

A kiadványhoz kapcsolódó viták, statisztikák és szerzői profilok a következő címen olvashatók: <https://www.researchgate.net/publication/315540207>.

Létrehozott kommunikáció: Rendszerelmélet és az ontológiai státus változása

Cikk az Anthropological Theory-ban - március 2017

DOI: 10.1177/1463499617699330

SZITÁCIÓK

3

READS

43

1 szerző:



Guido Sprenger

Universitát Heidelberg

32 PUBLIKÁCIÓS HIVATKOZÁSOK91

NÉZZE MEG A
PROFILJÁT

E kiadvány néhány szerzője szintén dolgozik ezeken a kapcsolódó projekteken:



Plutális ökológiák konfliktusban: Délkelet-Ázsia antropológiai perspektívái [Projekt megtekintése](#)

Az ezt az oldalt követő összes tartalmat [Guido Sprenger](#) töltötte fel április17ban. 2018.

A felhasználó a letöltött fájlt továbbfejlesztését kérte.



Létrehozott kommunikáció: Rendszerelmélet és az ontológiai státus változása

Guido Sprenger
Heidelbergi Egyetem, Németország

Antropológiai elmélet

2017, Vol. 17(1) 108-132

! A szerző(k) 2017

Nyomtatás és engedélyek:

sagepub.co.uk/journalsPermissions.nav

DOI: 10.1177/1463499617699330

journals.sagepub.com/home/ant



Absztrakt

A nem-emberek személyként való bevonása a társadalmi rendszerekbe felveti a kérdést: Pontosan hogyan konstituálódnak kommunikáló lényekként? Ez a cikk egy olyan megközelítést javasol, amely Niklas Luhmann autopoietikus társadalmi rendszerekről szóló elmélete alapján készült. Különösen azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy egyes lények bizonyos kontextusokban miért inkább személyszerűek, míg más kontextusokban inkább tárgyak vagy potenciák. Luhmann szerint a társadalmi rendszerek nem személyekből, hanem önreprodukáló, önreferenciális kommunikációból állnak. A kommunikáló lények olyan kommunikációkból jönnek létre, amelyeket a rendszerek a szereplőknek tulajdonítanak, nem pedig fordítva. A kommunikáció differenciált felismerése lehetővé teszi a személyiség fokozatos, lépésről lépésre történő tulajdonítását a nem emberi lényeknek, az ontológiai állapotok közötti váltás lehetőségével. Ezt a megközelítést a laoszi Rmeet hegyvidéki lakosok mezőgazdasági szellemekkel kapcsolatos rituáléi szemléltetik.

Kulcsszavak

animizmus, Laosz, Niklas Luhmann, személyiség, szellemek, rendszerelmélet, rendszerelmélet

Hogyan és miért válnak a lények egy társadalmi világegyetemben élettellivé vagy személyszerűvé? Hogyan tudunk - elméletileg és analitikusan - számot adni a nem-emberek kommunikatív lehetőségeiről? Ezek a kérdések központi szerepet kaptak a nem emberi lényekről szóló legújabb társadalom- és bölcsészettudományi elméletekben, olyan elméletekben, amelyek a technológiával (pl. Pickering, 1995; Rammert és Schulz-Schaeffer, 2002), az ember-állat kapcsolatokkal (pl. Haraway, 2003; Kirksey és Helmreich, 2010; Marvin és McHugh, 2014) és az animizmus (pl. A° rhem és Sprenger, 2016; Brightman et al., 2012; Harvey, 2013). Az antropológiában az elméletek nagyjából a következők lehetnek

Guido Sprenger, Heidelbergi Egyetem, Antropológiai Intézet, Albert-Ueberle-Str 3-5 Heidelberg
69120, Németország.
E-mail: sprenger@eth.uni-heidelberg.de

két egymást kiegészítő tendencia jellemzi. Az egyik, amelyet leginkább Bruno Latour és Tim Ingold képvisel, a társadalmilag releváns, élő vagy cselekvő lények körének kiterjesztését célozza az élő emberi lényekre való korlátozáson túl. Ez a megközelítés azt hangsúlyozza, hogy minden él, mivel beilleszkedik a válás folyamataiba (Ingold, 2000, 2011), vagy hogy minden potenciálisan cselekvőképes az egymással kölcsönhatásban álló lények kollektíváit illetően (Latour, 2008 [1993]).¹ Bár ezek a megközelítések fontos és izgalmas módon bővítették a potenciális kutatások figyelmét, az osztályozás és az összehasonlítás nem elsődleges céljuk. Bár Latour például módszertant nyújtott a differenciációs folyamatok elemzéséhez (pl. Latour, 2000: 1. k.), Ingold legtöbb összehasonlítását a modern scientific ontológia és alternatívái közötti dichotómiákra építette.

Ez ellentétben áll egy másik megközelítéssel, amelyet leginkább Philippe Descola identifikációs módok tipológiája képvisel (Descola, 2011). Ez azokra a tényezőkre összpontosít, amelyek a lényeket többé-kevésbé kommunikatívnak vagy ágensnek, többé-kevésbé élőnek, az emberi kommunikáció által többé-kevésbé alakítottnak vagy alakítónak állítják be. Ez a megközelítés kevésbé univerzalizáló és analitikusabban orientált, mint az előbbi. Célja az emberi-nem emberi kapcsolatok osztályozása és összehasonlítása. Ezek az osztályozások azonban hajlamosak visszahozni éppen azt a merevséget és az elemzés zárttságát, amelytől az első megközelítés igyekszik megszabadulni.

A következő cikk ezt az elméleti figyelmet egy új modell és néhány olyan elemzési eszköz felállításával kezeli, amelyek segítenek a személyiségformálás és az animáció folyamatainak megkülönböztetésében anélkül, hogy korlátozó kategóriákra támaszkodnának. Az általam javasolt modell nem az ember-nem-ember viszonyok tipológiáinak felállítását szolgálja, hanem a differencia és a személyesség differenciáinak létrehozásának és feloldásának folyamatait elemzi. Összehasonlító jellegű is, amennyiben egy olyan sémát kínál, amely megmagyarázza, hogy miért nem minden lény mindig animált vagy személyszerű.

Két célt követek. Először is, hozzájárulok az ember és a nem-emberek közötti kapcsolatok elméletéhez, megkísérelve eligazodni egyrészt a fenomenológiai megközelítések között, amelyek érvelésüket a szubjektivitásból indítják ki, másrészt a strukturális magyarázatok között, amelyek a személyiséget és az animációt a lények kulturális osztályozásának kérdésének tekintik. Másodsor, kísérletet végzek Niklas Luhmann társadalmi rendszerek elméletének felhasználásával kapcsolatban, amelyet az antropológiában ritkán alkalmaznak.

Az animáció és a személyiség dimenziói

A megszemélyesítés és az animáció olyan folyamatok, amelyek az élettelen lényektől az élettelen lényekig, a nem kommunikatív lényektől a teljes értékű személyekig, az idegen és távoli lényektől a közösség tagjaiig terjedő dimenziókkal foglalkoznak. Az egyik véglet az élettelen, élet és szándékosság nélküli tárgyak. Nem feltételezem, hogy ez a természet adta állapotuk, és hogy csak az animációjuk kulturális vívmány. A tárgyi státus feltételei ugyanúgy elemzésre szorulnak, mint bármelyik másik. A skála másik végén az animált lények, személyszerű kommunikátorok vagy teljes értékű szocializált személyek állnak, akik képesek emberi kollektívák tagjaként élni, rokonsági viszonyban vannak

kapcsolatok, tartós házasságok és így tovább. A tárgyakhoz hasonlóan a személyiség definíciói is a társadalmi és kulturális kontextusra jellemzőek, de feltételezem, hogy a komplexitás, a kommunikációs képességek, a társadalmi jelenlét és a reagálóképesség valamilyen fogalma mindig része ezeknek. A tárgyak és a személyek között olyan életerők vagy potenciák vannak, amelyek reagálnak a rituális manipulációra, ahogyan Délkelet-Ázsia számos részén megtalálhatóak (pl. Anderson, 1972; Fox, 1987; Kirsch, 1973; Tooker, 2012). A teljes személyekhez közelebb állnak azok a személyek, akiknek a specifikus emberi szocialitásba való beilleszkedése némileg korlátozott,

pl. az elszámoltathatósággal, a házassággal vagy a nyelvvel kapcsolatban. Az ilyen besorolt személyek kategóriái közé néha idegenek, gyermekek, súlyos betegek vagy rabszolgák tartoznak, és folyamatosak egyes nem emberi személyekkel, szellemekkel vagy állatokkal, ahogyan azt az észak-amerikai őslakosoknál (Hallowell, 1960) vagy Amazóniában (Viveiros de Castro, 1998) találjuk. Ezek gyakran teljes jogú személyek saját közösségeikben, amelyekhez az élő emberek csak korlátozottan férnek hozzá (Sprenger, 2014). A személyiségnek ezt a fogalmát a relációs és osztott személy ihlette, amelyet kezdetben Indiában és Melanéziában elemeztek (pl. De Coppet, 1995; Marriott, 1976; Mosko, 2010; Strathern, 1988; Wagner, 1991).

A probléma, amellyel konkrétan foglalkozni szeretnék, közös Délkelet-Ázsia tanulmányozásában. E régió kozmológiáiban számos nem emberi lény nem foglal el stabil pozíciót az animáció vagy a személyiség tekintetében. Ugyanabban a kulturális környezetben, de a kontextustól függően, különbözőképpen jelennek meg, mint homályosan definált osztályok, megkülönböztethető egyének nélkül, vagy mint személytelen életerők vagy potenciák, míg máshol kommunikatív, jól definált, bár osztályozott személyekként jelennek meg. Ismert példa erre a malájoknál a *sumangat* fogalma (Endicott, 1970), amely különbözőképpen személyes lélek, szellem-örző vagy képlékeny, személytelen potencia. A *Lulik* Timorban (Bovensiepen, 2014), a *ruwai* a Maláj-félsziget Chewongjai között (Howell, 1984) vagy a *lennawa* a Fülöp-szigeteki Ifugaók között (Remme, 2016; lásd még Sprenger, 2016a) hasonló tulajdonságokkal rendelkezik. Egy szibériai példa az állatszellemelek, amelyek néha konkrétan egyetlen személyt, néha pedig egy általános osztályt jelentenek (Willerslev, 2004). A személyiség vagy az animáció ilyen változásait többnyire a termelési módok kísérő változásaival vagy az emberek és a nem-emberek közötti növekvő társadalmi távolsággal, például hierarchiák bevezetésével kapcsolatban vitatták meg (pl. Descola, 2011: 15. k.; Hribal, 2007; Ingold, 2000: 4. k.; Knight, 2012; Naveh és Bird-David, 2014; Tapper, 1988). Ezek a tanulmányok azt feltételezik, hogy a lények ambivalenciája a történelmi átmenetek függvénye. Bár értekezésem releváns ezekre az esetekre, szándékosan arra a kérdésre korlátozom, hogy a létezők státusza hogyan változik egy adott társadalmiságon belül. Még a releváns történelmi változás nélküli esetekben is úgy tűnik, hogy a nem-emberek léttelisége és személyisége a helyzetnek megfelelően többé-kevésbé kidolgozott. A személyiség kialakulása és visszahúzódása közötti ingadozás a kiindulópontja a következő fejtegetéseknek. Itt nem fogom értékelni az animáció különböző elméleteit (lásd pl. Gayon, 2010), hanem egyetlen, Niklas Luhmann munkásságából származó megközelítés lehetőségeire összpontosítok.

A különböző etnográfiai kontextusokban megfigyelhető ontológiai

státuszváltások különböző tengelyek mentén bontakoznak ki - a nem-animáció és az animáció, a potencia és az animáció között.



Ábra A 1. PAI tengely.

