

# PRAKTISK ONTOLOGI

Verdener i STS og antropologi

CHRISTOPHER GAD, CASPER BRUUN JENSEN OG  
BRIT ROSS WINTHEREIK

Spørgsmålet om, hvorvidt vi bebor mangfoldige verdener eller ej, er spændende. Det er dog også temmelig besynderligt, for hvordan skulle man dog kunne afgøre det? Det fremstår umiddelbart som et metafysisk problem, der hverken kan besvares med teoretiske eller empiriske midler.

En tilsvarende ambitiøs debat finder vi i matematisk filosofi. Mellem 1910 og 1913 publicerede Alfred North Whitehead og Bertrand Russell *Principia Mathematica* (Whitehead & Russell 1910-1913). På baggrund af en antagelse om, at der findes én entydig matematisk verden, forsøgte de at angive principper, hvorfra man ville kunne udlede alle andre sandheder. Imidlertid fulgte Kurt Gödel i 1931 op med sine „ufuldstændighedsteoremer“, der sagde, at et formelt system ikke både kan være konsistent og komplet, og at intet system kan bevise sin egen konsistens (Gödel 1962 [1931]). I denne artikel hæver vi blikket fra matematisk filosofi, men inspireres af Gödels antagelse om, at spørgsmålet om, hvorvidt der findes mangfoldige verdener eller ej, ikke lader sig besvare én gang for alle.

Vi er i den privilegerede position at skrive efter at have studeret den oprindelige diskussion for og imod tesen om mangfoldige verdener. Som udgangspunkt er vi sympatisk indstillet over for denne idé, men fastholder altså, at spørgsmålet er uafgørligt. Denne indstilling udspringer af vores placering i amoderne videnskabs- og teknologistudier (*science and technology studies* eller STS).

At spørgsmålet er uafgørligt, betyder ikke, at det er omsonst at beskæftige sig med, men derimod at det per definition er åbent. Vi finder spørgsmålet om mangfoldige verdener væsentligt at diskutere, blandet andet fordi aktuelle positioner knytter an til forskellige analytiske og metodiske strategier og vægtninger, for eksempel i forhold til hvad en etnografisk undersøgelse indebærer, fokuserer på, og hvilken udsigelseskraft den kan siges at have. Men sådanne implikationer er ikke altid nemme at få blik for. Som det vil fremgå nedenfor, kan forskellige konklusioner drages af enslydende svar på spørgsmålet, mens ens svar kan lede til

vidt forskellige implikationer. Dette antyder i vores øjne dog blot, at spørgsmålet og måske netop dets uafgørlighed er et produktivt udgangspunkt for at indkredse vigtige ligheder og forskelle mellem dele af antropologien og STS.<sup>1</sup>

## Verdener? Ontologier? Essenser?

Begrebet „verden“ har en rig idéhistorisk bagage – fra Leibniz' (1985 [1710]) idé om, at vi lever i den „bedste af alle mulige verdener“, over Heideggers (1996 [1938]) diskussion af antropocentrisme som forudsætning for „verdensbilledets tidsalder“ til Nelson Goodmans kulturrelativistiske *Ways of World-Making* (1978). Inden for antropologien manifesterer interessen for verdener sig blandt andet som studier af, hvordan kulturer fortolker sig selv. Således gav for eksempel Clifford Geertz (1973) og Fredrik Barth (1993) to bud på, hvorledes verdener kan forstås som afgrænsede universer, som er forskellige, men i begge tilfælde konstitueret af kulturel betydningsdannelse.

Der kan næppe herske tvivl om, at vi bebor forskellige verdener, i den forstand at mennesker bruger forskellige symboler og betydningssystemer og forstår ting på radikalt forskellige måder. Det kan endda påvises empirisk. Men debatten her er en anden, nemlig om der *ontologisk set* findes forskellige verdener. I filosofien betegner ontologi studiet af væren, eksistens og virkelighed. Ontologi omhandler således virkelighedens generelle eller universelle beskaffenhed. For antropologiske øjne kan et ontologisk projekt da umiddelbart forekomme mærkeligt, naivt eller umuligt. For så vidt som den brasilianske antropolog Eduardo Viveiros de Castro har ret i, at den moderne antropologis grundpræmis er kantiansk, er kontrasten mellem ontologi og antropologi særlig skarp.

Kantiansk vil her sige, at vi ikke kan vide, hvordan verden er i sig selv, men kun tilgå erfaringer om verdens beskaffenhed, som de er formet af vore egne kategorier. Ifølge Viveiros de Castro har denne grundpræmis ledt antropologien til at overfokusere på betingelserne for dens egen vidensproduktion:

Antropologi, den mest kantianske disciplin, praktiseres, som om dens altoverskyggende opgave er at forklare, hvordan den skaber viden om [bliver i stand til at repræsentere] sit objekt (Viveiros de Castro 2004a:483, vores oversættelse).<sup>2</sup>

At påberåbe sig muligheden for at tilgå ontologier snarere end at undersøge betydningsdannelse, lyder således *både* prækritisk, endog prækantiansk og postmoderne. Det er i dette lys ikke overraskende, at Kirsten Hastrup (dette nummer) stiller skarpt på de antageligt regressive implikationer af tesen om multiple verdener, en tese, der igennem de senere år er blevet fremført under betegnelsen „den ontologisk vending“ (Henare et al. 2007). For hvis man taler

om ontologi, vil der da ikke uundgåeligt være tale om essentialismens genkomst? Det er formentlig derfor, Hastrup går så meget til biddet:

Forestillingen om ontologisk forskellige verdener er baseret på en både logisk og praktisk uholdbar forudsætning om, at de menneskelige fællesskaber, antropologer udforsker, er diskrete enheder – verdener – man kan og bør forstå som enhed og helhed. Her geninstalleres den kulturelle, og kognitive, essentialisme, som en generation af antropologer [...] brugte kræfter på at afmontere [...] (Hastrup 2013:43).

For Hastrup har ontologibegrebet samme funktion som kulturbegrebet efter Franz Boas. Boas pluraliserede kultur, men støttede samtidig forestillingen om, at menneskelige, organiserede livsformer konstituerer aflukkede enheder (Hastrup 1999:79). Om „ontologi“ blot var synonymt med „kultur“, var netop også diskussionspunktet i 2008-udgaven af *Key Debates in Anthropology*, som givetvis har inspireret nærværende debat (Venkatesan 2010). Ontologi synes i Hastrups udlægning netop bare at være gammel vin på ny flasker: et forældet kulturbegreb iklædt kejserens nye klæder.

