

Svend Brinkmann

# Menneske og majs

## Resumé

Artiklen tager udgangspunkt i spisning som en måde, hvorpå vores vante dualistiske forestillinger om subjekter og objekter samt natur og kultur forstyrres. Med udgangspunkt i Bruno Latours filosofiske arbejder præsenteres en ontologi, som har helt andre spilleregler end vanlige dualistiske bestemmelser, der opererer med naturen overfor kulturen, det materielle overfor det sociale, mekanisk kausalitet overfor hermeneutik samt objekter overfor subjekter. Der henvises løbende til majs som eksempel på et objekt, der kun kan forstås ud fra de latourske spilleregler og ikke ud fra hverken traditionelle rent naturvidenskabelige eller socialkonstruktivistiske forståelser. Afslutningsvis trækkes idéhistoriske tråde tilbage til Deweys pragmatisme og transaktionsfilosofi, der overskrider de problematiske interaktionsforståelser, og som sætter en konstruktiv transaktionsteori i stedet.

Nøgleord: *Ontologi, dualisme, transaktion, Latour, Dewey, majs*

## Introduktion: Jeg spiser et æble

I en nylig tekst med titlen "I eat an apple" inviterer den hollandske etnograf og filosof Annemarie Mol sine læsere til at anskue spisning som eksemplarisk livssituation, der kan bruges i en frugtbar genteoretisering den menneskelige subjektivitet (Mol, 2008). Det er velkendt, at den vestlige filosofi har været bygget på en dualisme mellem det erkendende subjekt

og den ydre, objektive verden. Subjektet er blevet set som en størrelse, der står overfor – og er adskilt fra – verden. Descartes skelnede i 1600-tallet mellem subjektet som en *Res Cogitans* (den tænkende ting) og verden som *Res Extensa* (den udstrakte ting) som to fundamentalt væsensforskellige størrelser. Den ydre, udstrakte verden kan beskrives ud fra Newtons mekanik og følger årsagslove, mens den indre, subjektive verden er en verden af frihed og værdi, og fordi mennesket tager del i sidstnævnte, tilhører det "formålenes rige", som Kant skrev i 1700-tallet. I 1800-tallet indførtes todelingen gradvist i de institutionaliserede videnskaber, hvor man skelnede mellem åndsvidenskaberne (der studerede subjektivitetens produkter) og naturvidenskaberne (der studerede de objektive kendsgerninger), og Dilthey står med sin hermeneutik som central for denne distinktion ud fra argumentet om, at "naturen *forklarer* vi, men sjælelivet (det subjektive) *forstår* vi". Distinktionen mellem subjekt og objekt er i dag blevet ikke blot ontologisk (virkeligheden består af to adskilte sfærer), men også epistemologisk og metodologisk (vi erkender disse to sfærer på forskellig vis), og præger stadig videnskaberne.

Noget så enkelt som at spise et æble forstyrrer denne skarpe grænsedragning mellem subjekt og objekt. For hvem er subjekt og hvem er objekt? Lad os se, hvordan Mol selv forklarer det:

Take: *I eat an apple*. Is the agency in the *I* or in the *apple*? I eat, for sure, but without apples before long there would be no 'I' left. And it is even more complicated. For how to separate us out to begin with, the apple and me? One moment this may be possible: here is the apple, there I am. But a little later (bite, chew, swallow) I have become (made out of) apple; while the apple is (a part of) me. *Transsubstantiation*. What about that for a model to think with? (Mol, 2008, s. 30).

Traditionel subjektfilosofi vil sige, at det er subjektet, der spiser æblet, og at æblet er et adskilt objekt. Men hvis vi følger Mol og mediterer en smule over denne indtagelsesproces, da bliver det klart, at æblet (hvis vi bevarer den traditionelle måde at tale om subjekter og objekter på) bliver en del af subjektet, idet det optages i kroppen. Det spisende selv – subjektet – kontrollerer ikke sin krop i denne proces. Jeg har ingen viljesmæssig kontrol over mave-tarmsystemet, og alligevel er dette system en del af mig, der samtidig gør det fortærede objekt til en del af mig som et subjekt. Jeg er ikke et "punktuel subjekt" (Taylor, 1989), men strækker mig ud over min krop. Uden æbler og andre fødeemner kunne der slet ikke være levende subjekter. Og hvornår går æblet fra at være et fra mig adskilt objekt og til at blive til en del af min subjektivitet? Der kan ikke gives et klart svar, og spørgsmålet giver måske knap mening.

Ved at beskrive den hverdagsbegivenhed, det er at spise et æble, lykkes det for Mol at forstyrre den selvfølgelighed, der styrer vores opdeling af verden i subjekter og objekter. Subjektet fremstår i hendes tekst som meget mere indfældet i objektverdenen – og omvendt – end i traditionelle fremstillinger. Subjektet har semi-permeable grænser (Mol, 2008, s. 30), og forestillingen om et klart afgrænset selv må opgives. Subjektet er kropsligt, processuelt og i transaktion med omgivelser og objekter. Subjektet er objekt, og objektet er subjekt. Mol tager den "tynde" spisesituation som udgangspunkt, men hun stopper ikke her i

sin analyse. Hun får en meget "tykkere" situationsbeskrivelse frem ved at inddrage æblets komplekse kulturhistorie og kommer både ind på æblets bibelske konnotationer, hvordan æblet kom til Holland (Mols hjemland) og hvordan der findes en "æblets politik" (hun bryder sig fx ikke om Granny Smith æbler, da de før i tiden blev importeret fra Chile under Pinochets diktatur). At spise et æble er i radikal forstand en situeret aktivitet, men (som alle andre aktiviteter) viser den sig kun at kunne udkrystallisere sig på baggrund af meget komplekse netværk af historiske, sociale, kulturelle og politiske forhold. En hel filosofi, kulturhistorie og menneskeforståelse kan "pakkes ud" ved at undersøge en tilsyneladende banal aktivitet som det at spise et æble.

Frem for at begrænse handlingsevnen til menneskelige subjekter dekonstruerer Mol altså hele subjekt-objekt-dualismen og tilbyder os et billede af *inter-aktivitet* eller "shared activity all round", som hun skriver (Mol, 2008, s. 31). Dette billede formidles gennem dybe poetiske billeder, hvilket kommer frem i det følgende citat:

In the orchard, the apples. The trees carefully grafted. The colours and textures and tastes and cellar life attended to and the best fruit selected. And again. Without the work of ever so many generations of cultivators my apple would not have been. The cultivators, meanwhile, owed their lives to their apples. When and where in all these flows does subjectivity emerge? Where to stop the flow and point at it? (Mol, 2008, s. 31)

Ud over at være indsigtfulde (og dekonstruktive) i filosofisk forstand er Mols meditationer over æblespisning også æstetisk bevægende og kan endda siges at indeholde en implicit etisk holdning til verden. Nemlig en holdning, der kan kaldes ydmyg, og som ikke fremstiller mennesket som suveræn forvalter af skaberværket, men som altid allerede skabt af det, der i nogle tilfælde kan forvaltes. Vores subjektivitet er en proces, som er vævet sammen

med utallige andre processer, der har dybe historiske rødder – og her taler vi ikke blot om kulturhistorien, som hermeneutikken vil fokusere på, men i lige så stor grad om naturhistorien, dvs. vores kropes og æblernes tilblivelse som objekter i verden.

