologii bardzo szybko uległo zachwianiu. Systemom obiektywistycznym, uniwersalizującym schematów klasyfikacyjnych przeciwstawiano dyskurs relatywizujący, który uniemożliwiał kodowanie analogiczne do głównego nurtu socjologii. Konstruowanie ogólnej teorii kultury okazało się jeszcze bardziej wątpliwe niż prace nad ogólną teorią społeczeństw ludzkich.

Ze względu na dystans mentalny, towarzyszący nieodłącznie pracy antropologów w terenie i powstający wskutek zderzenia z odmiennymi oczywistościami, w dyscyplinie tej procesy autoreferencji procesualnej (refleksyjności) przebiegały szybciej i intensywniej. Kolejne starania badaczy o zdefiniowanie niezliczonych i zaskakujących różnic w praktykach badanych ludów przesunęły pałąk konceptualizacji ku kwestiom coraz ogólniejszym, aż po kluczowy dla systemu wiedzy problem adekwatności wiedzy o kulturach rządzonych odmiennymi od europejskiej racjonalnościami. Refleksyjny autoopis dyscypliny, wbrew własnej intencji, zaczął zagrażać jej integralności i samouzasadnieniu. Doskonale ilustrują ten moment rozważania Petera Wincha:

[k]rytykując Levy-Bruhla, Evans-Pritchard odrzuca przekonanie, że naukowe rozumienie przyczyn i skutków, które prowadzi nas do odrzucenia wierzeń magicznych, jest dowodem jakiegokolwiek wyższości naszej inteligencji. Wykazuje, że naukowe podejście jest w takim samym stopniu funkcją naszej kultury, jak magiczne podejście „dzikiego”

jest funkcją jego kultury [...]. [...] w punkcie wyjścia stwierdzamy, że standardy racjonalności w różnych społeczeństwach nie zawsze ze sobą koincydują; może się zatem zdarzyć, że standardy racjonalności funkcjonujące w społeczeństwie S są różne od naszych. Zatem nie możemy zakładać, że ma sens twierdzenie o członkach społeczeństwa S, iż odkryli oni coś, co także i my odkryliśmy; tego rodzaju odkrycie zakłada bowiem uprzednią zgodność co do pojęć. (1992: 244, 271)

Analogiczny moment w operacjach systemowych socjologii to nurty fenomenologiczne i postfenomenologiczne. Refleksyjność uruchamia procesy komunikacyjne, których przedmiotem stają się własne rezultaty komunikacyjne (Luhmann 2007: 413). W systemach autoreferencyjnych dążących do domknięcia skutkuje to podniesieniem sprawności mechanizmów selekcji, prowadząc do nadania selekcjom charakteru binarnego. Taki scenariusz obserwujemy w staraniach Mertona, w tym kierunku podążyła tak zwana socjologia ilościowa, doskonaląc procedury analizy statystycznej. Podobnie problem rozwiązuje teoria racjonalnego wyboru (RAT), operując modelem aktora, któremu przypisuje się racjonalność na zasadzie binarności – ponieważ nie udowodniono jego irracjonalności (Abell 2000: 231–233). Tak ekskluzywnie zarządzając różnicą, RAT dystansuje swoje wyjaśnienia od różnorodności badanych praktyk, zbliżając się z kolei – dzięki formalizacji języka komunikacji – ku teorii gier.

W badanych przypadkach granicznych widzimy jednak inny rezultat refleksyjności: początkowo binarne konstrukcje zostają podane w wątpliwość, nierzadko wręcz zdekonstruowane. W miejsce opozycji: rzeczywiste-nierzeczywi-

ste, sensowne-nonsensowne, racjonalne-neracjonalne i tym podobnych refleksja metodologiczna perswaduje wrażliwość i reaktywność na różnice, jakich coraz więcej jest w stanie dojrzeć w środowisku. Zamiast My–Oni, antropolog staje wobec wielości różnic między Onymi (por. prace Marcina Lubasia i Michała Kowalskiego w niniejszym tomie), a dostępna mu „skrzynka z narzędziami” nie pozwala na poklasyfikowanie ich w jedność. W konsekwencji w niekontrolowany sposób wzrasta poziom złożoności środowiska, a dyscyplina (jako system komunikacyjny) nie ma możliwości przetwarzać informacyjnie tej złożoności w kategoriach jedności (wiedzy). System popada w cykle reprodukcji własnych relacji wewnętrznych, gromadząc nadmiary rozróżnionych elementów środowiska, których nie jest w stanie preselekcjonować z powodu niedostatku schematów klasyfikacyjnych. Nie może też wypracować potrzebnych schematów, gdyż blokują tę operację procesy refleksji, wymuszające wrażliwość wobec środowiska.

