
GABRIEL TARDE OG DET SOCIALES ENDELIGT

BRUNO LATOUR

There is a close connection between Gabriel Tarde's social theory and what has become known as actor network theory, especially because of Tarde's two refusals: there is no difference between natural and social assemblages; there is no difference between 'big' and 'small' assemblages in society. Through a reading of Tarde's *Monadologie et sociologie* recently republished, the paper explores the technical innovation of Tarde and its import for actor-network theory.

Keywords: actor-network; monadology; network; social theory; Tarde.

Virkelighedens bizarre og forvrængede karakter er synligt splittet på grund af indre krige og efterfølgende halvvalte udvekslinger, men forudsætter en mangfoldighed af agenter i verden. (Tarde 1999b: 93)

På bunden af ordet man finder vi, selv efter grundig søgen, aldrig andet end et vist antal hanner (ils) og hunner (elles), som i forlængelse af deres mangfoldiggørelse er blandet og smeltet sammen med hinanden. (Tarde 1999a: 61)

Det ville være nærliggende for mig at diskutere spørgsmålet om det sociale ud fra det, der er blevet kendt som 'aktør-netværk-teori' eller ANT. Her forsøger man bevidst at holde ordet 'social' ude af samfundsteorien og erstatter det med begrebet 'association'.¹ Imidlertid har jeg besluttet mig for i stedet at dele det glædelige budskab med læseren, at ANT faktisk har en forfader, nemlig Gabriel Tarde. Snarere end at være en marginaliseret, forældreløs størrelse i samfundsteorien kan vores yndlingsteori altså henvise til en respektabel stamtavle.

Som det står skrevet i den officielle historie om disciplinen, var Tarde ved slutningen af det 19. århundrede den største skikkelse i fransk sociologi. Han var professor på Collège de France og forfatter til utallige bøger, mens Durkheim på denne tid var en yngre, mindre succesfuld opkomling, der underviste i provinsen (Mucchielli 1998).² Efter nogle få år var situationen imidlertid vendt på hovedet. Durkheim var den toneangivende repræsentant for en videnskabelig sociologisk disciplin, mens Tarde blev henvist til den prestigefulde, men irrelevante position som 'forgænger'. Og han blev tilmed ikke regnet for nogen betydningsfuld forgænger, for han var for evigt blevet brændemærket med beskyldningen om 'psykologisme' og 'spiritualisme'. Siden hen er mainstreamsamfundsteorien aldrig blevet træt af at latterliggøre Tardes bedrifter, og

* Danish translation. Title in English: Gabriel Tarde and the end of the social.

jeg må tilstå, at jeg aldrig selv gik videre end Durkheim-tilhængernes affærdigende fodnoter for at undersøge, hvad deres bortdømte 'forgænger' faktisk havde skrevet.³

Alligevel vil jeg i det følgende – gennem en nærlæsning af Tardes nyligt genudgivne og dristigste bog, *Monadologie et Sociologie* (Tarde 1999b)⁴ – argumentere for, at han introducerede to hovedargumenter i samfundsteorien, som ANT forgæves har forsøgt at forfægte:

- a) at sondringen mellem natur og samfund er irrelevant for forståelsen af menneskelige interaktioner, og
- b) at distinktionen mellem mikro og makro kvæler ethvert forsøg på at forstå, hvordan samfundet genereres.

Jeg ønsker med andre ord at foretage et lille tankeeksperiment og forestille mig, hvordan det samfundsvidenskabelige felt ville have taget sig ud i det 20. århundrede, hvis det var Tardes – og ikke Durkheims – tanker, der var blevet forvandlet til videnskab. Eller måske behøvede Tarde, som havde en i sandhed dristig, men (må jeg tilstå) også aldeles udisciplineret tankegang, et andet århundrede for virkelig at blive forstået. Man kan i hvert fald argumentere for, at en netværkstænkter, der levede forud for sin tid, ikke kunne omsætte sine intuitioner i data, eftersom den materielle verden, han var interesseret i, endnu ikke var til stede og derfor ikke kunne bibringe ham en empirisk forståelse. Forholdene er anderledes nu om dage, hvor de teknologiske netværk gør sig gældende, og hvor mange af Tardes argumenter finder glimrende empirisk anvendelse.⁵ Hvorom alting er, ønsker jeg i det følgende at præsentere min diskrediterede forfader – ikke med henblik på genealogidannelse, men fordi Tarde på nogle få tekniske punkter af formidabel kompleksitet formulerede den løsning, vi har søgt forgæves efter så længe.⁶ Det er altså som forgænger til ANT, at jeg vil portrættere Tarde i denne artikel.

For blot at få en fornemmelse af Tardes idéer og for at forstå, hvorfor han appellerede så meget til Gilles Deleuze,⁷ kan man henvise til Tardes præsentation af sit dristige forskningsprogram:

Jeg vil naivt sige: *Hypotheses fingo*. Det, der er farligt i videnskaberne, er ikke klippefaste gisninger, der følges i deres yderste, logiske konsekvens. Farlige er derimod de spøgelse af idéer, der svæver i tanken. Et af de spøgelse, der hjem søger vor tids tænkere, er idéen om en universel sociologi. Lad os først se, hvor den kan føre os hen. Lad os gå til yderligheder, selv hvis vi passerer grænsen for galskab. I disse spørgsmål er frygt for latterliggørelse den mest antifilosofiske indstilling. (Tarde 1999b: 65)

Er dette ikke en god forfader – én, der opfordrer os til at tænke så dristigt som muligt, fordi der ikke er noget værre end umodne ”spøgelse af idéer”? Og er hovedparten af samfundsvidenskaben ikke konstrueret ud fra sådanne svævende spøgelse, som hverken er teoretiske eller konkrete, men blot generelle og abstrakte? I stedet for at etablere sociologien på baggrund af et fuldkomment brud med filosofi, ontologi og metafysik, sådan som Durkheim med stolthed gjorde, går Tarde direkte til disse discipliner og inddrager dem i sit projekt, som sammenkæder samfundsteori med dristige antagelse om verdens indretning. Forhåbentlig begynder læseren nu at forstå, hvorfor Tarde ikke havde en chance i år 1900, og hvorfor jeg er så begejstret over at føle hans gener handle i mig, for jeg har aldrig kunnet beslutte mig for, om jeg var metafysiker

eller sociolog. Når jeg i det følgende gengiver fyldige uddrag fra Tarde, er det for at give hans idéer en bedre chance for at blive spredt.

