

Pierre Bourdieu

# Kampen om den symbolske orden

Pierre Bourdieu i samtale med Axel Honneth, Hermann Kocyba og Bernd Schwibs<sup>1</sup>

Samtalen mellem Bourdieu, Honneth, Kocyba og Schwibs anskueliggør, hvordan de teoretiske stridigheder i feltet for samfundsvidenskabeligt arbejde indgår i Kampen om den symbolske orden. I denne relativt lange samtale historiserer Bourdieu den feltanalytiske arbejdsmetode, som ligger til grund for *Distinktionen*. Bourdieu forklarer, hvordan han har udviklet sine teorier som "svar" på nogle praktiske empiriske problemer, som de anerkendte etnologiske og sociologiske teorier ikke kunne give en tilfredsstillende forklaring på.

## I: Det intellektuelle klima i efterkrigstidens Frankrig

**Honneth:** Jeg vil først forsøge at give et kort overblik over de temaer og problemstillinger, som vi har tænkt os at tale med Dem om. Lad mig dog først antyde, fra hvilket perspektiv vi stiller vore spørgsmål. For alle dem, der i dag holder fast i projektet om en kritisk samfundsteori, udgør Deres værk en af de mest interessante udfordringer: På den ene side retter De, i Deres sociologiske analyse, opmærksomheden mod den symbolske dimension af vores samfund, altså mod de sociale hverdagskulturer eller livsverdener, som marxismen ikke behandlede tilfredsstillende; på den anden side betragter De samfundets symbolske praksis på baggrund af dets klassestruktur, ja dets økonomiske reproduktionsmekanisme, hvorved De synes at undgå de teoretiske farer, der i dag går hånd i hånd med den "kulturalistiske vending" i social- og historieforskningen. Dette forsøg på at sammenknytte klasseteori og livsverdensanalyse, dvs. økonomisk og kulturteoretisk forskning, gør Deres teori interessant for os; dertil kommer naturligvis den for enhver læser imponerende formidling af samfundsteoretisk argumentation og empirisk bevisførelse. Dette blot sagt til forhåndsforståelse. Vi kunne nu først og fremmest godt tænke os at vide noget om det åndelige klima, som deres teori opstod i, altså noget om Pierre Bourdieus intellektuelle biografi. Dernæst kommer vi ind på de teoretiske grundantagelser i Deres sociologiske forskning og på nogle bestemte aspekter og problemer i Deres teori. Endelig har vi sat os for at udspørge dem om Deres videre forskningsplaner og den politiske selvforståelse i deres forskningspraksis.

Lad mig altså først spørge, hvordan den intellektuelle situation var, da De studerede. Hvordan stod det til med marxismen og med fænomenologien?

**Bourdieu:** For både at forstå form og indhold i de intellektuelle debatter i datidens Frankrig, må man forestille sig det særlige klima, der herskede her. Mit daværende syn på dette klima forsøgte jeg allerede at gengive i tresserne<sup>2</sup>, men jeg har ikke ændret min opfattelse væsentligt siden: I min studietid i halvtredserne var den eksistentialistiske variant af fænomenologien på sit højeste; jeg havde allerede i 1949 læst *Væren og intet* (Sartre: 1943) og efterfølgende Merleau Ponty og Husserl. Marxismen var ikke synderlig fremherskende, også selvom det lykkedes nogle få, fx Tran-Duc-Tao, at finde tilslutning ved at stille spørgsmål til marxismens forhold til fænomenologien. Min Marx-læsning blev derfor temmelig akademisk; jeg interesserede mig først og fremmest for den tidlige Marx og særligt Feuerbach-teserne begejstrede mig. Det var dog også tiden for den triumferende stalinisme. Mange af mine tidligere medstudenter, i dag inkarnerede anti-kommunister, var dengang medlem af det kommunistiske parti. Den stalinistiske bølge var så stærk, at nogle af os fra *Ecole Normale Supérieure* – bl.a. Derrida, Bianco og Pariente – i 1951 oprettede en komité til forsvar for friheden. Derfor blev vi af Le Roy Ladurie angivet som "socialforrædere" i skolens partielcelle (Ladurie:1982).

**Kocyba:** I anledning af Deres undersøgelse af Martin Heideggers politiske ontologi beskrev De i sin tid meget indtrængende filosofiprofessorens “filosofiske habitus”, hans “håndværk” og hans småborgerlige aristokratisme, og De afslørede den lærde jargons eufemisme (Bourdieu:1976b). Man får her indtryk af, at der til grund for Deres polemiske skitse ligger et uudtalt konkurrerende ideal for den filosofiske intellektuelle, nærmest som en kontrast. Hvorfra udgik de afgørende filosofiske impulser, hvis De ser tilbage på Deres studietid?

