

DEN ONTOLOGISKE BLÆNDING

Om den ontologiske vendings metodiske og politiske problemer

DAVID SAUSDAL OG HENRIK VIGH

I gennem det seneste årti har ideen om essentiel andethed og væren fået nyt liv i antropologien. Inspireret af blandt andre Latour, Deleuze og Viveiros de Castro har „den ontologiske vending“ gjort det mondænt at argumentere for andethed via en relancering af begrebet „ontologi“. „Den Anden“ står her ikke blot som kulturelt eller socialt forskellig fra os, men som værensforskellig – af anden art og slags. Denne artikel kaster et kritisk blik på den ontologiske vending. Den fokuserer på den nyere brug af ontologibegrebet i forhold til studiet af mennesker og samfund og overvejer herfra, hvilke positive og ikke mindst negative konsekvenser perspektivet har for det antropologiske projekt.

Ontologibegrebet er selvsagt ikke nyt i antropologien. Som blandt andre Carrithers noterer sig i forbindelse med en nyere paneldiskussion af ontologibegrebets relation til kulturbegrebet, blev ontologi også diskuteret i antropologiske kredse sidst i 1960'erne. Her blev termen „ontologist“ brugt som en kritik af de antropologer, der „[...] troede på, at der var et fuldstændigt og endeligt svar“ på verdens beskaffenhed(er) (Venkatesan 2010:157). Ser vi bort fra Carrithers' kritiske forståelse, har ontologi også tidligere været et analytisk neksus i en række etnografier og antropologiske fortolkninger, fra eksempelvis Kapferers brug af begrebet i sin bog om australsk og singalesisk nationalisme (1988) til Jacksons arbejde med social væren (jf. 1989). Hvad der dog mest af alt adskiller disse tidligere værker fra den nyere brug af begrebet, er deres humanistiske udgangspunkt. Væren er, i Kapferers og Jacksons brug, både menneskeligt delt og historisk, politisk og socialt situeret. Deres mål er ikke at vise fuldkommen andethed, men at beskrive og forklare forskellige måder at være i verden på som mennesker, hvor det specifikke kan favnes i det generelle som alternativ snarere end radikal andethed.

I modsætning hertil står den ontologiske vending, hvor en række antropologer (jf. Henare et al. 2007; Holbraad 2007; Holbraad i Alberti et al. 2011; Pedersen 2007, 2011, 2012; Jensen et al. 2011) har samlet sig om begrebet ontologi og forsøgt at lægge forudgående socialvidenskabelige og antropologiske forståelser af begreberne „menneske“ (som i *antropos*) og „det sociale“ i graven. At promovere ontologi, eller væren, som det empirisk eftersøgte promoveres som en post-humanistisk og postsocial position, der ønsker at undersøge sit empiriske „objekt“ uden en a priori-idé om for eksempel et fælles menneskeligt udgangspunkt. Den posthumanistiske antropologi undersøger ikke længere menneskelig væren i en fælles verden, men ontologiske, afgrænsede, essentialiserede verdener. Der er ikke en natur (mennesket) og mange kulturer (menneskers verdenssyn), men i stedet mange forskellige ontologier eller med Viveiros de Castros ord „multiple naturer“ (jf. Viveiros de Castro 1998, 2003, 2011, 2012).

Antropologisk set fremstår den ontologiske vending som en form for radikal partikularisme. Den klassiske partikularisme (Boas 1887; Kroeber 1987 [1952]) så ligeledes folk som beboende forskellige verdener – i forstanden forskellige virkelighedsforståelser – men i modsætning til den ontologiske vending havde mennesket i partikularismen stadig et fælles referencepunkt i grundlaget for forskellighed. I den klassiske antropologi er det, der adskiller menneskeheden, kulturer, med andre ord også det, der samler os, Kultur.¹ Viveiros de Castro, der danner udgangspunktet for mange af tankerne i den ontologiske vending, fremhæver ligeledes, at vi som mennesker alle deler en fælles Kultur, men dog på en noget anderledes måde. I Viveiros de Castros „perspektivisme“ (1998) er det ikke kun mennesker, der deler Kultur. Det er i monistisk forstand alle levende væsener – jaguar såvel som amazonindianer (op.cit.471-3). Forskellen på den klassiske antropologi, hvor Kultur differentieres ud i forskellige „kulturer“, og Viveiros de Castros arbejde er, at Kultur i den sidstnævnte differentieres ud i de førnævnte forskellige „naturer“. I Viveiros de Castros fremlægning af „amerindiansk perspektivisme“ er der ét grundlæggende menneskeligt vilkår og mange forskellige arter – en „Kultur“ og mange „naturer“. For eksempel stammer Jaguaren fra en fælles menneske-Kultur, men er i sin naturlige artsværen blevet en jaguar. Mennesker, derimod, „er dem, som fortsætter som det, de altid har været“, altså som menneske-Kultur (op.cit.472).

Man kan diskutere ræsonnementet bag Viveiros de Castros skel mellem natur og kultur, men spørgsmålet er, om det giver mening at ophøje det til mere end et meget specifikt shamanistisk blik på verdenen. Perspektivismen kan muligvis bruges til at studere, hvordan shamaner ser forskelle mellem humane og alter- eller nonhumane væsener, men synes at have mindre udsigelseskraft, når det kommer til at studere forskelle mellem mennesker. I den ontologiske vending bliver perspektivismen dog – i et anfald af omvendt etnocentrisme – brugt som

et generelt antropologisk blik på verden. Men hvad værre er, virker den som sådan til at anspore et syn på forskelle som naturlige. Den monistiske kultur, der ellers ville være en gave at få uddybet teoretisk, forsvinder i enkeltstående sætninger, og det tilbageværende er en perspektivisme, der synes at have ansporet den ontologiske vending til at se forskelle mellem mennesker som forskelle mellem naturer eller, i Viveiros de Castros terminologi, mellem arter. Derved fremhæves væren som naturlig og essentialistisk – frem for kulturel og situationel. Den ontologiske vending bevæges tilbage til ideen om entiteter og essentialistiske forståelser af den Anden, nu præsenteret som et spørgsmål om „ontologi“, afskriver sig i hvert fald bevidst det samlende element, da den argumenterer for, at vi ikke kan antage at dele noget som helst (end ikke en fælles menneskelighed), hvis vi vil tage felten „seriøst“ (Henare et al. 2007: 1ff.). I denne optik er det kun ved at se andre menneskers verden som udtryk for fuldkommen andethed, at man virkelig kan gå fordomsfrit til den og derved yde den etnografisk retfærdighed.