Jednym ze sposobów służących przerwaniu nieproduktywnej, wewnętrznej cyrkulacji (czyli w stanie idealnym – dosłownej reprodukcji) jest więc intencjonalne sięgnięcie przez system do swojego środowiska (por. Luhmann 1994: 49). Jest to także sposób na redefinicję podstawowej różnicy, jaka służy systemowi do autodefiniowania (a także prostego powielania tej autodefinicji). W przypadku rozpatrywanych tutaj dziedzin naukowych przejawiać się to może poprzez osoby genialnych outsiderów, którzy wnoszą do systemu odmienną semantykę, pochodzącą z innych dziedzin, i przy jej pomocy dokonują redefinicji istniejącego zasobu. Z pewnością takim outsiderem wchodzącym do antropologii z wykształceniem

literaturoznawcy i filozofa był Clifford Geertz, którego pisarstwo w dużym stopniu przyczyniło się do demontażu antropologicznej refleksyjności zbudowanej na czasowej ciągłości i ujednoliconej różnicy. Jak zauważa Zbigniew Pucek, sam Geertz wielokrotnie podawał w wątpliwość status antropologii jako koherentnej dyscypliny, a nawet jako nauki w sensie pozytywistycznym, skoro można właściwie określać ją mianem sztuki (2003: IX). Jest to o tyle interesujący przykład, że ilustruje zarówno zwielokrotnienie konceptualizacji różnicy między systemem a środowiskiem, jak i refleksyjność znoszącą pozory koherencji do robku własnej (systemu) przeszłości. W *Zastanym świetle*, tomie określonym przez autora ironicznie jako *Bildungsroman*, Geertz przywołuje uporczywe próby, podejmowane przez różnych prominentnych autorów, zdefiniowania centralnego pojęcia kultury, które jest „niemal równie złe, jak ważne” (2003: 22). Refleksyjność Clifforda Geertza można postrzegać, zgodnie z myślą Luhmanna, w kategoriach obserwacji wyższego rzędu, która została wyłapana przez system i włączona do niego na prawach innowacji (por. Holl 2003: 54). Efektem tej obserwacji jest diagnoza „zmaconych gatunków”:

w to, co czytamy i piszemy, wtargnął demokratyczny klimat. Wydaje się, że własności łączące teksty ze sobą, sytuujące je, przynajmniej ontologicznie, na tym samym poziomie, zaczynają określać je w sposób nie mniej istotny niż cechy wyodrębniające. Nie tyle stajemy wobec uszeregowania naturalnych rodzajów, typologii wyróżnionych za pomocą ostrych jakościowych różnic, ile raczej otacza nas niezmierny, niekończący się obszar rozmaicie tworzonych dzieł, które możemy uporządkować tylko praktycznie, relatywnie, zgodnie z naszymi celami. Nie dlatego, że brak nam konwencji interpretacyjnych, mamy ich więcej niż kiedykolwiek, lecz są one skonstruowane, nierzadko wręcz skle-

cone, tak by objęły sytuacje płynne, zróżnicowane, rozproszone i z gruntu nieuporządkowane. (Geertz 2000: 30)

Cytat ten ilustruje skutki tego, co w pojęciowości teorii systemów nazwać należy obserwacją trzeciego rzędu. Pozwala ona na krytyczną refleksję na temat ustalonych wcześniej kryteriów klasyfikacji. W przywołanym przypadku krytyka ta ma charakter wręcz totalny – odnosi się bowiem do podstaw procedury klasyfikowania. Obserwujemy zatem moment, w którym antropologia kulturowa jako system komunikacyjny wchodzi w fazę wewnętrznej, bardzo głębokiej dyferencjacji programów (por. Holl 2003: 54). Od tego momentu możliwe są dwie drogi: albo granica systemu zostanie ostatecznie rozmyta w zredefiniowanym środowisku (orientacja na uporządkowania praktyczne), albo moment ten zostanie rozpoznany przez system i zwrotnie włączony w jego obieg komunikacyjny jako innowacja, umacniając granicę w zmienionym kształcie.