Studier af ontologi er ikke desto mindre blevet fremlagt som en nyudvikling af det antropologiske projekt, og netop Eduardo Viveiros de Castro har fremført et overbevisende argument herfor. Hans arbejde blandt arawetéindianerne leder ham til at argumentere for nødvendigheden af at udskifte en epistemologisk baseret *multikulturalisme* med en ontologisk funderet *multinaturalisme*. Ifølge Viveiros de Castro har araweté ikke alene en anden forståelse af verden end for eksempel danskere. De bebor rent ud sagt en anden verden. Eller rettere sagt er det netop grundtanken i arawetéindianernes egen kosmologi, at forskellige væsener lever i forskellige naturer. I et berømt eksempel forklarer Viveiros de Castro, hvordan forskellige dyr i Amazonas ser sig selv som mennesker. Men da jaguarers kroppe er anderledes end menneskers, ser de tillige fænomener anderledes, end et menneske ser dem. Når jaguarer ser sig selv som mennesker, ser de således blod som maniokøl (2004b). Ifølge Viveiros de Castro står den multinaturalistiske forståelse, der udtrykkes i eksemplet, i diametral modsætning til en moderne vestlig tankegang. Som sådan kan den også bruges til at tænke over, hvad det ville indebære, hvis antropologien også blev multinaturalistisk snarere end multikulturel og perspektivistisk (Gad 2005).

Som vi diskuterer nedenfor, kan disse forskelle gøres tydeligere, hvis Viveiros de Castros projekt relateres til en amoderne tilgang inden for videnskabs- og teknologistudier (Jensen 2012a). Vi mener, at en sammenstilling af, hvad ontologi betyder på tværs af forskelle, både tydeliggør radikaliteten og formålet med Viveiros de Castros ontologiske vending og giver blik for, hvordan denne vending på visse måder holder fast i en antropocentrisk humanisme, som STS i vores øjne har været bedre til at problematisere.

I første omgang vil vi dog nøjes med at konstatere, at den forståelse af ontologi, som Viveiros de Castro plæderer for, kun i begrænset omfang overlapper med den klassiske filosofis interesse for at afdække værenskategorier. Ontologi er hos ham såvel som hos Morten Pedersen (2013b) og Morten Nielsen (2013a, b) først og fremmest et etnografisk redskab, der peger hen imod det singulære og distinkte (jf. Jensen 2011). Formålet er at blive bedre til at opspore *andethed* i empiriske felter. Det er formodentlig også derfor, at ontologi som antropologisk teori og metode ifølge Pedersen og Nielsen må pluraliseres. Men det er netop denne snak om ontologier i flertal, der mere eller mindre eksplicit antyder, at de er radikalt forskellige størrelser, som giver anledning til Hastrups kritik. Er konsekvensen af den ontologiske vending og dens postulerede (eller i Nielsen og Pedersens bidrag eksplicitte) neoessentialisme, ikke også blot en form for intensiveret relativisme?

### Inkommensurable verdener?

I Hastrups (2013) og Christian K. Højbjergs (2013) kritiske optik implicerer den ontologiske vending, at der eksisterer mangfoldige, inkommensurable og afgrænsede verdener, og dermed er den udtryk for en radikal form for relativisme. Ikke alene er verdener da helt forskellige, men interaktion og gensidig tilpasning mellem dem er heller ikke mulig. Det er, som om en form for solipsisme var blevet ophøjet til kulturelt princip. Hastrup foretager en kritisk læsning, når hun argumenterer for, at antropologien bør bibeholde muligheden for at „tale hen over mangfoldige forskelle uden hverken at ignorere dem eller ontologisere dem som kultur“ (Hastrup 2013:44). En tilsvarende kritik fremføres af Højbjerg, der læser den ontologiske vending som en „radikal relativisme“, der ser „verden som sammensat af helt igennem særegne kulturelle levemåder og tænkemåder, der ikke kan nedbringes til nogen mindste fællesnævner“; levemåder, der udgør en „mosaik af inkommensurable enheder“ (Højbjerg 2013:30, 31).

Bibeholdes de kritiske briller, kunne man endog sige, at situationen er endnu værre. For den ontologiske vending er jo netop defineret i kontrast til antropologiens privilegering af kultur. Hvis Viveiros de Castro er relativist, er han således ikke kulturelrelativist, men naturrelativist. Ifølge hans informanter deler forskellige mennesker (og dyr) ikke en fælles natur, men derimod en universel kultur. For så vidt som „indfødte“ vesterlændinge befinder sig i den modsatte situation (mange kulturer, men én natur), hvor efterlader det så „os“?

Vores bud på et alternativ til en kulturalistisk ontologiforståelse udspringer som nævnt primært af videnskabs- og teknologistudier (STS), ikke mindst af aktør-netværks-teori (ANT) (fx Latour 1988). Dette bud bygger i særlig høj grad

på at tage tilblivelsen af praktiske og materielle forskelle i betragtning. For at angive, hvad den ontologiske vending betyder i STS, trækker vi derfor særligt på to begreber: *praksis* og *materialitet*.

Den belgiske videnskabsfilosof Isabelle Stengers, der gennem mange år har været en inspirationskilde for blandt andre Bruno Latour, undersøger det, hun kalder *praksisøkologier*. Dette begreb indebærer at:

Ingen praksis kan defineres som nogen anden, ligesom intet levende væsen er som noget andet. At orientere sig mod en praksis betyder således at orientere sig mod de måder, hvorpå den differentierer sig. Det vil sige at søge efter dens grænser og at eksperimentere med spørgsmål, hvis relevans kunne accepteres af praktikerne, selvom det ikke er deres egne spørgsmål (Stengers 2005:184).

Det er værd at hæfte sig ved to ting i citatet. For det første er det analytiske niveau, der angives af Stengers, netop praksis. For det andet spiller Stengers krav til studiet af praksisøkologier sammen med den ontologiske vending, idet det fordrer, at praksisser ikke kan defineres med eksterne midler, men må specificeres indefra gennem de måder, de *divergerer* på. Praksis må forstås gennem studier af de måder, hvorpå praksis afviger fra andre praksisser og ikke mindst fra sig selv. Med andre ord afvises enhver form for praksisessentialisme, da enhver praksis specificeres ud fra de forandringsprocesser, der uafvendeligt former den.

Det andet kodeord, materialitet, hænger snævert sammen med praksisbegrebet. Spørgsmålet om materialitetens rolle i og for praksis har været centralt for ANT, der netop er berømt for dens „generelle symmetri“ (Latour 1993). Generel symmetri fordrer, at alting (mennesker, men også „naturlige objekter“ og teknologier) potentielt set kan have agens. Det vil ikke sige, at de altid har det, men at de altid kan få det, såfremt dette muliggøres af deres relationer. Sådanne „handlende materialiteter“ konstituerer det, man kan kalde *praktisk ontologi* (Law & Mol 2002; Mol 2002; Jensen 2010:1-19). Inden vi udfolder implikationerne af dette begreb, vil vi vende tilbage til debatten om, hvorvidt vi bor mangfoldige verdener, for at fremstille, hvad der mistes i diskussionen om ontologi, hvis praksis og materialitetens betydning underspilles.