Den mærkelige særegenhed ved menneskelige konglomerater

Chokket ved at læse *Monadologie et Sociologie* kommer allerede på de første sider. I stedet for at tale om 'det sociale' som et specifikt domæne af den menneskelige symbolske orden lægger Tarde ud med en forskningsagenda, som ifølge ham selv er ved at blomstre overalt i videnskaben, og som han benævner "monadologi": "Monaderne, Leibniz' døtre, har lagt en lang vej bag sig, siden deres far forlod dem" (1999b: 32), anfører han i bogens første sætning, lige efter at have gentaget mottoet *Hypotheses fingo*. Vi er i sandhed meget langt fra Durkheim. Men hvad er en monade? Det er det stof, universet er gjort af. Men det er et mærkeligt stof, for monader er ikke bare materielle enheder: De er 'besat' af tro og begær – verbet 'besidde' har, som vi skal se i slutningen af artiklen, stor betydning hos Tarde.

Man skal dog ikke forvente nogen spiritualisme i dette, for monader er samtidig fuldstændig materialistiske: De ledes ikke af noget overordnet mål, intet storslået design, intet *telos*. Hver især kæmper de – meget lig Richard Dawkins' gener eller Susan Blackmores memer – for deres eget private formål.⁸ Endelig fører forestillingen om monader til en helt igennem reduktionistisk metafysik, som hævder, at det små altid rummer nøglen til forståelse af det store. "Den væsentligste indvending mod teorien om monader er, at ... den placerer, eller synes at placere, lige så meget eller endda mere kompleksitet på bunden af fænomener som på toppen af dem" (Tarde 1999b: 69).

Men også her tilbyder Tarde en meget speciel form for reduktionisme, for de mindste enheder er altid rigere på forskel og kompleksitet end deres aggregater og end de overfladiske fremtrædelser, vi iagttager på distancen. Af grunde, vi senere vil forstå, er det små altid det mest komplekse: "[atomet] er et *miljø*, som er *universelt*, eller som stræber efter at blive det, et univers *i sig selv*, ikke bare et *mikrokosmos*, sådan som Leibniz mente, men kosmos i sin helhed, erobret og absorberet af en enkelt skabning" (Tarde 1999b: 57). Eller endnu mere sigende: "Til grund for enhver ting ligger enhver anden reel og mulig ting" (Tarde 1999b: 58).

Det er denne tilsyneladende selvmodsigende metafysik, vi skal vende os til, hvis vi vil forstå, hvorfor Tarde fuldstændig afsluttede det sociale – eller afviste overhovedet at begynde med det.⁹

På samme måde som Tarde afviser at betragte samfundet som en hørere, mere kompleks orden end den individuelle monade, afviser han at anskue den individuelle menneskelige agent som det stof, samfundet er gjort af: En hjerne, en ånd, en sjæl, et legeme er selv sammensat af myriader af 'små personer' eller agenter, som hver især er udrustet med tro og begær og aktivt promoverer deres egen version af verden. Agens plus påvirkning og imitation er præcis det, der – om end med andre ord – er blevet kaldt et aktør-netværk. Sammenkædningen af de to idéer er essentiel for forståelsen af hans teori: Det er, fordi han er reduktionist – endda en særlig en af slagsen – at han ikke anerkender nogen grænse mellem natur og samfund. Og det er, fordi han ikke stopper ved grænsen mellem fysik, biologi og sociologi, at han ikke tror på, at de nedre niveauer kan forklares med henvisning til de højere. Dette er nøgleproblemet: Menneskelige samfund er ikke specifikke i betydningen, at de kunne være symbolske, være sammensat af individer, eller være afhængige af eksistensen af en makroorganisation. De forekommer os ikke at være speci-

fikke af nogen anden grund, end at vi ser dem indefra, og at de er sammensat af få elementer sammenlignet med ethvert samfund, som vi kun kan begribe udefra.

Lad os gå langsomt frem her. Til at begynde med må vi forstå, at 'samfund' er et ord, som kan anvendes om *enhver* association:

Med dette betyder, at *enhver ting er et samfund*, og at ethvert fænomen er en social kendsgerning. Det er bemærkelsesværdigt, at videnskaben som en logisk konsekvens af sine tidligere bevægelser tenderer mod at generalisere samfundsbegrebet. Den taler om dyresamfund, celledsamfund, men hvorfor ikke også atomare samfund? For ikke at tale om stjernesamfund, stjerne- eller solsystemerne. Alle videnskaber synes skæbnebestemt til at ende som grene af sociologien. (Tarde 1999b: 58)

I stedet for som Durkheim at sige, at "vi skal behandle sociale kendsgerninger som ting", siger Tarde, at "*enhver ting er et samfund*", og at ethvert fænomen er en social kendsgerning. Der er ikke noget ekstraordinært eller imperialistisk på spil her: Meningen er ikke, som hos Auguste Comte, at sociologien skal indtage tronen og herske over videnskaberne. Budskabet er blot, at enhver videnskab er nødt til at beskæftige sig med konglomerater (*assemblages*) af mange tæt forbundne monader. Udtrykket 'plantesciologi' eksisterede længe før sociologien om mennesker; 'stjernesamfund' eller 'atomare samfund' er udtryk, man ofte finder hos Whitehead. Bergson, Tardes efterfølger på Collège de France, ville være helt på linie med denne opfattelse, og det samme ville nutidige specialister i *memetics*, om end i en helt anden kontekst. Tardes idé er ganske enkelt, at hvis der er noget særligt i det menneskelige samfund, ligger det ikke i *nogen stærk modsætning* til alle andre typer af aggregater, og helt sikkert ikke i en særlig form for vilkårligt pålagt symbolsk orden, som adskiller det menneskelige samfund fra 'ren materie'. At være et samfund af monader er et helt og aldeles generelt fænomen, det er det stof, verden er gjort af. Der er intet særligt nyt ved det menneskelige rige.

Hvor stammer det specifikke ved *menneskelige* samfund så fra? Fra to meget mærkværdige egenskaber: Vi har ét særligt privilegium, når vi taler om menneskelige samfund, nemlig at vi så at sige ser dem indefra og ud. "Når det handler om menneskelige samfund ... føler vi os hjemme. Vi er de sande komponenter i disse kohærente systemer af personer, der kaldes byer eller stater, regimenter eller forsamlinger. Vi ved alt, hvad der foregår i dem" (Tarde 1999b: 68). Derfor kan vi let kontrollere, at der for det ene aggregat, vi kender godt, ikke er nogen emergent superorganisme, der tager over fra nettet af konkurrerende monader. Dette er Tardes klareste argument mod Spencer og Durkheim, og vi må citere det i sin udstrækning for at forstå pointen:

Lige gyldigt hvor intim eller harmonisk en social gruppe er, ser vi aldrig et *kollektivt selv* opstå *ex abrupto* midt blandt dens forbløffede medlemmer – et kollektivt selv, der er reelt og ikke bare metaforisk, et fantastisk resultat, som medlemmerne er en betingelse for. Der er ganske vist altid et medlem, som repræsenterer og personificerer gruppen som helhed, eller en lille gruppe af medlemmer (en stats ministre), som ud fra hver deres aspekt individualiserer gruppen i sin helhed. Men denne leder (disse ledere) er altid selv medlem af gruppen, født af sin egen far og mor og ikke født kollektivt af sine subjekter eller undersætter. Hvordan kan det være, at ubevidste nervecellers overensstemmelse kan frembringe et fosters hjerne ud af ingenting, mens bevidste menneskers overensstemmelse aldrig ville besidde denne evne i noget samfund? (Tarde 1999b: 68)

Argumentet er så radikalt, at enhver, der er ved sine fulde fem, vil afvise det, men glem ikke mottoet for Tardes epistemologi: frygt for latterliggørelse er ikke en filosofisk dyd. Den eneste årsag til, at vi tror på de emergente egenskaber i forbindelse med hjernen på et foster, er, at vi ikke ser de aggregater, som den kæder sammen, indefra. Men i tilfældet menneskelige samfund er vi overbeviste om, at der ikke eksisterer noget *moi collectif*, eftersom repræsentanten aldrig er en Leviathan (som Hobbes' 'dødelige gud'), men derimod altid er en af os, født af en mor og en far og alene i stand til at "individualisere gruppen i sin helhed". Hvis ikke der findes et makrosamfund i en menneskelig gruppe, er der ikke et makrosamfund noget sted. Eller for at udtrykke det på en endnu mere kontraintuitiv måde: Den mindre enhed er altid den større.

For at forstå dette må vi tilføje den anden mærkværdige egenskab, som karakteriserer menneskelige samfund – en egenskab, som umiddelbart synes endnu mere underlig: Disse konglomerater betragtes ikke alene indefra, de består tilmed af meget få elementer sammenlignet med alle andre samfund. En hjerne, en sten, en gas, en stjerne er sammensat af langt større konglomerater af monader, end menneskelige samfund er. I en løssluppen passage sammenligner Tarde det største menneskelige samfund på sin tid, Kina, med hver af de øvrige. Hvad er et samfund, der kun er sammensat af 300 millioner elementer (Kinas størrelse dengang)? "En organisme, der rummede et så beskedent antal *basale* anatomiske komponenter, ville uundgåeligt blive henregnet til det laveste trin i plante- og dyreriget" (Tarde 1999b: 64)! En hjerne består af mere end 300 millioner elementer; det samme gør ethvert støvgran, enhver mikroliter gas. For de fleste af de samfund, vi beskæftiger os med, har vi kun statistisk information, som udjævner milliarder af interaktioner, hvorfor vi ofte finder det nærliggende, at der for disse er en stor forskel mellem det atomare element og det makroskopiske fænomen. Men dette gælder ikke menneskelige samfund, der består af så få enheder. For disse samfund (som vi tilhører) ved vi med sikkerhed, at hver eneste makrofaktor er sammensat af bestemte veje, som der findes helt igennem empiriske spor for. I det menneskelige samfund kan ingen komme og påstå, at man for at nå fra én interaktion til den næste må skifte målestok og tage omvejen over et samfund eller et andet lignende stort dyr. Eftersom det gælder for det eneste tilfælde, vi kender godt – de menneskelige samfund – at det små rummer det store, må det ifølge Tarde også være tilfældet for alle andre samfund; bortset fra at vi ikke har den fjerneste idé om, hvordan vi kan nå det monadiske niveau af sten, gasser eller partikler uden at skifte målestok. Vi kan kun begribe dem statistisk.

Makro er ikke andet end en ubetydelig udstrækning af mikro

Inden for samfundsvidenskaberne er vi så vant til at tale om kompleksitetsniveauer, højere ordener, emergente egenskaber, makrostruktur, kultur, samfund, klasser og nationalstater, at ligegyldig, hvor ofte vi hører det netop anførte argument, glemmer vi det straks igen og begynder atter at ordne lokale interaktioner fra de mindste til de største, som om vi ikke kunne tænke uden at stikke én russisk dukke pænt ind i den næste.¹⁰ Men Tarde er helt igennem heterarkisk. Det store, helheden, det omfattende har ikke forrang for monaden; det er blot en enklere, mere standardiseret version af *målet for en af monaderne, som det er lykkedes at få andre til at dele sit synspunkt*. "For disse smukke koordinationer må være blevet udtænkt, før de blev udmøntet; de eksisterede først i form af en idé gemt i nogle få hjerneceller, før de dækkede et helt territori-

um”, skriver han i *Les Lois Sociales* (1999a: 116; en bog, som er en anelse mere disciplineret og bedre komponeret, først udgivet i 1898). Tarde er så fuldkommen reduktionistisk, at selv standardiseringen – en typisk makroskopisk effekt – altid føres tilbage til indflydelsen fra et element nedefra – om end ’nedefra’ naturligvis ikke er den rigtige metafor.

Endnu engang må vi gå langsomt frem. Først og fremmest er det vanskeligt at forstå, at det store ikke emergerer ud af det små, men derimod fremhæver nogle af dets egenskaber. Tardes svar synes ret mærkeligt i begyndelsen:

Hvis vi betragter den sociale verden, den eneste vi kender *indefra*, ser vi agenterne, menneskene, langt mere differentieret og betydelig mere individuelt karakteriseret, langt rigere på fortsatte variationer, end regeringsapparaterne, rets- og trossystemerne, eller sågar ordbøgerne og de grammatikalske systemer, som opretholdes gennem deres anvendelse. En historisk kendsgerning er enklere og klarere end nogen mental tilstand hos nogen af dens aktører. (Tarde 1999b: 69)

Ligesom i Stendhals roman *Hoffet i Parma* udfylder Fabrice en mere kompleks verden i Waterloo end den samlede historie om det slag, Napoleon udkæmpede – og tabte, som enhver Eurostar-pendler som jeg selv ved. Tarde kan siges at have opfundet mikrohistorien mange årtier før dens opdagere, på samme måde som han opfandt ANT, længe før vi havde nogen anelse om, hvordan et netværk så ud. Dette viser sig i det overraskende forskningsprogram, han formulerede i *Les Lois Sociales*:

Generelt er der mere logik i en sætning end i en tale, i en tale end i en sekvens eller gruppe af taler. Der er mere logik i et særligt ritual end i en helt credo; i en artikel om ret end i en hel retskode, i en specifik videnskabelig teori end i hele videnskaben. Der er mere logik i det enkelte arbejde, en håndværker udfører, end i totaliteten af hans adfærd. (Tarde 1999a: 115)

Han går så langt i sin reduktionisme – eller omvendte reduktionisme, for det små er altid det mest komplekse – at han i *Monadologie et Sociologie* anvender det samme argument om sproget, de strukturalistiske forklarings helligdom, det eneste uomtvistelige tilfælde, hvor forskellen mellem *langue* og *parole* skulle være tydelig. Men ikke for ham.