Obrona (na nowo definiowanych i ustanawianych) granic systemu, a więc jego (re)stabilizacja, może przebiegać również za pomocą innego typu odniesienia się do środowiska, a konkretnie do tych jego elementów, które mogłyby umożliwić mu aktualnie atrakcyjną autodefinicję. Elementy te w kontekście wyzwań teoretycznych przywołuje Marcin Lubaś – w ujęciu tego autora obecna autodefinicja dziedziny koncentrowałaby się wokół „kulturowych przeobrażeń”, które stawiają „w centrum nowej problematyki trzy grupy zagadnień związane odpowiednio z kulturową kreatywnością, wariantywnością oraz procesami integracji i dezintegracji kulturowej”. (tekst Marcina Lubasia w tym tomie). Inną techniką zdiagnozowaną przez Luhmanna

jest historycyzm, a więc sięgnięcie przez system do własnej przeszłości w poszukiwaniu utraconego poczucia jedności czy też koherencji. W teorii Luhmanna ten utracony/pożądany stan opisuje pojęcie kondensacji (semantycznej), kiedy to „formy sensu się zagęszczają, stając się poręcznymi schematyzmami i symbolami, które są niezamienne i powtarzalne” (Holl 2003: 56). Ilustrują to rozważania Elżbiety Tarkowskiej:

[m]yślę, że warto przypomnieć inny wymiar tzw. antropologicznego rozumienia kultury, przypisujący jej (przynajmniej w niektórych wersjach antropologii) funkcje porządkujące, nadające sens, objaśniające świat, w którym żyjemy, czyniące go zrozumiałym. Podstawowe kategorie kultury, takie jak kategoria czasu, przestrzeni, swojskości, obcości, wzajemnych relacji między ludźmi, relacji ludzi ze światem przyrody lub ze światem pozaludzkim, są kategoriami porządkującymi uniwersum, są narzędziami orientacji w rzeczywistości społecznej. Proponując ujmowanie dokonujących się obecnie przemian przy pomocy chaosu kulturowego, chciałam zasygnalizować niedostatek czy też słabość tych właśnie porządkujących, nadających sens, objaśniających funkcji kultury, jej norm i kategorii. (1993: 33)

Przytoczona diagnoza i zasugerowana w niej propozycja odwołuje się do schematów pojęciowych, które legły u podstaw formowania semantyki systemowej i jako takie „pracowały” skutecznie w jej reprodukcji. Ich rekonstrukcja winna zdaniem autorki przywrócić systemowi operacyjną sprawność.

Dyspersja granic

Uprawianie antropologii wymaga dziś opowiedzenia się bardzo stanowczo i świadomie po konkretnej stronie podziałów między badaczami. Można

uprawiać „czystą etnografię”, obstając przy realności „faktów”, a kiedy znikają (jak np. kultura ludowa), poszukać innych obiektów. Takie nastawienie wiąże się z empirycystycznym dystansowaniem się od refleksji metateoretycznej – ze wszystkimi niebezpieczeństwami opisywanymi przez tę ostatnią, lecz nieistotnymi dla zainteresowanych badaczy. Można też obstawać przy odwoływaniu się do racjonalności naukowej jako sprawdzonego kanonu pozwalającego na wyjaśnianie „obcości” bez rozmywania jej w pozaracjonalnych właściwościach badanych systemów symbolicznych. I na koniec, można usytuować aktywność antropologiczną w nurcie postmodernistycznego relatywizmu kulturowego, gdzie kultura własna przestaje być kulturą referencyjną, źródłową dla antropologii, i staje się przedmiotem badania oraz namysłu na równi z innymi kulturami „obcymi” (por. Burszta 2004: 24–26). Oznacza to trzy odmienne stanowiska w kwestii koherencji systemu wiedzy antropologicznej z wszelkimi tego konsekwencjami.

