

Moderniteten - alt forladt eller blot fornyet?

Niels Ole Finnemann

Publ i *Philosophia*, årgang 25, 3-4. PP221-242. ISSN 0108-1632

1) Modernitetens mange ansigter.

Mens diskussionen af moderniteten i 1970-erne og 1980-erne tog udgangspunkt i konfrontationen mellem forslag til reformuleringer af det moderne projekt a la Habermas på den ene side og postmoderne kritikker a la Derrida eller Lyotard på den anden, foreligger der i dag et noget større og mere forskelligartet repertoire. Diskussionen af modernitetens store fortælling, har således i det mindste gjort det klart, at det er en fortælling, der foreligger i flere forskellige versioner, og dermed en samling fortællinger, der også kan give anledning til flere forskellige former både for reformulering af og opgør med det moderne projekt. Som eksempel på det første kan man tage Anthony Giddens, der plæderer for en reformulering, der på flere punkter er mere radikal end Habermas', og som eksempel på det andet kan man tage Bruno Latour, der i sit opgør med de moderne gerne regner postmodernisterne med.

Betraget under et kan det måske opfattes som udtryk for at det skred den marxistiske og postmoderne ideologikritik indvarslede ind i den moderne selvforståelse vil føre til betragtelige transformationer af denne. Habermas' rekonstruktion var kun den første i en serie.

Hvorvidt disse transformationer kan betragtes som transformationer indenfor det moderne - som Habermas, Giddens og postmodernisterne alle andre forskelle til trods synes at være enige om - eller de fører til noget, der med rimelighed kan betragtes som modernitetens definitive overskridelse med overgang til et amoderne eller ikke moderne grundlag - sådan som Bruno Latour forestiller sig - er i en vis forstand af underordnet betydning. Det er spørgsmålet om hvad der overskrides og hvordan det søges gjort derimod ikke.

Når jeg i det følgende alligevel tager udgangspunkt i den antagelse, at der nok kun kan blive tale om en transformation indenfor modernitetens regi, snarere end en transformation, hvori vi forlader det moderne, skyldes det ikke, at jeg har noget imod at blive amoderne som sådan, men derimod at det bedømt ud fra de forsøg, der foreligger tilsyneladende kun kan lade sig gøre ved operation, der består i at ophøje et eller andet epistemologisk ræsonnement til ontologisk fundament. Jeg vil i det følgende prøve at beskrive hvordan forsøget på at udføre dette kunststykke ytrer sig som gennemgående dilemma i Bruno Latour's essay »We have never been Modern«, idet jeg på den ene side kan tilslutte mig

en række af hans modernitetskritiske overvejelser, og deler hans skepsis overfor såvel antimoderne som postmoderne alternativer, ligesom jeg også deler hans - omend mere uklart og tvetydigt formulerede - forbehold overfor ideerne om en delvis rekurs eller 'tilbagevenden' til præmoderne tankegange og samfundsformer, mens jeg på den anden side ikke kan se, hvordan hans forestillinger om »netværk« i en »variabel ontologi«, befolket af såkaldte »quasiobjekter«, »quasisubjekter«, »hybrider«, »monstre« og »mediatorer«, der skal repræsenteres i et nyt »tingens parlament« løser de erkendelsesteoretiske, politiske og kulturelle og økologiske problemer, der anføres som begrundelse for at indføre disse termer.

Man kan ikke altid bedømme en bog på dens titel, men i dette tilfælde illustrerer titlen både Latours egen problemstilling og de problemer, der knytter sig til hans projekt. Det er en polemisk, antitetisk titel, der som sådan repræsenterer et af de træk, der i følge Latour er med til at konstituere den moderne tænkning, men han mener samtidig, at det er et af de træk, vi både er nødt til, bør og kan forlade.

Bogen indeholder således et helt afsnit, »the End of Denunciation«, der denuncierer modernitetens modsætningstænkning, og temaet går ofte igen i resten af bogen. Det samme gør paradokset, for lige meget hvor mange gange Latour plæderer for udskifte tænkningen i modsætninger til fordel for tænkning i aggregeringer, gør han det altid i eksplicit, og stærkt værdiladet, opposition til dem, der tænker i oppositioner. Modernisterne er slemme, de antimoderne er værre, men de postmoderne er de værste, med dem hører alting op - inklusive Latour's ordforråd: »I have not found words ugly enough to designate this intellectual movement, or rather this intellectual immobility« (p. 61). The end of denunciation?

Men titlen på den ene side henviser til bogens grundlæggende kontinuitetsfilosofiske forestilling om, at de moderne samfund ikke adskiller sig nævneværdigt fra andre, henviser den på den anden side til en forskel (mellem denne tese og den moderne selvforståelse), der i hvert fald betyder så meget, at vi bør holde op med at være moderne. Bogen kan således betragtes som et stort anlagt, men noget kortfattet forsøg på at forklare hvorfor og hvordan vi kan, bør og må holde op med at være noget, vi aldrig har været.

Jeg følger mig stadig ikke overbevist om, at der kan gives noget klart svar på dette spørgsmål, jeg tror til gengæld vi kan få noget mere at vide om moderniteten ved at forfølge kilderne til dette paradoks.

2. Det moderne, som noget vi aldrig har været.

En grundtanke bag forestillingen om at vi aldrig har været moderne er, at det moderne projekt - defineret ud fra det Latour forstår som den moderne Konstitution - byggede på en rationalistisk illusion, nemlig den, at man kan beskrive den rene natur eller det rene samfund hver for sig, eller med Latour's term som indbyrdes umedieret. Det illusoriske heri skyldes, at selve frembringelsen af videnskabelige sandheder om naturen, herunder det særskilte begreb om naturen som noget udenfor samfundet, forudsatte en medieringsproces - et netværk af quasiobjekter og quasisubjekter - der fejlagtigt blev ignoreret. »Facts are fabricated«. Dette gælder ikke blot konkrete empiriske iagttagelser, det gælder også den konceptuelle og den laboratiemæssige ramme for frembringelsen af sådanne, og herunder ikke mindst selve den moderne Konstitutions begrebsdannelser, ideen om den rene »Natur« og det »rene« Samfund, der kan og skal holdes helt adskilt fra hinanden.

Hvis modernisterne således bygger på denne moderne tvedelte konstitution, er det følgelig en fejltagelse. Konstitutionen er tværtimod selv resultatet af en proces, hvori det, der er natur, hele tiden og udelukkende, optræder medieret med det, der er samfund (og subjekt og sprog).

Kernen i denne kritik kan således sammenfattes i en påstand om, at det ikke er muligt at indfri modernitetens program, fordi det bygger på en dobbelt - postuleret - diskontinuitet, nemlig tænkningen i hhv Natur og Samfund (purification) og i modstillingen mellem disse (legitime dele af konstitutionen) og den (illegitime) mediering, (mediation, translation) der imidlertid altid er forudsætningen for såvel moderne som ikke moderne samfund. Den stadige medierede produktion af hybrider udgør et fælles og iflg. Latour også ontologisk grundlag for alle natur-kulturer.