Nærværende artikel er i al sin enkelhed et forsøg på at belyse den ontologiske vending og dens konsekvenser. Vi spørger, hvad der er vundet og tabt ved bevægelsen fra „situationel eksistens“ (jf. Sartre 1992:14) til „radikal essens“, og når derved frem til et forsvar for en humanistisk frem for en filosofisk antropologi. Artiklen vil fremhæve nogle af de metodiske og etiske/politiske problematikker, det indebærer at godtage og – ikke mindst – offensivt promovere ideen om den Andens radikale andethed; en idé, der præsenteres som kimen i den ontologiske vending modus operandi (jf. Henare et al. 2007:8). Kritikken betyder ikke, at der ikke er positive ting gemt i den ontologiske vending såsom dens prisværdige ambition om at „tage felten seriøst“ ved at undgå forudantagelser, dens interessante gentænkning af materialitet og dens ønske om at bruge etnografien til at destabilisere vores gængse måder at filosofere på (ibid.). Dog synes mange af perspektivets proklamerede fortrin ved en nærmere gennemgang at være klassiske antropologiske dyder i nye klæder og at dække over en mængde både velkendte og nye problemer.

Den kritik af den ontologiske vending, som vi vil præsentere i denne artikel, kan – indrømmet – fremstå hvas. Vores artikel er dog begået i den ontologiske vendingens ånd – og ud fra dens analytiske greb – hvor ideer „er, hvad de er“, og antropologer bør forstå de ting, vi møder, „direkte, som de fremstår, i stedet for med det samme at gå ud fra, at de betegner, repræsenterer eller står for noget andet“ (Henare et al. 2007:7, vores oversættelse).² I forhold til artiklen betyder det, at vi forstår og fremstiller de ting, som tilhængerne af den ontologiske vending skriver om, uden at forsøge at indlæse bagvedliggende ræsonnementer – som immanens snarere end transcendens – for derefter at kigge på effekterne af ideerne frem for intentionerne (jf. Leach 2007:169). Det vil sige, at vi kigger på de metodiske og

politiske konsekvenser, som den ontologiske vending kan have, frem for at kigge på de bagvedliggende, ganske sikkert positive, hensigter.

Det skal slås fast fra start, at vores ærinde ikke må forstås som en kritik, der er „rettet mod naturen af [...] ontologi, men [en kritik] rettet mod betydningen og effekten af [...] ‘ontologi’ *inden for* det antropologiske projekt“ (Candea i Venkatesan 2010:173, vores kursivering). Derudover rejser vi en kritik af betydningen og effekten af et sådant antropologisk-ontologisk projekt *uden for* antropologien. Det er således ikke den ontologiske vendings fokus på ting og materielle størrelser – eksempelvis det at *tænke gennem ting* – som vi har et problem med. Vores indvendinger er rettet mod den multinaturalistiske eller posthumanistiske dimension af den ontologiske vending og den deraf følgende essentialiserende og eksotiserende ontologisering af mennesker og det levede liv. Hvor det at teoretisere „ting“ (som andet end simple objekter) har en lang og fin tradition i antropologien, indtræffer det helt centrale problem, efter vores mening, i den ontologiske vendings tendens til at tingsliggøre det, der kommer i dens søgelys.

De metodiske problemer

Den ontologiske vending er i nyere tid blevet diskuteret ved forskellige anledninger, paneldebatter, symposier og seminarer under titler som *Ontology is Just Another Word for Culture* (Venkatesan 2010), *Worlds Otherwise* (Alberti et al. 2011) og *Comparative Relativism* (Jensen et al. 2011). Det teoretiske udgangspunkt kan findes i Viveiros de Castros førnævnte perspektivisme (jf. 1998), men den egentlige intensivering af debatten bliver oftest omtalt som givet i introduktionen til udgivelsen *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007). I introduktionen beskrives vigtigheden af den ontologiske vending med følgende ord:

[I] det projekt, som promoveres her, er formodningen om en naturlig enhed og kulturel forskellighed – epitomiseret i ideen om *antropos* – ikke længere holdbar. Hvis vi skal tage andre seriøst, i stedet for at reducere deres beskrivelser til simple ‘kulturelle perspektiver’ eller ‘antagelser’ (lig med ‘verdenssyn’), bør vi i stedet opfatte disse som skildringer af forskellige ‘verdener’ eller ‘naturer’ (Henare et al. 2007:10, kursiveringer i originalen).

Ved at skrive, „at vi ikke lever i én verden, men i mangfoldige *verdener*“ (Henare et al. 2007:10), gør ovenstående forfattere sig til fortalere for, at antropologien bør bevæge sig fra et kulturelrelativistisk udgangspunkt mod en „radikal essentialisme“ (op.cit.2). De ønsker at tage *antropos* ud af antropologien som den givne fællesnævner og argumenterer herfra for en videnskab, der tager metodisk

og teoretisk udgangspunkt i en tese om, at mennesker lever i radikalt forskellige verdener, snarere end at mennesker blot konstruerer forskellige forståelser af den samme virkelighed – altså et udgangspunkt i og fokus på radikalt forskellige „verdener“ eller virkeligheder frem for relative „verdenssyn“ (op.cit.10). Kulturrelativismen er i deres perspektiv ikke radikal nok i sin vægtning af forskel, og antropologien kritiseres for ukritisk at se kulturer som differentierede udtryk for en fælles menneskelighed. Med andre ord er vi – det vil sige os ikke-ontologidrejede antropologer – nærmere epistemografer end etnografer. Vi beskriver viden om andres viden snarere end at gå „seriøst“ til stålet og beskrive de andres verdener, som de virkelig er – i al deres essentielle andethed. Ifølge tilhængerne af den ontologiske vending er problemet, at:

Antagelsen [...] altid har været, at antropologi er et *episteme* – mere præcist et *episteme* af andre *epistemer*, som vi kalder kulturer [...]. Hvis vi alle lever i den samme verden [...], er samfundsvidenskabelige forskere henvist til bare at belyse de forskellige systemiske vidensformuleringer (epistemologier), som giver forskellige beskrivelser af denne *ene* verden [...]. [Grundet dette kan antropologi] ikke være andet end et studie af de forskellige måder, hvorpå verden bliver beskrevet af forskellige folk [verdenssyn] (op.cit.9, kursiveringer i originalen).