**Bourdieu:** For det første: Hvad der blev udbudt af akademisk filosofi var ikke særlig opløftende... Selvfølgelig var der nogle meget sagkyndige professorer, fx Henri Gouhier, hos hvem jeg lavede en opgave om “Leibniz som kritiker af Descartes” (en kommenterende oversættelse af *Animadversiones*). Derudover var der også Gaston Bachelard og Georges Cang. Også uden for Sorbonne underviste nogle fremragende tænkere: på *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (EPHE) fx Eric Weil og Alexandre Koyré, på *Collège de France* Martin Guérout og Etienne Gilson. Jeg opdagede dem ikke med det samme, men fulgte senere deres forelæsninger og seminarer regelmæssigt. Da disse folk ikke var en del af det normale studieforløb, måtte man selv opsøge dem. Da jeg senere, sammen med alle dem, der, som jeg, var træt af eksistentialismen, forsøgte at gå ud over de klassiske forfattere og give filosofien en anden mening, skyldtes det nok også disse undervisere og det de stod for: en streng videnskabshistorie, filosofi og epistemologi. I denne sammenhæng må jeg også nævne Husserls arbejde, der på den tid knap var blevet oversat; jeg brugte næsten et helt år på at studere *Erfahrung und Urteil* (Husserl:1939). Nøglebegreberne var for mig seriøsitet og stringens; jeg tog kurser i matematik, videnskabshistorie osv. Canguilhem og Bachelard var desuden af største betydning som “eksemplariske profeter” i Webers forstand. Kun få kendte dem i den fænomenologisk-eksistentialistiske periode, men de anviste nye veje for det intellektuelle liv og for virkeliggørelsen af filosofiens rolle, veje, der gik ud over den traditionelle liste af almene spørgsmål om menneskeheden.

**Schwibs:** De navne, De har nævnt, er også delvist dukket op hos os i de senere år, paradoksalt nok som eksempler på den typisk franske intellektuelle, denne noget omskiftelige skikkelse. Det må hænge sammen med, at disse navne hovedsagelig er blevet taget op af Althusser og Foucault. Men lad os vende tilbage til Dem og 50'erne...

**Bourdieu:** Ja, den gang havde tidsskriftet *Critique* dets glansperiode; her skrev både Alexandre Koyré og Eric Weil, og der blev skrevet ligeså omfattende som samvittighedsfuldt om franske, men også, og frem for alt, udenlandske værker. Jeg var mindre modtagelig for Bataille-Blanchot-delen af *Critique* – sikkert af sociologiske grunde. Min trang til “brud” og “overskridelse” var rettet stærkere mod de etablerede magtinstanser, som fx uddannelsesinstitutionerne, dvs.

mod det hykleri, den magt og kanoniserede dumhed, som disse gemte sig bag. I sidste ende gik det for mig ud på en kritik af den samfundsmæssige orden. Sandsynligvis kan denne forskel forklares ved, at jeg ikke, som andre, skulle gøre op med den borgerlige familie, og derfor var mindre ude på et symbolsk "brud", og følte mig mindre tiltrukket af de spil, som senere er blevet beskrevet i *Les heritiers* (Bourdieu 1971). For mig betød "brud" med (og overskridelse af) uddannelsessystemets, kulturens, kunstens og litteraturens herskende dannelsesinstitutioner først og fremmest: viljen til ikke længere at deltage – helt i Adornos forstand. Det betød, at man nægtede at indgå kompromisser med de almene institutioner, og med de intellektuelle institutioner i særdeleshed.

Faktisk tror jeg, at mange af de fælles kendetegn for den "strukturelisme" generation (dvs. Althusser, Foucault osv.) lader sig forklare ud fra viljen til at distancere sig fra eksistentialismen: den lunkne "humanisme", der lå i luften overalt, forkærligheden for det "levede" og den politiske moralisme, der stadig lever, som fx i tidsskriftet *Esprit*. Det er stadig de samme folk, der i dag i Tyskland leder efter tænkere af en sådan smag<sup>3</sup>. Desuden har jeg aldrig identificeret mig med den strukturelisme generation, både fordi jeg er yngre og fordi det modeprægede altid har frastødt mig.

**Honneth:** Interesserede De dem slet ikke for eksistentialismen, der dog både litterært og filosofisk havde en enorm betydning dengang i Frankrig?

**Bourdieu:** Jeg læste som alle andre en del Heidegger og endda med en vis fascination. Særligt havde jeg glæde af analyserne fra *Sein und Zeit* (2001) om historie og den offentlige tid. Disse analyser hjalp mig, sammen med Husserls undersøgelser i *Ideen zu einer reinen Phänomenologie* (1913), i min egen forskning om de sociale hverdags erfaringer. Men det eksistentialistiske *mood* deltog jeg ikke i. Det var anderledes med Merleau-Ponty, han havde en plads for sig, i hvert fald i mine øjne. Han interesserede sig både for humanvidenskaberne og biologien, og desuden formidlede han – gennem sine skrifter om historie, det kommunistiske parti og Moskva-retssagerne – et indtryk af, hvordan en refleksion over det umiddelbart givne kunne se ud, en refleksion, der undgår de sekteriske forenklinger i den politiske diskussion. Han syntes at udgøre en vej ud af den sludrevorne filosofi på uddannelsesinstitutionerne – og denne filosofi ville jeg som sagt ikke have noget at gøre med, jeg ville ikke skrive nogen disputats.

**Schwib:** I dette forsøg på ikke fuldstændigt at bøje sig for „dannelseselitens“ traditionelle karrieremønstre i Frankrig, som var præget af tvang og selvydmygelse, var der da også politiske motiver på spil?