Da den moderne konstitutionen imidlertid kræver, at medieringen forbliver uomtalt, fører den til en indre modsigelse. Mens naturvidenskaben f.eks. på den ene side hævder, at naturen er stum, må den samtidig på den anden side hævde, at det er naturen selv - og ikke forskeren - der taler, gennem forskerens laboratiemæssige arrangementer.

Bag - eller under - den moderne illusion eksisterer der således en fortiet og uomtalt virkelighed, hvori det, der er natur, og det, der samfund, altid er indbyrdes medieret og indgår i ét integreret netværk, et kollektiv af natur-kultur.

Nature and Society are not two distinct poles, but one and the same production of successive states of societies-natures, of collectives. p. 139.

Sådan var det før moderniteten, sådan er det under moderniteten og sådan vil det være efter moderniteten. I denne henseende har det derfor mening at sige, at vi aldrig har været moderne - og derfor hverken kan blive det eller holde op med at være det, ligesom det også har mening at sige, at de moderne samfund ikke grundlæggende adskiller sig fra andre samfund, eftersom alle samfund er baseret på stadige produktion af hybrider, dvs. medieringer mellem ting og mennesker. Tesen om, at vi aldrig har været moderne, tjener således til at etablere en historisk kontinuitet bagud til de præmoderne samfund, ligesom den tjener til at ophæve modsigelsen mellem os/vesten og de andre og endelig angiver den også at grundlag for at løse modernitetens indre modsigelser.

Vi har altså her en universel, ontologisk og exogen kritik af moderniteten, hvorefter moderniteten bygger på diskontinuitet, mens verden er kontinuert. Hvor moderniteten tager udgangspunkt i rene, distinkte forskelle, er forskelle i verden kontinuerte og graduelle, - hvilket følgelig også gælder resultatet af det moderne projekt.

Da de moderne samfund altså ikke har evnet at bryde med de præmoderne samfund, er det nærliggende at betragte den moderne konstitution, med dens påstand om et sådant brud, som en illusorisk fejltagelse, der ikke gør nogen forskel, en overflødig tankeform, der ikke ændrede netværkenes historie.

Men hvis den moderne tankeform ikke skaber nogen forskel, hvis vi forbliver i og bidrager til at frembringe samme slags kontinuerte netværk som før moderniteten, ville der jo ikke være nogen synderlig grund til at besvære sig med kritik af moderniteten eller nogen pointe i at holde op med at være moderne. Når det alligevel er nødvendigt at bryde med illusionen, beror ifølge Latour på, at den samtidig er en betænkeligt virksom realitet. Opgaven er derfor nu at udskille de træk, der forbinder moderniteten med andre natur-kulturer, (det, vi alligevel ikke kan lave om) fra de træk, der er specifikke for moderniteten (det, vi kan opgive) og heriblandt igen de træk, der er bevaringsværdige fra de træk, der er betænkelige.

At det bliver en meget vanskelig opgave fremgår måske især af det forhold, at det træk, Latour mener moderniteten har fælles med alle andre natur-kulturer, produktionen af hybrider, også er det træk, han ser som årsagen til modernitetens krise. For at løse denne opgave bliver det således nødvendigt at bestemme nogle træk, der karakteriserer den moderne produktion af hybrider til forskel fra andre natur-kulturers, men på en sådan måde, at disse forskelle ikke undergraver den overordnede kontinuitetsfilosofiske tese. Uanset hvordan den moderne produktion af hybrider finder sted, skal den kunne beskrives indenfor rammerne af det generelle begreb om alle natur-kulturers produktion af hybri-

der, mens forskellen samtidig skal være så stor, at den kan forklare alle de negative træk moderniteten forårsager til forskel fra andre natur-kulturer.

3. Det moderne, som noget vi kan holde op med.

Til at løse opgaven anvender Latour et treleddet ræsonnement udmøntet som tre kritikker af moderniteten. Den første kritik tager udgangspunkt i modsigelsen mellem den moderne konstitution og medieringens universelle realitet, idet denne modsigelse ikke blot betyder, at moderniteten ikke kan forstå verden som hele, men også, at den heller ikke kan forstå sig selv og sine egne virkninger. Hvor det moderne projekt er bygget på den konstitutionelle sondring mellem det, der er natur, og det, der er samfund, er resultatet af denne begrebssondring ikke desto mindre blot en fortsat produktion af hybride fænomener, der både er natur og samfund. Da disse medierede processer og fænomener ikke kan beskrives indenfor modernitetens begrebsverden, er vi følgelig i sandhedens interesse nødt til at holde med at være moderne, og det kan vi netop gøre ved opgave den konceptuelle sondring, der forbyder os tænke på natur, mens vi tænker samfund og vice versa.

Vi har her i kort version, det ræsonnement, der ligger bag tanken om, at vi skal og kan holde op med at være moderne, men vi har samtidig i kort version også en definition af moderniteten som et projekt (en tænke- og handlemåde), og som en realitet, som en række objektiverede virkninger i den omgivende verden. Moderniteten er altså en realitet, både som et idehistorisk og historisk projekt og som objektiveret realitet, men den kan ikke forstå denne realitet.

Denne kritik giver imidlertid stadig ikke noget middel til at skelne det moderne samfunds produktion af hybrider fra andre former, idet den netop udbygger påstanden om, at den moderne distinktion er en konceptuel illusion, med påstanden om, at denne illusion ikke har nogen effekt på det moderne samfunds egen praksis. Her foregår den medierede produktion af hybrider som den foregik i går og vil foregå i morgendagens amoderne samfund.

Næsten. For der er også en forskel, og her går vi over til den anden kritik, idet moderniteten netop på grund af sin blindhed får en egenskab, der skiller denne natur-kultur fra alle andre, idet blindheden viser sig at være alle tiders mest effektive middel til at forcere produktionen af hybrider. Argumentet forekommer lidt dunkelt, dels fordi det ikke let at se hvordan en sådan konceptuel blindhed i sig selv kan forårsage en sådan menneskelig hyperaktivitet, dels fordi det i givet fald måtte betyde, at den moderne konstitution faktisk havde skabt et meget radikalt psykologisk brud i menneskeheds historie. Herom hører vi imidlertid ikke nærmere, idet argumentet først og fremmest skal tjene til at

forklare hvordan de moderne samfund skiller sig fra andre på en måde, der ikke strider mod det overordnede kontinuitetsfilosofiske grundlag. Her er der ikke så god plads til radikale psykiske nydannelser, hvorimod der godt kan blive plads til den kvantitative udvidelse af antallet af hybrider og en dertilhørende forlængelse af netværkerne. Antallet af hybrider og netværkenes størrelse er således det træk, der først og fremmest adskiller de moderne samfund fra andre. Ja, ikke blot først og fremmest, det er - hævder Latour emfatisk - de eneste træk, der overhovedet adskiller forskellige kulturer:

There are indeed differences, but they are differences in size. There are no differences in nature - still less in culture. p. 108.