és a személyiség között, a fokozatos személy és a teljes személy között. E tengelyek mindegyikét kulturálisan specifikus kifejezésekkel és gyakorlatokkal definiálják, a "személyiség" ugyanolyan specifikus, mint a "tárgyi személyiség". A probléma tisztázása érdekében azonban, amellyel foglalkozni kívánok, elvonatkoztatok ezektől az esetektől, és próbaképpen egyetlen modellel foglalkozom velük, amely összekapcsolja az emberi személyeket, a nem emberi személyeket, a potenciákat, az élő és élettelen lényeket. Ezt a modellt a személy-élő-élettelen-élettelen tengelynek vagy PAI tengelynek nevezem (lásd az 1. ábrát). Ami fontos benne, az nem annyira a vonalon található specifikus kategóriák, hanem a vonal mentén való mozgás lehetősége - nem a lények tipológiája, hanem a folyamatok elemzése.

Ezen a tengelyen a személyiség a viszonyítási pont. Az animáltság, az élettelenesség és a személyesség először is a kommunikációra gyakorolt hatás differens formáit és fokozatait írja le. Az élő lények differens jelen vannak a kommunikációs rendszerekben, mint azok, amelyek nem élnek. A személyiség, amelyet a kommunikációra való képesség, az ezzel kapcsolatos elszámoltathatóság és a társadalmi szerepek átvétele szempontjából definícionálnak, a lények - emberi és nem emberi - teljes jelenlétének módja az ilyen rendszerekben. A kommunikatív rendszerek a személyekhez rendelik a kommunikáció tartós, elvárható módon való részvételének lehetőségét (lásd alább). Ebből a szempontból az inaktív tárgyak társadalmilag halottak, még akkor is, ha kommunikáció tárgyai. A PAI tengely tehát a személyiségtől való változó távolságot írja le. A tengelyen elfoglalt minden egyes pozíció a lényekkel vagy a lényekről való felismerés és kommunikáció eredménye.

E központi gondolat kifejtése érdekében először Niklas Luhmann autopoietikus társadalmi rendszerek elméletéből vett fogalmakat fogok alkalmazni, másodsor pedig egy etnográfiai példát hozok a szellemek differenciálására egy animista kontextusban. Végül pedig visszatérek az animáció kérdésére.

Luhmanni megközelítés

Az ontológiai váltások feltételei, valamint az érintett lényekhez kapcsolódó fogalmak és tipológiák az adott környezetnek megfelelően változnak. Így a nem-emberek általános tipológiájának Descola (2011) módjára történő széles körű összehasonlítás eredményeként kell létrejönnie. A személyiség és az animáció mint kommunikációs folyamatok elemzéséhez azonban túlságosan korlátozó lenne a társadalmak, kultúrák, ontológiák vagy akár a kontextusok és lények tipológiájából kiindulni. Mind az emberi, mind a nem emberi lények meglehetősen könnyen mozognak az ontológiai állapotok között. Így még a kontextusok azonosítását is az elemzés eredményének, nem pedig feltételének kell tekinteni. Amire figyelembe vehető elméleti eszközökre van szükségünk, amelyek felhívják a figyelmet azokra a folyamatokra, amelyek révén ezek a mozgások létrejönnek. Azt javaslom, hogy

Niklas Luhmann társadalmi rendszerek elmélete ilyen eszközöket kínál.

Először is, két figyelmeztetés. Általában Bruno Latournak tulajdonítják, hogy a jelenlegi társadalomelméletben a nem emberi lények aktorokként szerepelnek. Ezek az aktánsok olyan hálózatokban vesznek részt, amelyekben sajátos tulajdonságaik az emberek és a nem-emberek közötti interakcióban jelennek meg. Az interakciót ágensként befolyásolják, akár szándékosság nélkül is.² Latour számára az aktánsok pusztá létezése, fizikai mivolta elégséges ahhoz, hogy hatást gyakoroljanak. Ezért a hálózatok definíció szerint nagyon heterogén lényeket foglalnak magukban (Latour, 2008).

Niklas Luhmann egészen más megközelítést követ. Számára egy rendszer egysége az elemek egységén alapul. A társadalmi rendszerek kommunikációból állnak, és semmi másból. A testek és minden fizikai tulajdonság a társadalmi rendszerek környezetében van. Míg tehát Latour hálózatai mindenféle létezőt integrálnak egy kölcsönösen konstituált létbe, addig Luhmann a rendszereket meglehetősen mereven megkülönbözteti egy modern típusú ontológia mentén, amely megfelel az elme, a test és a társadalom differenciájának (lásd alább). A kommunikációból álló társadalmi rendszerek, a gondolatokból álló pszichikai rendszerek és a szervezetek teljesen elkülönülnek egymástól (Luhmann, 1984: 17., k.; Luhmann, 2008).³

Ez vezetett ahhoz az általános feltételezéshez, hogy Latour és Luhmann nem illenek össze, és legalábbis Latour nyíltan kritizálta Luhmannt (Latour, 2005: 270, 414, fn. 38).⁴ Valójában úgy tűnik, hogy az elvek, amelyekre ezek a megközelítések épülnek, teljesen kizárják egymást. Míg Luhmann a differentiffációt hangsúlyozza, addig Latour, és még inkább Ingold a hibriditásra és az összeolvadásra törekszik. Míg Latour az emberi és nem emberi cselekvés, a társadalom és a természet empirikus keveredésére mutat rá, addig Luhmann azt hangsúlyozza, hogy a kommunikáció - és így a tudomány, a technológia stb. - csakis önreferenciális zártága révén lehetséges (Reddig, 2006). A két elmélet között azonban számos párhuzamot találunk, amelyekre már korábban is rámutattak, különösen a személyiséggel kapcsolatban (pl. Belliger és Krieger, 2006: 32- 7; Teubner, 2006).⁵ Ezek közé tartozik az a belátás, hogy a szocialitás egy folyamatos és erősen kontingens lépésről lépésre történő folyamat eredménye, amely "teszi" szereplőit (pl. Latour, 2008: 156; Luhmann, III., k1984.,.).

A második fenntartás Luhmann antropológiához való viszonyára vonatkozik. Miközben figyelembe veszi a klasszikus antropológiai irodalmat, elmélete öntudatosan a modernitás része és a modernitásról szól. Az a néhány antropológus, aki az ő fogalmait használta, túlnyomórészt ennek megfelelően, modern típusú intézményekre és szervezetekre alkalmazta azokat (Gershon, 2005; Wastell, 2001; kivételként lásd Postert, 2012). De bár Luhmann számot vet a nem-modern társadalmiságokkal, a legtöbb, amit róluk írt, meglehetősen problematikus. Így Luhmann paradox módon akkor működik a legjobban az antropológia számára, ha a szegmentáris társadalmakról, a rituálékról vagy hasonlóan klasszikus témákról szóló mondanivalójának nagy részét félretesszük.

Ezért Luhmannt eklektikusan alkalmazom. Az elméleti terminológia rendkívül differenciált és egyedi használata, valamint annak merev rendszerezése azt sugallja, hogy diffikult, ha csak néhány terminusát kiragadjuk a művéből anélkül, hogy az egész csomaggal foglalkoznánk. Azonban, ahogy Luhmann többször is hangsúlyozta, az ő elmélete egy többközpontú elmélet, amely nem hierarchizálja különböző terminusait. Ez egyfajta

a szabadság, hogy azt használjuk, ami hasznos, és azt hagyjuk ki, ami kevésbé tűnik hasznosnak. Luhmann három aspektusára fogok összpontosítani:

- a pszichikai és a társadalmi rendszerek szétválasztása;
- a kommunikáció hármass felosztása információra, kijelentésre és megértésre/meg nem értésre;
- a személyiség kialakulása a kommunikáció tulajdonításából.

Néhány tekintetben én is eltérek tőle. Luhmann azt állítja, hogy csak a tudatosság képes irritálni a társadalmi rendszereket, azaz kommunikációra készíteni őket. Nem feltételezi azonban, hogy a tudatosságnak a kommunikáció mindkét oldalán jelen kell lennie, és ezzel elutasítja az Alfred Schu"tz-féle fenomenológiai megközelítéseket (Luhmann, 2008: 49-50, lásd Schu"tz és Luckmann, II. k1975., B, 5. fejezet, 5. a). Eddig egyetértek vele. Ugyanakkor azt állítja, hogy a mai társadalmak a tudat együttes jelenlétét feltételezik mindkét oldalon, míg más - egyszerűbb vagy evolúciósan differentebb - társadalmak nem feltétlenül teszik ezt a feltételezést, és ezért lehetővé teszik az istenekkel, állatokkal, ősökkel és más nem emberekkel való kommunikációt.⁶ Nincs azonban okunk fenntartani egy ilyen differenciát a "modern" és a "nem modern" társadalmak között. Úgy vélem, hogy a nem-emberek bevonásának elemzése, amelyet Luhmanntól származtatok, elvileg bármely társadalomra alkalmazható. E tekintetben Luhmann Latour szimmetrikus antropológiájával ötvözöm. Ez tájékoztat a Luhmann-tól való egyéb eltérésekről, amelyeket az alábbiakban részletezek.

Pszichikai és társadalmi rendszerek

Luhmann kommunikációs és autopoietikus, azaz önreprodukáló társadalmi rendszerekről szóló elmélete keretet biztosít az ontológiai állapotok közötti mozgások elemzéséhez. Először is, Luhmann pszichikus és társadalmi rendszerek differenciája alapján amellet fogok érvelni, hogy a kommunikáció nem feltétlenül kötődik az emberi személyiséghez. Az autopoietikus rendszerek saját elemeiket hozzák létre, de nem egy másik rendszer elemeit. A pszichikus rendszerek elemei a gondolatok - vagy átfogóbban az intencionális aktusok (Luhmann, 2008: 31) -, míg a szociális rendszerek elemei a kommunikációk. Ez a kétféle elem (művelet) teljesen differens egymástól, és nem fordulnak át egymásba. A pszichikai rendszerek nem tudnak kommunikálni egymással, bár irritálhatják a társadalmi rendszereket, kommunikáció létrehozására sarkallva őket. A pszichikus rendszerek tehát a társadalmi rendszerek környezetében vannak, és fordítva. Mivel egy társadalmi rendszer nem veheti át elemeit (kommunikációját) más rendszerekből vagy saját környezetéből, "csak a kommunikáció képes kommunikálni" (Luhmann, 2008: 109, fordításom). Csak válogatott gondolatok irritálják a társadalmi rendszert specifikus feltételek mellett, és ezeket a feltételeket a társadalmi rendszer szabja meg (Luhmann, 1984: 7. k., II). A pszichikai és a társadalmi rendszerek közötti differencia úgy tűnik, hogy megcáfolja az elme és a test, illetve az egyén és a társadalom arch-modernista megkülönböztetését. Azt javaslom azonban, hogy ezen a modernítésra való korlátozáson túl is lehet vinni.

Minden kommunikáció definíció szerint egy társadalmi rendszer eleme. Feltételezve, hogy ma már egyetlen társadalom sem elszigetelt, Luhmann azt állítja, hogy a legátfogóbb társadalmi rendszer gyakorlatilag az egész földgolyóra kiterjed. Minden más rendszer alrendszer, amely a differencia számos típusa következtében jön létre - a szegmentáció, a stratifikáció, a centrum-periféria és a funkcionális differencia a legjelentősebbek (Luhmann, 1998: 4. k.). Így a falvak társadalmi rendszerek a szegmentáris differenciációban (1998: 601; lásd még Sprenger, 2008), de a nagy funkcionális filozófiák, mint a vallás és a politika is a modern, funkcionális differenciációban. Még az időben és térben behatárolt események - egy rituálé, egy összejövétel, egy szomszédlátogatás - is társadalmi rendszerek, bár ezek önmagukban változékonyak és nem teljesen autopoietikusak lehetnek. Ezeket a példákat Luhmann interakciós rendszereknek nevezi, amelyekben a szereplők jelen vannak (Luhmann, 1984: 5. k., IV. fejezet) - másként, mint a funkcionális rendszerekben, ahol gyakran távolról, írás stb. révén kapcsolódnak egymáshoz.