At en etik (måske endda med kritisk potentiale) kan bygges op ud fra spisning som eksemplarisk situation vises også af Krueger (2008) i en nylig tekst om Levinas og det somatiske. Krueger bruger bl.a. Levinas til at gentænke den kropslige væren som tæt forbundet og endda sammenflydende med omgivelserne, og han argumenterer for, at dette kan give en æstetisk og næsten religiøs kropserfaring: Når vi spiser og drikker, byder vi nemlig verden ind i vores krop. Vi modtager verden i os selv, og Krueger mener, at vi ved at meditere lidt over det, kan opleve en følelsesmæssig resonans med verden, der gennem disse dagligdags processer fremstår som et “nærende” sted; et sted vi skylder vores eksistens (s. 608). Vi erfarer, at adskillelsen mellem krop og verden i bedste fald er analytisk og midlertidig og aldrig kan være ontologisk eller permanent. Kroppen ses som indlejret i en mængde processer i verden, og det bliver relevant at tale om “den økologiske krop” (Johnson, 2007). Dette er ikke blot Merleau-Pontys levede, fænomenologiske krop, men er mere radikalt kroppen som en proces, der hænger sammen med sine omgivelser – økologien. Selvom vi almindeligvis synes, at vi sagtens kan skelne kroppen fra omgivelserne ud fra huden som en grænse, viser dette sig at være en noget arbitrær og problematisk forestilling. Fx er kroppen afhængig af næring og ilt, som alt sammen konstant er på vej ind og ud ad kroppen, og en stor del af kroppen består af mikroorganismer, som er selvstændige væsener, der så at sige “bor” i os. Økologisk set må vi kort sagt betragte kroppen og omgivelserne som to aspekter af én kontinuerlig proces (se også Brinkmann, 2009).

I resten af denne tekst vil jeg med inspiration fra Mol fortsætte dekonstruktionen af den traditionelle distinktion mellem subjekt og objekt. Jeg vil dog fokusere mere direkte på en relateret dualisme, nemlig mellem kultur (subjekternes rige af symboler og mening) og natur (objekternes rige af mekaniske årsagsvirkningsrelationer), og vise at man relativt enkelt kan nedbryde distinktionen herimellem ved at fokusere på konkrete entiteter. Som case har jeg valgt en fødevarer, som har været helt afgørende for opbygningen af den moderne verden: Majs. Efter analysen af majs vil jeg undersøge en ontologi, der kan antages at være adækvat til at begribe den kompleksitet, som er påvist, og jeg sætter her fokus på Bruno Latours relationelle realisme og viser, hvordan den er beslægtet med John Deweys transaktionsfilosofi.

### **Majsens natur- og kulturhistorie**

Majs er en central bestanddel i menneskets fødevarer på globalt plan. Mest iøjnefaldende som corn flakes, popcorn, majsokolber og majsbrød, men i virkeligheden indgår majs på en meget mere skjult måde i den globale økonomi, og det drejer sig ikke bare om fødevarerøkonomien. Spiselig majs for mennesker udgør mindre end 1 % af det amerikanske majs marked (Fussell, 1992, s. 7). 85 % af de mere end 200 millioner tons majs, der hvert år produceres i USA, omdannes til kød ved at indgå som foder til mere end 60 millioner køer, 100 millioner svin og 4 milliarder kyllinger. Uden majs kunne den amerikanske (og globale) kødkultur ikke opretholdes. Endnu mere skjult er den majs, som anvendes til at lave stivelse, der er grundingrediens i alt fra sæbe til maling, tobak, sprængstof, bildæk og insektgifte. Vi har i bogstavelig forstand opbygget en verden af majs, uden hvilken vi angiveligt ikke kunne lave formbar plastic, fly eller papirprodukter, som vi gør i dag (s. 8).

Men, som Betty Fussell beskriver i en grundig og fascinerende beretning om majsens hi-

storie (1992), så var majs i grunden bare en græsart, før den blev til popcorn og sæbe. Majs er en af tre beslægtede græsarter af stammen Maydeae i familien Gramineae. Majs muterer utroligt hurtigt og findes derfor i flere varianter end nogen anden form for korn. Der er således i dag tusindvis af majsvarianter, som dog alle stammer fra Mellemamerika, og man mener, at der faktisk kun er ét oprindelsessted til majs, nemlig i højlandsområderne i det sydvestlige Mexico (Nielsen & Hansen, 2007). De ældste arkæologiske majsfund stammer fra huler i Oaxaca i Mexico og udgøres af små (2-3 cm lange) kolber, som er ca. 6000 år gamle (s. 2). Majs blev domesticeret i Mexico, dvs. blev gjort til genstand for systematisk dyrkning gennem landbrugspraksis, og allerede omkring år 1000 f.v.t. var kolberne næsten på størrelse med de kolber, vi kender i dag (s. 2). Det var udviklingen af den domesticerede majs, der muliggjorde opbygningen af de store mellemamerikanske bysamfund som hos mayaerne, men også i Sydamerika (inkaerne) og Nordamerika (indianerne i den sydvestlige del) blev majs grundlag for de store kulturer.

At de amerikanske kulturer på mange måder fødtes ud af majs er afspejlet i kulturernes religiøse og mytologiske beretninger. Majs indgår i skabelsesberetningerne for mayaerne, inkaerne, totonacerne, aztekerne, chippewaerne og pawnee'erne (Fussell, 1992, s. 16). Majs guden er her i reglen overgud, en slags altings moder, og majsens cyklus er fx i mayaernes kultur den grundlæggende metafor for livet selv. Ligesom den kristne gud står majs guden i centrum for en række hellige billeder og fortællinger. Enhver turist, der har set de verdensberømte ruiner på Yucatan-halvøen, vil have set hundredvis af majsafbildninger, men højst sandsynligt uden at have bemærket det. Efter kristendommens (voldelige) indførelse på det amerikanske kontinent er Moder Majs – som en af de centrale majs guder – i stigende omfang blevet identificeret med Jomfru Maria, ligesom Jesus visse steder identificeres

med den såkaldte “Unge Majs gud” (Nielsen & Hansen, 2007, s. 5).

At sige at de mellemamerikanske kulturer fødtes ud af majs, er kun den halve sandhed. For at få en fuld forståelse, må man samtidig tilføje, at majs blev født ud af disse kulturer. For allerede de første majs, man har fundet, er menneskeskabte (Fussell, 1992, s. 21). Majs er fra begyndelsen et kulturelt artefakt, eller – ud fra traditionelle begreber – en “unaturlig” plante. For majs kan og kunne ikke formere sig uden menneskets mellemkomst. Majs er afhængig af, at et menneske bruger sin kraft til at løsne og sprede kernerne fra kolben, og på den måde er mennesket for majs, hvad bien er for blomsten. Der er en tæt symbiose mellem menneske og majs, og ingen af dem kan klare sig uden den anden (i hvert fald ikke i de amerikanske majsafhængige samfund). For mennesket er majs den basale materielle grundlag for livets opretholdelse, og fra majsens perspektiv er mennesket en nyttig assistent. Rumvæsener, der besøgte jorden, kunne antages at beskrive livet på vores planet som styret af forskellige græsser (herunder majs), der får assistenter eller slaver (menneskene) til at vande, plukke, så og forædle sig. Selvom dette er ment som et humoristisk billede, indeholder det den indsigt, at mennesket ikke er en suveræn hersker, der har magt over alt andet. Foucault opfordrer os nok så berømt i sine magtanalyser til at “hugge hovedet af kongen”, dvs. til at gå bort fra forestillingen om, at magten har et centrum, og på samme måde må vi forlade idéen om et (menneskeligt) centrum i forvaltningen af livets processer. I ontologisk forstand er der tale om forbundne processer og ikke om, at en bestemt art er i førersædet. Som hos Mol, der beskriver den konkrete sammenvævning af menneske og mad i spisesituationen, ses det på større kulturelt og globalt plan, at mennesket er lavet af majs, og at majs er lavet af mennesket. Dette er ikke blot afspejlet i gamle myter, for også den dag i dag må spædbørnenes mødre i

Santiago Atitlan i Guatemala kun spise majs fra hjemegnen i den første tid efter fødslen. Ellers mener man, at børnene hverken lærer at tale ordentligt eller komme i kontakt med forfædrene, og kun hvis man spiser majs, bliver man en ægte maya (Nielsen & Hansen, 2007, s. 4).