## Verdener, der ikke kan artikuleres

Et centralt aspekt i Højbjergs argument (2013) er, at den ontologiske vending indebærer en markant utilstrækkelighed. Han beskriver situationer fra Sierra Leones borgerkrig, som blandt andet er kendetegnet ved ekstrem voldsudøvelse, og påpeger følgende: „De unge mænd, der begik disse overgreb, har kun undtagelsesvis været i stand til, endsige bestræbt sig på, at begrunde eller retfærdiggøre

deres bestialske handlinger som meningsfulde i en større sags tjeneste“ (op.cit.31). I fraværet af „indfødte forklaringer“, hvor end ikke lokalbefolkningen evner at forholde sig til egne handlinger, umuliggøres den ontologiske vendings analytiske modus. Højbjerg identificerer altså en form for *intellektuel* utilstrækkelighed betinget af en etnografisk situation, hvor informanterne er ude af stand til (verbalt) at tildele deres handlinger mening. Hvis den ontologiske vending handler om at beskrive informanternes virkeligheder, men disse er meningsløse endog for dem selv, fremstår den ontologiske vending tilsvarende absurd som intellektuelt program.

Som det vil fremgå nedenfor, mener vi ikke, at Højbjerg har ret i denne diagnose, men det er værd at dvæle ved den, fordi den udpeger en uklarhed i den antropologiske variant af den ontologiske vending, der også kommer til udtryk i Nielsens bidrag. Nielsen henviser til en samtale med en heksedoktor, der fortalte ham, at „[v]i lever i de verdener, vore forfædre lader os se“ (2013a:24). Denne reference benyttes i et argument, der kobler tesen om mangfoldige verdener til et fokus på „andethed“. Nielsen, som nøje følger argumentationsformen fra *Thinking Through Things* (Henare et al. 2007), ønsker at frigøre antropologien fra en kulturalistisk form for analyse, der gør andethed til en „funktion af repræsentationen snarere end af verden som sådan“ (Nielsen 2013a:24). Kritikken af den kulturalistiske analyse deles således med Hastrup, men ifølge Nielsen findes en løsning netop i at gøre det antropologiske projekt ontologisk. Ved at fokusere på kontakfladen med „verden som sådan“ kan antropologien forlade sit kulturorienterede jernbur. Dette projekt medfører blandt andet, skriver han, en form for „radikal essentialisme“, hvorigennem „lokale fænomener [...] så at sige dikterer deres egen analyse“ (ibid.).

Vi stiller os skeptiske over for, hvorvidt disse fænomener nu også gør det, og Nielsen virker da heller ikke helt så sikker, når han senere henviser til studier, som tager udgangspunkt i „kontrollerede misforståelser“ (antageligt fra Viveiros de Castro 2004b, der dog taler om kontrollerede tvetydigheder) i mødet mellem forskellige verdener.

Men hvad vil radikal essentialisme sige? Tager man Nielsens udgangspunkt i heksedoktorens udsagn for pålydende, synes Højbjerg at have en pointe (Højbjerg 2013). Det er heksedoktoren, der dikterer, om ikke analysen så i hvert fald dens præmisser. Men hvad nu hvis heksedoktoren ligesom de unge mænd fra Sierra Leone intet havde at sige? Hvordan så få adgang til hans „verden som sådan“?

Her markeres, hvordan fortalere for og kritikere af tesen om mangfoldige verdener tilsyneladende fortolker den på overlappende vis. Højbjerg og Nielsen kan tilsyneladende enes om, at det centrale adgangspunkt til en „ontologisk dimension“ er informanternes italesættelse. I det tilfælde at informanterne ikke selv er i stand

til at karakterisere verden, deres handlinger eller bevæggrunde, er antropologen således konfronteret med et nærmest uoverstigeligt analytisk, metodologisk og teoretisk problem.

Det interessante er, at den enighed, der opstår mellem forfatterne om den ontologiske vendings karakteristika, får ontologibegrebet til at lyde meget sprogligt, epistemologisk og/eller kulturelt funderet. Hastrup har tilsyneladende fat i noget, når hun taler om, at denne vending kan synes at ontologisere mangfoldighed „som kultur“ (Hastrup 2013). For hvad man end vælger at kalde Nielsens analytiske modus, synes udgangspunktet at være begrebsliggørelse eller klassifikation. Vi kan kalde dette ontologi, men det lyder ikke (verdens)fjernt fra Marshall Sahlins' udsagn: „Vi har at gøre med kulturelle kategorier, abstrakte, men fundamentale forestillinger, repræsenteret i personer“ (Sahlins 1985:93).

I sit indlæg giver Pedersen (2013b) et svar på Højbjergs kritik af den ontologiske vending, der suspenderer hans egen insisteren på, at lokale fænomener kan og skal diktere deres egen analyse. Pedersen spørger, hvordan man gennem ontologisk analyse kan tage for eksempel neofascister endnu mere alvorligt, end de selv gør, og samtidig bibeholde en etisk forsvarlig antropologisk praksis. Hans svar er en skarp skelnen mellem den ontologiske vendings fordringer og *going native*. Pedersen hævder, at det ontologiske studie af neofascisme aldrig må udmunde i en „i ‘tolerancens’ misforståede navn [...] pervers eftersnakken af deres ekstremistiske udgydelser“ (op.cit.39). Derimod vil en ontologisk analyse:

[...] forsøge at destabilisere det begrebmæssige grundlag for denne (og andre) ekstremistiske essentialismer. Blot ville denne destabilisering ikke bestå i en undergravende dekonstruktion af disse begreber, men snarere i en slags strategisk ‘tilhugning’ af dem med henblik på at få dem til irreversibelt at ‘overflyde’ deres eget grundlag og dermed implikation (ibid.).

Implikationerne af denne betragtning synes imidlertid selv at være en smule flydende, ikke mindst i forhold til spørgsmålet om, hvordan præcis der kan skelnes mellem en problematisk kritisk dekonstruktion og en acceptabel „strategisk ‘tilhugning’“. Men selvom vi her er ganske langt fra ideen om, at ontologier *dikterer* deres egen analyse, synes det stadig at være begreber, sprog eller kategorier, der udgør det centrale fokus.

Fra vores amoderne position er forhåbningen ikke at underminere ideen om en ontologisk vending, endsige et fokus på begrebslighed. Men vi argumenterer for, at en antropologisk fortolkning af denne vending bliver problematisk, når den, egne ambitioner til trods, forbliver overvejende epistemologisk og kulturalistisk og dermed ikke i tilstrækkelig grad inddrager spørgsmål om praksis og materialitet. Den ontologiske vendings præmisser tydeliggøres ikke mindst i indledningen til

*Thinking Through Things*, der, som titlen angiver, netop har ting som sit centrale omdrejningspunkt. Men i herværende debat er det, som om tænkning betragtes som primær, mens tingene, hvis de overhovedet er til stede, bliver til et passivt medium, som tænkningen udfolder sig gennem.