**Bourdieu:** Ja og nej. Det var en slags oprør mod misbruget af politisk magt. Jeg husker stadigvæk meget præcist en mindeværdig episode under forberedel-

sen til min antagelse<sup>4</sup> i filosofi: Sammen med nogle andre fra *Ecole Normale* fulgte jeg en forelæsning af Georges Davy, den sidste overlevende fra Durkheim-skolen og præsident for bedømmelsesjuryen. I årets begyndelse uddelte han "seminararbejder"; den som ville være "godt anset" havde interesse i at få et. En kvindelig studerende meldte sig, men fik spørgsmålet: "Frøken, opfylder De forudsætningerne?" – "Hvilke Hr. præsident?", spurgte hun – "tilhører de *Ecole Normale Supérieure* i Sevre?" – "Nej, Hr. Præsident" – "I så fald kan jeg ikke give dem noget papir!". Jeg var forarget og forsøgte at overtale de andre studerende til at boykotte seminararbejderne, men de syntes jeg gik for vidt – som sædvanlig. Men jeg har aldrig rigtig kunnet tale når professorer misbruger deres autoritet til at udøve intellektuel magt – Gurvitch var for eksempel også sådan en tyran, men der var selvfølgelig også flere. Bag denne indignation gemte der sig uden tvivl også en politisk dimension: Jeg mærkede en modsætning mellem på den ene side professorernes universelle fordringer og oprør mod ydre magter, og på den anden side deres tolerance over for akademisk magtmisbrug.

**Schwibs:** Lå der måske også et moment af en slags krænkelse "professionel" forfængelighed til grund for Deres oprør, nemlig forestillingen om at en sociolog hersker over filosofien?

**Bourdieu:** Altså, det handlede først og fremmest om misbruget af rent institutionel magt. Naturligvis blev vores ringagtelse af sociologien næret af, at der her stod en sociolog fra antagelsesjuryen, som kunne tvinge os til at følge hans forelæsninger om Rousseau og Platon, selvom vi syntes de var helt formålsløse. Denne ringagtelse af sociologien fortsatte op i tresserne – i hvert fald blandt de studerende ved *Ecole Normale Supérieure*, som forberedte deres antagelse i filosofi, og de udgjorde jo "eliten" og var stort set det herskende forbillede.

**Schwibs:** Hvis sociologerne, som De siger, var middelmådige filosoffer, var de så i det mindste ikke "gode" sociologer?

**Bourdieu:** Ingenlunde. Der fandtes dengang kun en middelmådig empirisk sociologi, som manglede enhver form for teoretisk og empirisk inspiration. Selvsikkerheden blandt de studerende på *Ecole Normale Supérieure* blev bestyrket ved at førkrigstidens sociologer – Jean Stoetzel og selv Georg Friedmann, der havde skrevet en ret svag bog om Leibniz og Spinoza – forekom dem at være resultatet af fejlagtige udnævnelser. Og det gjaldt i endnu højere grad for de første efterkrigssociologer, der, på nær få undtagelser, ikke var kommet ad "kongevejen" – dvs. *Ecole Normale Supérieure* og filosofi-antagelse – til sociologien (nogen kom endda kun til sociologien, fordi de ikke evnede filosofien).

**Kocyba:** Siden begyndelsen af tresserne synes den intellektuelle situation imidlertid at have ændret sig. Her tænkes på de heftige kontroverser om Lévi-Strauss, Lacan, Althusser eller Foucault.

**Bourdieu:** Her spillede strukturalismen en vigtig rolle. For første gang satte en socialvidenskab sig igennem som en respektabel, ja som en dominerende disciplin. Lévi-Strauss, der kaldte sin videnskab for antropologi i stedet for etnologi, og som forenede angelsaksisk sans for empiri med den gamle tyske trang til det filosofiske, adlede videnskaben om mennesket og hævdede den, gennem henvisning til Saussure og lingvistikken, til en kongevidenskab, som også filosofferne nu nødvendigvis måtte forholde sig til. Omtrent samtidig oversatte Foucault Kants *Anthropologie in pragmatischer Absicht* (1798). Desuden slog den såkaldte "logi-effekt" igennem i den række af fag, der indførte denne endelse i deres navn, fx arkæologi, grammatologi, semiologi osv. Dette vidner om filosofernes bestræbelser på at udviske forskellene mellem filosofi og videnskab. Jeg har altid reageret negativt på sådanne halvhjertede "omstillinger", ved hjælp af hvilke man på en billig måde kan profitere både af kravet om videnskabelighed og af filosofiens anseelse. En egentlig omstilling til videnskab ville, mener jeg, på det tidspunkt have krævet, at man satte filosofiens anseelse samt alle de dermed forbundne privilegier på spil. Og jeg kan vel uden overdrivelse sige, at jeg gennem alle mine anstrengelser for at bringe hhv. strukturel og relationel tænkning ind i sociologien, altid har vægret mig mod de "mondæne" udgaver af strukturalismen, som synes at være de eneste man kender i udlandet. Heller ikke over for de mekanistiske tendenser hos Saussure eller Jakobson formåede jeg at mønstre megen overbærenhed; det på trods af, at jeg i løbet af mit filosofiske arbejde også har studeret Saussure indgående. I 1958/59 holdte jeg en forelæsning om Dürkheim og Saussure, hvor jeg prøvede at optegne grænserne for forsøgene på at frembringe "rene teorier".

## II: Den etnologiske vending

**Honneth:** Så vidt jeg har forstået, vendte De Dem dog først mod etnologien og den empiriske forskning?

**Bourdieu:** Jeg havde fortaget undersøgelser om "følelseslivets fænomenologi", eller rettere sagt: om den affektive erfarings tidsstrukturer. Jeg ville studere biologi med henblik på at forsone filosofisk forskning med hangen til grundighed og stringens. Jeg så mig selv som filosof og brugte lang tid på at indrømme, at jeg var blevet etnolog. Den nye prestige, som denne videnskab havde vundet gennem Lévi-Strauss, hjalp mig her overordentligt meget.