Noget af det første Columbus og hans mænd mødte, da de kom til "den nye verden", var majs. Den 6. november 1492 sendte Columbus to af sine mænd (de Jerez og Torres) ind i landet på den ø, hvortil de var kommet, sammen med to indfødte guider. De fandt en by med tusind indbyggere, der overøste dem med gaver, herunder nogle kerner, som de kaldte *maize* (Fussell, 1992, s. 17). Og i løbet af bare to årtier spredte spaniere og portugisere varianter af denne *maize* ikke bare til Europa, men også til Mellemøsten og Fjernøsten. Og da portugisiske søfolk endelig kom til Kina i 1516 medbragte de majs-korn, som slog rod alle de steder, hvortil de kom. Hvis man mener, at globalisering er en ny proces, så viser majsens historie os, at dette er en fejlagtig opfattelse, og at en helt central fødekilde som majs kunne brede sig lynhurtigt på global skala allerede for 500 år siden. Igen var mennesket den assistent, der hjalp majs til en dominerende position. I dag hævder mange mennesker i Afrika, Kina, Tyrkiet og Indien stadig, at majs kommer fra netop deres del af verden.

Denne korte redegørelse for majs er tilstrækkelig til at vise os, at majs ud fra traditionelle distinktioner mellem natur og kultur er en hybrid, et monster. Majs er ikke "ren natur", da dens udvikling i udgangspunktet (og længe før man talte om genmodifikation og lignende) har været bestemt af menneskelige interventioner. Og majs er omvendt heller ikke "ren kultur", som socialkonstruktionister måske kunne finde på at hævde, idet den ikke blot er "socialt konstrueret". Majs er ikke blot skabt af diskurs eller symbolsk interaktion, men har tilsyneladende aktivt selv været med til at skabe diskurser og symbolske verdener.

Skal majs studeres af biologer eller af kulturforskere? Svaret er selvfølgelig, at begge perspektiver er nødvendige. Men skal vi da sige, at vi skal undersøge, hvordan en naturverden (der består af majsens genetik, energiomsætning, økologiske forhold etc.) interagerer med en kulturverden (der består af menneskelige praksisser til håndtering af majs og opbygning af myter og religioner)? Nej, for her hænger vi fast i den dualistiske ontologi, som jeg indledningsvist skitserede. Det er en ontologi, der gentager Descartes fortvivlede forsøg på at lokalisere interaktionen mellem *Res Cogitans* og *Res Extensa* i hjernens koglekirtel, men blot på ydre, makroprocessuelt niveau. I det følgende vil jeg beskrive en filosofi, der på radikal vis søger at overskride den problematiske interaktionsforståelse, og som sætter en konstruktiv transaktionsteori i stedet.

### Latours kvasiobjekter

Franskmanden Bruno Latour er (sammen med Michel Callon og John Law) bedst kendt som en af hovedophavsmændene til den sociologiske tilgang, der kaldes Aktør-Netværks-Teori (ANT), og som er blevet udbredt i en række samfundsvidenskabelige analyser af, hvordan videnskab, teknologi, humane og non-humane aktører spiller sammen og allierer sig og dermed konstruerer verden. Jeg vil ikke her belyse de sociologiske eller metodologiske aspekter af Latours tænkning (for en dansk introduktion til disse områder, se Blok & Jensen, 2009), men koncentrere mig om hans ontologiske overvejelser.

Ifølge Harman (2009), som repræsenterer den første grundige analyse af Latour som filosof og metafysiker, er Latour den måske mest originale tænker inden for metafysikken, der findes i dag, og som er fuldstændig umulig at sætte i bås. Latour er inspireret af bl.a. Tarde, Serres, Whitehead, Stengers og Dewey (sidstnævnte omtales nedenfor), men har skabt sin helt egen objektorienterede filosofi, som ikke ligner ret meget andet af den filosofi, der

florerer i dag. Den er hverken socialkonstruktionistisk eller materialistisk, selvom den både understreger konstruktionsprocessernes og de materielle genstandes betydning. Den er ikke anti-realistisk i betydningen, at verden er skabt af menneskets forestillinger om verden, eller at tingene kun er virkelige, når mennesket iagttager dem, men den er heller ikke realistisk på den måde, at tingene findes i en fiks og færdig form, som videnskaben kan opdage én gang for alle. Ligesom Mols æble og majsens historie lærer os om, at vi må overvinde dualismene mellem subjekt og objekt samt kultur og natur, lærer Latours filosofi os, at vi må overvinde de filosofiske og samfundsvidenskabelige diskussioner, som bygger på netop disse dualismer (realisme versus antirealisme, fakta versus værdier, mikro- versus makrociologiske processer osv.).

Latour er i brede kredse først og fremmest berømt og berygtet for sin tese om, at vi "aldrig har været moderne" (Latour, 1993). Denne tese var uspiselig for postmodernisterne, hvis projekt kun gav mening som et opgør med en forestilling om modernitet (oplysning, fremskridtstro, ren videnskab overfor overtro og religion), men også for "oplysningstænkere", der forsvarer dualismene mellem natur og kultur (-videnskab). De førstnævnte (postmodernister og socialkonstruktionister) har lært os en masse om, hvordan subjekter konstruerer objekter, men har ifølge Latour fuldstændig glemt at undersøge, hvordan objekter konstruerer subjekter. Og dette kan siges at være Latours projekt: At udvikle redskaber til at undersøge, hvordan subjekter og objekter opstår i gensidige konstruktionsprocesser. Eller bedre: Vi må erstatte hele dualismen mellem subjekter og objekter med en ontologi, der tager udgangspunkt i, at alting (mennesker, kulturer, æbler og majsplanter) er *aktanter*, dvs. agerende entiteter, som er relateret til en mængde andre aktanter, og hvis realitet konstrueres af de effekter, de har på andre ting.

En umiddelbar og automatisk indvending

mod dette er, at mennesker da ikke kan sidestilles med objekter – mennesker er ikke ting! – hvortil Latour svarer (med sin karakteristiske veloplagte skrivestil), at ting så bestemt heller ikke er ting! (i hvert fald ikke ud fra et traditionelt tingsbegreb) (Latour, 1993, s. 138). Han anklager moderne humanister for at være reduktionister, fordi de reserverer en egentlig handlingsevne til blot en lille gruppe entiteter i verden (menneskene), og kun udstyrer resten af verden (herunder æbler og majs) med blinde kausalkræfter. Imod dette vil Latour sige, at ingen ting (heller ikke et menneske) i sig selv har handlingsevne, da handling nødvendigvis er en egenskab ved en association af aktanter (Latour, 1999). Det er således ikke "mennesket", der flyver, men det er heller ikke Boeing 747'erne. Det er derimod associationen af piloter, flyvemaskiner, lufthavne, aerodynamik, flyselskaber, og meget, meget mere, der muliggør flyvning som begivenhed (s. 182).