Z perspektywy podejścia pierwszego problem nie istnieje: własne kryteria klasyfikacji można modyfikować na bieżąco, adekwatnie do cech eksplorowanych obiektów. Jak wyżej zauważył Geertz, antropologia wypracowała dość schematów interpretacyjnych, by działalność taka mogła przebiegać bez zakłóceń. Podejście drugie obrazuje opisywany wyżej drugi poziom samoobserwacji i – z powodu otwarcia procedury autoopisu – wprowadza do komunikacji nieustające dylematy. Semantyka racjonalności jako podstawa metodologii naukowej doszła w myśli europejskiej do punktu, w którym zmuszona była wypracować mechanizmy samokrytyki, samomarginalizacji, czy wręcz autodestrukcji, co dobrze ilustrują prace takich relatywistycznie zorientowanych antropologów, jak

Peter Winch, Clifford Geertz czy James Clifford. Luhmann mówi nawet o upadku semantyki racjonalności oraz rozwijanych w jej ramach opozycji racjonalne-irracjonalne i pochodnych; w opuszczonym przez racjonalność miejscu dostrzega różnorodność „opakowań antropologicznych” (Luhmann 2007: 438), lecz żadne nie pełni równie silnie wyróżnicowującej roli względem środowiska antropologii.

Postmodernistyczne zakwestionowanie racjonalności jako podstawy samookreślenia dyscypliny jawi się w świetle powyższych rozważań jako nieuchronny skutek nakładania się poziomów autoopisu, które narzuciło antropologii wymóg odwzorowywania w systemie jej komunikacji wszystkich problemów, które wywierają na nią wpływ. Zakłócenie dotychczasowych mechanizmów selekcji, zwątpienie w moc typologii i klasyfikacji oraz zwrot ku orientacji pragmatycznej, ku oglądowi zrelatywizowanemu z odmiennych perspektyw kulturowych doprowadziło – w terminach teorii systemów – do swoistego paradoksu: różnice między elementami środowiska a systemem zostały wbudowane do systemu, którego granica definiowała się właśnie przez te różnice (Luhmann 2007: 440). Zakłóca to mechanizmy ustanawiania różnic, pozwalając systemowi definiować środowisko jako wielość różnic (wbudowanych w system jako różnice właśnie, a nie stypizowane jedności). W rezultacie, jak ujmują to Wojciech Burszta i Krzysztof Piątkowski:

[t]eoria antropologiczna w sensie różnych systemowych koncepcji kultury, w sytuacji obecnej niejednoznaczności, o której pisze Geertz, ulega detronizacji i zanegowaniu. To, co zostaje z „odprysków” owej teorii, zaczyna być pretekstem do tworzenia dwóch „antropologicznych opowieści”. Pierwsza

z nich kieruje się ku antropologii samej: wszystko właściwie jest tutaj pretekstem, aby zająć się samym sobą. Jeśli nawet opowieść taka kieruje się na parafrazy kultur lub subkultur, to z reguły po to, by znaleźć w nich lustro dla samorefleksji lub metarefleksji. Mówiąc metaforycznie: umarł prometeizm, rodzi się **narcyzm** (wyróżn. WB, KP) Prowadzi to niekiedy do granicy, za którą można już jedynie stosować praktyki dekonstrukcyjne: względem kultury, nauki, gatunku, teorii, samego siebie jako autonomicznego podmiotu poznającego wreszcie. (1994: 11)

Wraz z zakwestionowaniem semantyki racjonalności znikł w antropologii dotychczasowy punkt odniesienia dla samoobserwacji. Opowieść druga – według Burszty i Piątkowskiego – postrzega kulturę jako „zbiór kodów i artefaktów zawsze podatnych na twórcze i krytyczne przetworzenie” (1994: 13). Nic zatem dziwnego, że praktyka antropologiczna zwraca się w stronę „tekstualizmu”, retoryki, ironii, diagnozy kryzysu reprezentacji z jednej strony, a z drugiej – ku aksjologii i jej konkretyzacji w postaci instytucjonalizowania dylematów etycznych. W niniejszym tomie kwestie te poruszają teksty Bartłomieja Walczaka i Michała Kowalskiego. Przedmiotem refleksji stają się wówczas takie zagadnienia, jak odpowiedzialność badacza za skutki ingerencji badawczej, za sposoby wykorzystania pozyskanej wiedzy, jak dylemat zaangażowania politycznego, światopoglądowego (por. Gledhill 2002). Do głosu dochodzi krytyczna antropologia postkolonialna i antropologia feministyczna z ich emancypacyjnym potencjałem. Antropologia kulturowa stała się praktyką przebiegającą *w świecie*.