I sidste del af artiklen uddyber vi denne pointe og giver et alternativt svar på Højbjergs etiske dilemma. I samme omgang argumenterer vi for, at en øget interesse for praksis og materialitet ikke mindsker interessen for informanternes egne begreber og kategorier. Disse kategorier ses blot ikke som den eneste mulige indgang til informanternes verden(er).

### Epistemologisering af ontologi - ontologisering af epistemologi

Det er interessant at bemærke, at både argumenter for og imod mangfoldige verdener inddrager en række STS-forskere: Helen Verran, Annemarie Mol og Bruno Latour nævnes alle i debatten. Ikke desto mindre vil vi argumentere for, at den ontologiske vending (inklusive disse tænkere) i STS står i kontrast til den antropologiske version af ontologi, vi har beskæftiget os med ovenfor. Vi påpegede, at den ontologiske dimension, som fortalene for udsagnet „vi bebor mangfoldige verdener“ påkalder sig, synes at komme til syne gennem et fokus på begreber og ideer. Dette kunne man kalde en *epistemologisering af ontologi*. Marshall Sahlins refererer til en lang tradition af tænkere, fra Kant til Boas og Whorf, som har lært antropologien, at „menneskelige subjekters erfaring, særligt som de kommunikerer i diskurs, indebærer en tilegnelse af begivenheder gennem a priori-begreber. At referere til verden er at klassificere [...] Vi forstår verden som logiske eksempler på kulturelle kategorier“ (Sahlins 1985:145f.). Denne kantianske bagage, som Viveiros de Castro også udpegede, synes bibeholdt i antropologiens ontologiske vending, for så vidt som ontologier fortrinsvis afkodes gennem sproglige udtryksformer. I modsætning hertil kan man sige, at den ontologiske vending i STS følger den omvendte bevægelse: en *ontologisering af epistemologi*.

I første omgang dækker denne noget særprægede formulering over, at for forskere som Mol og Latour er handling primær, og derved bliver ontologi nødvendigvis dynamisk og variabel. Den praktiske ontologi antager ikke, at der findes ultimative værenskategorier under eller abstrakte metafysiske principper over verden(er). Når mennesker og ting handler (og „tænkning“ er også en handling), er der mere på spil end repræsentationer af eller perspektiver på verden. Disse aktører er nemlig med til at *konstituere* verdener, der kan studeres etnografisk.

Vi finder således løbende praktisk skabelse af virkelighed, eller virkeligheder, i et samspil mellem mennesker. Og mellem ting. For idet menneskelig betydnings-



dannelse ikke sættes over alt andet, men ses som iblandt alt andet, angiver den ontologiske tilgang inden for STS muligheder for også at rette opmærksomheden mod materialiteters aktive rolle i at skabe praktiske ontologier (Pickering 1995). Det er med baggrund i en sådan observation, at for eksempel John Bowers udsender en „invitation til cyborg“ (Bowers 1992:257), det vil sige en invitation til at tage cyborg alvornligt som analytisk og empirisk figur. En central pointe ved cyborgbegrebet er netop, at alt – både metafysiske begreber og kaffemaskiner – handler og eksisterer. De er både relationelle, semiotiske og materielle størrelser (Haraway 1991).

Hvad er da de analytiske implikationer af at tage imod en invitation til cyborg? Bowers svarer, at dette indebærer en suspendering af en a priori-distinktion mellem det politiske og det teknologiske, som medfører, at studieobjektet altid må være en komposition af mennesker og artefakter (Bowers 1992:258), der sammen skaber former for „politik“. Der er her tale om „ontologisk politik“ (Mol 1999). Samspillet mellem mennesker og materialitet skaber bogstavelig talt nye verdener, nye kompositioner, der giver „det politiske“, „det kosmologiske“ eller „det teknologiske“ nye former i en og samme proces. Når Hastrup hævder, at den ontologiske vending placerer „indfødte“ i en „kulturel spændetrøje“ (Hastrup 2013:44) og angriber ideen om, at denne vending kan have noget at sige om forandring, så skyder dette forbi STS-versionen af den ontologiske vending. Studiet af praktisk ontologi kan i og for sig siges nærmest ikke at handle om andet end netop forandring (Latour 2005).

Endvidere tillader begrebet om praktisk ontologi os at forholde os til spørgsmålet om verdeneres inkommensurabilitet (jf. Smith 1997). Pointen er her, at der principielt hverken er noget, der taler for eller imod, at verdener skulle være inkommensurable. Der er muligvis verdener, der er gensidigt uforenelige og knap kan sammenlignes, mens andre uden videre kan relateres – og bliver det hele tiden. Hvis arawetéindianere nu til dags rejser i flyvemaskiner og sejler med motorbåde, kan man sige, at de er blevet koblet til vestlige netværk og teknologier på måder, der omformer deres måder at være på, uanset om deres mytiske univers måtte forblive relativt uforandret eller ej (jf. Gow 2001:51f., 80). Inkommensurabilitet er nemlig ikke et epistemologisk, kulturelt eller sågar kosmologisk spørgsmål, men et spørgsmål om praktisk ontologi og ontologisk politik.

Hvordan relaterer dette sig til den førnævnte idé om „radikal essentialisme“? I første omgang kan det bemærkes, at denne betegnelse i *Thinking Through Things* refererer til en tilgang, der ser „mening og ting som en identitet“ (Henare et al. 2007:3). Det, der falder bort i Nielsens og Pedersens karakteristikker, er imidlertid netop „tingene“, der eksempelvis ikke er en del af den ontologi, der manifesteres igennem heksedoktorens udsagn.

Men under alle omstændigheder indebærer praktisk ontologi ikke essentialisme, radikal eller ej. For hvis udgangspunktet er, at ontologier opstår i kraft af handling og praksis, indebærer dette også deres foranderlighed. Og om end det med en stærk deleuziansk inspiration (Deleuze 1994) er muligt at hævde, at tingenes essens netop består i deres foranderlighed, underminerer dette argument snarere selve behovet for at postulere essens, idet essentialismens retoriske kraft netop ligger i hævdelser af at kunne identificere noget, der ikke står til at ændre. Af samme årsag, forklarer Stengers, er ambitionen med at undersøge praksisøkologier ikke at beskrive en praksis, som den er, men derimod som den måske kunne blive. Dette involverer „konstruktionen af nye ‘praktiske identiteter’ for praksisser“ (Stengers 2005:186) gennem den førnævnte eksperimenteren med spørgsmål, der netop ikke udspringer af praksis „i sig selv“, men som ikke desto mindre ville kunne godtages som relevante af praktikere. Med andre ord indebærer etnografisk beskrivelse (og antropologisk teoretisering) uafvendeligt opfindsomhed. Beskrivelser er ude af stand til *blot* at beskrive: De fremhæver eller tilføjer også dimensioner *til praksis*, der potentielt selv kan bringes i spil i praktikernes eget vedholdende arbejde med at konstruere deres identiteter (Jensen 2012b).