**Honneth:** Hvad tiltrak dem dengang særligt ved etnologien? Var det videnskabsimmanente grunde, eller snarere politiske motiver?

**Bourdieu:** Jeg kom som værnepligtig til Algeriet. Efter to ret hårde år uden videnskabeligt arbejde, kunne jeg gå i gang igen. Jeg begyndte at skrive en bog for at beskrive algeriernes virkelighed og den tragiske situation, de befandt i. Også fransk-algeriernes situation, som var lige så dramatisk, skulle med, uanset hvad man ellers kan sige om deres racistiske tilbøjeligheder osv. Jeg var bestyrtet over kløften mellem på den ene side de franske intellektuelles forestillinger om denne krig og hvordan den skulle afsluttes, og på den anden side mine egne indtryk, det, som jeg så med mine egne øjne: hæren, de forbitrede “pieds noirs”, militære kupforsøg, kolonialisternes opstand, den uundgåelige tilbagevenden til de Gaulle osv. Naturligvis sympatiserede jeg med visse intellektuelles aktioner mod tortur og for fred – jeg tænker her på Sartre, Jeanson, Vidal-naquet – og jeg ville bidrage hertil på min egen måde. Derimod foruroligede den hermed forbundne utopisme mig; efter min opfattelse var det ikke ønskeligt, selv ikke for et uafhængigt Algeriet, at understøtte en mytisk betragtningsmåde i det algeriske samfund. Endnu engang befandt jeg mig, i forhold til den intellektuelle verden, i en splittet position.

**Kocyba:** Er De i virkeligheden autodidakt som etnolog?

**Bourdieu:** Ikke blot som etnolog. Spøg til side: Selvfølgelig kan jeg ikke benægte, at jeg er et produkt af det franske uddannelsessystem. Jeg kan i dag smile af min dengang offentlig nærede ambition om, i en alder af 25, at opbygge, om ikke hele verden, så dog den åndelige på helt nye begrebslige fundamenter; det samme gælder den selvovervurdering og arrogance, med hvilken jeg forkastede de traditionelle universitære discipliner (som fx disputatsen). Alligevel passer det selvfølgelig, at jeg er autodidakt i etnologi – også selvom jeg gik til etnologiske forelæsninger på *Musée de l'homme*. Jeg måtte på sin vis lære mig selv det hele: Hvordan man tegner og læser et kort, designer et stamtræ, nedskriver ord fonetisk (Berbersproget lærte jeg også, men først senere ved *Institut des langues orientales*)

**Kocyba:** De har altså ikke studeret hos Levi-Strauss?

**Bourdieu:** Ikke i løbet af min studietid. Efter min hjemkomst fra Algeriet i 1960 gik jeg til hans seminarer på *Collège de France*. På det tidspunkt havde jeg dog allerede foretaget mine egne feltstudier.

**Honneht:** Deres første undersøgelser opstod således i Algeriet og ikke ved et skrivebord i Paris?

**Bourdieu:** For at vende tilbage til min førnævnte bog om Algeriet: Jeg ville her yde noget nyttigt og derefter vende tilbage til filosofien. Jeg ville være nyttig, måske blot for at dulme min dårlige samvittighed over at have været en delta-



gende betragter i denne frygtelige krig. På samme måde gik det mig som nævnt også i min tid på *Ecole normale*: Jeg følte mig simpelthen ikke godt tilpas i mit eget skind. Først meget senere har jeg fundet en beskrivelse hos Nizan, og i det brillante forord af Sartre til *Aden Arabie* (Nizan 1960), som ned til mindste detalje udtrykker, hvad jeg følte på denne "skole"<sup>5</sup>.

Efter antagelsen i filosofi kunne jeg være blevet endnu et år på "*Ecole*", men foretrak at påbegynde min ansættelse i skolevæsnet med det samme. Jeg tog ikke til Aden, men til en lille provinsby; jeg ville have følelsen af at være nyttig og selv tjene mine penge. Med hensyn til skolen var jeg straks "in", havde dens vel-signelse og anerkendelse, var overbevist om dens idealer, men samtidig var jeg "out" uden helt at vide hvorfor. Jeg var dybt afhængig af skolen, men strittede ligeså dybt imod. Begge dele var vel et udtryk for at jeg havde høje forventninger, men samtidig blev skuffet på en række punkter. Denne situation skabte en række ret bizarre strategier, som nok ikke havde været nærliggende for en mere socialt integreret person: Tilnærmelsen til sociologien, udgivelsen af *Que sais-je?*, dyrkelsen af en blanding mellem ambition og ydmyghed, dvs. de dyder, der altid har udmærket forskningsgrupper, jeg iværksatte. Denne mere eller mindre ulykkelige forankring i den intellektuelle verden lå muligvis også til grund for mine aktiviteter i Algeriet. Jeg kunne ikke stille mig tilfreds med at læse venstreorienterede aviser og underskrive protestbreve; jeg følte – og her ser De igen den for filosofiens rolle kendetegnende sammenblanding mellem personlig ambition og ydmyghed – at jeg var nød til at gøre noget virkeligt, og det netop som videnskabsmand. Her ligger min "scientist bias".

**Schwibs:** Er det denne holdning, som De senere har betegnet som "métier militant" i Deres bog *Le sens pratique?* (1980)

**Bourdieu:** Præcis. Blot tænkte jeg på at vende tilbage til filosofien efter denne "militante virksomhed". Faktisk forblev min bog *Sociologie de l'Algerie* (1958) uden virkning – udover at den senere blev oversat til engelsk. Det var outsidersens dårlige strategi.