Od strony socjologii procesy te przebiegają odmiennie. Tu doszło raczej do „kulturalizacji” części teorii socjologicznej, przy czym perspektywa spojrzenia na kulturę już nie jako na mechanizm

integracyjny, ale jako na wielość autonomicznych dyskursów nierzadko nie zaznacza klarownej granicy między tak pojmowaną antropologią a socjologią¹. Przykładami aplikacji, ale też przemian takiego podejścia mogą być badania stylu życia (w Polsce prowadzone głównie przez prof. Andrzeja Sicińskiego i jego zespół od lat siedemdziesiątych XX wieku), w których przedmiotem poszukiwań były jeszcze mechanizmy porządkujące (klasyfikacje) oraz współczesna socjologia życia codziennego (por. de Certeau 2008; Bogunia-Borowska 2009; de Certeau, Giard, Mayol 2011), gdzie wyraźnie widoczne jest rozproszenie niepowiązanych dyskursów. Znamiennym, choć z punktu widzenia niniejszych rozważań peryferyjnym, przykładem są studia kulturowe i zmaganie z nimi zarówno antropologii, jak i socjologii. Trudność, jaką spowodowały, polega nie tylko na oczywistym naruszeniu granic obydwu systemów, ale także na tym, że wewnętrzna amorficzność całego projektu studiów kulturowych utrudnia sprowadzenie ich do jakości zdefiniowanej „jedności” i skonstruowanie na tej podstawie fundującej, klasyfikującej różnicy.

W staraniach o zaznaczenie dystynkcji antropologia i socjologia na nowo piszą historię swoich dyscyplin. Dystansują się od modernistycznych paradigmatów, rewidują aspiracje do wszechogarniającej teorii, sięgają do nowych źródeł. Reinterpretują posiadane instrumentarium pojęciowe, z podejrzliwością odnoszą się do uświęconych tradycją klasyfikacji, relatywizując je wraz z własną, wciąż dyskusyjną tożsamością. Rozmyślnie bezparadygmatyczne, ustawicznie kwestionują wiarygodność

¹ Odmiennego zdania był Marian Kempny, który twierdził, że socjologia kulturowa i postmodernistyczna antropologia kulturowa stanowią przeciwstawne sposoby analizy kultury, co łączył z genezą tych pojęć (1994: 175).

dokonywanych ustaleń, przetwarzając informacyjnie bezmiar wyróżnionych elementów i radykalnie ograniczając ich selekcję. Posiłkując się wzajemnie metarefleksją, podążają tak dalece wspólną drogą, że trudno już mówić jedynie o zmąceniu gatunków. Na pograniczu dyscyplin granice systemowe uległy dyspersji, wpisując taki rozmyty obszar wiedzy w konstelację późnonowoczesnych postaci refleksyjności. Kiedy czytamy, jak Jan de Volf podsumowuje praktykę współczesnej etnografii eksperymentalnej (innymi słowy: jednego z nurtów antropologii postmodernistycznej), nie popełnimy błędu, odnosząc te słowa także do znacznej części współczesnej socjologii, która także:

nie jest dłużej opowieścią celebrującą rozwój wiedzy w ramach tej dyscypliny, lecz katalogiem ukazującym różne sposoby przedstawiania Innego. Eksperymentalna etnografia przekracza granice tradycyjnych gatunków i prowadzi grę z permutacjami minionych performacji. (1995: 52)

W pojęciowości Niklasa Luhmanna moglibyśmy oddać ten stan jako moment autoreferencyjnej autopojezy dokonywanej wszakże na trzecim poziomie obserwacji, w której zaciął się praktyczny mechanizm przyswajania innowacji.

Tom, który prezentujemy, podnosi trzy kluczowe dla dzisiejszej diagnozy aspekty (sygnalizowane już powyżej) antropologii i (w mniejszym stopniu) socjologii jako systemów komunikacyjnych i składa się z trzech części zatytułowanych odpowiednio: *O granicach*, *O narzędziach*, *O zaangażowaniu*.

O granicach traktuje tekst Katarzyny Warmińskiej, która dogłębnie i ciekawie zastanawia się nad współczesną artykulacją tożsamości antropologii

jako dyscypliny naukowej oraz nad tym, na ile przypomina ona (i jest doświadczana) w postaci „czegoś na kształt luźnej konfederacji tradycji i praktyk”. Autorka analizuje także szczególną sytuację antropologii polskiej (włącznie z publikowanymi podręcznikami oraz instytucjonalnymi umiejscowieniami) w kontekście z jednej strony *grand tradition*, z drugiej zaś – specyfiki antropologii lokalnej czy peryferyjnej w jej relacji do *metropolitan knowledge*. Z kolei artykuł Małgorzaty Jacyno w tej części tomu podejmuje niezwykle aktualny we współczesnych dyskursach naukowych problem początków nowoczesności wraz z jej narastającą refleksyjnością w kontekście kryzysu klasyfikacji publicznych. *Pamiętniki nerwowo chorego* Daniela E. Schrebera są dla Małgorzaty Jacyno pretekstem i punktem wyjścia do głębszego rozważenia kwestii klasyfikacji, niezbywalnej już refleksji i prób reklasyfikacji.