Det er – for at tage et af Latours kendteste eksempler – hverken mennesker, der dræber mennesker, eller skydevåben, der dræber mennesker, men associationen menneske-med-skydevåben, der dræber mennesker. Mennesket gør det i sig selv lige så lidt som skydevåbenet. Og sådan er det med alt i denne verden. Alting består af aktanter, der er relateret på komplekse måder til andre aktanter, og i kraft af relationerne udstyres med handlingsevne. Det er karakteren af relationerne, associationerne, der bestemmer muligheden for handling og ikke nogen egenskab, der kan isoleres til en enkelt aktant. Man kan også sige, at alting er midler for andre ting. Alting formidler andre tings muligheder for at have effekter. Skydevåbenet medierer således (desværre) menneskets mulighed for at dræbe effektivt, men som mediator er våbenet ikke et neutralt middel for menneskets intentioner. Dette ville være at gentage de dualismer, som Latour vil overvinde. Som mediator muliggør, transformerer og rekonstruerer skydevåbenet nemlig menneskets mulighed for overhovedet at have

bestemte intentioner. Man kan derfor ikke opretholde modernitetens skel mellem menneskets værdiladede intentioner på den ene side og neutrale midler på den anden (fx udtrykt i sætninger som “Atombomben/fosterdiagnostik/gangsterrap er hverken god eller dårlig. Det er hvad vi *gør* med det, der er godt eller dårligt”), for alle ting indgår som mediatorer i komplekse processer og begivenheder.

Hele dualismen (endnu en!) mellem midler og mål, fakta og værdier, ryger dermed også ud med mediatorernes badevand. Denne dualisme kan simpelthen ikke bakkes op af Latours ontologi. Og i parentes bemærket venter der et interessant arbejde med at udrede, hvordan en etisk tænkning kan se ud, hvis vi tager Latours mediations- eller associationsontologi alvorligt. Det må blive en etik uden faste mål, men hvor midlerne (mediatorerne) er med til at konstituere de mål og intentioner, vi kan have. Latour har selv begyndt dette udredningsarbejde i en fyndig artikel med den sigende titel “Morality and technology: The end of the means” (2002), og også hvad angår Latours moralovervejelser ses en tydelig inspiration fra Deweys pragmatisme, der ligeledes bygger på en dekonstruktion af dualismen mellem midler og mål (se Brinkmann, 2006, kap. 6).

Latours begreb for, hvordan aktanter “kommunikerer” eller påvirker hinanden er *translation*, hvilket repræsenterer et alternativ til naturvidenskabens traditionelle kausalitetsbegreb på den ene side og kulturvidenskabens hermeneutik på den anden. Mediatorer er “actors endowed with the capacity to translate what they transport” (Latour, 1993, s. 81). Og han definerer netop modernitet (eller det han kalder “Den moderne forfatning”) som en måde at ordne verden på i natur- og kulturdomæner. Altså med naturens processer på den ene side og menneskelige samfund på den anden. Det er tyngdeloven overfor folkeskoleloven som to helt forskellige ting, der betjener sig af to vidt forskellige slags kræfter. Det er æblet som frugtart på den ene side og æblet som

symbolsk, kommercielt og bibelsk objekt på den anden. Det er majsens som en græsart på den ene side versus majs-guder og kødproduktion på den anden. Pointen med at sige, at vi aldrig har været moderne er, at denne distinktion aldrig har holdt vand. Der findes ikke to slags kræfter i verden (naturkræfter versus menneskelig magtudøvelse), men kun én slags. Det har i virkeligheden aldrig været muligt at sortere objekter (æbler, majs, atom-bomber, gangsterrap) pænt og nydeligt i enten naturkassen eller kulturkassen, for disse kasser har aldrig eksisteret. Der er i ontologisk forstand kun én kasse (som selvfølgelig ikke er en kasse, men forbundne aktanter) og, som Latour siger et sted, så findes natur og kultur (eller samfund) lige så lidt som øst og vest (Latour, 1993, s. 85). Vi har selvfølgelig navnene ‘øst’ og ‘vest’ (samt ‘natur’ og ‘kultur’), og de tjener sommetider nogle af vores formål, men vi skal ikke tro, at de betegner “steder” eller ontologiske kategorier. Når vi tager østpå, kommer vi rigtignok til “Østen”, men når vi er der, kan vi fortsætte med at rejse østpå og derop komme til “Vesten”.

På samme måde kan vi nærme os majsens som “naturgenstand”, men når vi kommer frem til den, opdager vi, at den altid allerede er berørt af menneskehånd. Og vi kan nærme os den som menneskeligt artefakt, kulturplante (som det jo faktisk hedder), men da opdager vi straks, at den også lever sit eget liv og slet ikke er kontrollerbar eller forståelig ud fra rent menneskelige diskurser eller konstruktionsprocesser (fx kan den finde på at mutere på uforudsigelige måder). Det er derfor ikke interessant for Latour at tale om naturgenstande eller kulturgenstande, men kun om hybrider, monstre eller “kvasi-objekter”, som Latour kalder dem. Kvasi-objekter er langt mere sociale og fabrikerede, end hvad vi tænker på som naturens “hårde” dele, men de er samtidig slet ikke passive afspejlinger af menneskelige interesser eller rene sociale konstruktioner. Vi kan lige så lidt sige, at majsens fx er en social

konstruktion, som vi kan sige, at den er uafhængig af kulturelle processer. Majsen er et klart eksempel på et kvasi-objekt, en hybrid, der ikke kan placeres i modernitetens ontologiske kasser.

Latour tilbyder os dermed en forståelse af kollektiver (hans foretrukne begreb for associationer af aktanter), der inkluderer både mennesker og ikke-mennesker (fx majs) i kæder af mediatorer. Ud fra dette perspektiv kan vi ikke forklare vores verdensforståelse med henvisning til "samfundet" (fx "majsguden er en social konstruktion skabt af de herskende magtrelationer i tidlige mellemamerikanske stammesamfund"), for "samfundet" er selv skabt, bl.a. af de mediatorer, som socialkonstruktionisterne mener, kan forklares ud fra samfundet (fx majs, majsguden, patriarkatet). Som Latour understreger i sin bog *Reassembling the Social*, der mest direkte henvender sig til samfundsforskere, forklarer de meget udbredte henvisninger til samfundet (eller "kulturen" eller "det sociale" eller "konteksten") ingenting, for samfundet (og de øvrige sociale kategorier) skal selv forklares (Latour, 2005). Hvor ofte læser man ikke sætninger som "konteksten har stor betydning for menneskers gavmildhed" uden at det forklares, hvordan noget så æterisk (og i grunden tomt) som en "kontekst" kan "påvirke" gavmildhed? Latour siger direkte, at "context stinks"! (s. 148). Kontekstbegrebet stinker som forklarende begreb, og lugter lige så dårligt som begreberne om kulturen, samfundet og det sociale, og anvendes ifølge Latour blot af de intellektuelt dovne, som ikke orker at fortsætte beskrivelsen af, hvad det præcist er i et konkret tilfælde, der medierer de bestemte effekter. I princippet er denne beskrivelse uendelig, for relationerne og kæderne af mediatorer stopper aldrig, og Latours svar på, hvornår man har beskrevet nok er derfor praktisk snarere end principielt: Man har beskrevet nok, når man har nået den tekstuelle grænse (fx 8000 ord i en videnskabelig artikel)! Han nægter ikke, at

det kan have kommunikativ værdi at reducere tykke beskrivelser til mere enkle, men han vil insistere på, at dette er noget, vi nødvendigvis gør med praktiske formål for øje.