Denne proklamerede „epistocentrisme“ forstår tilhængerne af den ontologiske vending som begrænsende for antropologien. De mener altså, at vi i antropologien skal bevæge os væk fra det epistemologiske udgangspunkt og hen imod et studie af ontologier; fra studiet af verdenssyn til studier af distinkte verdener. I tråd med dette taler Viveiros de Castro om den „dobbelte udfordring“ (2011:133), som antropologien står over for. En udfordring, som i bund og grund handler om at undslippe antropologiens epistemologiske og filosofiske etnocentrisme(r) i mødet med den empiriske Anden. Umiddelbart et prisværdigt projekt med genkendelige rødder i den klassiske antropologi:

Først må antropologien konstruere en forståelse af seriøsitet (en måde at tage ting seriøst på), som ikke er bundet op på ideen om ‘anskuelse’ [*belief*] eller andre ‘propositionelle attituder’, som har repræsentation som deres objekt. Antropologens idé om seriøsitet må ikke være bundet op på allegorisk betydningshermeneutik eller på den immediative illusion af diskursiv repetition. Antropologer må tillade, at ‘visioner’ ikke er forståelser, ikke samhörige syn, men i stedet verdener set objektivt: ikke *verdenssyn*, men *verdener af syn* (og ikke bare syn – disse er verdener, der kan opfattes af andre sanser end synet og ligeså er objekter af ekstrasanselig karakter). Dernæst, og i samme vending, må antropologien finde en måde, hvorpå vi *ikke* tager specifikke andre ‘visioner’ seriøst. Det reciprokke er her fundamentalt. For imens vi forsøger at tage ting seriøst, som er langt fra eller uden for os selv, er næsten alle de ting, som vi *ikke* må tage seriøst, tæt på eller inde i os (op.cit.133, kursiveringer i originalen).

Det er svært at være uenig i, at vi som antropologer aktivt må arbejde med egne fordomme for bedre at kunne begribe felten – selvom ambitionens nyhedsværdi må siges at være svær at få øje på. Det er dog et fint udgangspunkt, som på smuk ironisk vis indebærer, at det ontologiske kampråb i sig selv bliver et epistemologisk argument: For virkelig *at vide* (episteme) noget om den Anden, bliver vi nødt til at forholde os til ham/hende som værens(onto)forskellig.

Fra postsocial til posthumanistisk

Det ovenstående perspektiv (som forekommer klassisk antropologisk) er i de senere år blevet yderligere populariseret af den franske socialfilosof Bruno Latour. I stil med den ontologiske vendings kritiske favntag med „det humane“ søger Latour i sit forfatterskab at modvirke, hvad han ser som en problematisk sociologisk tendens, nemlig at sociologien i høj grad har prædefineret sit undersøgelsesobjekt som „det sociale“. I stedet for at lade sig overraske og se på felten uden antagelser mener Latour, at den sociologiske undersøgelse har handlet om at finde prædefinerede sociologiske variabler såsom race, køn og klasse for efterfølgende at analysere, hvordan de forholder sig til hinanden i den givne sociale situation. Vi skal turde, mener han, træde ind i felten uden at forestille os, at vi ved, hvad der er på spil, og i stedet lade felten føre ordet, så at sige. For de antropologiske læsere, der synes, at det lyder bekendt, er det ikke helt uden grund. Sagt med Latours egne ord:

Antropologerne, der arbejdede med præmoderne [mennesker], og som ikke har været nødt til at imitere naturvidenskaberne, var mere heldige og har tilladt deres informanter at gøre brug af en meget rigere verden. På mange måder er ANT [aktør-netværks-teori] blot et forsøg på at tillade medlemmerne af samtidige samfund at have lige så meget frihed til at definere sig selv som det, der tilbydes af etnografer (Latour 2007:41).

Den forskudte menneskelighed – tidsligt eller rumligt – som Latour mener, at antropologer har arbejdet med, har ifølge den franske teoretiker gjort dem bedre til at overkomme deres prædispositioner og give felten stemme. Det er sigende, at så mange antropologer har kastet sig i støvet for en teoretiker, hvis udgangspunkt synes at være at forklare antropologi og etnografi til sociologer. Selvsagt er det rart, at han roser antropologien, men det er betænkeligt, at han som pejlemærke tager en gammeldags forståelse af det antropologiske projekt som studiet af ikke-samtidige og præmoderne mennesker. Netop dette synes dog at have aflejret sig i den ontologiske vendings udtrykte hang til det eksotiske, der med hjemmel i Latours sære læsning af antropologien bliver et fundamentalt udgangspunkt. Som Holbraad fastlår: „[...] jo flere eksotiske fænomener vi studerer, jo mere

[antropologisk] produktive vil disse møder [mellem antropolog og felten] blive“ (Venkatesan 2010:185). Man kan spørge, hvordan „det eksotiske“ defineres, afgrænses og udgrænses og af hvem? Hvilket vi kommer tilbage til. Men den ontologiske vendings begejstring ved ideen om det eksotiske kan blandt andet føres tilbage til Latours arbejde. Men det er også her, at forskellen – og problematikken ved den ontologiske vending – bliver mest tydelig. Hvor Latour i sit sociologiske udgangspunkt bliver postsocial, har det antropologiske udgangspunkt ikke samme mulighed, da det inden for antropologien aldrig har været nok at skrive felten ud i prædefinerede variabler, som Latour jo selv pointerer. Problemet er kort sagt, at Latours stråmand ikke passer på antropologien, der jo for Latour er selve eksemplet på den rette måde at gøre det på (2007:41). Løsningen for de Latour-inspirerede antropologer bliver at problematisere mennesket snarere end det sociale, altså at blive *posthuman* (jf. Holbraad i Venkatesan 2010; Holbraad 2011; Pedersen 2011:180) snarere end *postsocial*.³

Både i det latourske projekt og i den ontologiske vending er der tale om videnskabelige tilgange, der søger en klassisk etnografisk ambition, nemlig at sikre, at den viden, man kan opnå, ikke blot reflekterer de forestillinger, man implicit gør sig om felten. Dette er – igen – et vigtigt og grundlæggende antropologisk udgangspunkt og altså ikke der, hvor den ontologiske vending adskiller sig fra den humanistiske antropologi. Det gør den derimod i graden af alteritet – ved ikke at være et studie af andethed, men af „radikal andethed“, ved ikke at studere menneskelige forskelle fremkommet i og med sociale omstændigheder, men ved nærmere at studere forskelle som distinkte naturer. Opsummeret er der en italesat dyrkelse af det eksotiske, som forstørres i den ontologiske vending, og derigennem males der et billede af et undersøgelsesfelt bestående af eksotiske verdener af essentiel forskellighed.

Hvis en løve kunne tale

Latours perspektiver er ved første blik interessante. Bestemt. Den polemiske fremstilling kan være forførende, men hvad er egentlig de metodiske og antropologiske konsekvenser af denne dyrkelse af det eksotiske og radikal andethed?