Her glemmer han dog ikke kun for en stund at de moderne samfunds størrelse var en funktion af den specifikke moderne blindhed og hyperaktivitet, der således også gør en forskel. Han glemmer også, at han tillagde blindheden denne betydning, fordi den etablerede en asymmetri (mellem forståelsen af naturen og af samfundet) der gjorde det muligt at forcere produktionen af hybrider, idet den nu kunne finde i stedet laboratorierne uden hensyn til de mulige virkninger uden for laboratoriet. Selv om Latour altså hævder, at natur-kulturerne kun adskiller sig i størrelse og dimension (målt på en kontinuert skala af flere eller færre, større eller mindre) forklarer han de moderne samfunds størrelse som produkt af et modalt skift i arbejdsdelingen, og tilmed et skift, han selv afleder direkte af den moderne Konstitution.

Vi har nu fået suppleret den universelle kontinuitetsfilosofiske kritik med en toleddet historisk, specifik og endogen kritik af moderniteten, og fået antydning af udgangspunktet for den kritik, der endnu mangler, nemlig kritikken af det moderne projekts virkninger.

Denne tredje kritik rettes i forlængelse af den anden mod den forcerede produktions konsekvenser, der kort sammenfattet består i

- a) en global økologisk trussel, idet vesten har søgt at afværge truslen mod vores egne økosystemer ved at ødelægge resten af verden (p.9), hvilket omvendt indvarsler enden på forestillingen om den grænseløse natur.
- b) Et generelt sammenbrud af den moderne forestilling om menneskelig frigørelse, dels begrundet i socialismens sammenbrud, dels begrundet i de vestlige samfunds indre politiske krise, der ses som resultat af den forcerede teknologiske udvikling - og ikke at forglemme et moderne samfund, der er karakteriseret ved adskilte fagvidenskabelige netværk, (der ikke kan kommunikere

indbyrdes, fordi det moderne diskontinuitetsprincip her udmønter sig i en opfattelse af en gensidig inkompatibilitet mellem viden om natur, samfund og diskurs) hvilket igen indebærer enden på forestillingen om det grænseløst frie subjekt.

- c) En kulturel krise, der manifesteres i en tilspidset modsætning mellem vesten og de andre, der nu deltager i de samme netværk, men uden at være eller nogensinde blive moderne.

Vi har i disse tre punkter altså endelig også fået en historisk, exogen kritik af modernitetens konsekvenser.

Sammenfattet meget kort, kan vi sige, at moderniteten både står overfor en ydre, universel og ontologisk grænse (verden har aldrig set ud som forudsat i den moderne tænkning) og en indre (moderniteten overskrider sit eget grundlag og skaber en endnu mere omfattende hybridverden, der ikke kan beskrives med moderne begreber) der igen fremkalder en anden exogen grænse, nemlig i form af en politisk (den moderne natur-kultur er blevet ustyrlig), økologisk (ekspansionen af hybrider rummer en reel trussel om kollektivt økologisk selvmord - ecocide) og kulturel krise (den moderne natur-kultur omfatter nu hele kloden og dermed alle de andre, før eksisterende ikke vestlige kulturer).

Da den forcerede produktion af hybrider, der ses som konsekvensen af den moderne bestræbelse på at frigøre menneskene ved at beherske naturen, ovenikøbet truer med at tage magten fra os og bringe samfundet ud i politisk, kulturel og økologisk ustabilitet, vil det følgelig ikke være noget tab, at ofre dette middel, den tvedelte konstitution, til fordel for den erkendelsesmæssige gevinst, der består i at opfatte Natur og Samfund som stabiliserede produkter af hybridernes virke, og ikke som teoretisk givne aksiomer. Hvis vi holder op med at tænke på denne måde, vil vi også få andre objektiverede virkninger - hedder det således på bogens sidste side, uden at det dog røbes hvordan disse vil se ud.

4. Variationer uden variable?

Man kunne nu tro, at det var den asymmetriske relation mellem natur og samfund, der er indbygget i arbejdsdelingen, og/eller hybridernes antal og netværkenes størrelse og omfang, der skulle udpeges som en kritisk grænse for moderniteten, eftersom det både er de eneste træk, der adskiller de moderne samfund fra andre og samtidig meget vel kunne tænkes at være medvirkende årsag til nogle af de krisetræk, der opregnes i den tredje kritik. For asymmetriens vedkommende er det allerede fremgået, at den må spille en forsvindende rolle eftersom den slet ikke indgår blandt de træk, der kan adskille kulturer. Tilbage

er så hybridernes antal og størrelse, men her er det på den anden side ikke særlig indlysende at en sådan kritik skulle gøre det nødvendigt at forlade moderniteten, og det er da heller ikke Latour's opfattelse.

To be sure, the innovation of lengthened networks is important, but it is hardly a reason to make such a great fuss. p. 124.

The innovation of longer networks is an interesting peculiarity, but it is not sufficient to set us radically apart from others, or to cut us off for ever from our past. p. 132.

Selv om størrelsen skiller, skiller den os ikke tilstrækkeligt radikalt, hedder det her med en formulering, der kunne lyde som om Latour igen for en stund har glemmt sin kontinuitetsfilosofiske hovedtese. Den dukker imidlertid op igen, idet Latour nemlig ikke blot vil bevare kontinuiteten til de præmoderne samfund, han vil også indskrive en meget stor del af de moderne samfund i en kontinuert overgang til det amoderne, hvorved et kritisk opgør med de moderne netværks rækkevidde og størrelse udelukkes.

Midlet hertil består i at opgive det moderne kritikbegreb til fordel for en lære om variabel ontologi, hvorefter verden ikke er befolket af refleksive subjekter og døde objekter, men af hybrider, quasiobjekter, quasisubjekter, imbroglies, monstre - termer, der alle anvendes synonymt og som har det til fælles, at de hele tiden indgår i gensidige medieringer og netværk der alene adskiller sig ved deres omfang (størrelse, længde, bredde, rækkevidde).

I denne variable ontologi er der således masser af medieringer, begivenheder og processer, men ikke noget, der medieres mellem. Masser af variation, men ingen variabler, idet den slags størrelser *kun* findes i form af produkter af foregående medieringsprocesser.

Nu kan man finde mange eksempler på at Latour ikke ligefrem vil bestride, at der kan findes stivnede eller nedkølede stabiliteter i den verden vi er i, men det gælder for dem alle, at de kun er - selv forbigående - resultat af foregående medieringsprocesser.

All durability, all solidity, all permanence will have to be paid for by its mediators. p 129.