Az animáció és a személyesség azon fajtái, amelyekről ez a cikk szól, leginkább az interakciós rendszerekben bontakoznak ki. Amint érvelni fogok, az animáció és a személyesség a szereplők interakcióban való jelenlétének folyamatai. Ez egy speciális szemantikát igényel, a személyekről, szellemekről, léletről stb. alkotott kulturális fogalmak halmazát. Ezért ezek az interakciók nagyobb társadalmi rendszerekben - falvakban, (homályosan definiált) etnikumokban, vallási közösségekben, stb. Különösen Délkelet-Ázsiában, amely e cikk fő témája, a szellemek jelenvalóvá tételének technikái a lokalizmus transzkulturális "lingua francáját" (O'Connor, 2003: 282) biztosítják. Ezek a nagyobb rendszerek biztosítják a feltételeket azoknak a mulandó, helyi és gyakran rituális rendszereknek a kialakulásához, amelyek a nem-embereket mint élőlényeket és személyeket aktualizálják, és amelyek mindegyike, mint minden társadalmi rendszer, átmeneti és improvizatív (Luhmann, 1984: III.1., k.).

Mi a szubjektum az ilyen rendszerekhez képest? Minden egyes közlés egy válogatás a gyakorlatilag megszámlálhatatlanul sok lehetőség közül, amelyek közül némelyik valószínűbb, némelyik kevésbé valószínű, és amelyeket a korábban történtek kondicionálnak (Luhmann, 1984: III., k.; 4. k., IX. k.). Így minden egyes közlés megteremti a feltételeket a további közlésekhez. Ehhez pedig korlátozni kell. Ezt a zártságot nevezi Luhmann önreferenciának. Az egyik közlés zártsága és figyelmessége formálisan közli, hogy a következőben egy másik közlés, egy válasz, egy ellentmondás, egy virtuális tagadás következhet. Az önreferencia tehát implicit módon végigfut minden más kommunikált dolog mentén (Luhmann, 1984: 11. k., III. fejezet). Máskülönben nem lenne differencia egyik elem és a másik között.

A kommunikáció önreferenciája a társadalmi rendszerekben funkcionálisan egyenértékű a pszichikus rendszerek önismeretével. Így a szubjektum státuszának legfontosabb mutatója nem korlátozódik a pszichikus rendszerekre. Az öntudat csak az önreferencia speciális formája a pszichikus rendszerekben, de a szubjektum státus azon túl is létezik, az önreferencián keresztül. Ennek következtében a szubjektum-objektum felosztás fel van függesztve. Sem szükségszerűség nem áll fenn, hogy a kommunikációra alkalmazzuk, sem pedig semmilyen figyelembe vett mód nincs rá (Luhmann, 1984: 12. k., II. fejezet). A szubjektumok és objektumok megkülönböztetése, vagy a kommunikációba bevont vagy abból kizárt másfajta létezők megkülönböztetése tehát a kommunikáció eredményeként jelenik meg, nem

pedig annak feltételeként.

Mivel a társadalmi rendszerek csak kommunikációt hoznak létre, minden egyes elemmel különbséget tesznek a kommunikáció és a nem-kommunikáció között. Ami nem kommunikáció, az a környezet része, és ezért a társadalmi rendszerek, miközben kommunikációt termelnek, saját lezárásukat is produkálják. Ezért az elemek (kommunikáció) önreferenciája - a többi elemtől való differenciájuk - gyakorlatilag azonos a rendszer önreferenciájával - az elemek és nem elemek közötti különbségtétellel, amely definiálja a rendszer és a környezet közötti határt (Luhmann, 2008: 27). Az autopoietikus rendszerek tehát a szubjektumok alapfeltételeivel rendelkeznek, így a szubjektum státuszának előállítása a kommunikáció folyamatos effektusa (Luhmann, 1984: III2., k.).

Ezért Luhmann gyakran aktív hangon beszél a rendszerekről és a kommunikációról. Mind a társadalmi rendszerek, mind a pszichikai rendszerek megfigyelőként működhetnek. A megfigyelők teszik meg azokat a differenciákat, amelyek a követő kommunikációk szelekcióinak alapját képezik, és így lehetővé teszik azok előállítását (Luhmann, 2008: 47). A kommunikáció felismerése, illetve a személyesség tulajdonítása tehát nem szükségszerűen a tudat kognitív aktsusa. Egy társadalmi rendszerben ez egy adott kommunikáció és az azt követő közlések közötti specifik viszony. Egy esemény kommunikációként vagy csak észlelésként való felismerése abban mutatkozik meg, hogy az esemény milyen módon kondicionálja a (követő) kommunikációt. Ezt a differenciát a kommunikáció és a nem-kommunikáció között egy megfigyelő teszi meg - és Luhmann szerint a társadalmi rendszerek, mivel képesek a differenciát megtenni, megfigyelők. Így aztán azt állíthatjuk, hogy ha csak a tudat képes arra, hogy a társadalmi rendszerek kommunikációt produkáljanak, ahogyan fentebb említettük, akkor egyetlen, szocializált tudat alkalmas erre (lásd alább).

Ezen a ponton lépnek be a képbe a nem emberi lények. Egy társadalmi rendszer nem képes felismerni egy pszichikus rendszert azáltal, hogy a pszichikus rendszer működésében gondolkodik, vagyis a pszichikus rendszer működésében. Amikor a társadalmi rendszerek felismerik a környezetükben lévő pszichikus rendszereket, ezt csak a kommunikáció szempontjából tudják megtenni. Mivel a kommunikáció szemantikailag kódolt, a "pszichikus rendszer" csak egy kulturálisan specifikus fogalom erre az entitásra vagy rendszerre a társadalmi rendszer környezetében - más kifejezések lehetnek a "tudat", a "szubjektív ágens", a "személy" és még számtalan más, ha kilépnénk az angol tudományos diskurzusból. Ha megtartom a 'pszichikai rendszer' vagy a 'tudat' kifejezéseket, az az érvelés koherenciája miatt történik, mint e diskurzus része.

Egy társadalmi rendszer azonban nem "látja" a környezetében lévő pszichikus rendszerek működését, csak felismeri azok hatását a saját kommunikációs reprodukciójára. Átláthatatlanságuk a társadalmi rendszer reprodukciójának feltétele. A társadalmi rendszerek mindig úgy működnek, "mintha" pszichikus rendszerek lennének a környezetükben (Luhmann, 2008: 33). Ez a pont egy másik olvasatát offíttja Luhmann állításának, miszerint csak a tudat, azaz a pszichikus rendszerek képesek arra, hogy a társadalmi rendszerek kommunikációt produkáljanak, egy olyan olvasat, amely radikálisabb, mint a fenti állításom, miszerint egyetlen tudat elegendő a kommunikációhoz. A tudat, illetve pszichikus rendszerek vagy szubjektív ágensek, mint például személyek jelenlétének mutatói a társadalmi rendszer szemantikájára specifikusak, és ennek megfelelően változnak (Luhmann, 1998: 643). Ez olyan társadalmi rendszereket tesz lehetővé,

amelyekben az olyan fogalmak, mint a "tudat", a "psziché" vagy akár a "test" nem
a

a kommunikáció legfontosabb feltételei. Milyen értelemben lehet tehát a "tudatosság" még mindig követelmény a társadalmi rendszerek számára, ha az elsősorban az önleírásukban jelenik meg?

Míndenestire az önreferencialitásból eredő szükséges szubjektum-státusz konstitutív aspektusa magának a társadalmi rendszernek. Ezért a nem emberi lények definíció szerint nem zárhatók ki a társadalmi rendszerekből (Luhmann, 2008: 51). A szubjektum státusza a társadalmi rendszerekben nem figyelembe vételezhető egy speciális ágens-típushoz, mint például az élő emberek. Inkább szétszóródik a valóságban, ami a kommunikációt illeti. A társadalmi rendszerek azonban nem személyekből, hanem kommunikációból állnak. Hogyan jön létre tehát a személyiség a kommunikációból?

Kommunikáció és személyiség

Mielőtt részletezném ezt a pontot, részleteznem kell Luhmann kommunikáció-definícióját. A kommunikáció három szimmetrikusan elrendezett, nem hierarchikus aspektusból ("szelekciónkból") áll. Ezek az információ, a kijelentés és a megértés/félreértés. Az információ a kommunikáció tartalmára, a kijelentés annak formájára és kontextusára, a megértés/félreértés pedig a befogadására vonatkozik (lásd még Sprenger, 2011).⁷ A társadalmi rendszerek a kommunikációt azáltal különböztetik meg a pusztá észleléstől, hogy differenciát tesznek az információ és a megnyilatkozás között - a követő kommunikáció a megnyilatkozó entitás felé irányul, nem pedig az információ felé (Luhmann, 2008: 49). De a befogadás (megértés/megértés) az, ami a kommunikációt befejezi, és összekapcsolhatóvá teszi a követő kommunikációval. Ezért Luhmann úgy dönt, hogy a befogadót Egónak, az adóst pedig Alternek nevezi (Luhmann, 1984: II4., k.).

Ez kulcsfontosságú a nem emberekkel való kommunikációhoz. Az embernek eszébe jut az az anekdota a villámmadarokról, amelyet Irving Hallowell egyik ojibwa beszélgetőpartnere mesélt. Egy heves zivatar idején egy öregember a feleségéhez fordult, és megkérdezte: "Hallottad, amit mondtak?", mire az asszony így válaszolt: "Nem, nem értettem" (Hallowell, 1960: 34). Itt a hallgatóság az, aki a mennydörgés hangját a mennydörgő madár közléseként ismeri el. Ezt attól függetlenül teszik, hogy megértették-e vagy sem. Az ojibwa házaspár dialógusából kiderül, hogy nem döntő a kommunikáció információjának megragadása ahhoz, hogy különbséget tegyenek a kijelentés - amit felismertek - és az információ - amit nem értettek meg - között. A betegség szellemek általi kommunikációként való azonosítása Délkelet-Ázsiában ugyanennek a folyamatnak egy másik példája (lásd alább).

Ez elvezet érvelésem következő lépéséhez. Az Ego és Alter kifejezések Luhmann számára még nem határozzák meg a személyeket vagy az emberi lényeket. Egyszerűen csak az egyes közlésekben implikált horizontokat jelölik, ami a feladó és a befogadó tekintetében. Nyitva hagyják a kérdést; vajon e két fél emberi lényekből, társadalmi rendszerekből, szervezetekből vagy másfajta entitásokból áll (Luhmann, 1984: I3., k.)?⁸

Azonban minden egyes társadalmi rendszernek el kell végeznie az attribúciós munkát. Azonosítania kell az Egót és az Altert, hogy biztosítsa elemeinek reprodukcióját. Ezáltal aszimmetrizálja az információ, a kimondás és a szimmetria szimmetriáját.

megértés, azáltal, hogy irányt ad a kommunikációnak - az Altertől az Ego felé. Más szóval, a társadalmi rendszereknek a reprodukció érdekében a műveleteiket ágensek által végrehajtott cselekvésekként kell leírniuk. Csak így, a három aspektus szimmetriáját a küldő és a fogadó aszimmetriájával felcserélve vezethet egyik kommunikáció a másikhoz (Luhmann, 1984: VIII4., k.).