Først og fremmest synes det antropologiske projekt i de nye ontologiske klæder at læne sig op ad gammeldags empiricisme. Empirien ligger derude, hvor den venter på at blive opdaget af etnografen, der betoner fuldkommen forskellighed frem for „forskelle, der gør en forskel“, som Bateson engang udtrykte det (2000: 459). Ideen om, at tingene blot „er, hvad de er“, minder om en svunden tid, hvor det etnografiske var at finde i ting, som kunne indsamles via ekspeditioner. På trods af de gode hensigter synes der med andre ord at være nogle ret gammeldags

implicitte antagelser blandt tilhængerne af den ontologiske vendings verdenssyn, som ikke blot er politisk tvivlsomme (hvilket vi snarligt vil vende tilbage til), men også metodologisk problematiske. Hvis vi tager posthumanismen seriøst og antager, at den Anden er „radikalt Anden“, det vil sige af en anden verden og virkelighed, leder den ontologiske vending til spørgsmålet om, hvordan man i det hele taget kan få viden om disse „mennesker“, som åbenbart lever i ontologisk adskilte virkeligheder? Svaret kunne gives i Viveiros de Castros arbejde og hans monistiske „hyperhumanisme“, hvor shamanen potentielt er alt andet end den givne position, han antager i nuet. Men vi mangler så en grundlæggende teoretisering af denne monistiske kultur snarere end blot dens benævnelse. Det finder vi ikke i den ontologiske vending, der som sagt er mere fokuseret på de forskellige naturlige verdener, der ses som ontologier i sig selv.

„Hvis en løve kunne tale, ville vi ikke kunne forstå den“, siger Wittgenstein i en berømt sætning (1973:223). Citatet udgør en direkte kommentar til det ontologiske perspektiv og dets metodiske problemer. Sagt med andre ord kan den ontologiske vendings primære hovedpine belyses ud fra følgende ret banale spørgsmål: Med hvilket register vil de posthumane tilhængere af den ontologiske vending forstå og beskrive den radikale Anden? Hvis man tager det posthumanistiske udgangspunkt seriøst, hvordan griber man så et etnografisk studie an? Den ontologiske vendings insisteren på radikal andethed synes åbenlyst at umuliggøre en fælles forståelse, en forståelse, som vel at mærke siger noget om den postulerede Anden snarere end blot om det betragtede antropologiske selv – hvilket jo er vendingens erklærede ambition. Kort sagt: Der, hvor det virkelig bliver svært at tage den ontologiske vendings idé om „at tage felten seriøst“ seriøst, findes i vendingens (manglende) bidrag til antropologien som metodepraksis. Det bekymrer sikkert ikke fortalernes for den ontologiske vending, der med udgangspunkt i den indsamlede empiri egentlig synes mest interesserede i at tage felten seriøst som teoretisk arsenal. Men når nu vi arbejder i og med det levede liv og ikke blot med skrivebordsspekulationer, presser spørgsmålet sig nødvendigvis på: Hvordan kan antropologien studere „den radikale andethed“?

Fortalernes for den ontologiske vending svarer (ved vi efter udbytterige diskussioner på universiteternes gange, i forelæsningsale og over frokost): „Via klassisk feltarbejde.“ Således lægger fortalernes vægt på empiri fremkommet ved at notere sig informanternes forklaringer, fortællinger og adfærd. Men der forekommer at være en del problemer i ideen om feltarbejdet som indgangsvinkel til et studie af radikal andethed, da feltarbejdet bygger på en antagelse om, at vi med tiden netop kan nærme os hinanden, kommunikere vores forskelle og begribe hinanden: altså at vi kan mødes som mennesker, som deler et kommunikativt register af en eller anden art. Den ontologiske vendings svar på den metodiske problematik er derved ikke helt konsistent i forhold til dens radikale brud med det fælles men-

neskelige. Man må således spørge sig selv, hvor posthumant det er at mene, at vores mulighed for at begribe den Anden går igennem sproget – en epitomisk humanistisk variabel. Hvis fortalene for den ontologiske vending mener, at vi kan dele perspektiver, og at feltarbejdet gør det muligt, er den Anden vel hverken radikalt eller ontologisk anderledes, men blot anderledes. Eller sagt på en anden måde, hvis de trods alt godt kan begribe, hvad „løven“ siger, er den nok ikke så *ontologisk* anderledes, når det kommer til stykket. Spørgsmålet er så, hvordan den ontologiske vendings tilhængere rent metodisk vil forfølge deres teoretiske mål om at kortlægge den Andens komplette andethed. Et spørgsmål, de selv rejser, men ikke besvarer:

En ontologisk vending [...] [og] den[s] mystisk lydende idé om ‘mange verdener’ er så ulig den velkendte idé om, at verden består af et mangefold af verdenssyn, præcis fordi den fæstner sig ved den simple [...] erkendelse, at vores begreber per definition må være utilstrækkelige til at kunne oversætte andres anderledes begreber (Henare et al. 2007:12).

Mennesket som begrebsmæssigt arsenal

Det ovenstående citat ægger igen én til at spørge, hvordan man så skal bedrive og kommunikere (antropo/onto)logi, og hvilket udgangspunkt der er for etnografiske beskrivelser i perspektivet. Der synes at være en erkendelse af, at den metodiske slagside ved den ontologiske vending medfører, at antropologen ikke umiddelbart besidder begrebsmæssige værktøjer til at indfange radikal andethed.

Den ontologiske vending har dog en metodisk værktøjskasse (selvom man skal lede længe efter en egentlig metodebeskrivelse blandt dens tilhængere). Hvad der er mest slående ved denne, er dens anderledes tag på det etnografiske projekt, et tag, Holbraad beskriver som „ontografi“ (Alberti et al. 2011:908).⁴ Her er det ikke længere „folk“, *ethnos*, eller „mennesket“, *anthropos*, som er i centrum (på trods af at samtlige ontologisk inspirerede forfattere uproblematisk taler om bestemte mennesker og folk), men altså deres ontologi. Det humanistiske udgangspunkt i sproget og dertil hørende begrebsapparat er dog paradoksalt nok stadig drivkraften bag den ontologiske metodologi. Ifølge Holbraad skal et studie af den ontologiske Anden – ontografi – udføres på følgende vis:

1. Beskriv dit etnografiske materiale, så godt du kan, ud fra dine egne begrebsmæssige kategorier [...].
2. Scan dine beskrivelser for logiske modsigelser, det vil sige steder, hvor du eksempelvis er fristet til at sige, at dine informanter er ‘irrationelle’ [...] Du har nu identificeret ‘andethed’.