Hvis man derfor skulle føle sig fristet til at tro, at man kunne tage udgangspunkt i sådanne stabiliserede poler, bevæger man sig fortsat indenfor modernitetens

illusioner, idet man fortsat tager udgangspunkt i et forskelsbegreb og dermed falder for den overordnede kontinuitetsfilosofiske kritik af moderniteten.

For at undgå denne fejl må man altså opgive enhver forestilling om at begynde med en polaritet mellem noget forskelligt, og istedet begynde i den uspecificerede foregående mediering, og aflede de efterfølgende polariseringer herfra.

When we abandon the modern world, we do not fall upon someone or something, we do not land on an essence, but on a process, on a movement, a passage - literally a pass, in the sense of this term as used in ball games (sic!). We start from the vinculum itself, from passages and relations, not accepting any starting point any being that does not emerge from this relation that is at once collective, real and discursive. p. 129.

Hvis vi nu ser bort fra boldspilmetaforen (der forudsætter mindst to subjekter og et objekt, der udfolder sig indenfor et fysisk afgrænset domæne med et sæt af bestemte spilleregler - og altså masser af forudsat forskel og invarians) har vi her en beskrivelse, der minder en del om det Maturana og Luhmann har kaldt selvdannende - autopoietiske - systemer, der er karakteriseret ved at systemets - helhedens - elementer kun eksisterer indenfor systemets sammenhæng og derfor også kan siges at være skabt af systemet (eller medieringsprocessen). Dannelsen af elementerne og relationerne bliver altså betragtet som en samtidigt foregående og gensidigt betinget proces. Til forskel herfra påstår Latour så, at forholdet mellem relationsdannelse og elementdannelse (båndet og det der forbindes) også skal forstås som et procesforhold, der forløber i tid, hvorved elementerne, polerne, de stabiliserede enheder, som f.eks. subjekt og objekt, bliver betragtet som efterfølgende produkter af den foregående mediering. Det er båndet, der skaber det, der skal forbindes.

We do not start from human beings, those latecomers, nor from language

hedder det , og det gør vi ikke, fordi

the world of meaning and the world of being are one and the same world, that of translation, substitution, delegation, passing. p. 129.

En af de ting, der gør disse formuleringer så vanskeligt forståelige er utvivlsomt af sproglig art, idet Latour tilsyneladende opfatter medieringsbegrebet som et

begreb for et dynamisk naturprincip, der tager udgangspunkt i det forskelsløse, (en forestilling han selv omtaler som »a transcendence that lacks a contrary«, (p. 129) hvor der altså ikke er nogen »opposite term«) hvorved begrebet mediering både logisk og tidsligt kommer forud for forskelsdannelser, mens selve termen til gengæld hele tiden henviser til en udveksling mellem noget, der allerede er blevet forskelligt.

Men denne sproglige vanskelighed er samtidig den uundgåelige konsekvens af, at der ikke findes nogen mulighed for at indstifte nogen som helst forskel, hvis man begynder med et begreb om den rene forskelsløshed.

Når Latour drives ud i denne problemstilling, er det så vidt jeg kan se, en konsekvens af, at han i forsøget på at overskride moderniteten ved at indoptage så meget som muligt, bliver nødt til tilbagekalde og revidere den Konstitution, han selv har defineret. Hvor han således tog udgangspunkt i en kritik af den absolute distinktion mellem natur og samfund og supplerede med påstanden om, at konstitutionen forbød tænkning i mediering, erkender han undervejs i bogen, at det snarere forholder sig stik modsat. Den moderne tænknings historie (f.eks. fra Boyle og Hobbes over Kant, Hegel og Marx til den strukturalistiske semiotik og fænomenologien) er snarere en historie, der netop drejer sig om at tænke medieringen, mens den absolutte distinktion ikke er til at finde før den blev opfundet i den postmoderne filosofi.

Når Latour samtidig med disse indrømmelser fastholder sit hovedsynspunkt, sker det med den begrundelse, at hele den moderne tænkning i mediering er dømt til at mislykkes, fordi konstitutionen fortsat tvinger dem til at forstå medieringsprocesserne som udvekslinger mellem poler, hvormed man fortsat er bundet til at forstå hybridene som blanding af to rene former (p. 78).

Da der nu ikke længere er et moderne forbud mod at tænke i mediering, er det følgelig ikke medieringsbegrebet, der kræver en overskridelse af moderniteten. Det er derimod forestillingen om, at en mediering er en mediering mellem noget forskelligt.

Hvor den moderne tænkning reducerer hybridene til »intermediaries« mellem noget, der allerede er - blevet - forskelligt, må den amoderne tænkning følgelig vende forholdet om og gøre forskellen til produkt af noget, der ikke er forskelsbestemt - og altså noget, der ikke har tilskrives bestemte egenskaber.

Her mangler kun en ting, nemlig en term for det forhold, at der så alligevel kan dannes forskelle i det forskelsløse medium, et begreb for den forskelsdannende aktivitet som sådan uanset hvilke forskelle, den skaber rundt om i universet.

Vi har, tror jeg, her forklaringen på at beskrivelsen af medieringsbegrebet, der lanceres som begreb for et universelt kontinuitetsprincip kulminerer med indførelsen af begrebet om en mediator.

The whole difference hinges on the apparantly small nuance between mediators and intermediaries. p. 78.

Det amoderne mediatorbegreb, der skulle tjene til at ophæve forskelstænkningen, opnår således denne position, fordi det forsynes med én afgørende distinkt egenskab, der adskiller det fra moderne medieringstænkning, nemlig den, at det kan skabe forskel ud af intet.

Det er ikke noget tilfælde, at Latour knytter medieringsbegrebet tæt sammen med begrebet om »en transcendens uden modterm« og konsekvent afviser ethvert materialiseret element, det være sig i form af stofflig eller energimæssig materialisering - i sin ontologi.

For mediatorbegrebet, er - ikke kun i en kritisk tolkning - men også i Latours - et begreb for gudsprincippets væren i verden »below«.

Han kan derfor uden at blinke også skrive - som noget der forlængst er sket

that the world ceased to be modern, when we replaced all essences with the mediators, delegators and translators that gave them meaning. p. 129.

Til gengæld indebærer dette tilsyneladende nu indtrufne ophør, en opfattelse af at verden er således indrettet, at den

obliges us to take into account, at the same time and in the same breath, the nature of things, technologies, sciences, fictional beings, religions large and small, politics, jurisdictions, economies and unconsciousness. p. 129

Her, tror jeg, må langt de fleste modernister dog nok både stå af og melde hus forbi. Der er ikke mange modernister, der mener, verden tvinger os til at tale om alting i et og samme åndedrag. Vi kan ganske vist godt udtrykke denne tanke i en enkelt sætning, men udføre den? Der er heller ikke mange modernister, der abonnerer på det aristoteliske naturbegreb. Begrebet om ting, der er bestemt ved deres essens, er tværtimod et af de begreber, der har været genstand for vedholdende kritik op igennem modernitetens historie.