Ez az Ego és Alter üres helyeit definitív entitásokkal tölti ki, és így szereplőket hoz létre. Ezeknek nem kell konkrét emberi lényeknek lenniük. Amint egy megfigyelő - társadalmi vagy pszichikai rendszer - differenciálja az információt és a megnyilatkozást, a társadalmi rendszer létrehoz egy Altert, mint a kommunikáció egyfajta retrospektív okát. Így paradox módon az, ami a megfigyelő számára a kommunikáció okaként jelenik meg, valójában effekt. A megfigyelők az ügynökséget feltételek és attribúciók valamilyen köteggével helyezik el, amely azért alakul ki küldőnek, mert olyasmint hoz létre, amit kommunikációként ismerünk fel. Valami hasonló történik, amikor az emberi szereplők a cselekvésüket vagy a tétlenségüket a "rendszernek" róják fel, amely a mindenkori kommunikációjukat feltételezi, vagy magát kommunikálja, pl. a bürokráciát - megjegyzendő, hogy az ilyen "rendszerek" egy köznyelv részét képezik, és csak fiatal hasonlóságot mutatnak a luhmanni rendszerekkel (lásd Gershon, 2006).

A társadalmi rendszer szintjén a kommunikációnak a küldőhöz és a címzethez való hozzárendelése - vagyis az a feltételezés, hogy a kommunikáció cselekvés - nem az egyes szereplők kognitív aktusa. Sokkal inkább a kommunikáció önmagában feltételezi a kommunikáló ágensek létezését. Ily módon a kommunikációk sorozata agglomerálódik, hogy létrehozza a szereplők alakját. A küldő és a befogadó tehát valamilyen módon kötött entitások, amelyek úgy jönnek létre, hogy a kommunikáció mint cselekvés olyan lényeket keres, akikhez kapcsolódni lehet. A kommunikációk belső önreferenciái szubjektív ágensekként konstituálják ezeket a lényeket. A személyek tehát "magasan aggregált önreferenciák" (Luhmann, 1984: 182; IX3., fejezet).

A személyiség formája Luhmann szerint különösen kedvező a cselekvések tulajdonításának módjaként. Minden egyes kommunikáció rendkívül specifik, és gyakorlatilag végtelen számú utókommunikációt feltételez, de ez a legtöbb esetben meglehetősen kiszámítható eredményekhez vezet. Egy társadalmi rendszer ezt úgy éri el, hogy csökkenti a kommunikáció bonyolultságát azáltal, hogy bizonyos feltételeket vezet be annak autop- oiesisére. Ez olyan attribúciós formákat részesít előnyben, amelyek nagy potenciállal rendelkeznek a komplexitás tényleges feldolgozására és az eredmények stabilizálására, ugyanakkor az Ego és az Alter réseit figyelembe foglaló kondenzációként működnek. Ezek az attribúciós formák olyan sajátos lénytípusok létezését állítják, amelyek viselkedése egyszerre bizonyos fókig kiszámítható, de egyben nyitott a variációra is.

A személyiség egy ilyen forma, vagy inkább az ilyen formák kategóriája. Mivel a társadalmi rendszerek szemantikája a személyiséget gyakran a cselekvőképesség, a szándék, az elszámoltathatóság és más, társadalmilag releváns jellemzők jeleivel jelöli, a személyiség a legkülönbözőbb kontingens kommunikációkat képes elszámolni. A társadalmi rendszerek tehát személyiséget tulajdoníthatnak olyan lényeknek, amelyek interaktív kommunikációban vagy felfüggesztett kommunikációban (pl. írás) kommunikatív mások. Sőt, lehetővé teszi, hogy ezeket a másokat olyan lényekként ismerjék fel, akik vagy feltárják, vagy elrejtik szándékaikat (lásd Luhmann, 1984: II3., k.).

Ezért a rendszerek az Alterek és az Egók közötti empátiát/átláthatóságot vagy átláthatatlanságot regisztrálhatják, ami viszont fontos eszköz arra, hogy a kommunikáció széles skáláját tulajdonítsák a személyeknek. A kutatók olyan differenciális kontextusokban figyelték meg az átláthatatlansággal kapcsolatos elképzelések fontosságát, mint Melanézia (Robbins és Rumsey, 2008), Thaiföld (Moerman, 1969: 457), Mezoamerika (Groark, 2013) és a techno-társadalmi kapcsolatok (Rammert és Schulz-Schaefer, 2002: 18). Az általam ismert rmeet felvidéki emberek is gyakran hangsúlyozzák, hogy nem értik a szellemeket, akiket rituáléikban megszólítanak. Ez érthető, ha az átláthatatlanságot és az empátiát a kommunikáció attribúciója szempontjából döntő fontosságú differenciaként értelmezzük. Az empátia regisztrálása a személyek nyitottságát és a kommunikálók közötti hasonlóságot hangsúlyozza, míg az átláthatatlanság a differenciát és a kiszámíthatatlanságot. Mindkettő módot jelent a megnyilatkozás és az információ differenciálására, és ezáltal lehetővé teszi a kommunikáció felismerését. Kombinációjukban az empátia és az átláthatatlanság eszméi lehetővé teszik, hogy a személyeket mint a kiszámíthatatlan, sőt érthetetlen közlések forrásait definiáljuk - és ezáltal kiszélesítjük azon események körét, amelyeket egy megfigyelő kommunikációként ismerhet fel.

Az átláthatatlanság és az empátia differenciájának alkalmazásával a társadalmi rendszerek elismerik, hogy képtelenek a személy komplexitását a maga teljességében feldolgozni, mivel a kommunikáció - definíció szerint a pszichikai rendszer, a tudat stb. a társadalmi rendszeren kívül esik, és ezért mindig elérhetetlen. A személyiség és annak aspektusai tehát egy lény komplexitására utalnak, amely irritálja a társadalmi rendszert a környezetéből. Az átláthatatlanság és az empátia a hozzáférés ellentétes tendenciáit jelzi, vagy inkább a (feltételezett) másik rendszer komplexitásának a társadalmi rendszer általi feldolgozásának ellentétes lehetőségeit. A személyek így "a társadalmi rendszerek működésének mellékes effektusaként sűrűsödnek össze" (Luhmann, 2008: 143, fordításom).

Az Egók és Alterek létrejöttének módja azonban attól a sajátos szemantikától függ, amellyel a társadalmi rendszerek a kommunikációt reprodukálják, vagyis a kultúrától (Luhmann, 1984: 4. fejezet, VII. fejezet). A "személy" forma different módon jön létre different szemantikai feltételek mellett, mivel a társadalmi rendszerek different módon ismerik fel és tulajdonítják a kommunikációt, és nem ez az egyetlen forma, amelyet a cselekvésre/kommunikációra adott válaszok felvehetnek. Differens típusú lények sűrűsödhetnek a kommunikáció és a kommunikáció cselekvéssé alakításának folyamata mentén. Ez végső soron visszavezet minket a kezdeti kérdéshez. Hogyan konstituálódnak a lények élőlényként vagy személyként - és hogyan számolunk el azokkal az esetekkel, amikor fluktuálnak a személyiség és a pusztá életteleniség között?

Úgy vélem, hogy a kommunikáció szituációsan different felismeréseiről van szó. A nem emberi lényekkel való interakció kontingenciái azok, amelyek ontológiai vagy episztemológiai státuszukban változást hoznak létre (lásd Bird-David, 1999). Ahogy a kapcsolatok változnak, úgy változik az események kommunikációként való felismerése és tulajdonítása. A felismerést és az attribúciót az jelzi, hogy az adott társadalmi rendszer milyen kommunikációkat produkál a környezetében bekövetkező bizonyos eseményekre válaszul. Így a kommunikációk néha úgy azonosítják a lényeket, mintha azok szinte mechanikusan manipulálhatók lennének, például az életerők flow-jának rituálékkal való irányításával

közvetlenül megszólítja őket, mint az engesztelő ajándékok és kérések címzettjeit (*a velük való* kommunikáció). Az figyelemben a rendszer úgy produkál utólagos kommunikációt, mintha a nem-emberben nem létezne átláthatatlanság vagy rejtett szándék. A másodikban a nem-emberrel kapcsolatos minden esetben differenciálja a kijelentést és az információt (lásd Luhmann, 1987: 228).

Ez nem ellentmondás. Inkább a kommunikáció kondicionálásában mutatkozó differenciát jelzi. A megfigyelők (társadalmi vagy pszichikai rendszerek) olyan eseményeket tulajdonítanak ezeknek a lényeknek, amelyeket néha kommunikációként, más összefüggésben pedig nem kommunikatív folyamatok effektusaként kezelnek. A felismerés azonban mindig kommunikatív, tehát társadalmi (lásd még Fuller, 1994: 748). Ez azt jelenti, hogy a PAI-tengelyen a tárgy, a potencia és a személy közötti elmozdulásoknak nem kell hatalmas, kataklizmát meghazudtoló ugrásoknak lenniük, például a puszta animációtól a személyiségig és vissza. Természetesen néha az ilyen elmozdulások átlépi a szemantikailag kódolt lénykategóriák közötti határokat. De a mozgás finomabb lépésekben is történhet. Minden egyes közlés hozzájárulhat az animáció vagy a személyiség kialakulásához, vagy elvezethet attól. A kommunikálhatóság tartományán belül a személyeket a definíciós jellemzőik szerint lehet differenciálni - egyeseket a köznyelvben lehet megszólítani, másokat csak rituálisan, egyeseket ébrenlétben, másokat csak álmokban, egyesek kiszámíthatóak és számonkérhetőek, mások nem. Ezek tehát személyek a személyiség minőségi, fokozatos skáláján (Sprenger, 2016b). Mivel az ilyen fajták szorosan kötődnek a specifikus szemantikához, érvelésemet egy etnográfiai példán keresztül folytatom, amely azt mutatja be, hogy a different típusú lények megjelenése hogyan konvencionalizálódik a rituális eljárásban.

Rmeet mezőgazdasági szeszes italok

A Rmeet (Lamet, Rmet) mon-khmer nyelvű népcsoport, amely főként a Laosz hegyvidéki részén élő, vályogvetéssel foglalkozó földművesek. A nem buddhisták több mint 30 százaléka Laoszban a helyi rituális rendszereket gyakorló nem buddhisták közé tartozik. E rituálék során különösen az ősi és területi szellemeket szólítják meg ajándékokkal, általában étel, állatvér és szeszes ital formájában.⁹ A mezőgazdaság egyesíti a földdel, növényekkel és állatokkal való fizikai interakciót és a szellemekkel való rituális interakciót. Ez utóbbi mindig megelőzi a nem-emberekkel való interakciót a mezőgazdaság minden egyes szakaszában. A szellemekkel való kommunikáció tehát szükséges feltétele a föld megművelésének és a termés növekedésének (Sprenger, 2006, 2016c). A jóslás és az offerációk a leggyakoribb technikák, amelyekkel bármilyen szellemet kommunikációs ágensként lehet létrehozni, és a Rmeet valóban "szellemcsinálásnak" (*plo phi*) nevezi az offerációkat és a rituális cseréket. A rituálékon kívül a szellemek létezése homályos és némiképp meghatározatlan. Néha kapcsolatok kötegeiből állnak. Egyetlen házszellem például a férfi ősök és feleségeik összessége, míg a faluszellem az összes házszellem összessége. Az ilyen szellemeket "létrehozó" rituálék tehát példái azoknak a folyamatoknak, amelyek a kommunikáció révén nem-embereket hoznak létre.

Kétféle szellemtípusnak van döntő jelentősége: a föld férfi szellemei (*jom* vagy *phi mǎ*) és a rizs női szelleme (*phi ngo*). Ez a kettő különbözik abban, ahogyan a

Rmeet kommunikálnak velük, ami azt jelenti, hogy ők differens típusú lények. Sok szempontból ellentétesek. A szemantikai differenciák, amelyek a személyiség felé vezető specifikus tengelyen pozicionálják őket, a következők: antropomorf/nem antropomorf, lokalizált/diffuse, tolakodó/nem tolakodó.

A föld szellemei, a "talaj és a szikla urai" veszélyesek, és csak addig jók, amíg békén hagyják az embereket. Szinte személyhez hasonló definícióval rendelkeznek, és képesek különálló testtel rendelkezni. Álmodásokban megjelenhetnek, miután egy gazda úgy döntött, hogy megtisztít egy bizonyos földterületet, katonák alakjában.