3. Specificer de begrebsmæssige konflikter, som skaber disse modsætninger. Hvilke begreber er involveret? Hvad er de relaterede antagelser og konsekvenser heraf? Hvordan relaterer modsætninger sig til de ellers uproblematiskede dele af din beskrivelse? [...].

4. Eksperimenter med på forskellig vis at redefinere de begreber, som ellers er modsigende [således at de ikke er det mere] [...] Sandhedskriteriet er så a), at dine redefinitioner fjerner de modsætninger, som ellers skabte dem, og b), at de ikke genererer nye i relation til andre dele af dit materiale. NB! Hvor de begreber, som du redefinerede på denne facon, er taget fra dine (forskelligartede (u)succesfulde) beskrivelser, er ansvaret for dine omdannelser af begreberne dit eget [...].

5. Lakmusprøven for graden af succes af dit ontografiske, analytiske eksperiment er dets gennemsigtighed i forhold til dit materiale. Dette betyder, at hvor dit kriterium for sandhed er din begrebsdannelses logiske konsistens, er den sidste test, de skal bestå, repræsentativ [...]: Hvis og kun hvis dine konceptuelle redefinitioner tillader dig at artikulere repræsentationer af det fænomen, hvis beskrivelser til at begynde med fangede dig i selvmodsigelser, er dit arbejde færdigt (Alberti et al. 2011:908).

Holbraads udførlige arbejdsgang er veltænkt og giver et fint forløb til at generere teoretisk fornyelse. Hvad der dog er slående er, at metodikkens primære fokus ikke er på de mennesker, vi studerer, men på deres begreber. Det er så at sige en manual for, hvordan man efter feltarbejde bruger sin empiri til at generere ny teori, snarere end en løsning på den ontologiske vendings metodiske problemer. Som sådan røber den samtidig et gennemgående træk ved den ontologiske vending. Som det fremstår, synes „kampråbet“ „at tage felten seriøst“ primært at være relateret til at kunne bruge felten som analytisk afsæt til at skabe nye antropologiske teorier. På lignende vis argumenterer Pedersen for, hvordan det er antropologiens ærinde at „opfinde“ eller „udvide“ antropologien og dermed verdens (verdeners?) begrebsmæssige horisont (Pedersen 2012:59ff.). Felten bliver, på god Strathern-vis, primært taget seriøst som teoriskabende og begrebsmæssigt arsenal.

Ønsket om at „tage felten seriøst“ synes således at handle mindre om de mennesker, de studerer, end om ontografernes akademiske behov. Felten fremstår i det ontologiske perspektiv mest som inspiration til kreativ teoretisering – en destabilisering af den måde, hvorpå vi – bevidst eller ubevidst – forstår vores teoriapparat. Med Jensens ord, refererende til Lévi-Strauss, ledes der efter et „gyldent etnografisk øjeblik“, hvorfra (ny)tænkning kan opstå (Jensen et al. 2011:4). At finde begrebsmæssige indsigter og muligheder i den etnografiske „åbenbaring“ er – igen – klassisk antropologisk praksis og næppe noget, der i særlig grad adskiller den ontologiske vending. Ved at hjembringe fyldige etnografiske beretninger har vi siden antropologiens spæde start søgt at frembringe et empirisk grundlag, der kunne destabilisere og åbenbare vores implicite kulturelle ideer. Det er

kort sagt en af de måder, hvorpå antropologien har bidraget og stadig bidrager videnskabeligt til verden. Som feltarbejdende antropologer leder vi alle efter et gyldent etnografisk øjeblik. Hvad der til gengæld adskiller ontografernes antropologiske projekt, er spørgsmålet om, hvor og hvordan vi leder, og hvad vi ønsker at bruge dette potentielle etnografiske øjeblik til. Ønsker vi kun at råbe heureka! til andre antropologer, eller har vi et ønske og en bevidsthed om en større udsigelses- og formidlingsramme?

Eksotisering, ontologisering, tingsliggørelse og politisk praksis

Vores anke i forhold til den ontologiske vending er altså ikke kun af metodisk og teoretisk karakter. Den eksotiserende, essentialistiske og ontologiserende inklination, der følger af den ontologiske vendings posthumane udgangspunkt, er i høj grad også politisk problematisk – ikke mindst når vi holder antropologiens bidrag til omverdenen for øje.

En del af debatten om den ontologiske vending har drejet sig om, hvorvidt „ontologi“ blot er et andet ord for „kultur“ (jf. Venkatesan 2010). Hvorvidt begrebet teoretisk dækker over det samme, kan diskuteres, men det synes under alle omstændigheder at have mange af de samme ikke-intenderede effekter som det *tingsliggjorte* kulturbegreb. En måde at forstå dette på er ved at genkalde, hvorledes kulturbegrebet inden for antropologien har fungeret som en fleksibel epistemologisk forståelsesramme, men desværre ofte er endt med at blive simplificeret ind til ontologiske essenser – en bevægelse fra epistemologi mod ontologi – der minder meget om Viveiros de Castros omvendte kultur-natur-dikotomi. På samme måde skyldes en del af problemerne ved den antropologiske brug af ontologibegrebet en tendens til at glide fra det at behandle ting og begreber i faste ontologiske termer til at betegne grupper og fællesskaber i ontologiske og tingslige termer – at glide fra at tale tingsligt om entiteter til at tale tingsligt om eksistenser. Det kan til dels skyldes, at ontologibegrebet er relativt løst defineret eller ligefrem undefineret. Pedersen definerer for eksempel „ontologi“ (i en fodnote i Pedersen 2011:35) som noget, der betegner tanker om væren, og som refererer til „en hvilken som helst teori eller begreb om væren“, altså ikke det, der virkelig er, men det, som en given teori erkender som eksisterende (ibid.). Man kan spørge sig selv, hvad der i denne definition er den afgørende forskel mellem verdenssyn og værenssyn? Senere i definitionen deklameres det dog som „afgørende“, at sådanne „ontologier ikke blot er sproglige eller mentale fænomener“ (ibid.), men konkrete størrelser som ting, former og praksisser i deres egen ret.