At erstatte dette tingsbegeb med begrebet om mediatorer virker derfor mere som en genoptagelse af den græske strid mellem filosofi og retorik end med kritik af moderniteten, og det er måske også forklaringen på, at Latour i sin

exploration of a transcendence without a contrary [netop finder alt det, der] makes our world so very unmodern, with all those nuncios, mediators, delegates, fetishes, mashines, figurines, instruments, representatives, angels, lieutenants, spokespersons and cherubim. p. 129

mens han ikke mener, der kan findes noget middel til at skelne mellem alle disse forskellige størrelser, som han dog alligevel selv skelner mellem.

Det er således heller ikke noget tilfælde, at Latour anvender sine begreber om hybrider, quasiobjekter, medieringsprocesser etc. uden nærmere specificifikation af deres egenskaber.

Da begebet om mediatorer tjener som det immaterielle, forskelsdannende begreb, der imidlertid virker overalt og dermed sikrer kontinuiteten, efterlader det til gengæld spørgsmålet om forskellenes forskellighed som en endnu større gåde. Mens vi allerede har fået beskrevet, hvordan de moderne samfund adskiller sig fra andre - mediatoren blev underkuet og blindet og mennesket hyperaktivt - med en forceret produktion af hybrider i et stadigt voksende netværk til følge, mangler vi en forklaring på andre kulturforskelle, for eksempel mellem naturkulturer, der måtte have samme kvantitative størrelse og udstrækning og på størrelsesforskelle mellem forskellige ikke-moderne kulturer, såsom ældre store kulturer (Kina, Grækendeland, Rom, den jødiske kultur for ikke at nævne de talløst mange mindre natur-kulturer).

Den særlige forklaring, der blev givet for de moderne samfunds dimensioner, må således både generaliseres og neutraliseres, idet størrelsen på den ene side skal kunne variere, mens den på den anden side ikke må kunne variere på en sådan måde, at det kan true tanken om at alle kulturer er og forbliver ens undtaget i størrelse. Som løsning på herpå bliver natur-kulturenes dimensioner beskrevet som en simpel funktion af antallet af elementer (man må håbe de bevarer stabiliteten under opmålingen) i et givet samfund.

In other words, the differences are sizable, but they are only of size. They are important (and the error of cultural relativism is that it ignores them), but they are not disproportionate (and the error of universalism is that it sets them up as a Great Divide). The collectives are all similar, except for their size, like the successive helixes of a spiral. The fact that one of the collective needs ancestors

and fixed stars while another one, more eccentric, needs genes and quasars, is explained by the dimensions of the collective to be hold together... There are indeed differences, but they are differences in size. There are no differences in nature - still less in culture. p. 108.

Den kontinuitet, der forbinder samfund/netværk af forskellig størrelse består således i en strukturel lighed, hvori forskellen i størrelse alene manifesteres som en forskel i buernes mulige radius. Modellen er universalfilosofisk, den er funderet i forestillingen om, at der altid kun har været én natur og én kultur, uanset hvad historiens mange kulturer selv har ment om denne sag. Det er således heller ikke kun de moderne samfunds selvforståelse, der her sættes under kritik, det er ikke kun os, der skal holde op med at være moderne, eller rettere, vi skal holde op med at være moderne ved opgive forestillingen om, at vi er anderledes, og dermed altså opgive en af de forestillinger, vi har fælles med så godt som alle andre samfund.

Det er med andre ord en tanke, der knytter direkte an til og radikaliserer modernitetens universalisme, ligesom den er umiskendeligt præget af den moderne formalgeometriske reduktionisme - og det er endelig - som det der måske mest afgørende placerer den indenfor den moderne tradition - også en tanke, der forholder sig til andre tanker på ægte moderne vis, idet den nemlig vokser frem som en generalisering, der bliver til ved inddrage de aksiomer (in casu begrebet om kultureernes forskellighed), der lå til grund for beskrivelsen, i samme genstandsfelt som det beskrevne.

Billedet af spiralen er tænkt som det billede, der kan opsuge og forsoner konflikten mellem den præmoderne cirkularitet og den moderne linearitet, men opsuger af samme grund kun én af modernitetens diskontinuiteter, mens den radikaliserer en anden, nemlig forholdet mellem subjekt og objekt, idet spiralens kontinuitet her tilbejbringes ved at reducere subjektet til et passivt substrat for tidens spiraliske gang.

Da spiralen reducerer alle processer til en forskelsløs, kontinuert bevægelse, der ikke lader sig forstyrre på nogen måde - hvilket så igen jo også udelukker enhver form for afvigelse og krise - kunne man også her sige at billedet ikke blot forklarer, hvad det er vi skal holde op med, men også at det er ligemeget. Billedet genfremkalder så at sige det problem, det skulle løse. Men i en ny udgave, hvor det nu skal forklares, hvordan det går til, at mennesket, uanset hvordan det griber tingene an og uanset hvordan det forstår sig selv altid ender med blot forlænge spiralen?

Der skal med andre knyttes en forbindelse mellem den store tid, hvori alting samler sig i spiralen og den lille tid, hvor dagligdagen med alle dens små forskelle udfolder sig på undervejs før de suges op i det store.

5. *Tingenes Parlament.*

Denne opgave søger Latour at løse ved en ny en treleddet operation, idet han tager udgangspunkt i den moderne dikotomi mellem objekt og subjekt. Det ene led i operationen rettes med subjektbegrebet. Subjektet er ikke, som det hævdes i den moderne konstitution en distinkt enhed, der kan defineres i sin forskel til objektet. Men subjektet er heller ikke defineret i nogen gensidigt bestemmende polaritet med objektet. Selv om en sådan dialektisk forståelse ikke begynder med den rene modsætning mellem subjekt og objekt og endda tillader at objekterne kan bidrage til subjektets dannelse, så giver den alligevel subjektet en slags potentiel suverænitet, der løfter subjektet over den omgivende natur. Det er selve subjektbegrebet, der er galt, hvorfor Latour da også indfører termen quasisubjekt, når han skriver *om* begrebet, mens han i de sammenhænge, hvor han alligevel forudsætter det, (og det gør han bl.a. hver gang, han taler om det, vi skal holde op med) bruger pluralis majestatis.

Nu er det, så vidt jeg kan forstå disse noget kryptiske passager om quasisubjektet, ikke Latour's tanke at lade subjektet forsvinde fuldt og helt i forskelløs substans, men der er til gengæld ingen tvivl om, at det er tanken at opløse begrebet i så høj grad, at der ikke er nogen nævneværdig forskel til det begreb, han når frem til gennem det næste led i sin operation, nemlig begrebet om quasiobjekter. Selv om termerne ikke bruges i flæng, bruges de meget ofte parallelt og som helt synonyme. Den grundlæggende ide er da også, at vi (sic) skal redistribuere de egenskaber, der i moderniteten blev tildelt hvert af de to begreber, således at alle disse egenskaber tildeles dem begge. Der findes således ingen subjekter og objekter, men kun quasisubjekter og quasiobjekter, og begge dele hører uden forskel til i klassen af hybrider, der til gengæld ikke blot skiftevis kaldes quasiobjekter og quasisubjekter, men også mediatorer, imbroglies, delegater, translatører, monstre og hvad der nu ellers findes af termer for fænomener uden klart specificerbare egenskaber.