Ahogy a katonák lövedékeket lönek a testekbe, a földszellemek betegségeket okoznak, amelyeket a sámánok kis kövek vagy fadarabok formájában szívnak ki a páciens testéből (Sprenger, 2010). Fontos alkalmakkor, amikor a földszellemek ajándékokat kapnak, agyagból készült figurák formájában testesülnek meg, amelyeket kerek fejükkel jelölnek. Egy rituális előadó, pl. a háztartás egyik tagja, aki a földet műveli, megformázza őket egy tálcán, amely offerings - apró dohánydarabok, szesz, rágásra szánt erjesztett tea, párolt rizs - is tartalmaz. A rituálé során a figurák egy csirke friss vérért kapják, amelyet a beteg személy háztartásának egyik tagja öl meg és főz meg. A rituálét végző fiatalok először a szellemeknek szolgálják fel az ételt, míg az emberek csak ezután vehetnek részt a szertartáson. A földi szellemek ezeket az ételeket vagy a sámán (vagy jó) által diagnosztizált betegség gyógyítására, vagy a mezőgazdasági ciklus bizonyos szakaszaiban, különösen az aratás előtt kapják. A betegség későbbi eltűnése vagy hiánya ekkor válaszádnak számít.

kommunikáció - a szellem elfogadta az ajándékokban rejlő kölcsönösséget.

A rituálék olyan interakciós rendszerek, amelyek a kommunikáló feleket Egóként és Alterekként határozzák meg. A betegség minden esetben arra sarkallja a társadalmi rendszert, hogy kommunikációkat produkáljon. Ezek a jóslásból vagy sámáni ülésekből állnak. A sámánok képesek transzba esni, majd látni vagy hallani a különböző szellemeket. Az első lépésük az, hogy a betegséget kommunikációs vagy nem-kommunikációs betegséggé határozzák meg, mivel vannak olyan betegségtípusok, amelyekben nem vesznek részt szellemek, és amelyeknek nincs egyértelmű etiológiája. A sámán ezt a jóslás különböző fajtáinak alkalmazásával vagy transzba esve teszi meg, hogy közvetlenül kommunikáljon a szellemekkel. Ha a különböző szellemekkel folytatott kutatásai nem vezetnek eredményre, akkor nem ismeri el a betegséget kommunikációnak. Itt is az Ego, a befogadó - jó vagy sámán - határozza meg, hogy egy esemény kommunikációnak minősül-e. Ha ez a helyzet, akkor különbséget kell tennie a közlés (betegség) és az információ (a szellem követelése) között. E célból a sámán a kommunikáló ágenszt vagy földi, vagy égi szellemként, vagy halottként stb. határozza meg. Ezután érdekli a szellem követeléseiről, és tárgyal az emberi válaszról. Ez utóbbi lépéshez szinte elkerülhetetlen a transzba esés, ami általában egy nagyobb összejövetelt jelent a beteg házában. Ebben a folyamatban, ahogy egyre több ember vesz részt, és a kommunikáció sűrűsége növekszik, a szellem egyre differenciáltabb alakot ölt - egészen addig, amíg az előadók fizikai testet, agyag figyelmet nem adnak neki. A szellem megtestesítése tehát önmagában is kommunikációs aktus, amely fokozza a szellem reagálóképességét és személyiségét. A sámán megtörli a beteg ember testét, és meghívja a szellemet, hogy költözzön az agyagba. A beteg személy hozzátartozói ezután a szellemet a fildeken vagy az erdőben lévő helyére viszik, ahol megosztja az ételt az emberekkel. A szellem a falu ideiglenes tagjává válik,

akit a következő jelek fémjeleznek.

a közösség, mint egy vendég, akinek az étkezés után vissza kell térnie a saját falujába.

A szellemmel való kommunikáció tehát egy sor szemantikailag specifikus megkülönböztetés - kommunikáció és nem-kommunikáció, szellemtípusok, igények, emberi válaszok - alkalmazását jelenti. Így minden egyes kommunikációs aktus tovább sűríti a szellemet, legyen az küldő vagy fogadó, mivel minden egyes kommunikáció korlátokat és lehetőségeket teremt a további kommunikáció számára. A szellemmel *való* kommunikációk felhalmozzák az önreferenciát, amely a szellem személyének alakját ölti. A szellem úgyszólván személyként kommunikálódik.

Ez egy második effektúra is vonatkozik. A kommunikáció halmozódása egyre inkább bevonja a szellemet az emberi társadalomba. Van egy fontos differenti- atió, amelyet a Rmeet a saját és a differ- enti közösségekhez tartozó lények között figyel meg. A szellemeknek, különösen a halottaknak és a földnek saját faluk és kapcsolataik vannak. Ez a megkülönböztetés párhuzamos és erősíti a környék más közösségei közötti megkülönböztetést, a kulturálisan némileg eltérő Rmeet falvaktól kezdve a többi hegyvidéki falun át az alföldi városokig. A falvak és közösségek közötti ilyen differenciák differenciált kommunikációs potenciálok jelölnek (lásd még McKinley, 1976; Platenkamp, 2007; Sillander, 2016). A szellemek tehát csak az emberi közösségekhez viszonyítva nem szociálisak, de fenntartják saját, az emberek számára többnyire hozzáférhetetlen szociális rendszereiket. Ezért az emberi társadalmi rendszereknek, mint a falvak és más közösségek, szükségük van bizonyos intézményekre, amelyek ezt a rendszerek közötti differenciát kezelik és feldolgozzák, mint például a jóslás, a sámánizmus és a szentségtörő rituálék. A szellemmel való kommunikáció az adott falu vagy háztartás rendszerének horizontjába vonja be őt, ha csak ideiglenesen is.¹⁰

A betakarítás előtt végzett rituálék a betegség esetén végzett eljárásokhoz hasonlóan zajlanak. A földet művelő férfi családfő vagy valamelyik rokona egy tálcát helyez a földbe kerek fejű agyagfigurákkal, és feláldoz egy csirkét. Ezzel engedélyt kér a filde használatára, és könyörög a szellemeknek, hogy ne bántsák az embereket. A gyógyító rituálékhoz hasonlóan a földszellemeknek egy adott helyhez való viszonyát ismerik fel. A potenciális személyiség és a lokalitás így összekapcsolódik, mindkettő a differenciáció módja.

A rizspálinkával más a helyzet. Úgy tűnik, hogy Délkelet-Ázsia számos társadalmától eltérően a rmeet nem mesélnek mítoszokat a rizs szelleméről, például mint rizsistennőről (pl. Terwiel, 1994). A rizs szelleme (*phi ngo*) ugyan nőnemű, de meglehetősen diffúz lény, aki nem képes aktívan ártani az embereknek, kivéve, ha megtagadja, hogy csatlakozzon a rizshez a magtárak felé vezető úton. Ha a rizsszellem nincs jelen, a rizsfülek üres héjakat hordanak, vagy a rizskészlet gyorsan kimerül. Bár a földet művelő háziúr rituális offerációkkal biztosítja a szellem jelenlétét, ő a személyiség és a hatalom között van.

A rizsszellem más tekintetben is különbözik a földszellemektől. Amellett, hogy nem kommunikál saját kezdeményezésére, például betegséget okozva, vagy álmokban vagy transzban megjelenve, nem testesül meg agyagból készült figyelek által. Míg a földszellemek meghatározott helyekhez és telkekhez tartoznak, addig a rizsszellemet össze kell gyűjteni. Ez a nők feladata, ellentétben a férfiakkal, akik a földszellemeket szólítják meg.

Az aratás első napján a rizsföldet művelő háztartás anyja, akit most "rizsanya" (*nee ngo*) néven emlegetnek, több nővel együtt összegyűlik valahol a rizsföld közepén. Egy tálcát tesz a földre, amelyen rizs, dohány, rágó tea és (egy-egy falvakban) egy csirke vére van. Ugyanakkor a szellemnek megmutatja a háztartás "rizsgyógyszer" (*chenu`m ngo*) gyűjteményét, ezzel vonzza őt az emberekhez. A "rizsgyógyszer" többnyire olyan örökségekből és furcsa tárgyakkól áll, amelyeket ősi, egyedi vagy szokatlan jellegük jellemez, mint például a víztől távol talált macskakövek, kagylók, buddhista amulettek és az ősök fogai. Ezek nem testek a rizsszellem számára, ugyanúgy, ahogyan az agyag figuruk a földszellemek számára. Azonban támogatják a szellem lokalizációját azáltal, hogy a "rizsgyógyszer" helyére vonzzák. Emellett a tartós ereklyék őrzése a rizsszellemekkel való kapcsolat folyamatosságát testesíti meg, míg a földszellemek agyagtestei mulandóak, ahogyan az emberekkel való kapcsolatuknak is az kell, hogy legyen.

Emiatt az árukat általában a magtárakban tárolják, és csak a betakarításkor veszik elő. Ilyenkor a "rizs anyja" távoli filkákából hívja a rizs szellemét, és felsorolja a szomszédos falvak összes földjét. A rizsszellem szétszóródik a tájban, és a rituálé arra szolgál, hogy koncentrálja őt. A földművesek a csirkevérral bekent gyalogösvényeken keresztül vezetik a rizst a földön. Minden aratási nap végén a házanya vagy apa csomóba köt egy csomó álló rizskaréjt, és megbecsüli azt, így ideiglenesen fokozza a koncentrációs folyamatot egy nem-antropomorf test felé. Az aratás után a szellemet tartalmazó rizsfüzér-köteget a házukba vagy a magtárba helyezik.¹¹ Míg a földszellemek lokalizációja a személyiségük alapját képezi, addig a rizsszellem lokalizációja állandó kommunikációs effortnak van kitéve. E kényes intézkedések sikere csak az év folyamán mutatkozik meg, a készlet kimerülésének függvényében. Mégis, ez a szellem nem éri el a személyiséget olyan mértékben, mint a földszellemek. Ellentmondásos válaszokat kaptam például arra a kérdésre: a rizsszellem egy vagy sok? - Mindkét válasz hihetőnek tűnt. Így közelebb áll ahhoz a fajta személytelen életerőhöz vagy potenciához, amely sok más délkelet-ázsiai rituáléban manipulálható. Ezek az erők, bár elu- sívek, általában úgy képzelik el őket, hogy közvetlen manipulációra nyitottak.

A földszellemek és a rizsszellem a rmeetek között így a lények helyi tengelyének személyesebb vége felé helyezkednek el. A föld- és rizsszellemek differáns pozíciókat foglalnak el rajta, de a rituális cserék során egy meghatározott tartományon belül mozognak. Nincs olyan markáns küszöb, amely a két szellem kapcsolattartási módját differenciákra különböztetné meg, mivel a megszólításukhoz használt rituálék egy része hasonló. Ez azt jelenti, hogy a tengely mentén történő mozgásuk átfedésben van. De differenciájuk szemantikai megkülönböztetések sorozataként jelenik meg, amelyek egymás után valósulnak meg: lokalizáció vs. diffúzió, betegséget okozó (azaz saját kezdeményezésre kommunikáló) vs. értelmetlen, antropomorf testek vs. nem antropomorf testek. A rituális kezelésük azt mutatja, hogy a Rmeet hogyan kommunikálják a szellemeket életre, fokozatosan szocializálva őket a faluba. Ez azonban csak azért lehetséges, mert a szellemeket, bár többnyire láthatatlanok, mégis kommunikatívnak, és így részesei egy

átfogó társadalmi rendszer. Ez a rendszer magában foglalja az élők és a szellemek falvait is, bár a határok és a kommunikáció típusai belsőleg elkülönítik.