**Schwibs:** Når De nu taler om bøger "uden virkning": Jeg undrer mig endnu mere over at *Entwurf einer Theorie der Praxis* (1976a) og *Sens pratique* (1980) øjensynligt havde så ringe virkning, end over at Deres *Sociologie de l'Algerie* havde det – frem for alt i Frankrig. I begge værker gøres der et ambitiøst forsøg på at fremstille grundlagsproblemer, dvs. erkendelsesteoretiske spørgsmål i den moderne filosofi, på en uortodoks måde, nemlig gennem en streng tilknytning til samfundsmæssig empiri. Alene titlen, *Udkast til en praksisteori*, vakte i Tyskland en vis interesse, i modsætning til i Frankrig. Og sammen med *Soziologie der symbolischen Formen*<sup>6</sup> indledte netop denne bog vel en bredere fortolkningsproces...



**Honneth:** Men lad mig endnu engang vende tilbage til *Sociologie de l'Algerie*. Selvom bogen ikke fik den store virkning, må Deres forskningserfaringer have ledt Dem i en bestemt retning. Kan man i disse første undersøgelser, fx i deres opbygning og temavalg, finde kimen til de teoretiske problemstillinger, som De siden hen har beskæftiget dem med?

**Bourdieu:** Ja. Jeg kunne ikke stille mig tilfreds med at læse bøger og gå rundt i biblioteker. I en historisk situation, hvor hele virkeligheden stod på spil i enhver politisk tilkendegivelse, enhver samtale, enhver protest, var det absolut nødvendigt selv at opsøge det sted, hvor tingene skete og danne sig sit eget indtryk, uanset hvor farligt det var. Og det var farligt. Betragte, notere, fotografere: Jeg har aldrig bifaldet adskillelsen mellem den teoretiske konstruktion af et forskningsobjekt og de praktiske fremgangsmåder, uden hvilke der ikke findes virkelig erkendelse. Jeg har beslutsomt bekæmpet den begrebsløse empiri, men også tilbagevist den rene teoretikers empiriløse forståelse. Dvs., jeg bedrev altså på samme tid såkaldt "etnologisk" forskning (slægtskab, ritual, førkapitalistisk kapital) og "sociologisk" forskning (særligt statistiske undersøgelser sammen med venner fra INSEE<sup>7</sup>, Darbel Rivet og Seibel; de har alle hjulpet mig rigtig meget). Også på dette område fulgte jeg på en gang teoretiske og politiske mål: Jeg ville finde ud af, hvori forskellen mellem proletariatet og sub-proletariatet bestod, hvilket dengang ikke var blevet afklaret. Gennem analysen af de økonomiske og sociale betingelser for økonomisk kalkule – i erhvervslevet fx i form af økonomisk spekulation – ville jeg vise, at forskellen er lokaliseret i de økonomiske betingelser for forskellige former for rationel forudsigelse. Og revolutionære forventninger er en af denne forskels dimensioner.

**Honneth:** Hvis jeg forstår Dem ret, ville De altså allerede i Deres første undersøgelse studere de sociale gruppers handlingsorienteringer, i dette tilfælde proletariatets og sub-proletariatets fremtidsforventninger, og dette ville De gøre på baggrund af de handlemuligheder, der var anlagt i de økonomiske klasse-skel? Altså også allerede her en intention om at analysere og kortlægge politisk brisante temaer ved hjælp af en socialforskning med teoretisk substans...

**Bourdieu:** Rigtigt. Jeg var ude på sociologisk at analysere fremtidsforventninger, for på denne måde at forstå de forskellige udgaver af den revolutionære bevidsthed: Sub-proletariatets magiske chaliasme og den mere realistiske revolutionære tendens hos dem, der paradoksalt nok ikke lever i uvished og ustabilitet, men råder over den grad af økonomisk og social sikkerhed, der skal til for at have en ordnet forestilling om fremtiden.

**Honneth:** Nu viser allerede de begreber, med hvilke De gengiver Deres tidligere forskningsinteresse, at De er motiveret af ganske bestemte teoretiske antagelser. Hvor stammede disse hypoteser fra og hvordan så de ud? Hvilke an-

tagelser om de sociale klassers kulturelle handlemønstre gik De ud fra?

**Bourdieu:** Altså... Jeg beskæftigede mig naturligvis med tekster, der passede til denne problematik, og med mange andre; jeg har aldrig læst så meget marxistisk litteratur som dengang, fx Lenins undersøgelse om Rusland. Med hensyn til undersøgelserne af det kunstneriske felt arbejdede jeg ligeledes med det marxistiske begreb om relativ autonomi. Jeg fandt her stor hjælp i et lille bind af den tyske emigrant Max Raphael om Marx og Picasso (Raphael 1983). Dette skete, ligesom Saussure-læsningen, før den strukturalistiske marxismes boom. Jeg ville simpelthen væk fra det spekulative. På det tidspunkt var netop Frantz Fanons bøger netop på mode, særligt *De fordømte her på jorden* (Fanon 2002). Fanons bøger forekom mig dog at være ligeså farlige som falske, fordi de gav næring til en usund utopisme blandt de algeriske intellektuelle med hensyn til deres egen fremtid...