Tanken er for så vidt konsekvent. Hvis polariteten mellem subjekt og objekt er en moderne fejltagelse, er der ingen anden mulighed end at opløse modsætningen ved at redistribuere de egenskaber, der er tildelt hver af dem, så de bliver identiske med hinanden.

Men resultatet er barokt, for mens det ikke er særlig svært at se pointen i at understrege, at subjektet kun kan være subjekt, fordi det samtidig er en del af

den natur, der ser sig overfor, kniber det, for mig i hvert fald, at se det ræsonable i at tildele objekterne alle subjektets egenskaber.

Det kniber nu vist også for Latour, for det foregår på en ejendommelig diskret og indirekte måde. Det første led er tilmed ganske konventionelt, idet påstanden her blot er, at naturen ikke blot er passivt objekt, men også aktiv, dynamisk. Det er ikke kun mennesket, der er aktør, naturen er også. Jo vist energibegrebet er kendt, og Darwins biologi, selv om Latour forsøger at få tanken om en aktiv natur til at se ud som en overskridelse af modernitetens begreber.

Men det, der endnu ikke er sket, er nu på vej, omend det kun sker i en indskudt sætning, og det består i en generel (gen-)besjæling af naturen, formuleret i opposition til den semiotiske teori om de arbitrære tegn,

Humans are not the ones who arbitrarily add the 'symbolic dimension' to pure material forces. These forces are as transcendent, active, agitated, spiritual, as we are. p. 128.

Det næste skridt kommer også indskudt, men nu i en afgrænsning fra Sartres subjektfilosofi, og det kommer som en slags reminder, der viser tilbage til og sammenfatter kernen i begrebet om quasiobjekter, der adskiller sig fra objektbegrebet

... since we have invested all quasiobjects with action, will, meaning, and even speech. p. 136.

Det drejer sig ikke her om at nævne nogle af menneskelige egenskaber, vi har søgt at implementere i artefakter. Det drejer sig om de processer, der foregår i den verden, der i modernitetens gamle dage hed naturen, om at opløse den moderne begrebslige sontring mellem den døde natur og den menneskelige bevidsthed. Besjælingen af naturen sker således for at skaffe et argument imod den subjektive frihed, der ligger i Sartre eksistensfilosofi. (Når Latour ikke i bogen beskæftiger sig med andre levende organismer end mennesket, har det antagelig sin følgerigtige forklaring i, at det naturligtvis også er quasifænomener, det let kan indbefattes på linje med de andre, også selv om det eventuelt skulle ske under begrebet quasiorganismer).

Med en sådan vitaminholdig udvidelse af begrebet om ting, er det naturligtvis ikke uden en vis spænding, man erindrer sig, at Latour i bogens begyndelse varslede sit forslag om et nye amoderne parlament under betegnelsen et tingenes parlament.

Men her lytter vi forgæves. For hvis man havde ventet eller frygtet, at blive vidne til de talende ting i det nye tingenes parlament, - at det skulle formes på grundlag af hans kritik af det moderne naturvidenskabelige naturbegreb, der er udsondret fra det moderne begreb om samfund, venter der en ny overraskelse, idet Latour nemlig forestiller sig, at det netop er denne naturvidenskabs repræsentanter, der skal repræsentere naturens og tingenes stemme i det nye tingenes parlament.

Let us again take up the two representations and the double doubt about the faithfulness of the representatives, and we shall have defined the Parliament of Things. .. Natures are present, but with their representatives, scientist, who speak in their name. p. 144.

Latour kalder det en ny forsamling, et tingenes parlament, men der er stadig ingen ting, der taler, der er kun netop de menneskelige stemmer, der giver os forsigtigt løfte om, at vi med Latour forbliver i det moderne, hvad enten vi siger det eller ej. Men desværre selvfølgelig i den lidt mere prækære situation, at de quasisubjekter, der studerer naturen ud fra et forkert naturbegreb, nu får et endnu større mandat, ja vel nærmest et monopol på at repræsentere naturen. De skal ikke bare fortsætte med at konstruere naturen, de skal også have et mandat til at representere disse medierede quasiobjekter, mens vi andre quasisubjekter må indrette os på, at vi skal

shall have to transform ourselves ... in order to make room, today, for the nonhumans created by science and technology. p. 136.

Vi står her med en asymmetri i forholdet mellem subjekt og objekt, der burde kunne glæde enhver modernist. Selv om vejen gik gennem en opløsning af distinktionen, vender den styrket tilbage. Der ikke blot en forskel mellem quasiobjekter, der ikke kan præsentere sig selv (og derfor heller ikke vælge deres egne repræsentanter) og quasisubjekter, der både kan præsentere sig selv og påtage sig at repræsentere alle quasiobjekter. Der er også et nyt supersubjekt, der er i stand til at overskride den moderne subjektfilosofi ved at løse alle de epistemologiske problemer, der knytter sig hertil - i et hug, hvorved dette ene spring står tilbage som den eneste bevægelse i verden, der ikke er selv er medieret. Det foregår til gengæld en hel del gange og som oftest i form af korte programmerklæringer, hvorefter overgangen fra det moderne til det amoderne indtræder som den øjeblikkelige, direkte effekt af en eneste tankeoperation:

As soon as we direct our attention simultaneously to the work of purification and the work of hybridization, we immediately stop being wholly modern. p. 11.

Men også dette supersubjekts vej til indsigt er medieret. Det første skridt i denne mediering består i en tilbagekaldelse af forestillingen om de talende ting og en rehabilitering af modernitetens videnskaber en bloc.

The moderns are quite right to want reality [ie: objektiv naturvidenskab] language [humaniora,/subjekt og sprog] society [samfundsvidenskab, magt og politik] and being [væren/fænomenologi] all at once. They are wrong only in believing that these sets are forever contradictory. p. 89

Det, der således var galt i Boyle's teori om den stumme natur, der ikke desto mindre talte gennem laboratoriet, var ikke, at der består nogen kløft mellem naturen og tingene på den ene side og forskerens konstruktion på den anden. Det gale var, at han forstod sig selv som passiv intermediary, der kunne tale på tingenes vegne og ikke som aktiv mediator. Det han imidlertid sagde, var rigtigt nok, for det var

nothing but what the things would have said on their own, had the only been able to speak. p. 142.