Folk, der taler, alle med forskellige accenter, intonationer, stemmelejer, stemmer, gestikulationer: Dette er det sociale element, et sandt kaos af uharmoniske heterogeniteter. Men i det lange løb udsondres der af denne forvirrende Babel nogle få generelle sprogvaner, som kan formuleres i grammatiske love. (Tarde 1999b: 74)

Mod ethvert argument om strukturer hinsides eller neden under talehandlinger forestiller Tarde sig en form for sociolingvistik, en omvendt pragmatik, i hvilken strukturen blot er *en* af de forenklede, rutineprægede, gentagede elementer hos *en* af de talende, som det er lykkedes at inkludere sin lokale tradition i den almene sprogbrug.¹¹ Og der er intet forkert ved en sådan standardisering og udstrækning, for den vil straks tillade monaderne at *udvise forskelle* igen – hvilket Tarde skynder sig at tilføje i forlængelse af den ovenfor citerede sætning:

De [grammatiske love] tjener til at bringe et stort antal talende i forbindelse med hinanden, sådan at de kan finde deres egne formuleringer for deres idéer – hvilket er endnu en form for uoverensstemmelse. Og disse love vil have desto større held med at variere tankerne, jo mere fastlåste og uniforme de selv er. (Tarde 1999b: 74)

Makroegenskaber er så provisoriske og har så ringe evne til at styre begivenheder, at de kun evner at fungere som anledning for skabelsen af flere forskelle! Der er ikke nogen sproglig struktur, som agerer gennem vore talehandlinger. Derimod flyder de strukturelle elementer rundt i form af grammatikker, ordbøger mv., og jo mere de gør det, desto mere tillader de talehandlingerne at variere fra hinanden! Aldrig har pragmatikken ovovet at gå så langt som til at sige, at sprogets struktur er *en* talehandling blandt milliarder andre, et koordinationsværktøj, som skubber udbredelsen af afvigende talemåder endnu videre.

Den behandling, der bliver sproget til del, giver os en idé om, hvad Tarde har at sige om det sociale. Han skifter ikke metode, når han går fra ansigt-til-ansigt-interaktioner til 'større' sociale strukturer – han går med andre ord ikke fra Goffman til Parsons. Tværtimod fastholder Tarde samme metode for alle niveauer – eller rettere: Der er alligevel ingen niveauer. Her er det nødvendigt med endnu et langt citat, da argumentet virker mærkeligt til at begynde med. For at forstå det må læseren huske på, at det store aldrig er mere end en forenkling af *et* element af det små:

Vi vil insistere på denne afgørende sandhed, og vi kommer frem til den, når vi bemærker, at i hver af de mange regelmæssige mekanismer – den sociale, den vitale, den stjernemæssige, den molekylære mekanisme – blev alle de interne revolter, som det lykkedes at bryde med mekanismerne, fremprovokeret af en analog betingelse: Deres elementer, soldater fra forskellige regimenter, foreløbige inkarnationer af deres love, hører kun i ét aspekt til den verden, de konstituerer, mens de gennem deres andre aspekter undslipper denne verden. Denne verden eksisterer ikke uden dem, men de ville eksistere uden den. De egenskaber, hvert element vinder gennem sin inddragelse i et regiment, udgør ikke hele dets natur. Det har andre tilbøjeligheder og andre instinkter, som stammer fra tidligere indrullinger, ligesom det har tilbøjeligheder og instinkter, der er afledt af dets egen beholdning, af dets egen egentlige substans – som det kan støtte sig til i kampen mod den kollektive kraft, det er en del af, men som kun er en kunstig skabning, der alene består af facetter og facader af skabninger. (Tarde 1999b: 80)

Dette er et ekstraordinært billede af en social orden, der konstant trues af øjeblikkelig opløsning, fordi ingen komponent er fuldstændig del af den. Hver monade rækker ud over den kunstige skabning af 'højere' orden og har som betingelse for dens eksistens kun lånt denne skabning en lille del, en *facade* af sig selv! Man kan rekruttere nogle *aspekter* af monaderne, men man kan aldrig beherske dem. Revolte, modstand, sammenbrud, konspiration, alternativer er til stede overalt. Har man ikke næsten indtryk af at læse Deleuze og Guattaris *Mille Plateaux*! Det sociale er ikke helheden, men en del, og tilmed en skrøbelig del!

Det turde være tydeligt, at denne position ikke kunne være længere fra samfundsvidenskabens professionelle refleksbevægelser. Som Tarde forklarer det lidenskabeligt i *Les Lois Sociales*:

Det er altid den samme misforståelse, der fremføres: Man tror, at man for at se regelmæssige, ordentlige og logiske mønstre i sociale kendsgerninger er nødt til at hæve sig over deres detaljer, som grundlæggende er uregelmæssige, og kigge opad, indtil man opnår et panoramisk overblik. Man tror, at den vigtigste kilde til al sociale koordination ligger i nogle få meget generelle kendsgerninger, som gradvis synker ned i detaljerne, om end de mister styrke undervejs. Man tror kort sagt, at mennesket selv handler, men at en evolutionslov leder ham. Jeg tror på det stik modsatte. (Tarde 1999a: 114)

For at blive en god sociolog må man undlade at stige op for at få det store overblik, for at opnå enorme udsigter! Kig ned, sociologer. Bliv endnu mere blind, endnu mere snæver, endnu mere jordbunden, endnu mere nærsynet. Har jeg ikke ret i at udråbe Tarde til min forfader? Anbefaler han os ikke at følge det, jeg har kaldt 'oligooptika' i stedet for panoptika? Er han ikke fortaler for det, jeg har omtalt som argumentet om det 'flade samfund'? *The big picture*, det billede, sociologer typisk interesserer sig for – mens de med hånden tegner en figur i luften, der ikke er større end et græskar¹² – er altid enklere og mere lokalt end de myriader af monader, som kun delvis kommer til udtryk i billedet: Det kunne ikke tænkes uden dem, men selv uden billedet ville de stadig være noget. Det sociale er ikke et miljø, hvor mennesker vokser op og lever. Det er derimod blot en lille mængde af snævre, standardiserede forbindelser, som kun beskæftiger nogle få monader i noget af deres tid. Dette fordrer, at forbindelsernes metrologi gennemtvinges og opretholdes strengt, men før eller siden bryder den sammen under den indre modstand af fremmyldrende infinitesimale aktanter. Så snart man forlader disse små netværk, befinder man sig ikke længere i det sociale, men i en forvirrende 'plasma', der er sammensat af utallige monader, et kaos, en bryg, som samfundsvidenskaben vil gøre alt for ikke at se direkte i øjnene.¹³