**Honneth:** Og på samme tid foretog De Deres etnologiske undersøgelser?

**Bourdieu:** Ja. Og de to dele var nært forbundet. For jeg ville også, gennem analysen af tidsbevidstheden, forstå de betingelser, under hvilke de mennesker, som er opvokset i en før-kapitalistisk verden, danner en kapitalistisk økonomi-habitus. Dette igen ved hjælp af egen observation og måling, ikke blot ved at reflektere over andenhåndsmateriale. Jeg ville løse de egentligt antropologiske problemer ved den strukturalistiske idé. I indledningen til *Sens pratique* kan man læse, hvordan jeg, på baggrund af statistisk materiale, som man i øvrigt sjældent griber tilbage til i etnologien, måtte fastslå, at den angiveligt fremherskende ægteskabstype i de arabisk-berberiske samfund, dvs. ægteskab med parallelkusinen, kun udgjorde 3 til 4 % af tilfældene (5 til 6 % i de strengere ortodokse Marabus-familier). Dette fik mig til at se nærmere på begreber som "slægt", "slægtsregel" og "regel", og førte mig til sidst til resultater, der var i strid med den strukturalistiske tradition.

### III. Om overvindelsen af strukturalismen

**Honneth:** Den ægteskabspraksis, som De studerede, stemte altså ikke overens med de adfærdsregler, som følger af Lévi-Strauss slægtsteori?

**Bourdieu:** Rigtigt. Og med hensyn til selve ritualet, viste der sig noget lignende: Selvom det til en vis grad var sammenhængende, var systemet for den rituelle logiks konstitutive modsætninger ikke i stand til at indoptage alle empiriske data. Det tog dog noget tid før jeg var i stand til med succes at bryde med visse strukturalistiske grundantagelser (antagelser, der også lå til grund for min sociologiske forskning, da jeg opfattede den samfundsmæssige verden som et rum af objektive relationer, som er mere end subjekterne, og ikke kan føres tilbage til individernes interaktioner). Jeg behøvede en omvej gennem et

mere fortroligt terræn – for det første Béarn, hvor jeg stammer fra, for det andet universitetets verden – indtil jeg kunne gøre op med strukturalismens objektivistiske antagelser, fx observatørens privilegerede position i forhold til de indfødte, hvor de sidste forbliver fanget i det ubevidste. Desuden måtte jeg på sin vis træde helt ud af etnologiens verden og blive sociolog, for at kunne stille mig de hidtil forsømte spørgsmål. – Men nu fortæller jeg Dem egentlig ikke længere om mit liv: Nu bedriver jeg egentlig, om De vil, videnskabs-sociologi. Faktisk udøver tilhørsforholdet til en bestemt erhvervsgruppe en art censur, der er mere end blot institutionel eller personlig tvang: Bestemte spørgsmål stiller man ikke, kan man ikke stille. Dette henviser Wittgenstein til, når han forklarer, hvordan den radikale tvivl er så grundlæggende forbundet med den filosofiske holdning, at det for en uddannet filosof nærmest er utænkeligt at tvivle på denne tvivl.

**Kocyba:** De refererer ret ofte til Wittgenstein. Har han grundlæggende betydning for Deres arbejde?

**Bourdieu:** Absolut. Wittgenstein har hjulpet mig i mange svære situationer. Han er en slags livredder for intellektuelt nødstedte og nedtrykte. Fx når det handler om at undersøge noget så evident som “at følge en regel”, eller noget så simpelt (og faktisk samtid uforklarligt) som at “udføre en praktisk handling”.

**Schwibs:** Set på denne måde var Wittgenstein måske også en slags modgift mod strukturalismen? Hvis ja: Hvorpå beroede i sidste ende Deres kritik af strukturalismen?

**Bourdieu:** Jeg ønskede at bringe de levende aktører i spil på ny, dvs. de aktører, som gennem Lévi-Strauss og strukturalisterne, navnlig Althusser, blev udeladt, da de blev forklaret som systemets epifænomener. Jeg siger bevidst aktører og ikke subjekter. En handling er ikke blot en fuldbyrdelse eller efterlevelse af en regel. Hverken i de arkaiske eller i vore samfund er de sociale aktører mekanisk bestemte automater uden bevidsthed, i lighed med et ur. Selv i de mest komplicerede handlingsforløb, fx den ægteskabelige byttehandel eller de rituelle praksisser, støtter aktørerne sig til en skabende habitus’ inkorporerede principper. Og dette system af dispositioner kan man begribe i analogi med Chomskys generative grammatik, med den vigtige forskel, naturligvis, at det drejer sig om *erfaringsstilegnede* dispositioner, og dermed om variable dispositioner alt efter tid og sted. Dette muliggør en produktion af uendeligt mange “træk” tilsvarende det uendelige mangefold af mulige situationer. Situationer, der ikke kan forudsiges af en regel, lige meget hvor kompleks den så end er. I stedet for begrebet “slægtsregel” begyndte jeg derfor at anvende begrebet “ægteskabsstrategi”, et begreb som mange forskere anvender i dag. Men man må naturligvis afklæde

begrebet enhver naiv teleologi: Adfærd kan være rettet mod et mål uden bevidst at være orienteret mod det eller styret af det. Begrebet habitus er så at sige opfundet for at komme overens med dette paradoks. Og det er dette faktum, at de rituelle praksisser er produkt af en "praktisk sans", og ikke fx af en ubevidst kalkule eller efterlevelsen af en regel, der forklarer, hvorfor de er kohærente. Imidlertid er denne kohærens altid partiel og aldrig total, den er netop en kohærens af praktiske konstruktioner.