I videnskabsfilosofisk forstand forsvaret Latour det, han kalder et generaliseret princip om symmetri (Latour 1993, s. 95). Traditionel videnskabsfilosofi sætter naturen overfor samfund/kultur og mener, at Sandhed forklares via naturen ("vi har afdækket de reale naturlove"), mens falskheder (fx ideologier) forklares ud fra sociale faktorer (fx magtforhold). Dette er en klar asymmetrisk tilgang, som bygger på dualismen mellem kultur og natur, og hvor kulturen kun trækkes ind for at forklare fejltagelser og det irrationelle, mens succeser og rationalitet forklares ud fra naturens objektive kendsgerninger. Socialkonstruktionistisk videnskabsfilosofi bygger implicit på samme dualisme, men vil blot forklare *både* sandheder og falskheder ud fra sociale faktorer ("alle menneskelige forestillinger er socialt konstruerede"). Både videnskabens succeser og fiaskoer skal ud fra dette perspektiv nu forklares socialt. Dette giver os en første symmetri mellem forklaringer på sandheder og falskheder, men det er kun, hvad Latour kalder "symmetriens første princip", og han vil overskride dette ved at indføre det generaliserede princip om symmetri, der ikke lader natur og samfund forklare noget som helst i sig selv, men vil forklare begge dele! Det sociale forklarer intet i sig selv, og naturen forklarer intet i sig selv. En adækvat forklaring (fx på hvordan majsen har udviklet sig til en central fødevarer på globalt plan) begynder i stedet med kvasi-objekter ("follow the actors", som Latours forskningsmetodiske opfordring lyder) og søger at beskrive de mediatorer, der muliggør, at et objekt kan emergere (se Harman, 2009, s. 135). For at forstå et objekt som majs er det fx nødvendigt at inddrage så mange som muligt af de associationer, som stabiliserer fænomenet, herunder majsens genetiske, økologiske, agrare, mytologiske, kommercielle, ernærings-



mæssige, fedmeepidemiske (etc., etc., etc...) relationer, idet disse tilsammen konstituerer majsens som majs. Majsens er ikke en essens bag ved alle disse associationer og effekter, men majsens *er* disse associationer og effekter. Majsens er kommerciel og mytologisk lige så meget som den er genetisk og "naturlig". Ingen mennesker kan selvfølgelig overskue alle de associationer, som aktanter har, og hvis der findes et argument for at opdele videnskab i enkeltvidenskaber, så må det for Latour være dette, at de beskæftiger sig med forskellige slags associationer. Igen bør dette ikke tolkes ontologisk, men praktisk.

### En irreduktiv ontologi og relationel realisme

Latour har selv forsøgt at sammenfatte disse overvejelser i nogle grundlæggende idéer, som opsummerer hans tænkning og tilsammen udgør en "irreduktiv ontologi". Disse idéer optræder i en temmelig kryptisk anden del af bogen *The Pasteurization of France*, som bærer titlen *Irreductions* (Latour, 1988), og de er grundlag for den analyse af Latour som ontologisk interesseret filosof, som Harman har tilvejebragt (Harman, 2009), og som Latour tilsyneladende er optaget af at arbejde videre ud fra (se interviewet med Latour i Blok & Jensen, 2009). Latour skriver selv, at hans ontologi begynder med det enkle spørgsmål: "What happens when nothing is reduced to anything else?" (Latour, 1988, s. 157). Og dette leder til hans første metafysiske princip i *Irreductions*, kaldet irreducibilitetsprincippet: "Nothing is, by itself, either reducible or irreducible to anything else." (s. 158). Som Harman forklarer det, betyder det fx, at religion i sig selv aldrig kan reduceres til sociale faktorer (Harman, 2009, s. 14). En socialkonstruktivistisk forklaring på majsensguden kan aldrig være udtømmende. Det kan godt være, at alle mulige såkaldt sociale faktorer (fx Durkheimske argumenter for religiøse forestillinger som nødvendige, stabiliserende fakto-

rer i komplekse samfund) er nødvendige at inddrage for at begribe, hvordan majsensguden emergerer som aktant, men det betyder ikke, at majsensguden lader sig reducere til disse. Meget radikalt fører dette til det synspunkt, at alle aktanter er virkelige. Majsensguden er lige så virkelig som majsens DNA. Og dette er en anden central idé i Latours ontologi: "All entities are on exactly the same ontological footing." (s. 14). En muskelcelle er ikke mere virkelig end Den Danske Bank eller Århus Festuge, selvom der kan være store forskelle angående disse entiteters stabilitet og udstrækning i tid. Men alle disse entiteter er virkelige, og som aktanter er de simpelthen det, verden er bygget op af.

Hvad afgør så, om en aktant bliver stærk og vedvarende? Hvad er grunden til, at krusedulleret på min notesblok ikke opnår samme styrke og anerkendelse som Mona Lisa eller Grundloven? Ifølge Latours irreduktive ontologi har dette ikke noget med en indre essens i aktanterne at gøre, men det har derimod med deres *alliancer* at gøre. Et objekt er derfor hverken en substans eller en essens, men en aktant, hvis ontologiske styrke afhænger af dets relationer. Jo flere effekter en aktant får på andre aktanter, desto mere holdbar, stabil og (i en vis forstand) virkelig er den. Majs er i den sammenhæng en utrolig succesfuld aktant, der som nævnt har opbygget magtfulde alliancer via fødevarerindustrien, menneskelige symbolsystemer og en hel verden af industriel produktion. Der er ikke nogen dybere strukturer, som styrer aktanterne og afgør deres skæbne – det gør kun deres alliancer. Rigtige tigre er stærkere end papirtigre, men dette kan skifte, når den sidste tiger bliver udryddet.

Endvidere er aktanter *begivenheder*, og begivenheder er altid specifikke (Harman, 2009, s. 17). I den forstand er alting konkret i Latours verden: "everything happens only once, and at one place" (Latour, 1988, s. 162), og i den udstrækning, der er identitet mellem aktanter, er det en identitet, der er blevet konstrueret og som kun opretholdes via store indsats. Igen

er vi tilbage ved irreducibilitetsprincippet: Enhver ting er, hvad den er i sin rene konkreted, men det er en konkreted, som er konstitueret af tingens alliancer i et begivenhedsflow.

Vi har nu tre idéer: (1) Irreduktion, (2) verden som bestående af aktanter, der (3) får deres styrke via alliancer, men vi må supplere med en fjerde, som vi dog allerede har berørt: (4) Translation. Dette betegner forbindelsesleddet mellem ting. Og med ordet forbindelsesled skal man ikke tænke hierarkisk, fx i emergensmodeller. Det er ikke sådan, at der findes ontologiske niveauer, der emergerer ud af hinanden (fx fra det fysiske, over det kemiske til det psykologiske og det sociale). I Latours ontologi findes kun ét niveau, hvorpå relationerne dannes, opretholdes og nedbrydes. Et objekt som majs er derfor ikke lagdelt i ontologisk forstand – med en grundlæggende biologisk struktur og en sociokulturel overbygning – men får sine aktanteffekter på baggrund af en række relationer, der traditionelt studeres af forskellige videnskaber (fysik, kemi, psykologi, sociologi). Men i realiteten studeres disse videnskaber relationer, der i ontologisk forstand er af samme type, nemlig translation. Et eksempel på translation kunne være min redegørelse for majsens historie ovenfor. Jeg har her søgt at beskrive nogle processer (hvoraf vi kalder nogle biologiske og andre kulturhistoriske), og denne beskrivelse kan ikke siges at “ligne” selve processerne, hvorfor det ikke er frugtbart at sige, at jeg har “repræsenteret” virkeligheden, altså majsens historie. Jeg har i stedet oversat, translateret, en del af virkeligheden via skriftsproget som medium, der altså medierer forholdet mellem det, der sker i verden, og det at læsere forhåbentlig kan få en forståelse af det.