Den løse definition af begrebet ontologi er et generelt problem. Det bliver vældig uklart, hvad ontologi egentlig omfatter, idet begrebet strækker sig fra ting,

handlemåder, begreber, ideer, perspektiver og herfra over til mennesker, hvilket behændigt gør det muligt at bevæge sig skalært fra det minutiøse til det enorme inden for samme postulerede ontologiske afgrænsning. Ontologi glider som sådan fra at betegne tings og begrebers væren til at betegne folks væremåder. Det sker både i det små, hvor eksempelvis shamaner og magikere ses som havende en særlig ontologi, og i større målestok i form af religiøse og etniske grupper. Herfra glider tilhængerne af den ontologiske vending let og uproblematisk hen til endnu større (og sære) regionale enheder, der mest af alt synes at eksistere i ontografernes verdenssyn som bagvedliggende epistemologiske fantasier. Disse bliver så artikuleret som sammenhængende kosmologier, for eksempel Viveiros de Castros idé om det særligt amerindianske (som om Amazonas var et samlet og afgrænset område) over ideen om mongolsk og melanesisk væren til den evigt bagvedliggende idé om et euroamerikansk tankefællesskab, som alt synes implicit at blive tænkt/skrevet op imod. Der synes i ideen om det euroamerikanske altså at eksistere en implicit, bagvedliggende, fortolkningsmæssig ramme for selve den ontologiske vending. Problemet er, at et sådant skalahop – fra den lokaliserede ting, idé eller gruppe til det amerindianske, mongolske eller euroamerikanske – snarere end at fremdrage ontologier (for eksempel via en klassisk eidetisk analyse, hvor man imaginativt translokalisere væren for at belyse dens grænser) bliver den baggrund, hvorpå forskelle kan identificeres, og radikal andethed kan træde frem. Vendingen tager herigennem sit udgangspunkt i et prædefineret afsæt (en monolitisk variant af det euroamerikanske) og installerer på denne baggrund andethed. Kort sagt gør den definitions-mæssige betydningstotalitet det muligt for vendingens tilhængere at indplacere en skalær forbindelse mellem forskellige domæner, hvorved de analytisk kan afgrænse forskellige verdener og efterfølgende slå fast, at der er en materiel, begrebsmæssig, praksismæssig, kosmologisk og værensmæssig afstand mellem forskellige folk i forskellige verdener, der alle er figurerede på baggrund af det euroamerikanske. Dette fremstår umanerligt meget som en *ontologiserende praksis*, hvor verden indeles som bestående af afgrænset, tingslig væren.

Det er alt sammen fint som en form for essentialistisk gymnastik, men problemet er, at den viden, vi producerer som antropologer, nødvendigvis (og forhåbentlig) siver ud i det omgivende samfund (som for antropologien er af global karakter), ikke som en teoretisk leg, men som et autoritativt udsagn om verden. Essentialisering er ikke en neutral akademisk puslen, den påvirker omverdenen på intenderet såvel som ikke-intenderet og ukontrollabel vis. Med andre ord bliver det ontologiserede eksotiske og de påståede radikale forskelle spillet ind i verden igen, hvorved vi risikerer at bidrage til den sociale produktion af ideer og billeder af den Anden. I det usikre forhold mellem ontologi som ideer og teorier

om væren og ontologi som væren, der er konkret og ikke blot „sprogliche eller mentale fænomener“ (ibid.), bliver ontograferne dem, der ontologiserer. Godt nok argumenterer Viveiros de Castro for, at det ontologiske projekt er rettet mod „at skabe betingelserne for [...] folks ontologiske selvbestemmelse“ (2003:3), altså at give dem stemme til selv at artikulere og definere deres væren og forståelse af tings væren i verden (igen et klassisk, antropologisk projekt iklædt ontologibegrebet). Men projektet synes bestemt ikke at tilbyde en fleksibel og socialt situeret selvbestemmelsesmulighed. At betragte den Anden som radikalt anderledes markerer en interesse for „forskelle“ – eller nærmere disse forskelles teoretiske og kreative potentiale (jf. Holbraad 2007). Men i denne interesse risikerer man at fremskrive en fuldkommen Anden i en fælles politisk verden.

Hvis man med dette in mente ser på de seneste mange års xenofobe kulturalisme, der har hærget ikke mindst Danmark, men også andre lande, er ideen om essentiel andethed ikke umiddelbart en fordel at have som akademisk legitimeret og konsolideret tankemåde i forhold til den globale verdens sammenblandede forskelligheder. Den eksotiserende tendens fremstår særlig problematisk, når vi ser på globale og regionalpolitiske sammenhænge. Som blandt andre Rapport og Overing fintmærkende beskriver det, bliver begreber med en tendens til:

[e]ksotisme spillet ind i politikerens hånd ved at forstærke og bidrage til [...] antipatier mod verdens andre mennesker. Kultur og forskelle er blevet de mest magtfulde paradigmer, som giver næring til politisk handling i den moderne verden (Rapport & Overing 2000:100).

At eksotisere bevidst i form af ontologisering kan altså have problematiske politiske følger. Hvis vi begynder at gemme forståelser af andethed bag et ontologisk slør og relatere dem til natur frem for kultur, til essens og entitet frem for eksistens, risikerer vi at skabe et dække for, ja, essentialistiske og naturalistiske, ofte patroniserende, politiske argumenter (jf. Malkki 1992; Said 2003).

Hvor kulturbegrebet i sin tid var en måde at beskrive forskelle mellem mennesker med et fælles menneskeligt udgangspunkt på, har historien vist, hvordan kultur – desværre – er blevet en måde at beskrive meget andet end „bare“ repræsentationer. Med andre ord er kultur gledet fra epistemologi til ontologi. Det er blevet „ontologisk dumpet“ (Hastrup 2004:11); fra et relativistisk, epistemologisk udgangspunkt blev det til en beskrivelse af radikale „naturlige“ forskelle mellem mennesker (jf. Malkki 1992). Denne ontologiske dumpning er baggrunden for blandt andet kulturalismen. Med omvendt fortegn, men med samme uheldige konsekvenser, er der med ontologien som både analytisk og empirisk objekt en kort glidetur fra at tale i ontologiserende vendinger om bestemte menneskers idémæssige og materielle liv til tingsliggørende og essentialiserende tale om

mennesker som sådan. Yderligere synes alle de spørgsmål, som blev rejst i forhold til det tingsliggjorte kulturbegreb, ligeledes at kunne stilles til ontografernes brug af ontologi: Hvem definerer en given ontologi? Hvordan er den afgrænset? Hvordan opstår den og udbredes? Har nogen mere end andre? Alt sammen spørgsmål, som ligger ubesvaret hen.