Det er tænkeligt, at både fortalere for og kritikerne af den ontologiske vending i antropologien vil gøre visse indvendinger imod praktisk ontologi. Et fokus på praksis og materialitet vil formodentlig anses for fint nok, men ikke desto mindre kunne kritikken gå på, at dette gør det umuligt at tage informanternes egne forståelser og begreber seriøst nok (se fx Martin Holbraads (2004) kritik af Bruno Latour). Det hele bliver til materialitet, mens betydning forsvinder. Men praktisk ontologi fordrer ikke, at for eksempel heksedoktorens udsagn ignoreres. Forskellen er derimod, at informanternes udsagn ses som delelementer i praktisk ontologi snarere end som en privilegeret indgang til den. Dette ligger i betydningen af den måske noget kontraintuitive betegnelse „ontologisering af epistemologi“. Vi ser begreber og epistemologier som nogle af de elementer, der i samspil med mange andre ting skaber verden(er).

## Dikteringen af analyse

Selvom heksedoktorers eller videnskabsfolks „etnoteorier“ om verdens beskaffenhed altid vil være vigtige for en ontologisk analyse, medfører det ikke, at den specifikke praktiske ontologi bedst karakteriseres ved hjælp af disse. Det er faktisk heller ikke præcis, hvad der argumenteres for i *Thinking Through Things*. Men idet projektet handler om at afdække sammenfaldet mellem ting og betydning, rejses spørgsmålet selvfølgelig om, hvis betydning der egentlig er tale om.

Hvis en interesse for både materialitet og betydning indgår i et forsøg på at tage ting (såvel som mennesker) alvorligt, så er projektet selvfølgelig svært at være uenig i. Men som argumentet udfoldes, bliver det ladet med en del flere betydninger. Der er tilsyneladende tale om at kunne tage etnografi mere seriøst end andre antropologer gør (for slet ikke at tale om STS-forskere), fordi diktummet fordrer en suspendering af forklaring ved hjælp af eksterne begreber og teorier. Selvom Pedersen (2012) siger, at antropologer selvfølgelig altid har taget deres studieobjekter seriøst, mener han tilsyneladende også, at en intensiveret seriøsitet kan opnås ved at forsøge at tilgå tingenes essens. Man kan her tale om en form for strategisk essentialisme, der primært benyttes som en provokation mod fortolkende antropologi.<sup>3</sup> Spørgsmålet består imidlertid: Hvordan, mere specifikt, demonstreres denne intensiverede seriøsitet? Her ser vi en anden markant forskel i forhold til praktisk ontologi.

Lad os vende tilbage til Nielsens eksempel (2013a), der fint illustrerer, hvordan man tager etnografi seriøst. Der lyttes nøje til, hvad informanterne fortæller. Imidlertid taler shamanens kappe eller heksedoktorens sten og træstumper ikke selv, og derfor kommer deres ejere til at tale for dem. Hvis ejerne taler alt for højt og tingene for lavt, ender vi med en ontologisk vending, der næsten lyder som kulturanalyse – eller sågar som psykologi, som når Pedersen først beskriver, hvordan en mongolsk kvindes konvertering til kristendom medfører, at en række af hendes relationer forsvinder, hvorefter Pedersen genfinder dem „virtuelt“ i „det kristne individs indre eksistentielle vidder“ (Pedersen 2012:21). Eller når han indleder sit forsvar for tesen om mange verdener med at påpege, at de verdener, der bebos af sandsigersken i Mozambique og et postbud på Fyn, ikke par tout er mere forskellige end de verdener, der bebos af debattørerne.

Det er muligt, at vores „eksistentielle vidder“ alle potentielt set er lige fremmedartede for hinanden, men ifølge praktisk ontologi er det mere sandsynligt, at debattørerne har en del mere til fælles end sandsigersken og postbuddet. For argumentets skyld kan vi eksempelvis antage, at debattørerne (og postbuddet) bebor verdener, der eksempelvis indeholder CPR-numre, infrastruktur, skolesystemer, klippekort, charterferier og hakkekød. Og selvom det er muligt, at de hver især begrebsliggør disse „fælles“ ting forskelligt, forbliver deres orienteringer mod verden formet af de materielle-semiotiske netværk, de er spundet ind i.

Nu mener vi ikke, at den ontologiske vending i antropologien nødvendigvis har et uoverstigeligt problem. Henare et al. gør sig for eksempel megen umage med at understrege, at de forskellige verdener, der findes i ting, ikke kan reduceres til mentale operationer. Antropologisk analyse, siger de, har kun lidt at gøre med „at prøve at bestemme, hvordan andre folk tænker om verden“ (Henare et al. 2007:15), hvilket leder til spørgsmålet om „hvordan vi må tænke for at forstå verden, som

de gør“ (ibid.). Alle folk tænker tilsyneladende gennem ting, og det medfører, at antropologer også må tænke gennem ting for at forstå, hvad folk tænker. Men hvad hvis ting også kan indvirke radikalt på mennesker uafhængigt af, om mennesker tænker over dem eller ej? Hvad hvis vi må supplere Austins (1975) pragmatiske pointe om, at man kan „gøre ting med ord“, med, at man også kan gøre ord med ting (Latour 2000) eller sågar personer eller andre ting med ting?

## Begreber og empiri

Promoveringen af den ontologiske vending i dele af antropologien beror ikke mindst på et argument om, at man ved at tage lokale fænomener mere seriøst bliver mere begrebsligt nyskabende. Projektet handler da ikke blot om at tage folk seriøst, men i lige så høj grad om at skabe „en overflod af nye begreber“ (Henare et al. 2007:23) og „generere en mangfoldighed af teorier“ (op.cit.7).

Dette argument vendes både mod andre antropologer og mod STS. Pedersen har andetsteds skrevet om „den sociologiske forkærlighed for forbindelser“ (Pedersen 2012:17); en præference, der også menes at karakterisere aktør-netværks-teori. I *Thinking Through Things* gør Henare et al. tilsvarende en dyd ud af at differentiere sig fra netop Bruno Latours arbejder med den begrundelse, at sidstnævnte postulerer én altomfattende metateori om netværk snarere end at udvikle førnævnte mangfoldighed af teorier. Groft sagt synes kritikken altså at være, at ANT er en kende gumpetung, empirisk set, men til gengæld har uforløst teoretisk storhedsvanvid.