En god ting at vide. Mens vi her har det nye svar på den naturvidens epistemologiske problemer, må svaret på det samfundsmæssige repræsentationsproblem have en lidt anden form, eftersom der her findes nogle fænomener, der selv har evnen til at tale. Det var det forhold, siger Latour, der fik Hobbes til at formulere et andet svar på repræsentationens problem, og et sådant bestod, fordi borgerne jo ikke alle kan stå og tale samtidigt. Men heller ikke det er i virkeligheden et problem, for den suveræne myndighed sagde

nothing but what the citizens would have said had they all been able to speak at the same time. p.143.

Det er vel rigtig nok, at dette supersubjekt med den ekstraordinære indsigt i hvad naturen ville have sagt, hvis den kunne tale, og hvad menneskene ville have sagt, hvis de kunne få ordet, befinder sig i nærheden af modernitetens grænser. Det er i hvert fald med disse to ræsonnementer, Latour mener sig i

stand til at løse modernitetens epistemologiske problemer. Når supersubjektet kan se, at der ikke er et problem på nogle af de to sider, er der naturligvis ikke to epistemologiske problemer. Der er slet ingen. Epistemologiens mareridt er ovre. Diskussion af den videnskabelige videns gyldighed er forbi.

6. God-in-action-in-science-in-action.

Mens forslaget om et tingenes parlament er et udtryk for et af bogens hovedformål, at korrigere den moderne naturforståelse, rummer den ikke noget tilsvarende bud på løsningen af modernitetens forhold til andre kulturer. Mens vi skal transformere os selv for at give plads til artefakterne, der nu får udpeget deres egne repræsentanter, der ingen tegn på, at vi også skal give plads til andre kulturers repræsentanter. De må nøjes med at stole på, at vesten besinder sig og beslutter sig »to change our ways of changing« (145).

Denne asymmetri falder ikke blot i øjnene, fordi den indikerer en nedskrivning af de ikke-moderne quasisubjekter i forhold til de moderne, og heller kun blot fordi de rangeres ned mens tingene rangeres op. Den falder også i øjnene, fordi Latour selv bruger disse ikke moderne-samfund som model for den amoderne relation mellem mennesker og ting, idet disse kulturer ikke opererer med den moderne dikotomisering, ikke har en ide om det suveræne fornuftssubjekt, der står overfor tingene, men netop ser forholdet mellem tingene og menneskene som et sammenvævet netværk af mediatorer, der medierer. Her ingen ren natur, intet rent subjekt, her er sækulariseringen ikke indtrådt, gud er ikke blevet relegeret til den uværdige plads, han har fået - som overstreget gudsbegreb - i moderniteten. (138, 142). Men det burde vel så være dem og ikke os, der skulle repræsentere verdens quasiasubjekter i det nye parlament?

Men nej. Da det nye supersubjekt kan støtte sig til et rehabiliteret gudsbegreb bliver det nemlig muligt at bygge bro til andre kulturer:

It is through religion that humans are linked to all their fellows, that they know themselves as persons p. 138.

og da alle kulturer i forvejen er ens, på nær størrelsen, er der følgelig ikke nogen som helst grund til at give de andre kulturer en egen repræsentation, Det vil sige, det ville der ikke være, hvis det ikke netop forholdt sig sådan, at mange af disse kulturer har en anden religion eller - som mange kinesere - en anden filosofi.

What is the relation between the God above and the God Below?

spørger Latour (p. 138) nogle få sider før han deklarerer en genåbning af »spørgsmålet om Gud«, hvorved

the nonmoderns no longer have to try to generalize the improbable metaphysics of the moderns that forced them to believe in belief. (p. 142).

Der er gode grunde til at genoverveje spørgsmålet om gudsbegrebets rolle i den moderne tænkning, men forestillingen om, at et revideret gudsbegreb vil kunne bidrage til at overvinde den moderne videnskabs forskelstænkning synes ikke uden videre at kunne forenes med forestillingen om at nedbryde dikotomiseringen mellem os og de andre - med mindre det reviderede gudsbegreb bliver revideret på en sådan måde, at det både kan omfatte vestens - katolske og protestantiske gudsbegreber - og de ikke-vestlige religioner og filosofier.

Mens en opskrivning af det vestlige gudsbegreb kan formodes at føre til polariseringer med såvel store guder som Allah og Buddha som shintoismens og hinduismens mange mindre guder, vil en nedskrivning måske nok tillade en højere grad af sameksistens og blanding, men netop sameksistens og blanding mellem forskellige kulturer, ligesom den også vil indebære en forstærket sækularisering og en uddybelse af det sækulære skel til de præmoderne samfund.

Nu får vi imidlertid ikke andet end vage antydninger af indholdet og konsekvenserne af den »frigørelse af det overstregede gudsbegreb«, Latour taler om, det hedder blot, at det er en frigørelse

from the unworthy position to which He had been relegated. p. 142.

ligesom det antydes, at nedværdigelsen består i at gudsbegrebet er blevet overstreget ved at blive erklæret for fraværende, men alligevel brugt som garant for skellet mellem natur og samfund. (p. 141).

Man kan altså både forestille sig, at frigørelsen består i at fritage gudsbegrebet fra denne forpligtigelse, hvorved det forsvinder helt fra videnskaben, og at den består i at genindsætte gudsbegrebet, som det begreb hvori alting samles, dvs som garanten for den variable ontologi, hvorved gudsbegrebet så også selv må få et variabelt indhold. Der er en del - sprogtonen bliver f.eks. en anelse mere andægtig i denne sammenhæng - der tyder på, at det er det sidste perspektiv Latour forestiller sig - men vi venter endnu på science-in-actionsforskningens studier af en sådan en God-Allah-and-Buddha-in-action-in-science-in-action.

Til gengæld er vi ad denne vej kommet frem eller tilbage til det, der for mig at se er bogens hovedanliggende og hovedproblem, spørgsmålet om hvad der er galt med moderniteten, når det nu hverken var størrelsen, arbejdsdelingen mellem naturvidenskab og samfundsvidenskab, ligesom der heller ikke var noget galt i tanken om en vis asymmetri mellem natur og samfund:

The moderns were not mistaken in seeking objective nonhumans and free societies p. 140.

Herpå er der, så vidt jeg kan se to svar. For det første var det galt, at man forcerede produktionen af hybrider i forventning om, at menneskene her kunne finde en frelse.

For det andet var det galt, at man troede, det var muligt at foretage epistemologiske såvel som politiske og kulturelle brud. Det første brud er galt, fordi der ikke er noget epistemologisk problem. Den variable ontologi garanterer os, at det, forskerne siger om naturen er identisk med det naturen selv ville sige, hvis den bare kunne. Det andet er galt, fordi alle kulturer og naturer er ens. Det de foretager sig kan være nok så forskelligt, men er alligevel det samme, både i den forstand, at de alle deltager som delegater og oversættere, mediatorer i en vedvarende medieringsproces, og i den forstand, at udkommet af alle disse medieringsbestrebelse altid ender med samme resultat, de forskellige kulturer forholder sig til hinanden som ringene i en spiral, hvor ringene måske godt have variabel radius (beroende på hvor mange artefakter man producerer), men ellers kun er adskilt i rum, fordi der er forskel i tid.