I de seneste mange år har antropologien engageret sig samfundsmæssigt i en kamp for at dekonstruere essentialistiske og eksotiserende elementer i den politiske debat. På trods af umiddelbare forskelle er verden i stigende grad delt mellem os med en øget bevægelse af mennesker, ideer, materialer og forståelser. Derfor er definitionen af afgrænsninger og entiteter ofte et politisk spørgsmål. Fra et antropologisk perspektiv synes problemet at være, at hvis vi gør alt til naturlige, ontologiske størrelser snarere end kulturelle, epistemologiske ditto, overser vi menneskers evne til omformulering, omtænkning, ændring, agens, modstand mv. Carrithers påpeger i tråd med dette, at en epistemologisk analytisk tilgang til antropologien som fag ikke behøver at hensætte antropologer i den skælvende repræsentationsusikkerhed, som prægede årene efter den refleksive vending. Snarere har den epistemologiske tilgang den positive effekt, at den giver mennesker (antropologer og „almindelige“ mennesker) en „epistemologisk frihed“ fra „totalitarismer“ (Venkatesan 2010:159f.). Kort sagt medfører et epistemologisk fokus mulighedshorisonter via en insisteren på „ikke-reducerbar heterogenitet“, som giver både „emancipatoriske muligheder“ og „terapeutisk mobilitet“, som Carrithers skriver det (ibid.). I vores levede liv – både inden for og uden for antropologien – synes det med andre ord vigtigt, at verden giver mulighed for en epistemologisk fleksibilitet og ikke reduceres til ontologiske afgrænsninger. Som Lévi-Strauss har argumenteret for, findes semantisk fleksibilitet og ændring præcis ikke i det ontologiske „betegnede“, men i „tegnet“ (1987). Det er nøjagtig grundet tegns semantiske fleksibilitet, at vi som antropologer og informanter kan mødes. Dette var også, hvad den symbolske antropologi lærte os. Det er i tegnenes/symbolernes verden, at verden er tilblivende, hvor menneskers ontologiske forståelser af eksempelvis ting, mennesker og begreber bliver sat til konstant forhandling frem for blot at være til. Og det er selvsamme dynamiske, epistemologiske kendetegn, som metodisk åbner op for, at den feltarbejdende antropolog kan tilegne sig en forståelse af det betegnede, naturligvis kyndigt vejledt af informanten.

Den ontologiske vending træder præcis ind i denne klassiske diskussion af tegnet vis-a-vis det betegnede, men på den anden side af nettet. Dette ses eksempelvis i Holbraads diskussion af, hvordan pulver *er* magt blandt cubanske magikere og ikke bare repræsenterer magt (2007). Holbraad fremfører sin læsning af, hvordan pulver er magt, som en kritik af, i hans optik, antropologiens

tendens til at søge gængse forklaringer på noget, som udfordrer vores filosofiske orientering; eksempelvis at et objekt (pulver) også kan være et begreb (magt). Vi tager med Holbraads ord ikke felten seriøst, men er i stedet *biased*, hvis vi søger repræsentative forklaringer. Pointen er god og skal tages til eftertanke. Hvad der dog til stadighed fremstår som yderst problematisk ved en sammensmeltning mellem det betegnede og tegnet, er den sociale solidificering, det medfører. Det gør muligvis det betegnede mere potent og multipelt, men den ontografiske beskrivelse, der insisterer på, at „pulver *er* magt“, overser, at benævnelsen og definitionen af, hvad noget er, er magt. Det definatoriske er ikke neutralt. Den analytiske implikation er, at blikket løsrives fra den semantiske fleksibilitet og dermed fra betydningstilskrivelsen som forhandlet proces.

På den måde er vi mere overordnet tilbage ved dynamikken i det humanistiske kulturbegreb og dets evne til at favne både forskelle og ligheder. Som udgangspunkt er vi alle kulturskabende og tænkende som mennesker, men vores måder at være det på kan være vældig forskellige. At dele det kulturelle – altså Kultur – betyder i dette perspektiv ikke andet end at dele en evne og trang til at begribe det sociale, til at få et greb om en uigennemskuelig, foranderlig og omskiftelig verden, som vi alle er kastet ind i. Kultur er her et menneskeligt *saisie du monde* (jf. Ulrich 2002), et humant greb om og tag i verden, en „begribelse“, der udfoldes og foldes ind i verden – ikke en verden af radikal essens, men en verden af situeret eksistens, ikke af entiteter, men af intensiteter, kondenseringer af energi, mennesker, omgivelser og ting imellem:

Vi bliver ikke til af os selv for herefter at blive kastet ind i foretagender. Vores væren er med det samme ‘i situation’, hvilket betyder, at den fremkommer i foretagendet og først kender sig selv, idet den er reflekteret i disse foretagender. Vi finder os selv, således, i en verden befolket af krav, i midten af projekter, ‘som er ved at blive realiseret’ (Sartre 1958:39, originale fremhævelser).

Det menneskelige liv er ifølge Sartre et spørgsmål om situeret væren – multipelt og åbent. Det er en filosofi om både livet og antropologiens analytiske ærinde, som vi gerne vedkender os. Denne situerede, men fælles evne til at favne verden og den først herfra opstående forskellighed giver antropologien et fint udgangspunkt for at knytte kommentarer til det sociale, da det gør os i stand til at belyse forskellighed på en måde, der humaniserer snarere end at andetgøre, en måde, der skaber forståelser for relativ anderledeshed snarere end radikal Andethed. Teorihistorisk har balancen mellem det fælles og det forskellige været udgangspunktet for antropologiens engagement i verden: Fra fagets spæde bevægelse væk fra socialdarwinismen til dets kamp mod racismen og xenofobien har dele af antropologien været en modvægt til entydige og essentialistiske

konstruktioner af den Anden. Den radikale forskelsfetichisme, som ontograferne fremfører, fremstår med ovenstående in mente temmelig problematisk, da den åbenlyst eksotiserer forskelle uden at accentuere ligheder (jf. Holbraad i Alberti et al. 2011). Hvad vi opfatter som antropologiens styrke samt adelsmærke både teoretisk og politisk er, at den fokuserer på med- og mellemmenneskelig eksistens. Dette adelsmærke virker det særligt ærgerligt at smide ud med det ontologiske badevand.