Személyek és potenciák

Ez az elemzés az ellen a feltevés ellen szól, hogy a personifikáció azért történik, mert amit personifikálnak, az vagy fontos (Tiele, 1897), vagy szokatlan (Bird-David, 1999; különösen Viveiros de Castro megjegyzése az S80. oldalon), vagy ismeretlen (Guthrie, 2013; Marett, 1914: 12). Még Luhmann is, modernista gondolkodó lévén, osztja ezt a feltételezést, amikor arról az emberi tendenciáról ír, hogy "mindent, ami ismeretlen, a "személyek" modelljére redukál" (Luhmann, 1984: 5. k., IV. fejezet, az én fordításom; lásd még Luhmann, 1995: 188). A jelen elemzés szempontjából ebben nincs kauzalitás. A társadalmi rendszerek ugyanúgy azonosítják a fontosságot vagy a szokatlanságot, mint ahogyan a kommunikációt is azonosítják. Annak azonban, ahogyan a kommunikációt felismerik, formálisan semmi köze ahhoz, ahogyan a fontosságot azonosítják. A kérdés inkább az, hogy a kommunikáció ezekről a lényekről vagy *velük* történik-e (Luhmann, 1987). Ez visszavezet bennünket a kezdeti modellhez. A néprajzi példa annak demonstrálására szolgált, hogy miként lehet a személyiséget osztályozni, és hogyan jön létre ez az osztályozott létezés. Az animista kommunikációs formák tehát nem kezelik a nem-embereket folyamatosan személyként. A személyifikáció és a tárgyifikáció között is váltogathatnak. Ahogy Remme (2016) érvelt, ez valóban az animizmus konstitutív aspektusa (lásd még Karim, 2004). Az életnek mint a társadalmi jelenlét egyik formájának tulajdonítása tehát a kommunikatív szituációtól függően változik. A kérdés továbbra is az, hogy a személyiség horizontján túli lények, a pusztán animált vagy élettelen lények hogyan nyerik el a megfelelő ontológiai státuszukat. Ez a - gyakran rituálisan - manipulált potenciaformákat is érinti.

Az ilyen lényekkel *való* kommunikáció automatikusan Egóként/Védelmeszőként határozza meg őket. Ha a kommunikáció csak a körülöttük lévőkre korlátozódik, a társadalmi rendszerek ezeket a lényeket a környezetükbe taszítják. A társadalmi rendszerek azonban a környezet eseményeit a rendszer érzékenységtől vagy rezonanciájától, azaz szemantikájától függően információként dolgozzák fel (Luhmann, 1990: 42-3). A "kommunikáció a" és a "kommunikáció a" kommunikációról" közötti különbségtétel a jelek szerint elég világosan elhatárolja a társadalmi rendszereket és környezetüket. A személyek és tárgyak közötti különbségtétel azonban sokkal figyelmesebb fokozatú, további megkülönböztetéseket alkalmazó kommunikációk sorozatának eredménye, hasonlóan a föld és a rizsszellem közötti differenciához. Nem állítom tehát, hogy a személy és a tárgy közötti "határvonal" "elmosódik". Minden egyes kommunikáció olyan sajátos megkülönböztetéseket alkalmaz, amelyek önmagukban is elég világosak. Mivel azonban minden egyes kommunikáció szituatív, a személyiséggel kapcsolatos létezők ontológiai státuszát pontosan, de csak ideiglenesen jelöli. A konvencionizáció és az azonos differenciák ismétlődése az, ami stabilizálja az ontológiai státuszt (Luhmann, 2008: 33).

Azonban, ahogyan azt már kifejtettem, a folyamatos kommunikáció nem mindig használja ugyanazt a differenciakészletet. Az "elmosódottság" benyomása - amelyet a lokális

kommunikációnak lehet, amikor ontológiai fixitásra számítanak - abból adódna, hogy a létezés differens pillanatai, azaz differens kommunikációkat próbálnánk egy ontológiailag fixált alakzatra helyezni. Mivel egy létező elhatárolása a kommunikáció során változik, az alkalmazott differenciák esetleg nem egyeznek. Az ontológiai státusz analitikus fixálására tett kísérlet tehát nem veszi figyelembe a kommunikáló lények természetét, amelyek, akárcsak a kommunikációjuk, temporalizáltak és mulandók.

Bár a megkülönböztetések a kulturálisan specifikus szemantika részét képezik, néhány általánosítást javaslok. A létezők státuszának megállapítása során tett megkülönböztetések közül a legfontosabb a kommunikáció/nem-kommunikáció. A kommunikáció önreferenciája azután képes kiváltani a követő kommunikációt. A szellemek esetében az ilyen utóközlések verbális megnyilatkozások, de ajándékok és offerációk formájában is megjelenhetnek. A rituális kommunikáció (*a*) és a rituális manipuláció (*a*) *azonban* nagyon közel áll egymáshoz, és ezért a nem emberi személyek és a potenciák csak egy kommunikációs lépéssel vannak egymástól. A társadalmi rendszerek tehát gyakran nem fix per-sonítás előre, hanem offer lehetőséget adnak a hozzárendelésre a kommunikáció kumulatív attribúciói révén. Különösen az "animista" személyiség egy nyitott, kontingens projekt.

A kommunikációs láncokban tehát két tendencia figyelhető meg. Az egyik bizonyos elvárásokból áll azzal kapcsolatban, hogy a lánc végül milyen formát fog öltetni, például egy olyan eredmény felé haladhat, mint a személyiség. Az ilyen elvárások bizonyos rekurzív teleológiát erőltethetnek a láncre (Luhmann, 1984: 8. k., XVII. fejezet), ahogyan azt a rmeet sámánok effortjai sugallják, amelyek egy szellemet azonosítanak a betegség okaként. Minden egyes lépés azonban a lehetőségek sokaságából való kiválasztás. Mivel a társadalmi rendszerek reprodukciója nagymértékben az esetlegesség és az improvizáció kérdése (Luhmann, 1984: 3. k., II. fejezet), bármikor választhatnak differenciális kommunikációkat. A kommunikáció személyeknek való tulajdonításának és a nem-emberek szereplőként való elismerésének folyamata bármikor megszakadhat. Ez a másik tendencia. Mindkét tendencia együttesen hozza létre azt, amit én osztályozott személyeknek neveztem. Ezek különbözőképpen élnek és személyifikáltak, a kommunikációt alakító esetlegességeknek megfelelően.

Ez felhívja a figyelmet az általam javasolt rendszerben a pusztá tárgyak és a kommunikáló lények közötti lépésekre. Ezen a tartományon belül egy másik fontos differenciát a kommunikáción keresztül tárgyalunk, az életnek a holt anyagtól való megkülönböztetését. Annak empirikus bemutatása, hogy ez a differenciálás hogyan valósul meg, egy másik cikket igényelne. Itt csak néhány dolgot szeretnék kiemelni. Először is, az az általános feltételezés, hogy minden él, ahogyan azt Ingold (2006) ragyogóan feltárta, filozófiailag vonzó, de analitikailag nem kielégítő, mivel egyfajta hiperkomplexitást eredményez. Ha minden egyformán élne, akkor a lények közötti minden kapcsolat potenciálisan egyenlő lenne, és minden mindennel kapcsolatban állna. Ez nyilvánvalóan nem így van. Bármilyen rendszer - nem csak a társadalmi - differenciáción (azaz a komplexitás előállításán), a komplexitás redukcióján és stabilizáción alapul (lásd még Bovensiepen, 2014).¹²

Ez azt jelenti, hogy az élet elismerése megköveteli, hogy a társadalmi rendszer az élő/életlen különbségtételével működjön. Ez a differencia egy tengely mentén helyezhető el.

mint amelyet fentebb felvázoltam. Az élőlények a társadalmi rendszerekben differánsan jelennek meg, mint az élettelenek. Közelebb állnak ahhoz is, hogy személyiséggé váljanak, mint az élettelenek - és ebbe beletartoznak a halottak szellemei is, amennyiben nem élettelenek, hanem még reagálóképesek. Az "élet", bármennyire is lokálisan fogjuk fel, tehát egy másik közelítés a társadalmisághoz.

Az egyik lehetséges tengely lehetővé teszi, hogy az "élő" lények olyan lények felé haladjanak, amelyek életerővel, vagy lokalizálható és manipulálható potenciával rendelkeznek, vagy akár a személyiség felé. Az életerő és a potencia tehát az élet olyan formái, amelyek sajátos, további megkülönböztetéseknek vannak alávetve. Az életerő és a potencia apró, speciális lépésekkel válik el egymástól, amelyekben olyan megkülönböztetéseket alkalmaznak, mint a lokalizált/diffúz. Ily módon az olyan lények, mint a Rmeet rizsszellem, a potencia és a személy közé sűrűsödnek.

Záró megjegyzések

E cikk célja az volt, hogy megértsük, hogyan konstituálódnak a lények kommunikatív és ágensként, és hogy feltárjuk Luhmann lehetőségeit a nem-emberek szocialitásáról szóló jelenlegi vita szempontjából. Alternatívát javasol az olyan megközelítésekkel szemben, mint Bruno Latour vagy Tim Ingold. Ez utóbbiak jelentősen kiszélesítették az antropológia relevanciáját, de mindezt úgy teszik, hogy a néhányszor rosszul definiált folyamatszerű flényekre és a konceptuális határok állandó összeolvadására, szinte tagadására összpontosítanak. Ezáltal hajlamosak elmulasztani vagy legalábbis alulértékelni a differenciák produktív képességét - még akkor is, ha a differenciák az egyetlen, amit azonnal megfigyelhetünk. Hajlamosak továbbá a lények ontológiai státuszát is figyelni, figyelmen kívül hagyva azokat a megfigyeléseket, hogy a lények néha élnek és cselekvők, néha pedig nem, néha kommunikatívak és személyszerűek, néha pedig nem.

Az általam javasolt megközelítés nem marad el Ingold és Latour mögött, például azzal, hogy a *Homo sapiens*nek bármilyen kiváltságot követel. Ehelyett azt a kérdést járja körül, hogy a nem-emberek hogyan válnak cselekvőképessé és személy-szerűvé a kollektívákban, a kommunikációra összpontosítva. Külön kiemeli azokat a lényeket, amelyek az érzékileg jelenlévő állatokon vagy technológiai eszközökön kívül, amelyekről Latour és Ingold általában beszél, láthatatlanok és gyakran távoliak - lelkek, szellemek, istenek. Ahhoz, hogy megértsük, hogyan jönnek létre ezek a lények - és tágabb értelemben a személyek általában -, azt állítom, hogy meg kell fordítani a szereplő és a kommunikáció közötti hagyományos kapcsolatot.

Luhmann-nal együtt én is megkülönböztetem a kommunikációt a gondolkodástól, és az önreferenciát, tehát a szubjektum státuszát a kommunikációban keresem. Az események kommunikációként való felismerése az általuk kiváltott utólagos kommunikációból ered. A szubjektum státus és a kommunikáció tehát nem elsősorban a "tudatosság" vagy a "megismerés" kérdése, hanem a kommunikációnak mint a társadalmi rendszerek elemeinek reprodukciója. Azonban minden kommunikációt egy személynek kell tulajdonítani ahhoz, hogy az azt követő kommunikációkat kondicionálni lehessen. Ezért a személyek a

folyamatban lévő kommunikáció "mellékes effektusaként" jelennek meg. Az élet és a személyiség abból ered, ahogyan a társadalmi rendszerek az eseményeket a lényekkel vagy a lényekről *szóló* kommunikációként kezelik.

De míg Luhmann megkülönböztetése a pszichikus és a társadalmi rendszerek között meglehetősen antropocentrikusnak és túlságosan is ismerősnek tűnik azok számára, akik "modern" a "modern" szemléletben.