Ikke desto mindre er der væsentlige fællestræk mellem det ontologiske projekt inden for antropologien og det tilsvarende inden for STS. Skyldes behovet for differentiering i forhold til ANT de mange ligheder, der findes på tværs? Her vil vi pege på, at udgangspunktet for praktisk ontologi netop beror på en suspendering af ideen om, at videnskab, og dermed nogen som helst form for teoretisering, har privilegeret adgang til verden, som den virkelig er. Det var i dønningerne efter de første laboratoriestudier (fx Knorr Cetina 1994), at forskere som Latour begyndte at formulere følgende tanke: Hvis videnskaben, empirisk studeret, ikke synes at have adgang til hverken en absolut, objektiv eller en rationelt funderet sandhed om naturen, hvad sker der så med den natur-kultur-dualisme, som så megen vestlig samfundsforskning bygger på? Den må helt fundamentalt gentænkes, og resultatet heraf er netop, hvad vi nu omtaler som praktisk ontologi – studier, der ikke kan betragte verden som kulturel repræsentation.

Er der slet ingen rimelighed i Holbraad og Pedersens kritik af ANT på vegne af den ontologiske vending i antropologien? Det er rigtigt, at Latours *Science in Action* (1987) læst med en portion modvilje kan ses som et eksempel på en

sociologisk besættelse af forbindelser. Men det kræver en betydelig anstrengelse at gøre dette uden at opdage, at ontologibegrebet i STS ikke har som formål at repetere i det uendelige, at alting kan ses som aktør-netværk. ANT's vokabularium er på et generelt plan netop stort set blottet for indhold og dette præcist, fordi det primære formål er at lede forskeren hen imod studiet af specifikke relationer og handlinger.

Og i modsætning til, hvad Pedersen, Nielsen og Holbraad hævder i deres kritik af den sociologiske fetich, er dette studie blottet for normativitet. For ANT – og praktisk ontologi mere generelt – har ingen antagelse om, at forbindelser er positive. Derimod antager disse studier, at relationer og aktører er to sider af samme sag, og at vi ikke ved, hvad denne sag er, uden grundigt at have studeret den og begrebsliggjort den i et sprog, der tager empirien seriøst. At se ANT som en metateori er således en markant og ganske overraskende fejllæsning (Gad 2005; Gad & Jensen 2010).

Det er på den baggrund pudsigt, at Pedersen ender sin diskussion af postrelationel antropologi med en betragtning om, at hvis den relationelle vending blev fuldstændig *common sense*, ville man ikke længere behøve at tale om relationer. For det er på sin vis netop den situation, som ANT og praktisk ontologi anno 2012 allerede befinder sig i. Fordi aktører allerede antages at være heterogene og at kunne relatere på radikalt forskellige måder, er det ikke længere interessant vedvarende at påvise dette. Det er da også længe siden, at nogen har troet, at Latours ANT-projekt var at lave en „generel metateori“, som indledningen til *Thinking Through Things* postulerer.

Som man kunne sige med Bill Maurer (2005), handler det for en praktisk ontologisk tilgang om at både udvikle og forstå laterale forbindelser mellem etnografiske observationer, informanternes og andres udlægninger, men også om relationer til teoretiske ressourcer, der ikke nødvendigvis eller udelukkende findes i felten. Det bedste eksempel inden for klassisk ANT er måske Latours bog om toget Aramis (Latour 1996), hvor tingen gives meget talerum, men på ingen måde kan siges at tale af sig selv. Det er både „kontrolleret“ og „tvetydigt“ (Viveiros de Castro 2004b, jf. Nielsen 2013a), hvem der taler her.

Kontrasten er således, at mens Holbraad, Nielsen og Pedersen insisterer på, at det ontologiske projekt på enigmatisk vis lader fænomenerne diktere deres egen analyse, forekommer dette krav både umuligt og unødvendigt for os. Hvis praktisk ontologi derimod har som ambition at holde fast i at studere fænomener som mere end kulturelle repræsentationer, giver ideen om, at fænomener taler selv, ikke mening. Da er der ikke nogen vej uden om, at vi som analytikere *også* taler, og vi må derfor, som Stengers siger det, hellere tydeliggøre denne aktive involvering „på en måde, der er redelig omkring sine konstruktioner“ (Stengers 2008:38). Al „dikteren“ involverer således oversættelse, og vores analyser bliver

selv performative elementer, der på deres egne beskedne måder bygger verden videre. Det er på den måde, antropologien kan siges at „opfinde relationer“ på (Jensen 2012b). Men hvordan hænger en sådan opfindelse sammen med det etiske spørgsmål, som vi berørte ovenfor?

## Ontologisk etik

Som nævnt argumenterer Højbjerg (2013) for den ontologiske vendings utilstrækkelighed med reference til ekstrem vold i Sierra Leone, der end ikke kan begrebsliggøres af dem, der udfører den. Med en praktisk ontologisk tilgang hæfter vi os ved, at dette med al tydelighed ikke har forhindret dem i at handle. Den ontologiske karakteristik kunne da dreje sig om at identificere det samlede sæt af relationer, der producerer den situation, der udmønter sig i voldshandlinger. Vi er ikke eksperter i Sierra Leones borgerkrig, men dette sæt af relationer kunne antages at involvere et vældig heterogent sæt af aktører, sociale grupperinger, institutioner, infrastrukturer, kosmologier, slægtskabsrelationer, økonomiske forhold, religiøse tilknytninger samt teknologier, som de våben, hvormed volden udføres. Det praktisk-ontologiske spørgsmål drejer sig da om, hvorledes dette sæt af relationer gradvist er blevet sammenknyttet på en måde, der skaber voldshandlingernes „virtuelle“ mulighedsrum og aktualiserer dette. En sådan analyse ville forsøge at påvise, hvordan en komposition af relationer og handlinger bogstavelig talt skabte denne specifikke verden. Det er da ikke i sig selv noget uoverkommeligt problem, at voldsudøverne er tavse, for ontologien befinder sig ikke i deres kultur eller i deres sprog. Den er derimod distribueret på tværs af alle ovenstående elementer. Af samme årsag er der heller ikke nogen særlig grund til at antage, at disse aktører skulle have privilegeret adgang til ontologi, også selvom de er medskabere af den. Forstået således er det ikke den ontologiske vending, der er utilstrækkelig. Hvis vold i Sierra Leone derimod er meningsløs, kan man sige, at praktisk ontologi muliggør studiet af ontologier, der producerer meningsløshed. I en sådan ontologi kan de unge mænds tavshed netop være sigende, nøjagtig som Latours tog er det. Studieobjektet eller informanternes eventuelle tavshed bliver endog særdeles klare eksempler på, at forskeren selvfølgelig også har medansvar for, hvad tingene i en givet analyse får at sige (Winthereik & Verran 2012).