Det skulle efterhånden fremgå klart, at Durkheim og Tarde umuligt kunne forene deres syn på det sociale, selv om de var enige om at kritisere Spencer. De mente begge, at Spencers biologiske metaforer var ubrugelige for forståelsen af menneskelige samfund, men de argumenterede helt forskelligt. Durkheim opponerede mod Spencer, fordi det menneskelige samfunds *sui generis* ikke kan reduceres til biologiske organismer. Tarde opponerede mod Spencer, fordi der overhovedet ikke findes organismer: Eftersom alle organismer er samfund, kan det menneskelige samfund ikke være en organisme, og slet ikke en superorganisme. Denne fælles afvisning er imidlertid ikke udtryk for, at vore to forfædre var enige. Dette markeres af et argument, som Durkheims tilhængere aldrig har tilgivet Tarde for at fremføre: at de simpelthen har opfattet det, der skal forklares, *explanandum*, som forklaring, *explanans*. Tarde udtrykker sin overraskelse over Durkheims brug af ordet sociologi meget høfligt, men også med knusende ironi, når han i *Les Lois Sociales* skriver:

[Min] opfattelse er kort sagt den stort set modsatte af ... Durkheims. I stedet for at forklare alt med den formodede *evolutionslov*, som vil tvinge større fænomener til at reproducere og gentage sig selv identisk i en bestemt orden, i stedet for således at forklare det *små* med det *store*, *detaljen* med det *enorme*, forklarer jeg de overordnede overensstemmelser ud fra akkumuleringen af elementære handlinger, det store med det små, det enorme med detaljen. (Tarde 1999a: 63n1)

Sagen er ikke bare den, at Durkheim opfatter samfundet som årsag i stedet for at se, at det aldrig er andet end en uhyre provisorisk konsekvens, som monader bruger som anledning til at differentiere sig yderligere. Problemet er lige så meget, at han begår den for Tarde at se langt mere fatale fejltagelse at skelne mellem sociale love og de agenter, der påvirkes af disse love. ”Vi har netop set, at sociologiens evolution her som i andre sammenhænge har ført den ned fra de fantasifulde højder, præget af vage og grandiose årsager, til de infinitesimale handlinger, der både er reelle og præcise” (Tarde 1999a: 118). Som vi så i det tidligere citat, tror Tarde ikke på forestillingen om, ”at mennesket selv handler, men at en evolutionslov leder ham.” Der er ingen lov i samfundsteorien, som kunne adskilles fra monaderne selv. Det er denne sondring mellem en lov og det, der er genstand for loven, som – ligegyldig hvor åbenlys den er for resten af samfundsvidenskaberne – Tarde demonterer med sin monadologi. Dette komplette epistemologiske skift er det sidste, men også vanskeligste punkt, jeg vil behandle i denne artikel. For vi kommer til det, må vi dog forstå, hvorfor også han betragtede studiet af videnskab som et centralt element i sin samfundsteori.

Videnskabsstudier som prøveklud for samfundsteorien

Når Tarde vil præsentere det bedste eksempel på sine tanker om menneskelige samfund, er det altid videnskabshistorien, han fremdrager. Han placerer videnskabsstudier centralt i samfundsteorien, ca. 80 år før de blev opfundet! Er læseren endelig overbevist om, at han er vor forfader, og at jeg ikke skriver denne genealogi af simpel frygt for at forfægte en forældreløs teori! Det gælder for alle andre aspekter af menneskelige samfund, at de veje, der fører til spredningen af en monade (jeg ville have sagt: en aktør og dens netværk), muligvis vil gå tabt eller blive udvisket gennem skikke og vaner. Der er dog en enkelt undtagelse, som gør den til det mest virkningsfulde eksempel for samfundsteorien, og det er den måde, hvorpå videnskabelig praksis går hele vejen fra en enkelt lille hjerne i et isoleret laboratorium til at blive common sense for en hel race. Videnskaben kan spores fuldstændigt:¹⁴

Hvad angår det videnskabelige monument – givetvis det mest grandiose af alle menneskelige monumenter – hersker der ingen tvivl. Det blev bygget i historiens klare lys, og vi kan følge dets udvikling næsten fra første færd til i dag. ... Alt har her sit udspring i individuel handlen, og det gælder ikke bare materialet, men også de overordnede tanker, den detaljerede grundplan såvel som masterplanerne. Alt, selv det, der har spredt sig til alle kultiverede hjerner, og som skolebørn undervises i, alt dette begyndte som en hemmelighed i en enkelt hjerne. (Tarde 1999a: 125)

På samme måde som ingen kan påstå, at samfundet er større end monaderne, idet vi ser det menneskelige samfund indefra, kan ingen påstå, at videnskabens historie noget sted skulle være præget af en *Zeitgeist* eller en kultur, som kunne (bort-)forklare, hvorfor en given nyskabelse er blevet spredt fra ét sted til et andet. Vi er muligvis ikke i stand til at dokumentere alle de bevægelser, som gør samfundet kohærent gennem indflydelse, imitation, smitte og rutiner, men vi kan dokumentere disse bevægelser for videnskabshistoriens unikke tilfælde. På dette felt råder vi nemlig over førsteklases værktøjer, som man i dag ville betegne scientometrik.

Når en ung bondedreng iagttager en solnedgang og ikke ved, om han skal tro sin skolelærers påstand om, at det skyldes jordens og ikke solens bevægelse, at natten falder på, eller om han skal fæstne lid til sin sanser, der siger ham det modsatte, da er der tale om en enkelt imitationsstråle, som gennem hans skolelærer forbinder ham med Galilei. Desuagtet er dette tilstrækkeligt til at placere kilden til hans tøven,¹⁵ hans interne, individuelle opposition, i det sociale. (Tarde 1999a: 87-8)

Vi skal ikke lade os slå ud af begrebet om en ”imitationsstråle”. Tardes vokabular er en smule særpræget, men enhver, der har kendskab til *mimetics*, kan erstatte imitationsstråle med en anden mere moderne metafor såsom mutation, slægtskabsselektion, reproduktiv strategi etc. Vi kan også indsætte begrebet om et aktor-netværk til at forstå koblingen mellem Galileis opdagelse og bondedrengens tøven. Vi skal heller ikke være bekymrede for, at vi har byttet en sociologisk teori ud med en psykologisk, som om Tarde argumenterede for sin pointe ved at påkalde sig *individuelle* videnskabsmænd som innovatorer. Selv om dette netop er, hvad durkhemianere har forsøgt at skyde ham i skoene, har der aldrig været en sociologi, der lå længere fra psykologi end Tardes.¹⁶ Hvordan kan man gøre forfatteren til følgende bemærkelsesværdige sætning til stamfader for den metodologiske individualisme? ”På bunden af ordet *man* finder vi, selv efter grundig søgen, aldrig andet end et vist antal af *hanner (ils)* og *hunner (elles)*, som i forlængelse af deres mangfoldiggørelse er blandet og smeltet sammen med hinanden” (Tarde 1999a: 61). Det er præcis som i ANT: Når man vil forstå et netværk, da leder man efter aktørerne, men når man vil forstå en aktør, da søger man i det netværk, hvor aktøren har efterladt sig spor. I begge tilfælde er pointen at undgå at tage turen gennem det vage begreb om samfundet. Dette er grunden til, at ordet ’videnskabeligt geni’ får en meget mærkelig betydning hos Tarde: Vi står pludselig over for en komplet omfordeling af agens, som ikke blot vedrører utallige andre videnskabsmænd, men også hjernetilstande.