O narzędziach traktują teksty Marcina Lubasia i Doroty Rancew-Sikory. W artykule o autodyskursie antropologicznym i jego teoretycznym oprzyrządowaniu Marcin Lubaś prowadzi subtelny wywód na temat problematycznej konceptualizacji kultury, dochodząc do pojęcia transformacji kulturowych jako aktualnego sposobu problematyzacji centralnych dla antropologii zagadnień. Autor szczegółowo omawia trzy grupy zagadnień odnoszące się do tego nowego obiektu refleksji: po pierwsze, kreatywność i innowacje, po drugie, wariantywność i społeczną dystrybucję treści kulturowych, po trzecie, procesy integracji i dezintegracji kulturowej. Kluczowe kategorie tempa, głębokości i skal przemian kulturowych ukazane są w działaniu – na przykładzie badań własnych prowadzonych przez autora na Bałkanach. Z kolei Dorota Rancew-Sikora podejmuje pro-

blem wzajemnych relacji socjologii i antropologii w perspektywie diachronicznej, ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki i kontekstu polskiego. W erudycyjnej analizie autorka koncentruje się na podobieństwach, które łączą obie dyscypliny, począwszy od wspólnoty tematycznej, po Millowską wyobraźnię socjologiczną i refleksyjność. W końcowej części tekstu autorka zastanawia się nad możliwościami, jakie niesie nowe wykorzystanie funkcjonalizmu przez obie dyscypliny.

Zamieszczone w części *O zaangażowaniu* artykuły Bartłomieja Walczaka i Michała Kowalskiego problematyzują figurę badacza i jego perspektywę uobecnioną (lub przemilczaną) w tekście oraz konsekwencje jego działań. Pierwszy z wymienionych autorów w swoim klarownym i przekonującym tekście przywołuje w tym celu zwrot lingwistyczny i wprowadzone przezeń urefleksyjnienie pozycji, z której się orzeka, oraz konstrukcji samego orzekającego. Jak konkluduje, antropologiczne zmagania, między innymi z własną kolonialną przeszłością, pozwoliły antropologom dopracować się w tym względzie zaawansowanej (i częstokroć zaangażowanej) autorefleksji, podczas gdy socjologia pozostaje w tym względzie na poziomie „realistycznym”. Z kolei Michał Kowalski w arcyciekawej prezentacji praktycznego zaangażowania antropologów w różne wojny i konflikty militarne (od okresu kolonialnego, poprzez obie wojny światowe, działania przeciwpartyzanckie, po zimną wojnę i wojnę z terroryzmem) zastanawia się nad tym, jak antropologia zmienia wojnę oraz tym, jak wojna może zmieniać antropologię. Z tego opisu wyłania się obraz „stosowanej antropologii wojskowej (*applied military anthropology*)”, definiującej się autorefleksyjnie wobec specyficznego środowiska polityki i sił zbrojnych.

Bibliografia

Abell Peter (2000) *Sociological Theory and Rational Choice Theory* [w:] Bryan S. Turner, ed., *The Blackwell Companion to Social Theory*. Oxford: Blackwell Publishers Inc., s. 223–244.

Bogunia-Borowska Małgorzata, red., (2009) *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.

Buchowski Michał, Kempny Marian (1999) *Czy istnieje antropologia postmodernistyczna?* [w:] Michał Buchowski, red., *Amerykańska antropologia postmodernistyczna*. Przełożył Wojciech Dohnal i in. Warszawa: Instytut Kultury, s. 9–28.

Burszta Wojciech J. (2004) *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Burszta Wojciech J., Piątkowski Krzysztof (1994) *O czym opowiada antropologiczna opowieść*. Warszawa: Instytut Kultury.

de Certeau Michel (2008) *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*. Przełożyła Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

de Certeau Michel, Giard Luce, Mayol Pierre (2011) *Wynaleźć codzienność. 2. Mieszkać, gotować*. Przełożyła Katarzyna Thiel-Jańczuk. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Durkheim Emile (1990) *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*. Przełożyła Anna Zadrożyńska. Warszawa: PWN.