Hvilken slags etisk position angiver dette? Tydeligvis ikke en kritisk tilgang eller en tilgang, der sætter sig for at evaluere fænomener, personer eller politiske strukturer. Pedersen benævner den ontologiske tilgang som ikke-skeptisk (2013a). Som et komplementært bud kan vi give Stengers betegnelse „akritisk“. Akritisk betyder ikke det samme som ukritisk, for, som vi har argumenteret for, er forskeren altid medskaber af praktiske ontologier gennem sine analyser og beskrivelser,

og det medfører, at neutralitet er en „ontologisk umulighed“. At forestille sig andet kan ses som en slags „omvendt naturalistisk fejlslutning“, som om man kunne adskille „neutrale beskrivelser“ fra ideer om, hvordan ting *bør* være (Gad & Markussen 2007). Men dette indebærer ikke desto mindre en principiel afstandtagen fra et traditionelt kritisk projekt, der benytter (vestlige) teoretiske ressourcer (som eksempelvis moralfilosofi) til at bedømme, underminere eller ratificere de undersøgte ontologier. For som Stengers (2008) siger, er der ingenting (det vil sige intet teoretisk eller etisk vokabular), der har magt til at bestemme, hvad et fænomen betyder for andre.

Stengers referer til Leibniz, der definerede *dic cur hic*, „sig, hvorfor du er her“, „sig, hvorfor du siger dette“, som sin eneste etiske målestok. Dette „relativistiske“ standpunkt (defineret af en af de store rationalister!) kan videreføres i praktisk ontologi. Vi kan ikke undgå at opfinde felten (Jensen 2012b; Jensen & Winthereik 2012), ligesom vi ikke har mulighed for at lade felten diktere sin egen analyse. I denne situation bliver *dic cur hic* et vældig stærkt krav, fordi der da ikke længere er noget at gemme sig bag. Som Stengers siger: „Fortæl, hvorfor du vælger at sige eller gøre dette i netop dette tilfælde“, og gør det uden at beskytte dig bag „generelle retfærdiggørelser“, for eksempel klippefaste teoretiske overbevisninger eller etnografiske dogmer, „der blokerer den pragmatiske forestillingsevne“ (Stengers 2008:29).

Praktisk ontologi gør det i første omgang tydeligt, at uanset om der er en eller mange verdener, vil dette være en effekt af interaktioner mellem et utal af heterogene aktører, der enten skaber enhed, flerhed eller noget helt tredje. Det er i den forstand, at praktisk ontologi vender sig mod den kantianisme, der ifølge Viveiros De Castro stadig synes at „besætte“ antropologien. Dette opgør deles, efter vores overbevisning, af den ontologiske vending i dele af antropologien og i STS, men strategierne i opgøret er forskellige.

Når den ontologiske vending forbindes med et krav om en radikal essentialisme, synes forhåbningen således at være at kunne overskride den kantianske arv på et specifikt, men afgørende punkt, nemlig ved faktisk at nå tingene i sig selv. Med andre ord havde Kant ret i, at der findes ting i sig selv, men tog fejl i, at de ikke kan tilgås. I modsætning hertil afvises kantianisme af praktisk ontologi med den begrundelse, at ting ikke eksisterer i sig selv, men kun i relation til andre ting. Dette gælder selvfølgelig også relationerne selv. Kant tog altså fejl i, at der findes ting i sig selv, men havde dermed netop ret i, at de ikke kan tilgås som sådan – for ting, som ontologiske størrelser, er uafvendeligt relationelle. For praktisk ontologi er situationen således hverken post- eller prækantiansk, men derimod amoderne og akantiansk. Denne pointe udstrækker sig til etnografisk praksis, for så vidt som beskrivelse og analyse også er forsøg på at artikulere og dermed ændre verden(er).

For praktisk ontologi er det således ikke umuligt, at der er én verden. Men hvis dette er tilfældet, vil det være resultatet af et enormt koordinerings- og stabiliseringsarbejde, der knytter denne verden og det utal af aktører, der vil bebo den, sammen. Et vedvarende praktisk ontologisk forsøg på at skabe én verden finder man eksempelvis i politiske fora, blandt verdensomspændende virksomheder og nogle gange blandt samfundsforskere, der, med andre midler, prøver at bevise verdens enhed og dermed bestyrke den. I denne situation kunne man dog også argumentere for, at samfunds- og humanvidenskaberne netop bør tilstræbe at indgå i en aldrig færdiggjort „diskussion med det virkelige“ (jf. Butler 1993:187ff.) for at modarbejde sådanne tilløb til skabelse af *universel* enhed.

Det er temmelig usandsynligt, at vi alle skulle kunne enes om, hvad verden består af, blandt andet i lyset af de utallige antropologiske og historiske studier, der påpeger infrastrukturelle, slægtsskabsmæssige, økonomiske, videnskabelige, religiøse, begrebslige og kosmologiske forskelligheder og forandringer. At producere én verden, visse steder, på bestemte tidspunkter, kan ses som en bedrift (Mol 2002:55ff.), der nogle gange kan ses som imponerende, nogle gange nødvendig og nogle gange skræmmende. Men i langt de fleste tilfælde vil disse bedrifter være midlertidige, og yderst sjældent, om overhovedet nogensinde, vil de være totale.

Det er på den baggrund, at vi ser væsentlige fordele i at bedrive vores forskning *som om*, der er mange verdener. Praktisk ontologi kan kun trives med en anerkendelse af, at der, i det mindste potentielt, findes mange verdener. Dette indebærer også, at vi må afvise et valg mellem multikultur og multinatur som analytisk udgangspunkt og i stedet undersøge aldrig-endeligt-aflukkede naturkulturer, specifikke formationer, hvor igennem natur, kultur og mange andre ting udkrystalliseres. Det er netop disse processer – simultant materielle og konceptuelle – både STS forskere og antropologer har som deres metier at udlægge – og dermed genopfinde.

## Noter

1. I det følgende benytter vi en distinktion mellem de meget overordnede kategorier antropologi og STS. Dette valg skyldes ikke, at vi virkelig mener, at antropologi og STS er helt adskilte størrelser, men udelukkende, at den danske debat om mangfoldige verdener udspringer af Viveiros de Castros arbejder (2004a, 2004b) og senere fortolkninger i Henare et al. (2007). Med et fokus på videnskabsantropologi ville diskussionen markant ændre karakter, da samspillet og den gensidige inspiration på tværs af antropologi og STS udspiller sig ganske anderledes. Når vi opstiller forskelle her, skal det således ikke ses som et forsøg på at demarkere to fagfelter over for hinanden (som to „verdener“), men snarere som udtryk for, at vi søger at fremmane nuancer, der i vores øjne er vigtige for benyttelse og udviklingen af interessen for ontologi i forskellige, delvist forbundne, intellektuelle domæner. Som vi ser det, har STS og antropologi en fælles interesse i ontologibegrebets potentialer, og herværende bidrag er et forsøg på at



udvikle dette potentiale ved at stille skarpt på relevante kontraster snarere end sammenfald og ligheder.

2. Alle oversættelser er foretaget af os (Christopher Gad, Casper Bruun Jensen og Brit Ross Winthereik).
3. Betegnelsen „strategisk essentialisme“ er fra feministen Gayatri Chakravorty Spivak, der definerer det som en „omhyggelig“ brug af positivismens redskaber mod positivismen selv (jf. Landry & Maclean 1996:214).