Hvilken betydning har ud fra vores perspektiv den store sandhed, at enhver psykisk aktivitet er koblet til et legemligt apparats funktionsmåde? Udelukkende den, at i et samfund kan ingen handle socialt eller udvikle sig i en bestemt retning, uden at et stort antal individer, som ofte ikke engang er kendt, samarbejder. De upåagtede arbejdere, som gennem akkumulationen af små kendsgerninger har forberedt tilsynskomsten af en stor videnskabelig teori af en Newton, en Cuvier, en Darwin, konstituerer på en måde den organisme, hvis sjæl de store genier er; og deres arbejde er de hjernevibrationer, hvis bevidsthed udgøres af denne teori. Bevidsthed betyder her den *cerebrale glans*, den på sin vis mest indflydelsesrige og mægtigste del af hjernen. Overladt til sig selv kan en monade intet udrette. (Tarde 1999b: 66)

Og denne mand er blevet beskyldt for psykologismens, individualismens og endnu værre spiritualismens synder! Den mand, der vovede at reducere Newtons mekanik til nogle hjernetilstandes ”gloire cérébrale”! End ikke Richard Dawkins, en militant tilhænger af Allan Sokals epistemologi, har vovet at reducere sine nyskabelser til mutationer af nogle dele af sin hjerne, der kæmper om overherredømme:

Ethvert socialt værk, der besidder en mere eller mindre udpræget karakter – et industriprodukt, et vers, en formel, en politisk idé – og som en dag opstod i et hjørne af en hjerne, drømmer lige som Alexander om at erobre verden; det forsøger at udbrede sig selv i tusinder og

millioner af eksemplarer, overalt hvor der findes mennesker; og det stopper først, hvis det støder sammen med et værk, der er lige så ambitiøst som det selv. (Tarde 1999b: 96)

‘At have eller ikke at have, *det* er spørgsmålet’

Det er på dette punkt, at Tardes epistemologi virkelig giver udbytte. Som det fremgår af det sidste citat, er de agenter, det handler om – dem, som vi virkelig må beskæftige os med, hvis vi ønsker at forklare noget som helst – hverken menneskelige agenter eller sociale strukturer, men derimod monaderne selv i deres bestræbelser på at skabe stabile aggregater – hvad jeg ville kalde aktanter eller verdensbyggende *entelechies*. Videnskab er ikke noget, der sætter os i stand til at *studere* monaderne udefra for på den baggrund at identificere lovene for deres adfærd. Videnskab er en af de måder, monaderne spredes og forstår deres verdensbyggende aktivitet på. I modsætning til Leibniz’ monader er de ikke forbundet af en præetableret harmoni, og naturligvis påkalder Tarde sig ikke en Gud til at holde sammen på eller pacificere hans særegne form for metafysisk darwinisme.¹⁷

(Leibniz) måtte opfinde den præetablerede harmoni, ligesom materialisterne som komplement til deres uberegnelige og blinde atomer var nødt til at indføre universelle love eller den unikke formel, som alle disse love kunne reduceres til, en form for mystisk befaling, som alle væsener ville adlyde, og som ikke ville udgå fra noget væsen overhovedet; en slags uudsigeligt og uforståeligt ord, som uden at være ytret af nogen ikke desto mindre ville blive lyttet til altid og overalt. (Tarde 1999b: 56)

I denne ekstraordinære sætning sender Tarde både materialister og spiritualister tilbage til tegnebrættet, for begge parter foretager en sondring mellem en agents handlinger og de love, der virker på disse agenter. At tale om naturlove, der leder blinde atomers aktiviteter, er endnu mere spiritualistisk end at forlene disse atomer med vilje og hensigt. Det implicerer nemlig, at disse love ”lytter til” eller ”adlyder” en eller anden stemme, som aldrig er blevet ”ytret af nogen”. Materialister tror på den ”mystiske befaling”, fordi deres epistemologi separerer videnskab fra det, aktanterne foretager sig, når de forsøger at forstå deres egne aggregationer.

På en måde prøver Tarde – godt tredive år før Whitehead – at finde en løsning på ’naturens bifurkation’.¹⁸ I stedet for at bruge to terminologier, én for agenterne, og én for de årsager, der får agenterne til at handle, kan man nøjes med bare én terminologi – under forudsætning af at man tillader agenten at koncentrere hellheden under en form for synspunkt eller foldning:¹⁹ Som jeg allerede har citeret, er en monade ”et univers *i sig selv*, ikke bare et *mikrokosmos*, sådan som Leibniz mente, men kosmos erobret i sin helhed og absorberet af en enkelt skabning” (Tarde 1999b: 57). Videnskaberne – eller mere præcist de kollektive teorier, der handler på egen hånd gennem formering fra hjernetilstand til hjernetilstand – kaster sig også ud i denne kamp, men det betyder ikke, at de derved nedfælder naturens love. I stedet *tilføjer* de nye forskelle til den. ”Til grund for enhver ting ligger enhver anden reel og mulig ting” (Tarde 1999b: 58).

Vi er nu bedre udrustet til at forstå den sætning fra *Monadologie et Sociologie*, som skulle have så stor indflydelse på Deleuze:

At eksistere er at gøre forskel [différet]; forskellen er på sin vis tingenes substantielle side, det, de har tilfælles, og som adskiller dem mest fra hinanden. Man er nødt til at begynde med denne forskel og afholde sig fra at forklare den. Særlig problematisk er den ofte sete tilbøjelighed til at forklare forskellen ud fra identiteten. Identitet er nemlig et *minimum* og derfor en form for differens – om end en ganske sjælden form, på samme måde som hvile er en form for bevægelse og cirklen en form for ellipse. At gå ud fra den primordiale identitet implicerer, at man antager en særdeles usandsynlig singularitet som oprindelse, et umuligt sammenfald af flere væsener, som på samme tid er forskellige og ligner hinanden, eller at man tilslutter sig det obscure mysterium om ét simpelt væsen, der senere deler sig, uden at man ved hvordan. (Tarde 1999b: 72–3)

Men hvad muliggør da, at man går fra én forskel til den næste? Identitet er udelukket. Men hvordan da? Gennem *besiddelse*! I en af de vigtigste passager i Tardes værk bemærker han næsten i forbigående:

Indtil nu er al filosofi blevet grundlagt på verbet *at være*, hvis definition markerer de vises sten. Men var filosofien blot blevet grundlagt på verbet *at have*, kunne mange frugtesløse diskussioner og megen åndelig stilstand være undgået. Det er trods alverdens skarpsindighed umuligt af princippet 'jeg er' at udlede nogen anden eksistens end min egen. Går man imidlertid ud fra postulatet 'jeg har', da er det, som *haves*, og den, som *har*, givet som uadskillelige størrelser. (Tarde 1999b: 86)

Dér røg Hamlet, men også Descartes med hans *cogito*, Heidegger med sin væren *qua* væren samt utallige prædikener, som tildeler 'det, vi er' forrang for 'det, vi har'. Men det forholder sig stik modsat, siger Tarde. Intet er mere ufrugtbart end identitetsfilosofi (for ikke at tale om identitetspolitik), men besiddelsesfilosofi – og måske besiddelsespolitik? – skaber solidaritet og tilknytninger uden sidestykke.

Gennem årtusinder har mennesker katalogiseret de mange former for og grader af væren, uden at nogen er kommet på den idé at klassificere de forskellige former for og grader af besiddelse. Besiddelse er imidlertid en universel kendsgerning, og der er ikke noget begreb, der beskriver et væsens dannelse og vækst bedre end 'erhvervelse'. (Tarde 1999b: 89)

Hvis værensfilosofien definerer en entitet ud fra dens *essens*, handler det det for besiddelsesfilosofien om at definere entiteter ud fra deres *egenskaber* og altså ud fra deres *grådighed*. Der er ingen udvej fra Tardes logik: Tag en hvilken som helst monade – ser man på dens *egenskaber* og dens *ejere*, ender man med at definere hele kosmos. Dette havde været umuligt, hvis man blot havde forsøgt at definere essensen af en isoleret identitet.

Afvisningen af identitetsfilosofien har en sidste konsekvens, som naturligvis er afgørende for os ANT-sociologer, idet den vedrører den status for ikke-mennesker, vi så ofte er blevet kritiseret for. Krydsningen af grænsen mellem mennesker og ikke-mennesker har voldt vore læsere mange problemer og regnes ofte for det element, vores samfundsteori står og falder med. Men hundrede år forud for dette tilbyder Tarde en langt stærkere løsning på dette problem, idet han flytter fokus fra *essens* til *egenskab*. "Hele universet uden for mig er sammensat af sjæle, der er forskellige fra min, men som dog ligner den" (Tarde 1999b: 44). Til trods for ordet 'sjæl' er dette ikke et spiritualistisk

argument, men blot en måde at gøre en ende på det hykleri, der hævder at sige, hvad ikke-mennesker *er* – deres identitet – men som omhyggeligt afstår fra at sige, hvad de *ønsker* – deres grådighed, besiddelser eller egenskaber. Ikke kun Descartes smides på porten, det samme gør Kant og hans 'ting i sig selv':

Det er logisk inkonsistent at anerkende, at man ikke kender en stens eller en plantes *væren i sig selv*, hvis man samtidig vedbliver at sige, hvad de *er*. Det er let at vise, at den forestilling, man gør sig om disse entiteter, har vore mentale tilstande som indhold. Ser man bort fra disse mentale tilstande, er der derfor intet tilbage. Det betyder, at man enten kun siger noget om dette indhold, når man hævder eksistensen af det substantielle X, der ikke kan erkendes, eller man tvinges til at indrømme, at man overhovedet ikke siger noget, hvis man hævder noget andet. Hvis derimod stenen i sig selv ligner vores egen væren, da kan den erkendes, og dermed kan man udtale sig om den. (Tarde 1999b: 44)

Den logiske umulighed, ANT-teoretikere er blevet anklaget så voldsomt for – hvordan kan man udstyre muslinger, mikrober, klipper, biler og instrumenter med vilje og overbevisning, når det altid er os, menneskene, der fører pennen – finder hos Tarde en radikal, men sund løsning: Hvis man ikke *ønsker* at dele grådighed og overbevisning med de ting, man har, må man *ophøre med at sige, hvad de er*. Anklagen er vent på hovedet, og bevisbyrden lagt over i anklagernes lejr. Afhold dig fra den tarvelige løsning, hvor du siger, at ting eksisterer i sig selv, men at du ikke kan erkende dem. Enten taler man, eller også forbliver man tavs. Og man kan umuligt tale og sige, at de ting, man taler om, ikke på en eller anden måde ligner én: De udtrykker gennem dig en form for forskel, der har *dig*, taleren, som en af sine ejere. Det, der ligner en umulighed for identitetsfilosofien, rummer ingen problemer for 'alteritetens' filosofi. Besiddelse er blot en anden måde at tale om oversættelse på.

Efter denne alt for korte præsentation af nogle af Tardes argumenter om samfunds-teoriens metafysik, forstår vi måske, hvorfor meget ANT forekommer så vanskelig, og hvorfor Tardes tradition indtil videre er uden egentlige arvtagere: Sociologer ønsker nemlig ikke at blive *besiddet*.

Artiklen er oversat fra Bruno Latour (2002): 'Gabriel Tarde and the end of the social', pp. 117–32 in Patrick Joyce (ed) *The Social in Question. New bearings in history and the social sciences*. London and New York: Routledge. Oversat af Christian Borch. Copyright © Taylor & Francis og *Distinktion*.

Noter

1 Se for et overblik over de seneste diskussioner heraf Law/Hassard (1999).

2 For en partisk tolkning af Tardes arbejde, se Milet (1970).

3 Tarde fastholdt i kraft af sit arbejde om imitation, påvirkning og medier en stabil tilhængerskare i USA og er blevet betragtet som grundlægger af kommunikationsstudier. Denne opfattelse er dog blevet opretholdt ved fuldstændig at udlette hans samfundsteori og frem for alt hans metafysik.

4 *Monadologie et Sociologie* blev først publiceret som artikel i *Revue Internationale de Sociologie* i 1893 og for nylig genudgivet i bogform (Tarde 1999b). Jeg vil også trække på passager fra Tarde (1999a). For engelske oversættelser af Tardes skrifter, se Tarde (1969) samt *Laws of Imitation*, som sjældent er blevet genudgivet.

5 Man kan argumentere for, at han manglede internettet, for muligheden af at følge op på interaktioner på en detaljeret facon er først

opstået for nylig; se fx Rogers/Marres (1999), som uden at vide det anvender en meget tardeansk metodologi.

6 Mucchielli (2000) har i en artikel, hvor han kritiserer 'Tardomania', afvist denne brug af en forfatter, som burde være død. Argumentet er, at der er en uendelig distance mellem Tarde og os. Jeg deler imidlertid ikke Mucchiellis historicisme og mener, at den bedste måde at behandle afdøde forfattere på er at genoplive dem, som om de levede i dag for at hjælpe os til at tænke.