**Honneth:** Hvis jeg kort må afbryde Dem: Der forbliver for mig at se noget uklart, ja tvivlsomt, ved Deres forsøg på at overvinde det strukturalistiske paradigme. Motivet for denne overvindelse var vel den empiriske erfaring af en diskrepans mellem de indfødtes faktiske socialadfærd og strukturalismens forudsatte handleregler. For at kunne forklare disse faktiske afvigelser, indførte De som en yderligere forklaringsvariabel kollektive eller gruppespecifikke handlingsstrategier, der styrer de enkelte aktørers adfærd i form af habituelle dispositioner. Gennem dette handlemønster forsøger handlingssubjekterne ubevidst at opnå nogle mål, der svarer til de strategiske interesser for den erhvervsgruppe, de tilhører. Altså: Imod strukturalismen indfører De således det "levende" handlingssubjekt på ny, men dog netop kun som bærer af ubevidste interessekalkuler. Betyder det ikke, at De kun formår at overvinde strukturalismen ved at genindføre det utilitaristiske princip om nyttemaksimering? Forstår De mit problem?

**Bourdieu:** I tilbageblik, og selvom tingene ikke foregår sådan i den egentlige forskningsproces, kan man forstå min tilbagevenden til habitusbegrebet, et gammelt aristotelisk-thomistisk begreb, der blev gennemtænkt på ny af mig, som et forsøg på at slippe ud af dikotomien mellem den subjektløse strukturalisme og subjektfilosofien. Dermed vil jeg selvfølgelig ikke fortie, at en fænomenolog som Husserl også tildeler habitus-begrebet en rolle, eller at også Merleau-Ponty og sågar Heidegger anviste veje til en hverken intellektuel eller mekanisk analyse af forholdet mellem aktør og verden.

**Schwib:** Hvorfor griber De tilbage til habitus-begrebet, og hvorved udmærker dette begreb sig for Dem?

**Bourdieu:** Begrebet er blevet benyttet af mange højst forskellige forfattere før mig: Hegel, Husserl, Weber, Durkheim og Mauss. Og alle brugte det mere eller mindre metodisk. Men trods deres forskelligheder var disse forfattere, forekommer det mig, drevet af den samme teoretiske intention; i hvert fald viser de i den samme retning: Det være sig hos Hegel, der med den samme funktion også bruger begreber som Hexis, Ethos osv., og hvor begrebet bliver brugt til at gøre op med den kantianske dualisme, for til gengæld at indføre de dispositioner, der er konstitutive for den realiserede moral: sædelighed i modsætning til

den rene pligt-moralisme. Eller hos Husserl, hvor begrebet habitus og andre beslægtede begreber, som fx habitualitet, betegner anstrengelsen for at bryde ud af bevidsthedsfilosofien. Eller endelig hos Mauss, hvor begrebet bliver trukket frem for at forklare den samfundsmæssiggjorte krops systematiske funktionsmåder. Ved at overtage habitus-begrebet i forlængelse af min Panofsky-læsning ville jeg vriste Panofsky ud af hænderne på den kantianske tradition (se Panofsky: 1964), og dermed profitere fra brugen af et begreb, der hos ham tilfældigvis kun forekommer en enkelt gang, nemlig til at forklare den skolastiske tænkningens funktion. Lucien Goldmann forstod dette og bebrejdede mig heftigt, at jeg ville trække en tænker over på den materialistiske side, som, ifølge ham, altid havde modsat sig denne retning grundet "politisk varsomhed". For mig drejede det sig ikke mindst om at frigøre mig fra den mekanistiske ansats både hos Saussure (der, som jeg har vist i *Sens Pratique* (1980), begriber praksis som ren udførsel) og i strukturalismen. Her stod jeg Chomsky nær, der på den tid knap nok var kendt i Frankrig og først blev oversat senere; jeg fandt hos ham den samme bestræbelse på at tilskrive den menneskelige praksis en aktiv skabende dimension (hvorfor han også af nogle af personalismens tilhængere blev opfattet som et frihedens bolværk mod determinisme og strukturalisme). Med Chomsky ville jeg insistere på de menneskelige dispositioners skabende færdigheder – men med den tilføjelse, at det drejer sig om erhvervede, samfundsmæssigt konstruerede dispositioner.

**Honneth:** Ser De, præcis heri forekommer der mig at ligge en uforløst spænding i Deres teori: På den ene side fremhævelsen af den kreative skabende dimension af al menneskelig praksis, på den anden side betoningen af den vanemæssige, socialt styrede karakter af al samfundsmæssig handlen...

**Bourdieu:** Ja, jeg ville netop gøre opmærksom på, at denne opfindsomme, aktive og "kreative" evne hos mennesket ikke skal forstås som en evne hos et transcendentalt subjekt i forlængelse af den idealistiske tradition, men mere som den handlende aktørs kompetence. Selv med fare for at blive tilregnet de mest "vulgære" former for tænkning, var det vigtigt for mig at minde om hvad Fichte kaldte "den praktiske fornufts primat" og at afdække denne fornufts specifikke kategorier (hvad jeg forsøgte i *Sens pratique* (1980)). I denne sammenhæng bragte den berømte første Feuerbachese mig videre: "Hovedmanglen ved al hidtidig materialisme (inklusiv Feuerbachteserne) er, at genstanden, virkeligheden, sanseligheden kun bliver opfattet under *objektets eller anskuelsens* form, og ikke som *sanselig-menneskelig aktivitet, praksis*": Idealismen skulle fravristes den praktiske erkendelses "aktive side". Med begrebet om habitus som et system af tilegnede skemaer, der i praktisk forstand fungerer både som anskuelses- og bedømmelseskategorier, som klassificeringsprincipper og som organisationsprincipper, var den sociale aktør konstrueret i sin sandhed, dvs. som den, der praktisk fuldbyrder konstruktionen af genstande.