Men det radikale ved Latours ontologi er, at det ikke kun er mennesker, der laver translationer. Hermeneutikken studerer traditionelt, hvordan tekster og deres betydning translateres gennem historien ved menneskets mellemkomst, men Latour vil i en vis forstand ud-

strække det hermeneutiske forhold til også at gælde forholdet mellem non-humane aktanter. Objekter fortolker hinanden lige så meget som mennesker fortolker objekter (Harman, 2009, s. 164). Eller som Latour selv formulerer det:

Hermeneutics is not a privilege of humans but, so to speak, a property of the world itself. The world is not a solid continent of facts sprinkled by a few lakes of uncertainties, but a vast ocean of uncertainties sprinkled by a few islands of calibrated and stabilized forms. (Latour, 2005, s. 245).

Ikke nok med at human- og kulturvidenskab er hermeneutisk, eller at naturvidenskab som en menneskelig aktivitet er det, men selve virkeligheden – relationerne mellem aktanterne og deres effekter – er hermeneutisk. Tingene “oversætter” hinanden, også uden menneskets mellemkomst, og forholdet mellem en celled DNA og proteinproduktionen er kommunikativt og hermeneutisk, lige så meget som forholdet mellem en General, der udsteder ordrer, og soldaternes handlinger. I begge tilfælde er der tale om en translation, der er medieret.

Det er lige præcist Latours insisteren på realiteten af alle de ting, der foregår uden menneskets mellemkomst, der gør ham til realist. Hvis tingene kun foregik, når menneskene iagttag og fortolkede dem, ville Latours ontologi være idealistisk og anti-realistisk. Han mener sandt nok, at menneskelig praksis kan gøre ting “mere virkelige”, idet ting er defineret af deres relationer, alliancer og effekter, og mennesket (som selvfølgelig selv er defineret på denne måde) er en særlig aktiv aktant, når det drejer sig om at mediere mellem andre aktanter. Mennesket er en særlig aktiv translatør i kraft af det, man traditionelt vil kalde kultur i bred forstand (videnskabelige, pædagogiske, teknologiske praksisser). Mennesker kan derfor gøre ting virkelige ved at opbygge alliancer, men alliancer kan også opbygges af tingene selv. Heraf kommer altså realismen, der ikke er en realisme for essenser, men en realisme for relationer. Der findes relationer mellem

aktanter – også uden at mennesker ved det. Hvor banalt det end lyder, betyder det også, at universet indeholder en masse, som mennesker ikke ved noget om, og at verden kan “yde modstand” mod menneskets forsøg på at erkende den. Dette er i øvrigt Latours definition på videnskabelig objektivitet: At tillade objektet at yde modstand og “protestere” [eng. “to object”] mod den menneskelige indgriben (Latour, 2000, s. 115).

Et sidste forhold ved Latours filosofi skal omtales, nemlig hans sandhedsbegreb. Sandhed er for Latour et resultat, noget der *sker*, og ikke et udgangspunkt for at gøre noget: “A sentence does not hold together because it is true, but *because it holds together* we say that it is ‘true’” (Latour, 1988, s. 185). Når en sætning fungerer for os og har de effekter, som giver mening for os og kan bruges i vores inter-aktivitet med verden, så kalder vi den sand. Sandhed er altså ikke en korrespondensrelation, for intet korresponderer nogensinde med andet. Alle relationer er translationer. Sætningen “katten sidder på måtten” *ligner* jo ikke forholdet mellem katten og måtten (men translaterer det) og sætningen “vinen har en frugtagtig bouquet” *smager* jo ikke som vinen (men translaterer smagen). Så Latour vil helt væk fra den vestlige filosofis repræsentations-tænkning, som også ligger bag en stor del af vores videnskab, ikke mindst psykologien og teorien om sindet som “a mirror of nature” (Rorty, 1979), og i stedet for repræsentationer, og korrespondens mellem repræsentation og repræsenteret, sætter han translationer og effekter.

### Latour og Deweys pragmatisme

I nogle sammenhænge fremstilles Latours position som helt unik, og min egen fremstilling ovenfor bærer nok også et sådant præg. Men jeg vil her afslutningsvis pege på, at hans irreduktive, relationelle realisme har et væsentligt forlæg i den amerikanske pragmatisme og særligt i John Deweys transaktionsfilosofi. Det

var gennem læsninger af Dewey, at jeg selv blev opmærksom på Latour som en mulig aktuell repræsentant for en deweysk pragmatisme (Brinkmann, 2006). Vi har allerede set nogle iøjnefaldende ligheder mellem Latour og pragmatismen. For det første at “ting er, hvad de gør” – aktanter er deres effekter, og effekterne har de i kraft af deres relationer og alliancer til andre ting. Dette formulerede pragmatismens bedstefader C.S. Peirce allerede i 1878, hvor han beskrev, at vores begreb om en genstand består af en forståelse af de konsekvenser og effekter, en genstand har. Fx involverer vores idé om, at diamanter er hårde, at vi ikke kan ride i dem. Det er denne praktiske konsekvens, som sammen med andre konsekvenser udgør vores forståelse af diamanten. Ting er ikke essenser, men effekter. For det andet viser de afsluttende kommentarer om Latours sandhedsbegreb en tydelig pragmatisk arv. William James beskrev nok så berømt sandhed som det, der virker. Sandhed er for pragmatisterne ikke en magisk korrespondensrelation mellem udsagn og virkelighed, men evnen til at effektuere forandringer (se Brinkmann, 2006, kap. 3).

Den pragmatisk filosof, som Latour oftest henviser til, er Dewey. Og på et grundlæggende plan minder Latours ontologi meget om den transaktionsfilosofi, som Dewey udviklede livet igennem og som kulminerede i bogen *Knowing and the Known* som han skrev med Bentley i 1949, da han (Dewey) var blevet 90 år. Denne bog fuldender på mange måder Deweys “begivenhedsmetafysik”, der også deles med Latour (for aktanter er begivenheder). Begivenhedsmetafysik er en filosofi, der ser naturen som bestående af “begivenheder snarere end substanser, den [naturen] er karakteriseret af *historier*, dvs. af stadige forandringer, der forløber fra begyndelser til slutninger.” (Dewey, 1925, s. xi-xii; min oversættelse). Naturen er altså ikke bare et mekanisk system, blottet for mening, der styres af kausallove som billardkugler på et billardbord. Der er derimod dynamiske processer og endda *historier* i natu-

ren. "Ethvert eksisterende er en begivenhed", siger Dewey (s. 71; min oversættelse). Dewey påpeger, at hvis en ting var fuldstændig stabil og uforanderlig, så ville den være uvirkelig, for noget eksisterer kun, hvis det interagerer med noget andet, og det kan det kun gøre, såfremt det kan forandres. Som hos Latour konstitueres ting af deres effekter.