7 Deleuze profiterede langt mere af Tarde, end det fremgår af den lange fodnote i Deleuze (1968: 104).

8 Blackmore (1999) nævner ikke Tarde, hvilket er unfair, eftersom hendes *memetics* er en forenklet udgave af monadologi. Tarde ville da heller aldrig have begået den fejl at skelne mellem gener og memor. Se Marsden (2000).

9 Dette kommer meget tæt på det begreb om *entelechy* eller aktant, jeg har udviklet (Latour 1988a) desværre uden at profitere af Tarde.

10 Jeg har anført argumentet mange gange fra 'Unscrewing the big Leviathans' (Callon/Latour 1981) til et fotografisk essay (Latour/Hermant 1998) uden at overbevise sociologerne. Etnometodologer har heller ikke været succesfulde, for de ledes altid tilbage til en 'mikro'-definition af deres metode, på trods af at de er eksplicit optaget af at undersøge 'makro'-fænomener med de samme 'mikro'-øjne (Hilbert 1990).

11 Etnometodologien og den pragmatisme, der er afledt heraf, ville i dag være de eneste lingvistiske felter, der er lige så dristige som dette: ingen struktur, men masser af lokalt producerede strukturerende effekter, som ikke har forrang over talehandlinger.

12 Se Latour (1988) om argumentet om, at 'det store billede' aldrig er større end det lille.

13 Om plasma, se Latour/Hermant (1998) samt Didier (2001).

14 Det er grunden til, at internettet for mig at se er en meget tardedsk teknologi. Den muliggør, at ethvert rygte, enhver nyhed eller information, ethvert køb og salg kan efterspores lige så præcist som videnskaben kunne for et århundrede siden gennem affattelsen af artikler og rapporter og gennem det samvittighedsfulde net af referencer og citater. Dette er yderligere et eksempel på samfundets generelle videnskabeliggørelse.

15 Tøven er et nøgleelement i Tardes sociologi. Det er særlig godt udfoldet i hans betagende bog om økonomiens antropologi (Tarde 1902).

16 Han var altid meget omhyggelig med at skelne mellem 'intrapysykologi' som han *ikke* beskæftiger sig med og 'interpsykologi' hvilket er et synonym for sociologi. Årsagen til, at han benytter denne distinktion, er præcis den samme som den, der tvang os til at bruge begrebet 'aktor-netværk' for at undgå agent/struktur-dikotomien.

17 Det er overflødigt at nævne, at Tarde ville massakrere den liberale økonomi, som *memetics*-tilhængere projekterer over på genetik og kulturer for derigennem at bestemme, hvad der konstituerer en succes. At sprede sin definition af, hvad der skaber succes, er *en* af de metafysiske kontroverser, monader kæmper om. Ligesom i andre sammenhænge er Tarde også her mere darwinistisk end neodarwinister.

18 I en svær, men essentiel bog har Whitehead (1920) behandlet samme problem som det, bondedrengen stod over for med de to modstridende fortolkninger af samme solnedgang. Om det centrale hændelsesbegreb, se Whitehead (1978).

19 Om foldbegrebet, som bærer en særlig reference til Leibniz, se Deleuze (1988), oversat som Deleuze (1993).

Referencer

Blackmore, Susan (1999): *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
Callon, Michael/Bruno Latour (1981): 'Unscrewing the big Leviathans: how do actors macrostructure reality', pp. 277–303 in Karin Knorr Cetina/Aron Cicourel (eds) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies*. London: Routledge.

Deleuze, Gilles (1968): *Différence et Répétition*. Paris: PUF.
Deleuze, Gilles (1988): *Le Pli: Leibniz et le Baroque*. Paris: Minuit.
Deleuze, Gilles (1993): *The Fold: Leibniz and the Baroque*, trans. Tom Conley. London: Athlone Press.
Didier, Emmanuel (2001): 'De l'échantillon à la population', doctoral thesis. Paris: Ecole des Mines.

- Hilbert, Richard A. (1950): 'Ethnomethodology and the micro-macro order', *American Sociological Review* 55: 794–808.
- Latour, Bruno (1988a): *Irreductions: Part II of the Pasteurization of France*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (1988b): 'A relativist account of Einstein's relativity', *Social Studies of Science* 18: 3–44.
- Latour, Bruno/Emilie Hermant (1998): *Paris, Ville Invisible*. Paris: La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond.
- Law, John/John Hassard (1999): *Actor Network and After*. Oxford: Blackwell.
- Marsden, Paul (2000): 'Forefathers of memetics: Gabriel Tarde and the laws of imitation', *Journal of Memetics* 4, URL (consulted September, 2004): http://jom-emit.cfpn.org/2000/vol4/marsden_p.html.
- Milet, Jean (1970): *Gabriel Tarde et la Philosophie de l'Histoire*. Paris: Vrin.
- Mucchielli, Laurent (1998): *La Découverte du Social: Naissance de la Sociologie en France*. Paris: La Découverte.
- Mucchielli, Laurent (2000): 'Tardomania? Réflexions sur les usages contemporains de Tarde', *Revue d'Histoire des Sciences Humaines* 3: 161–84.
- Rogers, Richard (2000): *Preferred Placement Knowledge Politics on the Web*. Maastricht: Jan Van Eyck Akad.
- Rogers, Richard/Noortje Marres (1999): 'Landscaping climate change: mapping science & technology debates on the World Wide Web', *Public Understanding of Science* 9(2): 141–64.
- Tarde, Gabriel (1902): *Psychologie Economique*. Paris: Félix Alcan.
- Tarde, Gabriel (1969): *On Communication and Social Influence: Selected Papers*, ed. Terry N. Clark. Chicago: University of Chicago Press.
- Tarde, Gabriel (1999a): *Les Lois Sociales*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Tarde, Gabriel (1999b): *Monacologie et Sociologie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Whitehead, Alfred North (1920): *The Concept of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Whitehead, Alfred North (1978 [1929]): *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. New York: Free Press.

Bruno Latour er professor på Ecole des Mines i Paris. Har bl.a. udgivet følgende bøger på engelsk: *Laboratory Life: the Social Construction of Scientific Facts* (Sage, 1979), *Science in Action* (Open University Press, 1987), *The Pasteurization of France* (Harvard University Press, 1988), *We Have Never Been Modern* (Harvester Wheatsheaf, 1993), *Aramis, or the Love of Technology* (Harvard University Press, 1996), *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies* (Harvard University Press, 1999).

Bruno Latour
Ecole des Mines
60 Boulevard St. Michel
75006 Paris
Frankrig
bruno.latour@ensmp.fr
www.ensmp.fr/~latour/