Latour értelmében ez a cikk megkísérli elszakítani Luhmann néhány fogalmát a modernitástól. A modernitás által a társadalomban való részvételből megkülönböztethető pszichikai rendszerek híján kizárt nem-emberek éppen a kirekesztésük eszköze, a kommunikáció jelenléte által integrálhatók újra. A kommunikáció középpontba állításával Luhmann megkérdőjelezte az elme és a társadalom megkülönböztetését. Ha csak a kommunikáció kommunikál, és csak a befogadás révén teljesebb ki, akkor a tudat és a kommunikáció Luhmann által kimondott szükségszerű kapcsolata olyan feltételezésként jelenik meg, amelyet bizonyos társadalmi rendszerek kulturálisan specifikus szemantikájuk függvényében tesznek. Az olyan fogalmak, mint a "tudat", "gondolat" stb. olyan eszközöként jelennek meg, amelyek szükségesek a cselekvőképesség és a személyiség tulajdonításához, de kulturálisan változók.

Luhmann e radikális olvasata a nem-embereknek mint társadalmi lényeknek és személyeknek a fokozatos megjelenését sugallja, amely a közlések önreferenciális reprodukciójának és agglomerációjának folyamatán keresztül bontakozik ki. A másokban lévő opacitás felismerése, a személyiség aspektusait jelölő kifejezések használata és más közlések összeadódnak, hogy személyeket hozzanak létre - ezeket kommunikálják a létezésbe. Ezáltal a nem emberekkel, különösen a láthatatlanokkal, például a szellemekkel folytatott kommunikáció elveszíti azt az illuzórikus jelleget, amelyet gyakran tulajdonítottak neki. Ez radikális elmozdulást jelent az egyéni intencionalitástól mint a társadalmiság konstitutív erejétől. Ez lehetővé teszi, hogy a személy-szerű vagy élő lények ontológiai státuszok között váltakozzanak. Ez azonban nem csupán elméleti eszme-futtatások következménye, hanem figyelemszerűen megalapozott a néprajzi feljegyzésekben, például Délkelet-Ázsiáról.

Ez viszont további kutatási lehetőségeket vet fel. A PAI tengelyhez analóg modellek - amelyek lehetnek tengelyes, többtengelyes, koncentrikus, flow-charts stb. modellek, differenciális kifejezésekkel és a közöttük lévő határokkal - szolgálhatnak a specifikus elemzések alapjául. Az analitikus eljárás azonban ugyanaz lenne. Az ilyen modellek a személyiség és az élet fogalmának különböző kiterjesztéseivel és szűkítéseivel számolnak. Bár én leginkább az animista kapcsolatokra és a szellemekre összpontosítottam, úgy vélem, hogy ugyanez a megközelítés másfajta nem-emberek és emberek esetében is eredményre vezet, és így lehetővé teszi az összehasonlítást a fixált tipológiákon és sémákon túl. Ez a fajta elemzés például jobban megmagyarázná a naturalista és "animista" kapcsolatok együttes jelenlétét a nyugati modernitásban. Míg a modern biológia, ahogy Ingold megjegyezte, az élet fogalma sokkal korlátozottabb, mint az animista kozmológiáké (Ingold, 1990, 2006), ez nem érvényes a modern társadalom egészére, ahol - néha játékos módon - az életet az autóknak, a számítógépeknek vagy a stuffed állatoknak tulajdonítják.

Az e modellek mentén történő mozgások követése azt jelenti, hogy egy adott etnográfiai helyzetben számos kérdést kell feltennünk. Először is, mik a személy fogalmai, valamint az animáltság és az élettelenység fokozatai? Másodsor, milyen specifikus megkülönböztetéseket milyen módon és milyen sorrendben alkalmazunk, hogy egy lényt a tengelyek mentén elmozdítsunk? Harmadsor, mennyi ideig és milyen körülmények között stabilizálódnak az egyes állapotok? Mivel a közlések mulandók, egy lény ontológiai állapota állandó megerősítésre szorul - különben megváltozik.

Köszönetnyilvánítás

A cikk egy korábbi változatát az American Anthropological Association éves találkozóján olvastam fel Washingtonban 2014., Köszönöm Andrew Alan Johnson, Bhrigupati Singh, Amiria Salmond és az Anthropological Theory két névtelen bírálójának hasznos észrevételeiket.

Összeférhetlenségi nyilatkozat

A szerző(k) nem jelentettek be potenciális érdekkellentétet a kutatással, a cikk szerzőségével és/vagy közzétételével kapcsolatban.

Finanszírozás

A szerző(k) nem részesültek pénzügyi támogatásban a kutatáshoz, a szerzőséghez és/vagy a cikk közzétételéhez.

Megjegyzések

1. Lásd Praet (2014) ellenkező érvelését.
2. Lásd Rammert és Schulz-Schaefer (2002) áttekintését a technoszociális elméletekről és Latour hatáselméletének álláspontjáról.
3. Annak érdekében, hogy a nem német olvasók számára is könnyebben hozzáférhetővé tegyem a Luhmann *Social Systems* (1984, 1995) című könyvére való hivatkozásokat, a fejezetekre és azok római számozású szakaszaira hivatkozom.
4. Wagner (1996) beszámolója egy Luhmann és Latour közötti beszélgetésről mutatja, hogy Latour erősen ellenzi a rendszerelméletet, Luhmann pedig nem érti Latour programját.
5. Teubner (2006) az autonóm lények esetében nagyobb fokú stabilitást feltételez, mint én. Jogásként stabil, jogilag alkalmazható definíciókat keres, míg az én megközelítem inkább relációs.
6. A nem-emberek különböző evolúciós szakaszokkal való társítása ellentétes Luhmann saját definíciójával, amely szerint az evolúciót a variáció, a szelekció és a stabilizáció kontingens, nem-teleológiai folyamatként határozza meg (Luhmann, 1993: 41), és a modernitás kialakulását igen valószínűtlennek tartja (Luhmann, 1998: 707). Az általa példaként idézett társadalmaknak, mint például az ojbwáknak (Hallowell, 1960), semmi közük nem volt az európai modernitás kialakulásához, és így nem képviselnek különböző evolúciós szakaszokat.
7. Wil Martens (1991, 1992) szerint a kommunikáció e három aspektusa három, részben egymást átfedő rendszer - az elme (információ), a test (kifejezés) és a társadalom (megértés) - közötti kapcsolatot jelzi, és ezzel egy modern társadalmi ontológiát reprodukál. Martens számára az információ egy pszichikus rendszer - a gondolat - alkotóelemét, a kimondás pedig egy organikus rendszer - a test - elemét követeli meg (1991: 637). Ez a megközelítés azonban semmiképpen sem segít abban, hogy megértsük, hogyan ismerik fel a szellemek, a növények, a halottak stb. által közvetített kommunikációt. Luhmann (1992: 140) ezzel az állásponttal szemben azzal érvel, hogy a pszichikus vagy organikus rendszerek semmilyen elemének nem kell a kommunikáció - annak értelme - részét képeznie ahhoz, hogy az kommunikációnak minősüljön. Ebben a vitában Martens az információ és a kimondás konstitúciójára, Luhmann pedig a befogadásra összpontosított. Így az érvelését az Egóból mint befogadóból építette fel, nem pedig az Egóból mint küldőből, mint Martens. Ez lehetővé teszi, akárcsak Luhmann más, itt idézett írásaiban, azt a következtetést, hogy a pszichikai rendszereket ontológiai

- csak a rendszer egyik oldalán adottak - vagy, ami még radikálisabb, hogy az olyan leírások, mint a "pszichikai rendszer", a "tudat" vagy a "személy" a társadalmi rendszerek feltételeinek kontingens önleírásai.
8. Luhmann saját írásai a nem emberi lényekkel való kommunikációról leginkább a valláshoz és az Istennel való kommunikáció kérdéséhez kapcsolódnak. Luhmann itt egy paradoxont figyel meg. A vallás működési rendszere az immanencia és a transzcendencia megkülönböztetésével működik. A kommunikáció csak egy társadalmi rendszeren belül lehetséges, míg Isten transzcendens. Így tehát lehetséges Istenről kommunikálni, de a vele való kommunikáció egyszerre megalapozná a létezését, ugyanakkor immanenssé tenné őt (Luhmann, 1987: 233; 2000). Ez a paradoxon azonban sok olyan esetre nem vonatkozik, amelyekre a jelen érvelés kiterjed. Az animizmusban, akárcsak az elektronikus ágensek vagy az állatok tekintetében, a nem-emberek nem túlvilágiak. Ebből a szempontból Luhmann egységes, Európa-központú modernitásról alkotott koncepciója nem alkalmazható az általam tárgyalt esetekre.
 9. 2000 óta mintegy két évig végeztem terepmunkát Luang Nam Tha és Bokeo tartományokban. Adataimat általánosító módon mutatom be. A szellemek megszemélyesítése többnyire sámánülések során történik, az erre vonatkozó adatok terjedelmesek és a sámánok által használt nyelvek keveredése miatt részben érthetetlenek. Sajnálom, hogy nincsenek olyan fülbemászó anekdotáim, mint a fent idézett klasszikus ojibwa interakció.
 10. Bár nem értek egyet Luhmann egyes elemzéseivel a szegmentális differenciálódásról - pl. a differenciálódási folyamatról szóló elemzése túlságosan a régebbi afrikanista etnográfiaakra támaszkodik - elismerem, hogy az olyan szegmensek, mint a falvak, háztartások vagy rokonsági csoportok társadalmi (al)rendszerek (Luhmann, 1998: 634-40).
 11. Az 1930-as évekre vonatkozóan K.G. Izikowitz még célzottabb folyamatot írt le. A rizs szellemét egyre inkább koncentrálták, a szántóföld szélei felől aratva a szántóföldi kunyhó és egy meghatározott szakasz felé, ahol az első rizst vetették el a szántóföldre. Az utolsó gerezd tartalmazta a szellemet (Izikowitz, 1979: 243-7).
 12. Ez utóbbi problémával itt nem foglalkoztam, mivel az meghaladja e cikk kereteit.

Hivatkozások

- Anderson BRO (1972) A hatalom eszméje a jávai kultúrában. In: Holt C (szerk.) *Culture and Politics in Indonesia*. Ithaca: Cornell University Press, pp. 1-69.
- A° rhem K és Sprenger G (2016) *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge.
- Belliger A és Krieger DJ (2006) Einfu" hrung in die Akteur-Netzwerk-Theorie. In: Belliger A és Krieger DJ (szerk.) *Anthology: ein einfu" hrendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*. Bielefeld: Transcript, pp. 13-50.
- Bird-David N (1999) Az "animizmus" újragondolva: A személyiségről, a környezetről és a relációs epizodológiáról. *Current Anthropology* 40S: S67-S91.
- Bovensiepen J (2014) *Lulik: Tabu, animizmus vagy transzgresszív szakrális? Az identitás, az erkölcs és a hatalom vizsgálata Kelet-Timorban*. *Oceania* 84(2): 121-137.
- Brightman M, Grotti V és Ulturgasheva O (szerk.) (2012) *Animism in Rainforest and Tundra: Personhood, Animals, Plants and Things in Contemporary Amazonia and Siberia*. New York: Berghahn Books.
- De Coppet D (1995) "Are'are társadalom: Melanéziai szociokozmikus nézőpont: Hogyan szolgálják a Nagy Emberek a társadalmat és a kozmoszt? In: De Coppet D és Ité' anu A (szerk.) *Cosmos and Society in Oceania*. Oxford: Berg, pp. 235-274.
- Descola P (2011 [2005]) *Jenseits von Kultur und Natur*. Frankfurt/Main: Suhrkamp [*Par dela culture et nature*. Paris: Gallimard].