Ifølge Dewey er alting altså i konstant udvikling, hvilket gør, at hans metafysik minder meget om Heraklits foranderligheds-metafysik. Dewey er selv klar over dette, og omtaler "flux-filosoffer" som Heraklit og Bergson i positive vendinger. Dewey mente dog ikke, at foranderligheds-metafysikkens konsekvens skulle være, at virkelighedens kontingente og flux-agtige karakter skulle dyrkes eller helliggøres. Dewey afviser, hvad han kalder en romantisk glorificering af flux, og der er ingen normativ værdsættelse af virkelighedens foranderlige natur hos Dewey, men foranderligheden ses som et metafysisk vilkår, der udfordrer mennesket. Af dette følger endnu et punkt, hvor Latour er enig, nemlig en forståelse af videnskab og teknologi som "stabiliseringspraksisser". Videnskabens formål er ikke at kopiere verden, men at stabilisere den ved hjælp af begreber, teorier og teknologier, der gør at vi kan udnytte nogle effekter til vores egen fordel (dyrke jorden, bygge huse, kurere sygdomme, uddanne de nye generationer osv.): "Forsøget på at lade stabil mening være fremherskende over begivenheders ustabilitet er hovedopgaven for intelligente menneskelige bestræbelser", siger Dewey (1925, s. 50). Ved at stabilisere de ustabile begivenheder kommer verden for en stund til at fremtræde som håndterbar og derfor meningsfuld, hvilket er kernen i videnskabelige bestræbelser.

Når begivenhedsmetafysikken udfoldes via transaktionsbegrebet, er det fordi Dewey med det begreb vil pege på, at det virkelige ikke er statisk og består af isolerede elementer, men kun har eksistens i sammenhæng, udveksling eller transaktion med andre begiven-

heder. Transaktionsbegrebet skal signalere, at de elementer (der selv er begivenheder), der kan påvirke hinanden, *forandres* i processen. Virkeligheden består grundlæggende ikke af adskilte billardkugler, der blot støder ind i hinanden uden på anden vis at forandres undervejs. Dette er endnu kun *interaktion*, og mens en interaktionel beskrivelse anskuer ting i kausale forbindelser som i klassisk newtonsk fysik, handler en transaktionel beskrivelse om aspekter af begivenheder og handlinger uden at bagvedliggende elementer tilskrives nogen selvstændig kausal kraft (Dewey & Bentley, 1949, s. 108). Det er *selve processen*, begivenheden, der er primær, og ikke kausale kræfter i adskilte entiteter, som ligger udenfor begivenheden og styrer den. En interaktionel forståelse begynder med genstande og spørger, hvordan disse interagerer, og søger endvidere ofte at opstille lovmæssigheder for interaktionen, men en transaktionel forståelse begynder med selve processen, og ser genstandene som funktionelle distinktioner indenfor denne. Vi kan sige, at jeg spiser, fordi jeg er sulten, men det er ifølge transaktionsperspektivet vildledende at sige, at det er en eller anden ting – "sult" – der som essens driver mig til at spise. Sult er snarere navn for organismens tendens til at søge og spise føde som overordnet proces eller begivenhed. Transaktionsperspektivet vil på samme måde afvise entiteter som "selviske gener" og "IQ" som forklarende principper på adfærd, der ligger bag begivenheder og forklarer dem kausalt. Det er begivenheder i transaktion og ikke bagvedliggende kausale kræfter, der får verden til at udvikle sig.

Dewey mener, at transaktionsperspektivet adskiller sig positivt fra to andre, grundlæggende metafysikker: På engelsk *self-action* og *interaction*. De græske filosofers (særligt Aristoteles') metafysik baseredes på en idé om *self-action*, hvor det antoges, at enhver genstand bevæger og udvikler sig i overensstemmelse med sin indre natur (selviske gener og IQ er moderne eksempler på *self-action*). Her

er frøet, der bliver til en plante, den prototypiske metafysiske proces. Den dygtige videnskabsmand antages at kunne observere tingene udfolde sig selv, som de er. Denne opfattelse led et knæk omtrent fra 1600-tallet med den affortryllende moderne naturvidenskab, hvor naturen blev konciperet rent mekanisk, og hvor faldende legemer blev prototypisk metafysisk proces. Videnskabsmanden bør her ikke blot beskrive naturen, men interagere med den for at kunne observere den, fx via eksperimenter, men observationssituationen antages stadig ikke at forandre de observerede genstande. Hvis et legeme fx vejer 10 kg., så er dette legemets absolutte vægt, uanset hvordan legemets omgivelser i øvrigt måtte være beskafne. Dette er ifølge Dewey et grundsyn, der tænker i *inter-action*, og bygger på en uforanderlighedsmetafysik, hvilket er tydeligt i Newtons tilfælde.

Overfor disse har vi så *trans-action*, hvor videnskabsmanden og det observerede gensidigt forandrer hinanden, som fx i kvantemekaniske eksperimenter, og hvor hastighed, masse mv. bliver relative eller relationelle begreber og ikke absolutte størrelser som hos Newton. Den nye post-newtonske fysik, som inspirerede Dewey til udformningen af transaktionsperspektivet, bygger på, at videnskabelige fremskridt afhænger af valg af de operationer, der skal udføres, og ikke af objekternes egenskaber, som angiveligt skulle være til stede på forhånd på en måde så fænomenerne vil kunne reduceres til dem (Dewey, 1929, s. 186). Transaktionsbegrebet skal også tjene til at nedbryde de absolutte skel mellem det åndelige og det materielle samt det indre og det ydre:

*Transaktion* er proceduren hvorved mennesker, der taler og skriver, observeres, med deres ordadfærd og andre repræsentationelle aktiviteter forbundet med deres tings-perceptioner og handlinger, og som tillader en fuld behandling, deskriptiv og funktionel, af hele processen, herunder al dens 'indhold', hvad enten det kaldes 'indre' eller 'ydre', på en hvilken som helst måde som

den fremskridtsrettede undersøgelsesteknik kræver. (Dewey & Bentley, 1949, s. 123; min oversættelse).

Som det vanskelige citat her afslører, er den transaktionelle forståelse temmelig kompleks og vanskelig at begribe. Den bygger nemlig både på den idé, at virkeligheden selv består af begivenheder, der står i transaktionelle forhold til hinanden, men også på, at selve *undersøgelsen* af denne virkelighed (fx i videnskabelig praksis) er en begivenhed (og dermed selv er en del af virkeligheden), hvorigennem virkeligheden påvirkes og udvikles. Videnskabelig transaktionel observation bestemmes af Dewey som:

en insisteren på retten til at gå videre med en frihed til at udvælge og betragte alle emner på en hvilken som helst måde, som virker ønskværdig ud fra en fornuftig hypotese, og uanset oldgamle påstande på vegne af enten det mentale eller materielle mekanismer, eller nogle af disses surrogater. (Dewey & Bentley, 1949, s. 124; min oversættelse).

Præcis som hos Latour er der ikke en åndelig/psykisk/social/kulturel virkelighed overfor en materiel virkelighed; der er kun én virkelighed, som så til gengæld består af utallige transaktionelle begivenheder med mange slags kvaliteter og egenskaber, der står i komplekse relationer til andre begivenheder. En beskrivelse og forståelse af disse relationer er det, Dewey kalder transaktionel observation, og jeg vil mene, at transaktionselementet i Deweys begivenhedsmetafysik kan ses som forløber for den opblomstring af "proces-metafysik" eller "proces-filosofi", som filosofien generelt har været vidne til i de senere år, samt mere specifikt som en tidlig variant af Aktør-Netværks-Teori (ANT). Som Latour insisterer Dewey på retten til at "betragte sammen, i begrebsomfang og i tid, meget af det, der almindeligvis omtales som om det var sammensat af uforenelige separate elementer." (Dewey & Bentley, 1949,

s. 69; min oversættelse). Den bedste måde at forstå verden på, hævder både Dewey og ANT, er ved *ikke* at have nogen fastlagte *a priori* hypoteser hvad angår de virksomme aktører, menneskelige eller ikke-menneskelige: “at udvælge og betragte alle emner på en hvilken som helst måde, som virker ønskværdig ud fra en fornuftig hypotese, og uanset oldgamle påstande på vegne af enten det mentale eller materielle mekanismer”, som Dewey citeredes for ovenfor (s. 124).