----- (1999) *O podziale pracy społecznej*. Przełożył Krzysztof Wakar. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2000) *Zasady metody socjologicznej*. Przełożył Jerzy Szacki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Geertz Clifford (2000) *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*. Przełożyła Dorota Wolska. Kraków: WUJ.

----- (2003) *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: UNIVERSITAS.

Gledhill John (2002) *Anthropology and Politics: Commitment, Responsibility and The Academy* [w:] Joan Vincent, ed., *The Anthropology of Politics*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 438–451.

Holl Mirjam-Kerstin (2003) *Semantik und soziales Gedächtnis. Die Systemtheorie Niklas Luhmanns und die Gedächtnistheorie von Aleida und Jan Assmann*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH.

Kempny Marian (1994) *Antropologia bez dogmatów – teoria społeczna bez iluzji*. Warszawa: IFiS PAN.

Lévi-Strauss Claude (2000) *Antropologia strukturalna*. Przełożył Krzysztof Pomian. Warszawa: Wydawnictwo KR.

----- (2005) *Etnolog wobec kondycji ludzkiej*. Przełożył Wincenty Grajewski [w:] *Antropologia kultury. Zagadnienia i wybór tekstów*, oprac. Grzegorz Godlewski i in. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 55–61.

Luhmann Niklas (1994) *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*. Przełożyła Grażyna Skąpska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

----- (2003) *Semantyka miłości. O kodowaniu intymności*. Przełożył Jerzy Łoziński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR.

----- (2007) *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*. Przełożył Michał Kaczmarczyk. Kraków: Zakład Wydawniczy NOMOS.

Malinowski Bronisław (2000) *Kultura i jej przemiany. Dzieła*, t. 9. Przełożyli Antoni Bydło i Anna Mach. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Merton Robert K. (2002) *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*. Przełożyli Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mokrzycki Edmund (1980) *Filozofia nauki a socjologia*. Warszawa: PWN.

Pucek Zbigniew (2003) *Glifford Geertz i antropologiczny Zeitgeist*. Wstęp do: Geertz Clifford, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*. Przełożył Zbigniew Pucek. Kraków: Wydawnictwo UNIVERSITAS, s. V–XXIX.

Radcliffe-Brown Alfred Reginald (2006) *Wyspiarze z Andamanów. Studia z antropologii społecznej*. Przełożyli Agnieszka Kościańska, Michał Petryk. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Tarkowska Elżbieta (1993) *Chaos kulturowy albo o potrzebie antropologii raz jeszcze* [w:] Jawłowska Aldona, Kempny Marian, Tarkowska Elżbieta, red., *Kulturowy wymiar przemian społecznych*. Warszawa: IFiS PAN, s. 31–38.

de Volf Jan (1995) *ZIDJI: Junod's South Africa Novel* [w:] K. Geuijen, D. Raven, Jan de Volf, eds., *Post-Modernism Anthropology*. Assen: Van Gorcum.

Winch Peter (1992) *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*. Przełożył Tadeusz Szawiel [w:] Edmund Mokrzycki, red., *Rozumienie społeczeństwa pierwotnego*. Warszawa: IFiS PAN, s. 242–295.

Cytowanie

Woroniecka Grażyna, Łukasiuk Magdalena (2013) *Znikające różnice. Relacje między socjologią i antropologią kulturową w świetle teorii systemów Niklasa Luhmanna*. „Przegląd Socjologii Jakościowej”, t. 9, nr 3, s. 6–21 [dostęp dzień, miesiąc, rok]. Dostępny w Internecie: <www.przegladsocjologiijakosciowej.org>.

Vanishing differences. Relations between sociology and cultural anthropology in terms of systems theory by Niklas Luhmann

Abstract: The paper is an introduction to our volume about mutual relations between sociology and cultural anthropology. Both disciplines have been described as systems of communication; we use concepts cited above and the idea of systems' differentiation to account the problem of these systems' boundaries in diachronic perspective. We have chosen texts constitutive for sociological and anthropological traditions to show how these disciplines (as systems) used to differentiate themselves from their environment, shut themselves, and marked their boundaries; and later – because of multiple and heterogeneous references to the environment – could not maintain them any more.

Keywords: systems of communication, sociology, cultural anthropology, difference, self-reference, self-thematization, system semantics