- Endicott KM (1970) *A maláj mágia elemzése*. Oxford: Oxford: Clarendon Press.
- Fox J (1987) Délkelet-ázsiai vallások: Szigeti kultúrák. In: Eliade M (szerk.) *Encyclopedia of Religion, Vol.13* New York: Macmillan, pp. 520-527.
- Fuller S (1994) Making agency count: Rövid kitérő a társadalomelmélet alapjaira. *American Behavioral Scientist* 37(6): 741-753.
- Gayon J (2010) Az élet meghatározása: Összegzés és következtetések. *Az élet eredete és az evolúciós bioszférák* 40: 231-244.
- Gershon I (2005) Rendszerként látni: Luhmann antropológusoknak. *Anthropological Theory* 5(2): 99-116.
- Gershon I (2006) Amikor a kultúra nem rendszer: Miért nem tudják a szamoai kultúráközvetítők végezni a munkájukat. *Ethnos* 71(4): 533-558.
- Groark KP (2013) Az interszubsztitívitás kulturális fenomenológiája felé: A mexikói Chiapas hegyvidéki Tzotzil maják kiterjesztett kapcsolati mezeje. *Nyelv és kommunikáció* 33: 278-291.
- Guthrie S (2013) Spirituális lények: Darwini, kognitív beszámoló. In: Harvey G (szerk.) *The Handbook of Contemporary Animism*. Durham: Acumen, pp. 353-357.
- Hallowell I (1960) Ojibwa ontológia, viselkedés és világlép. In: Diamond S (szerk.) *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*. New York: Columbia University Press, pp. 19-52.
- Haraway D (2003) *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Chicago: Prickly Paradigm Press. Harvey G (2013) *Handbook of Contemporary Animism*. Durham: Acumen.
- Howell S (1984) *Társadalom és kozmosz: Chewong of Peninsular Malaysia*. Oxford: Oxford: Oxford University Press.
- Hribal JC (2007) Állatok, ügynökség és osztály: Az állatok történetének megírása alulról. *Human Ecology Forum* 14(1): 101-112.
- Ingold T (1990) Egy antropológus a biológiára tekint. *Man N.S.* 25(2): 208-229.
- Ingold T (2000) *A környezet érzékelése: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Ingold T (2006) Az élettelen újragondolása, a gondolat újraélesztése. *Ethnos* 71(1): 9-20.
- Ingold T (2011) *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Izikowitz KG (1979) *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*. New York: AMS Press.
- Karim WJ (2004) *Ma' Betise'k Concepts of Living Things*. London: Athlone Press.
- Kirksey SE és Helmreich S (2010) A több fajra kiterjedő etnográfia kialakulása. *Cultural Anthropology* 25(4): 545-577.
- Kirsch AT (1973) *Feasting and Social Oscillation: Religion and Society in Upland Southeast Asia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Knight J (2012) A vadászat anonimitása: A vadászat mint megosztás kritikája. *Current Anthropology* 53(3): 334-355.
- Latour B (2000 [1999]) *Die Hoffnung der Pandora: Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp [*Pandora reménye: Esszé a tudománytudományok valóságáról*]. Cambridge, MA: Harvard University Press].
- Latour B (2007) *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft: Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp [*Reassembling the social: An Introduction to Actor-Network-Theory*]. Oxford: Oxford University Press].
- Latour B (2008 [1991]) *Wir sind nie modern gewesen: Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp [*Nous n'avons jamais été modernes*]. Paris: La Découverte].

- Luhmann N (1984) *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann N (1987) *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann N (1990) *Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdung einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann N (1992) Wer kennt Wil Martens? Eine Anmerkung zum Problem der Emergenz sozialer Systeme. *Köln Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44: 139-142.
- Luhmann N (1993) *Gesellschaftsstruktur und Semantik I*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann N (1995) *Társadalmi rendszerek*, ford. Bednarz J with Baecker D. Stanford: Stanford University Press.
- Luhmann N (1998) *Die Gesellschaft der Gesellschaft, Vol. 2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann N (2000) *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Luhmann N (2008) *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft.
- Marett RR (1914) *The Threshold of Religion, 2. kiadás*. London: London: Methuen.
- Marriott M (1976) Hindu tranzakciók: Sokszerűség dualizmus nélkül. In: Kapferer B (szerk.) *Tranzakció és jelentés: Directions in the Anthropology of Exchange and Symbolic Behavior*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, pp. 109-142.
- Martens W (1991) Die Autopoiesis sozialer Systeme. *Köln Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 43: 625-646.
- Martens W (1992) Die Partielle Überschneidung autopoietischer Systeme. Eine Erwiderung. *Köln Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 44: 143-145.
- Marvin G és McHugh S (szerk.) (2014) *Routledge Handbook of Human-Animal Studies*. London: Routledge.
- McKinley R (1976) Ember és büszke rá! A fejedelmű rítusok és az ellenség társadalmi meghatározásának strukturális feldolgozása. In: Appell GN (szerk.) *Studies in Borneo Societies: Társadalmi folyamatok és antropológiai magyarázat*. DeKalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University (Special Report 12), pp. 92-126.
- Moerman M (1969) Egy kis tudás. In: Tyler SA (szerk.) *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 449-469.
- Mosko M (2010) Partibilis bűnbánók: Az osztott személyiség és a keresztény gyakorlat Melanéziában és Nyugaton. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16: 215-240.
- Naveh D és Bird-David N (2014) How persons become things: Nayaka vadászó-gyűjtögetők gazdasági és episztémológiai változásai. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(1): 74-92.
- O'Connor R (2003) Az alapítók kultuszai regionális és történelmi kontextusban. In: Kammerer C és Tannenbaum N (szerk.): *Alapítói kultuszok Délkelet-Ázsiában: Ancestors, Polity, and Identity*. New Haven: Yale University Press (Yale Southeast Asia Studies 52), pp. 269-311.
- Parsons T (1951) Általános megállapítás. In: Parsons T és Shils E (szerk.) *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 3-29.
- Pickering A (1995) *The Mangle of Practice: Idő, ügynökség és tudomány*. Chicago: Chicago: University of Chicago Press.
- Platenkamp JDM (2007) Szellemi ábrázolások Délkelet-Ázsiában: A comparative view. In: *Nature des esprits et esprits de la nature dans les cosmologies autochtones/Nature of spirits and spirits of nature in aboriginal cosmologies*. Quebec: Les Presses de l'Université Laval, pp. 99-129.

- Postert C (2012) Érzelem a cserében: Hmong depressziós hangulat társadalmi kontextusban való elhelyezése. *Ethos* 40(4): 453-475.
- Praet I (2014) *Animizmus és az élet kérdése*. New York: Routledge.
- Rammert W és Schulz-Schaeffer I (2002) *Technik und Handeln: wenn soziales Handeln sich auf menschliches Verhalten und technische Artefakte verteilt*. Berlin: Berlin: Technische Universität Berlin (Technical University Technology Studies Working Papers TUTS-WP-4-2002).
- Reddig M (2006) Die Konstruktion von Naturwelt und Sozialwelt: Latours und Luhmanns ökologische Krisendiagnosen im Vergleich. In: Voss M és Peuker B (szerk.) *Verschwindet die Natur? Die Akteur-Netzwerk-Theorie in der umweltsoziologischen Diskussion*. Bielefeld: Transcript, pp. 129-147.
- Remme JH (2016) A szellemek aktualizálása: Ifugao animizmus mint onto-praxis. In: A° rhem K and Sprenger G (szerk.) *Animism in Southeast Asia*. London: London: Routledge, pp. 138-153.
- Robbins J és Rumsey A (2008) Bevezetés: A kulturális és nyelvi antropológia és a más elmék átláthatatlansága. *Anthropological Quarterly* 81(2): 407-420.
- Schu"tz A és Luckmann T (1975) *Strukturen der Lebenswelt. Vol. I* Neuwied és Darmstadt: Luchterhand.
- Sillander K (2016) Relatedness and alterity in Bentian human-spirit relations. In: A° rhem K és Sprenger G (szerk.) *Animism in Southeast Asia*. London: London: Routledge, pp. 157-180.
- Sprenger G (2006) Out of the ashes: Swidden cultivation in Highland Laos. *Anthropology today* 22(4): 9-13.
- Sprenger G (2008) A teljesség problémája: Délkelet-ázsiai felvidéki kozmológiák az átmenetben. *Zeitschrift für Ethnologie* 133(1): 75-94.
- Sprenger G (2010) Sharing dreams: Részvétel a másik kozmológiájában. In: Grønseth AS és Davis DL (szerk.) *Mutuality and Empathy: Self and Other in the Ethnographic Encounter*. Oxon: Sean Kingston, pp. 49-68.
- Sprenger G (2011) Differenciált eredet: A transzkulturális tudás útjai Laoszban és azon túl. *Sojourn* 26(2): 224-247.
- Sprenger G (2014) Koszmologische Zoogamie: Zur Heirat von Menschen und Tieren. *Paideuma* 60: 25-44.
- Sprenger G (2016a) Az animizmus dimenziói Délkelet-Ázsiában. In: A° rhem K and Sprenger G (eds) *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, pp. 31-51.
- Sprenger G (2016b) Fokozatos személyiség: emberi és nem emberi szereplők a délkelet-ázsiai hegyvidéken. In: A° rhem K és Sprenger G (szerk.) *Animism in Southeast Asia*. London: Routledge, pp. 73-90.
- Sprenger G (2016c) A termelés csere: Ajándékozás emberek és nem emberek között. In: Prager L, Prager M és Sprenger G (szerk.) *Parts and Wholes: Essays on Social Morphology, Cosmology and Exchange in Honour of Josephus D.M. Platenkamp*. Berlin: Berlin: LitVerlag, pp. 247-263.
- Strathern M (1988) *Az ajándék neme: A nőekkel és a társadalommal kapcsolatos problémák Melanéziában*. Berkeley: Berkeley: University of California Press.
- Tapper R (1988) Állatiasság, emberség, erkölcs, társadalom. In: Ingold T (szerk.) *What is an Animal?* London: London: Unwin Hyman, pp. 47-62.
- Terwiel BJ (1994) Rizslegendák a délkelet-ázsiai szárazföldön: történelem és néprajz az eredetmítoszok tanulmányozásában. *Contributions to Southeast Asian Ethnography* 10: 5-36.
- Teubner G (2006) A nem-emberek jogai? Elektronikus ügynökök és állatok mint a politika és a jog új szereplői. *Journal of Law and Society* 33(4): 497-521.

- Tiele CP (1897) *A vallástudomány elemei, 1. kötet: Morfológia*. Oxford: Blackwood.
- Tooker D (2012) *Space and the Production of Cultural Difference among the Akha Before to Globalization: Az élet áramlásának csatornázása*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Viveiros de Castro E (1998) Kozmológiai deixis és az indián perspektivizmus. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4: 469-488.
- Viveiros de Castro E (2004) Exchanging perspectives: A tárgyak szubjektummá válása az indián ontológiákban. *Közös tudás* 10(3): 463-484.
- Wagner G (1996) Signaturen der Wissensgesellschaften: ein Konferenzbericht. *Soziale Welt* 47(1): 480-484.
- Wagner R (1991) A fraktálszemély. In: Godelier M és Strathern A (szerk.) *Big Men and Great Men: A hatalom megszemélyesítései Melanéziában*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 159-173.
- Wastell S (2001) Presuming scale, making diversity: A mérés és a globalitás bűneiről: Helyi metonímia a jog és a kultúra elméleteiben. *Az antropológia kritikája* 21(2): 185-210.
- Willerslev R (2004) A szeszes italok mint "kéznél levő": A jukaghiri spirituális tudás és álmódás fenomenológiai elemzése. *Antropológiai elmélet* 4(4): 395-418.

Guido Sprenger a Heidelbergi Egyetem (Németország) szociálintropológia professzora. Jelenlegi kutatásai a laoszi kozmológiákkal, az ember és a környezet közötti kapcsolatokkal és az ajándékcserével foglalkoznak. A *Die Män* a szerzője.

Geldbaum film (A férfiak, akik a pénzfát vágják: *Concepts of exchange and society among the Rmeet of Takheung, Laosz*) és társszerkesztője az *Animism in Southeast Asia*. Címe: Antropológiai Intézet, Albert-Ueberle-Str. 3-5, Heidelberg 69120, Németország. (e-mail: sprenger@eth.uni-heidelberg.de)