Det er således tanken, at det er muligt at forene alle moderne polariteter, mellem subjekt og objekt, mellem diakrone og synkrone relationer, mellem de moderne og de ikke-moderne samfund, mellem deskriptiv, normativ og æstetisk fornuft etc., på en eneste betingelse, nemlig at vi kaster al erkendelseskritisk tvivl overbord, hvorved vi angivelig samtidig opgiver alle forestillinger om revolutionære brud. Den variable ontologi garanterer, at der ikke findes epistemologiske problemer og at alle forskelle er kontinuert graduerede. Problemet er blot, at den kan ikke garantere sin egen gyldighed og ikke meddele sig selv. Den kræver ikke blot en menneskelig forfatter og et ræsonnement, men også en epistemologisk dom.

6. *Sammenfatning.*

Det er muligt, at en stor del af de indvendinger, der er fremført i det foregående, kun har relevans ud fra de moderne forudsætninger, Latour ikke længere aner-

kender. Men selv i så fald er det i hvert fald et spørgsmål, der står ubesvaret tilbage. Mens Latour nemlig på den ene side formulerer sit amoderne program ud fra - hans egen - definition af modernitetens konstitution, forsøger han samtidig på den anden side at indoptage en række senere omtolkninger af moderniteten, hvorved det bliver klart, at moderniteten uanset sit udgangspunkt også besidder en evne til at overskride sine egne forudsætninger ved at inddrage tidligere præmisser og aksiomer i genstandsfeltet og gøre dem til genstand for analyse og refleksion. Denne egenskab til selvfornyelse og selvkorrektion indgår imidlertid ikke i Latour's definition af den moderne konstitution, og han har derfor ikke kunnet stille spørgsmålet om modernitetens grænser som et spørgsmål om hvordan man kan udpege grænserne for modernitetens selvfornyelse.

Selv i det tilfælde, at alle de selvfornyelser, der hidtil er sket, stadig skulle være modsigelsesfulde, som Latour hævder, - og som jeg er tilbøjelig til at give ham medhold i omend ikke med samme begrundelser - kan man dog ikke herfra slutte sig til, at det også vil gælde alle fremtidige fornyelser.

Den forskel der består her, drejer sig ikke om forskellen mellem en påstand om at moderniteten altid vil kunne redde sig selv overfor en påstand om, at moderniteten er bundet til en bestemt konstitution. Den består mellem påstanden om, at vi ikke er i stand til at definere bestemte grænser for moderniteten overfor en påstand om, at spørgsmålet om den menneskelige erkendelses grænser og gyldighed er et specifikt moderne problem, vi kan lægge bag os.

Mens den første påstand, indebærer at den videnskabelige erkendelse er forbundet med en vis usikkerhed og ustabilitet, særlig tilspidset omkring det, vi kan kalde begyndelsesproblemet - universets, livets, psykens og sprogets tilblivelser - indebærer den anden påstand, at disse spørgsmål er uden betydning, idet disse begivenheder har karakter af at være givne forudsætninger, der alle uden videre kan henføres til et og samme begreb om mediatoren, der skaber forskel i det forskelsløse.

Det, der adskiller Latours religiøst funderede ontologi fra den moderne ide om det udstregede gudsbegreb, er først og fremmest ideen om det forskelssættende princips jordiske aktiviteter. Hvor man i sin tid benyttede gudsbegrebet til at garantere den menneskelige erkendelsesmulighed ved at aflede naturens orden af den guddommelige masterplan, gennemførte man samtidig en identifikation af begrebet om sandhed og lovmæssighed. Denne identifikation oprettholder Latour, mens han knytter begrebet om lovmæssighed til et nyt billede af masterplanen. Verden er hverken mekanisk reversibel eller termodynamisk irreversibel ejheller relativistisk eller kvantemekanisk. Verden er en spiral.

Men gudsbegrebet varetog også en anden funktion i moderniteten, idet begrebet ikke blot tjente til at identificere sandheden med lovmæssighed og regelbestemthed. Det tjente også til at skabe en refleksiv afstand mellem mennesket og den verden vi befinder os i. Når vi havde mulighed for at erkende verdens indretning beroede det på, at vi var skabt med en fornuft, der ikke var underlagt de samme vilkår som gjaldt i den øvrige natur. Det er denne forskel, der kommer til udtryk i den cartesianske konstruktion, hvor den menneskelige fornuft, *res cogitans*, (det indefinitte) netop kan reflektere den udstrakte verden, *res extensa*, (det finitte) men fordi disse to substanser var forbundet gennem en tredie - det guddommelige princip - der adskiller sig fra de andre ved sin uendelighed og absolutte ubestemmelighed (det infinitte).

Denne tredelte og heterogene erkendelsesmodel indeholder således ikke alene en identifikation af sandhed og lovmæssighed, men også grundlaget for den moderne tænknings evne til selvfornyelse, idet den menneskelige fornuft kunne sætte sine egne bestemmelser af det finitte på dagsordenen gennem rekursen til det uendelige og ubestemte.

Det er, forekommer det mig, først og fremmest denne sidste mulighed, der altså ikke indgår i Latour's definition af det moderne, der er den centrale genstand for hans kritik.

Ikke desto mindre indeholder hans bog også en lang række elementer, der fra mit synspunkt snarere taler for en kritik af identifikationen mellem sandhed og lovmsæsigthed. Det gælder eksempelvis i alle de spørgsmål, der handler om overgange og medieringer mellem heterogene poler. Mens vi har mange moderne teorier om regelbestemte og homogene systemer, kniber det derimod med at beskrive regeldannelses- og tilblivelsesprocesser, overgange mellem heterogene systemer eller netværk, ligesom der til beskrivelsen af mange regelbestemte fænomener hører masser af undtagelser, afvigelser og støj.

Ingen af disse spørgsmål kan så vidt jeg kan se løses ved at udskifte begrebet om afsluttede finitte systemer med begrebet om uafsluttede åbne netværk, ligesom de heller ikke kan løses ved at ophæve modsigelsen mellem kontinuerte og diskontinuerte forskelle ved blot at slette begrebet om diskontinuerte forandringer.

Der er mange forskelle i verden. Hvor Latour forsøger at håndtere dem ved at reducere modernitetens to, tre eller fire begreber om regelbestemte forskelle, og samle dem i et eneste begreb, er jeg mere tilbøjelig til at mene, at vi har brug for en berigelse af vore begreber om forskelle, at fastholde den moderne forestilling om forskellenes mulige forskellighed og indbefatte forskelle og medieringsprocesser mellem regelbestemte og regeldannende systemer.