Konklusion

Det ontologiske perspektiv er en spændende og til tider inspirerende teoretisk diskussion, men som vi har søgt at tydeliggøre, er det en diskussion, der bekymrer os – metodisk og politisk. Opsummeret synes der at være to forskelle, der gør en forskel mellem ontografer og antropologer: Den ene handler om, hvilke forhold vi som antropologer kigger på, når vi er i felten. Den anden handler om, hvad vi vil og gør med det materiale, vi kommer hjem med. Metodisk synes de posthumane ontografers argumenter at være svære at forene med etnografien – i hvert fald hvis vi er interesserede i et studie af menneskers levede liv. Men måske findes interessen heller ikke i ontografien? Der synes at være en åbenlys overvægt af ontologiske studier, hvis empiriske objekt er forholdet mellem det menneskelige og ikke-menneskelige – studier af menneskers forhold til dyr, naturen og ting. Den ontologiske vending mangler konkrete studier af „almindelige“ menneske-menneske-relationer, der ikke nødvendigvis er medierede gennem magiske størrelser, dyr, ting eller tingsliggjorte begreber, hvis man skal kunne bedømme dens egentlige meritter. Vi mener modsat, at antropologien handler om at kaste alternativt lys på menneskers levede liv – et humanistisk lys vel at mærke. Antropologiens bidrag til verden er, set fra vores synspunkt, ikke blot et fokus på forskelles begrebsmæssige potentiale og dertil hørende teoretisk nyskabelse, men derimod et blik på, hvordan menneskelige liv i både deres forskellighed og lighed udspiller sig i sociokulturelle og politiske omstændigheder og situationer. Kort sagt er der tale om en forskel mellem en antropologi med et filosofisk ærinde og en antropologi med et humanistisk ærinde, mellem en antropologi med fokus på radikale essenser og en antropologi med fokus på situationelle eksistenser.

Noter

1. Boas var inspireret af Herder, Bastian og ideen om „*the psychic unity of man kind*“ (jf. Koepping 1983), altså et fælles udgangspunkt i vores måde at begribe verden på, der dog tager mange forskellige former og gives meget forskelligt indhold.

2. Artiklens forskellige benyttede citater, der ikke kommer fra dansksprogede udgivelser, er alle oversat af os efter bedste evne med særligt øje for, hvordan meningen med citatet bedst muligt formidles på dansk. Vi beklager eventuelle misforståelser.
3. Blandt andet fremfører Holbraad følgende synspunkt: „Hvad der er på spil, er ideerne, ikke de mennesker, som har disse ideer. Så hvis [ifølge Tim Ingolds kendte sætning] antropologi er filosofi med mennesker, vil jeg sige, at han har ret, men bare uden menneskene“ (Holbraad i Venkatesan 2010:185). Men hvad, fristes vi til at spørge, er en *antropologi* uden antropos, uden menneskene, som jo er dem, der har, lever med og forhandler disse ideer?
4. Vi vil i den resterende del af artiklen bruge termene „ontografi“ og „ontograf“ til at beskrive den ontologiske vendings projekt og dens tilhængere.

Søgeord: K/kultur, verden(ssyn), (anti)essentialisme, eksotisme, tingsliggørelse, ontologi

Litteratur

- Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall & Christopher Witmore
2011 “Worlds Otherwise”: Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference.
Current Anthropology 52(6):896-912.
- Bateson, Gregory
2000 Steps to an Ecology of Mind. Chicago: University of Chicago Press.
- Boas, Franz
1887 The Occurrence of Similar Inventions in Areas Widely Apart. Science 9:485-6.
- Hastrup, Kirsten
2004 Forskningsbegreber og vidensformer: Kulturarvens udfordring.
I: L.T. Christensen (red.): Forskningsbegreber og vidensformer: Kulturarv, samlinger og kunstuddannelser, Kulturministeriets Forskningsudvalg. Side 9-20.
København: Kulturministeriet.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad & Sari Wastell
2007 Introduction. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 1-31. London: Routledge.
- Holbraad, Martin
2007 The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or *Mana*, again). In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 189-225. London: Routledge.
2011 Can the Thing Speak? Open Anthropology Cooperative Press, Working Papers Series 7:1-28. openanthcoop.net/press/2011/01/12/can-the-thing-speak/.
- Jackson, Michael
1989 Paths toward a Clearing: Radical Empiricism and Ethnographic Inquiry. Bloomington: Indiana University Press.
- Jensen, Casper Bruun, Morten Axel Pedersen & Brit Ross Winthereik (eds.)
2011 Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility. Common Knowledge 17(1).

- Kapferer, Bruce
1988 Legends of People, Myths of State. Washington: Smithsonian.
- Koepping, Klaus-Peter
1983 Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany. Queensland: University of Queensland Press.
- Kroeber, Alfred L.
1987 [1952] The Nature of Culture. Chicago: University of Chicago Press.
- Latour, Bruno
2007 Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, James
2007 Differentiation and Encompassment: A Critique of Alfred Gell's Theory of the Abduction of Creativity. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 167-88. London: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude
1987 [1950] Introduction to the Work of Marcel Mauss. London: Routledge Kegan Paul Ltd.
- Malkki, Lisa
1992 National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees. Cultural Anthropology 7(1):24-44.
- Pedersen, Morten Axel
2007 Talismans of Thought: Shamanist Ontologies and Extended Cognition in Northern Mongolia. In: A. Henare, M. Holbraad & S. Wastell (eds.): Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Pp. 141-66. London: Routledge.
2011 Not quite Shamans. Spirit worlds and political lives in Northern Mongolia. Ithaca: Cornell University Press
2012 Proposing the motion: Morten Axel Pedersen. Critique of Anthropology 32:59-65.
- Rapport, Nigel & Joanne Overing
2000 Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts. London: Routledge.
- Said, Edward
2003 [1978] Orientalism. London: Penguin Classics.
- Sartre, Jean-Paul
1958 [1943] Being and Nothingness. London: Routledge.
1992 [1945] Eksistensialisme er en humanisme. København: Hans Reitzels Forlag.
- Ulrich, Jens
2002 Identitetsdannelse set i et eksistensfilosofisk perspektiv – at gribe det sociale. I: J. Ulrich (red.): Moderne demokratiteori – kunsten at gå på to ben. Side 201-40. Aalborg: Institut for Historie Internationale Studier og Samfundsudvikling, Aalborg Universitet.
- Venkatesan, Soumya (ed.)
2010 Ontology is Just Another Word for Culture. Motion tabled at the 2008 meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. Critique of Anthropology 30(2):152-200.

- Viveiros de Castro, Eduardo
- 1998 Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469-88.
- 2003 (anthropology) AND (science). After-dinner speech at “Anthropology and Science”, the 5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth. 14. juli. *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.
- 2011 Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. In: C.B. Jensen, M.A. Pedersen & B.R. Winthereik (eds.): *Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility*. *Common Knowledge* 17(1):128-45
- 2012 Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Masterclass series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.
- Wittgenstein, Ludwig
- 1973 [1953] *Philosophical Investigations*. New York: MacMillan