**Søgeord: videnskabs- og teknologistudier (STS), multiplicitet, materialitet, praksis, verdener**

## Litteratur

- Austin, John L.  
1975           How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press.
- Barth, Fredrik  
1993           Balinese Worlds. Chicago, IL: Chicago University Press.
- Bowers, John  
1992           The Politics of Formalism. In: M. Lea (ed.): Contexts of Computer-Mediated Communication. Pp. 232-61. New York: Harvester/Wheatsheaf.
- Butler, Judith  
1993           Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex. New York: Routledge.
- Deleuze, Gilles  
1994           Difference and Repetition. New York: Columbia University Press.
- Gad, Christopher  
2005           En postplural attitude. Working paper 5. Center for STS-studier. Aarhus Universitet.
- Gad, Christopher & Casper Bruun Jensen  
2010           On the Consequences of Post-ANT. Science, Technology and Human Values 1: 55-80.
- Gad, Christopher & Randi Markussen  
2007           Feministisk STS. In: C.B. Jensen, P. Lauridsen & F. Olesen (red.): Science, technology, society – en introduktion. Side 157-83. København: Hans Reitzels Forlag.
- Geertz, Clifford  
1973           The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books.
- Goodman, Nelson  
1978           Ways of World-Making. Indianapolis: Hackett.
- Gow, Peter  
2001           An Amazonian Myth and Its History. Oxford: Clarendon Press.
- Gödel, Kurt  
1962 [1931]   On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems. New York: Basic Books.

- Haraway, Donna  
1991 Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge.
- Hastrup, Kirsten  
1999 Viljen til viden. En humanistisk grundbog. København: Gyldendal.  
2013 Vi bebor mangfoldige verdener – eller? Tidsskriftet Antropologi 67:41-46.
- Heidegger, Martin  
1996 [1938] Verdensbilledets tid. Aarhus: Institut for Idehistorie, Aarhus Universitet.
- Henare, Amiria, Sari Wastell & Martin Holbraad (eds.)  
2007 Thinking Through Things. Theorising Artefacts Ethnographically. Milton Park & New York: Routledge.
- Holbraad, Martin  
2004 Response to Bruno Latour's "Thou Shall Not Freeze-Frame".  
<http://nansi.abaetenet.net/abaetextos/response-to-bruno-latours-thou-shall-not-freeze-frame-martin-holbraad>.
- Højbjerg, Christian Kordt  
2013 Den „ontologiske vending“ utilstrækkelighed. Tidsskriftet Antropologi 67:29-34.
- Jensen, Casper Bruun  
2010 Ontologies for Developing Things. Building Health Care Futures Through Technology. Rotterdam: Sense Publishers.  
2011 Introduction: Contexts for a Comparative Relativism. Common Knowledge (special issue: Comparative Relativism: Symposium on an Impossibility) 17(1): 1-13.  
2012a Anthropology as a Following Science. Humanity and Sociality in Continuous Variation, NatureCultures 1. [http://natureculture.sakura.ne.jp/PDF-00-the\\_Human\\_and\\_the\\_Social.html](http://natureculture.sakura.ne.jp/PDF-00-the_Human_and_the_Social.html).  
2012b The Task of Anthropology is to Invent Relations. Proposing the Motion. Critique of Anthropology 32(1):47-53.
- Jensen, Casper Bruun & Brit Ross Winthereik  
2012 Monitoring Movements in Development Aid: Recursive Partnerships and Infrastructures. Cambridge, MA: MIT Press.
- Knorr Cetina, Karin  
1994 Laboratory Studies. The Cultural Approach to the Study of Science. In: S. Jasanoff, G.E. Markle, J.C. Petersen & T. Pinch (eds.): Handbook of Science and Technology Studies. Pp. 140-66. London: Sage Publications.
- Landry, Donna & Gerald Maclean (eds.)  
1996 The Spivak Reader. London: Routledge.
- Latour, Bruno  
1987 Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
1988 Irreductions. In: B. Latour: The Pasteurization of France. Pp. 151-238. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
1993 We Have Never Been Modern. New York: Harvester-Wheatsheaf.  
1996 Aramis, or the Love of Technology. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
2000 The Berlin Key, or, How to Do Things With Words. In: P.M. Graves-Brown (ed.): Matter, Materiality and Modern Culture. Pp. 10-22. London: Routledge.  
2005 Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory. Oxford: Oxford University Press.

- Law, John & Annemarie Mol  
2002       Complexities: Social Studies of Knowledge Practices.  
Durham, NC, & London: Duke University Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm  
1985 [1710] Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of  
Evil. Chicago & La Salle, IL: Open Court.
- Maurer, Bill  
2005       Mutual Life, Limited Islamic Banking, Alternative Currencies, Lateral Reason.  
Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mol, Annemarie  
1999       Ontological Politics. A Word and Some Questions. In: J. Law & J. Hassard (eds.):  
Actor Network Theory and After. Pp. 74-90. Oxford: Blackwell Publishers.  
2002       The Body Multiple: Ontology in Medical Practice. Durham: Duke University  
Press.
- Nielsen, Morten  
2013a      Vi bebor mangfoldige verdener. Tidsskriftet Antropologi 67:21-26.  
2013b      Respons. Tidsskriftet Antropologi 67:62-67.
- Pedersen, Morten Axel  
2012       The Task of Anthropology Is to Invent Relations: Proposing the Motion.  
Critique of Anthropology 32(1):59-65.  
2013a      Vi bebor mangfoldige verdener. Tidsskriftet Antropologi 67:33-38.  
2013b      Respons. Tidsskriftet Antropologi 67:67-75.
- Pickering, Andrew  
1995       The Mangle of Practice: Time, Agency and Science.  
Chicago: Chicago University Press.
- Sahlins, Marshall  
1985       Islands of History. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Smith, Barbara Herrnstein  
1997       Belief and Resistance: Dynamics of Contemporary Intellectual Controversy.  
Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Stengers, Isabelle  
2005       Introductory Notes on an Ecology of Practices. Cultural Studies Review 11(1):  
184-96.  
2008       Thinking with Deleuze and Whitehead: A Double Test. In: K. Robinson (ed.):  
Deleuze, Whitehead, Bergson: Rhizomatic Connections. Pp. 28-45.  
London: Palgrave MacMillan.
- Venkatesan, Soumhya (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  
2004a      Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in  
Amerindian Ontologies. Common Knowledge 10(3):463-84.  
2004b      Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation.  
Tipiti 2(1):3-22.

Whitehead, Alfred N. & Bertrand Russell  
1910-1913 Principia Mathematica Vol. 1-3. Cambridge: Cambridge University Press.

Winthereik, Brit Ross & Helen Verran  
2012 Ethnographic Stories as Generalizations that Intervene.  
Science Studies 25(1):37-51.