Latour ser som Dewey objekter (aktanter) som begivenheder og det virkelige som det, der yder modstand mod vores indgriben i det. Dewey bestemmer både “det objektive” og “et objekt” som det, som “protesterer” [eng. ‘objects’], som afstedkommer frustration. (Dewey, 1925, s. 239), hvilket genfindes i nøjagtig denne form hos Latour (dog uden præcis reference til Dewey), som vi har set. Som i tilfældet med Latour er det en misforståelse at tolke Dewey som havende et socialkonstruktionistisk udgangspunkt, hvor virkelighedens natur fuldt ud bestemmes af menneskelige sociale interaktioner og konstruktionsprocesser, for der tages udgangspunkt i, at mennesker agerer i en verden, der yder modstand mod vores indgriben, og i den forstand er objektiv og uafhængig af, *at* vi griber ind i den. Den centrale videnskabelige metode bliver derfor ifølge Dewey at indføre en forandring for at se, hvilke ændringer dette afstedkommer (Dewey, 1929, s. 84). Det er dog ikke op til os mennesker at bestemme, hvilke ændringer vores indgriben afstedkommer, ej heller hvilken form for modstand verden vil yde.

### Afslutning

I denne artikel har jeg forsøgt at præsentere en ontologi, som har helt andre spilleregler end vanlige dualistiske bestemmelser, der opererer med naturen overfor kulturen, det materielle overfor det sociale, mekanisk kausalitet overfor hermeneutik samt objekter overfor subjekter. Denne ontologi er beskrevet med

udgangspunkt i Latours arbejde. Frem for kun at skrive abstrakt om denne, har jeg forsøgt løbende at henvise til majs som et objekt, der kun kan forstås ud fra de latourske spilleregler og ikke ud fra hverken traditionelle rent naturvidenskabelige eller socialkonstruktionistiske forståelser. Det konkrete objekt majs udfordrer derfor vanlige ontologiske forståelser, men det interessante her er selvfølgelig ikke (kun) majsen som majs, men den verdensforståelse vi må lade bryde frem for at begribe dette tilsyneladende enkle objekt.

Jeg har afslutningsvis trukket idéhistoriske tråde tilbage til Deweys pragmatisme og transaktionsfilosofi, hvilket er udfoldet meget grundigere andre steder (Brinkmann, 2006; Brinkmann, in press). Jeg har udelukkende søgt at præsentere den irreduktive, relationelle ontologi som en attraktiv måde at tænke på, men det er selvfølgelig klart, at denne position rummer problemer og uklarheder som alle andre. Et hovedproblem er den holisme, der ligger i ontologien. Hvis alting i princippet er relateret til alt andet – eller i hvert fald *kan* relateres til alt andet – hvordan afgør man så, hvad der er vigtigt at inddrage for at forstå et fænomen? Er det fx nødvendigt at inddrage gamle Disney-tegnefilm, hvor Anders And spiser majscolber, for at forstå majsen? Næppe (med mindre det er netop dette, der har ens interesse), men hvordan afgør man så, hvilke effekter, det er væsentligt at beskæftige sig med i det univers af effekter og begivenheder som Latour og Dewey tegner op for os?

Et andet hovedproblem er den lurende “ontologiske machiavellisme”, som positionen (måske) indeholder. Hvis ting er virkelige i kraft af deres effekter, så gælder det vel bare om at få så mange, stærke og vidt forgrenede effekter som muligt for at fremstå som virkelig – og dermed sand? Dette hovedproblem kan også udtrykkes som en manglende værdimæssig dimension i den irreduktive ontologi. Hvordan kan man få plads til værdier, moral og normativitet i et univers, hvor det er de stær-

keste alliancer, der vinder, og hvor den eneste måde at overvinde en stærk alliance på, er ved at skabe en endnu stærkere? Hvordan kan man diskutere, ikke bare hvad der *sker*, eller hvad aktanter *gør*, men hvad der *bør* ske, og hvad vi *bør* gøre? Dewey viede en stor del af sit forfatterskab til at diskutere etiske og værdifilosofiske spørgsmål, og han vendte igen og igen tilbage til demokratiet som en måde livet bør leves på (idet demokrati som livsform er den bedst mulige garant for at vi kan transagere på frugtbar vis med omgivelserne), men dette er indtil videre en undertematiseret dimension i Latours tænkning. Han har godt nok skrevet meget om emner som jura, politik og økologi, men han mangler efter min mening at tematisere de mere grundlæggende spørgsmål om normativitet: Hvad er overhovedet normer, værdier, moralske grunde og etik? Hvad *kan* det være i en verden af aktanter, mediatorer og translationer? Vores etiske diskussioner har i århundreder været ført ud fra dualismen mellem natur/objekter (kendsgerninger) og kultur/subjekter (værdier), så derfor er det ikke så mærkeligt, at det kræver en del eftertanke at udvikle nye bud på etik, moral og normativitet i Latours hybride verden, der ikke accepterer denne dualisme. Til gengæld er det irreduktive element i ontologien samtidig lovende i forhold til moralske spørgsmål, for hvis vi ikke må reducere noget til noget andet, gælder dette jo lige så vel moralen, værdierne, normerne og utopierne som det gælder molekyler, celler og atomer. Alting – også moralen – kan pludselig blive virkelig igen.

### Referencer

- Blok, A. & Jensen, T.E. (2009). *Bruno Latour – hybride tanker i en hybrid verden*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Brinkmann, S. (2006). *John Dewey – en introduktion*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Brinkmann, S. (2009). *Psyken – mellem synapser og samfund*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Brinkmann, S. (in press). Dewey's neglected psychology: Rediscovering his transactional approach. *Theory & Psychology*.
- Dewey, J. (1925). *Experience and Nature*. Chicago: Open Court.
- Dewey, J. (1929). *The Quest for Certainty*. (Denne udgave 1960). New York: Capricorn Books.
- Dewey, J. & Bentley, A. (1949). *Knowing and the Known*. (Denne udgave 1960). Boston: Beacon Press.
- Fussell, B. (1992). *The Story of Corn*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Harman, G. (2009). *Prince of Networks: Bruno Latour and Metaphysics*. Melbourne: re.press.
- Johnson, M. (2007). *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Krueger, J. W. (2008). Levinasian reflections on somaticity and the ethical self. *Inquiry*, 51, 603-626.
- Latour, B. (1988). *The Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1999). *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (2000). When things strike back: a possible contribution of 'science studies' to the social sciences. *British Journal of Sociology*, 50(1): 107-123.
- Latour, B. (2002). Morality and technology: The end of the means. *Theory, Culture & Society*, 19(5-6): 247-260.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Mol, A. (2008). I eat an apple. On theorizing subjectivity. *Subjectivity*, 22, 28-37.
- Nielsen, J. & Hansen, M.F. (2008). "Moder majs": Majsens og dens rolle i Mesoamerika og Andesområdet. *Planteforskning.dk*, maj 2007, 1-7.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.