**Schwibs:** Et gennemgående motiv i Deres værk synes at være genindførslen af en genese for dispositionerne, dvs. for menneskets indstillinger og praksisformer, altså på en måde genindførslen af den individuelle historie. Dette motiv er også udgangspunkt for Deres kritik af den såkaldte begavelsesideologi, fx – på et teoretisk niveau – den grundlæggende anti-genetiske tendens i strukturalismen. Er dette indtryk korrekt?

**Bourdieu:** Ja. Og hvis jeg lagde stor vægt på etikettering, ville jeg sandsynligvis definere mig selv som *genetisk strukturalist*. Jeg går ud fra, at analysen af de objektive strukturer, dvs. de forskellige *felter*, ikke kan adskilles fra en analyse af de mentale strukturers udvikling, der – på det biologiske enkeltvæsens niveau – selv kan forklares ud fra inkorporeringen af sociale strukturer og disse strukturers genese: Det sociale rum og de deri optrædende grupper er produktet af historiske sammenstød (som aktørerne er spundet ind i alt efter deres position inden for dette rum og deres specifikke mentale strukturer, med hvilke de forstår rummet). Således viser jeg i det afsluttende kapitel af *Die feinen Unterschiede* (1982), at “klasserne” udgør det begribelige resultat af klassificeringskampene i et bestemt historisk moment.

**Kocyba:** I Frankfurt har vi i anledning af Deres foredrag i forbindelse med “Suhrkamp-forelæsningerne” diskuteret nogle aspekter af *Die feinen Unterschiede* (1982). Vi har bl.a. talt om, hvorvidt de symbolske strukturer udelukkende skal betegne den samfundsmæssige virkelighed i dens grundlæggende inddelinger, eller om der dog til en vis grad er tale om autonome strukturer, fx skabt gennem en universel ånd. Resulterer det ikke i en genetisk cirkel, når den praktiske erkendelses kognitive strukturer på den ene side fortolkes som inkorporerede sociale strukturer, mens de sociale strukturer på den anden side medbestemmes af symbolske praksisser?

**Bourdieu:** Ærlig talt: Forestillingen om hierarkisk inddelte instanser har altid irriteret mig. Denne forestilling kan adskilles fra spørgsmålet om forholdet mellem symbolske og økonomiske strukturer, som i tresserne beherskede debatten mellem marxister og strukturalister. Tanken om, at de nuværende sociale strukturer er gårsdagens symbolske strukturer trænger sig for mig mere og mere på. Således kan fx den sociale “klasse”, som vi konstaterer den i dag, i det mindste delvist opfattes som et produkt af Marx’ teorier. Hermed vil jeg dog ikke gå så vidt som til at hævde, at det er de symbolske strukturer, der producerer de sociale strukturer; faktisk slår teori-effekten først virkelig igenem, når de inddelinger, som teorien har synliggjort som grundlag for vision og division, selv virkelig foreligger som et muligt delingsprincip. Dette behøver dog ikke at være umiddelbart forståeligt for hverdagsiagttagelsen. Sikkert er det, at der i de symbolske strukturer findes en vældig konstitutionsmagt, som hidtil er blevet stærkt undervurderet.

**Honneth:** Jeg synes, at denne formulering gør det helt tydeligt, hvordan De både ønsker at overvinde strukturalismen og at redde nogle strukturalistiske indsigter. Det fremgår vel også af Deres afhandling *Strukturalisme og sociologisk videnskabs teori* (i Bourdieu 1970).

**Bourdieu:** Altså, den tilbageskuende analyse af udviklingen af mine begreber, som De her opfordrer mig til, får nødvendigvis et kunstigt præg. Men jeg kan da godt påvirkes til at falde for "retrospektionens illusion": Mine teoretiske valg var oprindeligt nok mere negative end positive; der er desuden noget, der taler for, at der til grund for disse valg også lå en søgen efter at løse hvad man kan kalde "personlige problemer", som fx bestræbelsen på at kunne gå til politisk brisante temaer med videnskabelig stringens, eller de dybtliggende og kun delvist bevidste idiosynkrasier, som giver en afsmag for bestemte sider af det intellektuelle liv frem for andre. I denne forstand har jeg fx altid reageret allergisk over for modefænomener og over for de efter min mening frivole og uredelige indstillinger hos dem, der gør sig til medskyldige i sådanne fænomener. Mit skriverseri er fx i høj grad motiveret af afvisningen af den totalitære tænkning, der almindeligvis regnes for filosofi. Også mit forhold til Frankfurterskolen er kendetegnet ved denne ambivalens: På trods af de uomtvistelige ligheder med denne skole, gør den mig nervøs pga. dens aristokratisme, der har bevaret alle *den store teoris* kendetegn, sandsynligvis af bekymring for at få beskidte fingre i omgang med den empiriske forskning. Det samme gælder for althusserianismen og dennes groft forenklende interventioner, der udspringer af filosofisk arrogance og som ingen modsigelse tåler.

Jeg ville derimod stille store spørgsmål i relation til tydelige og empirisk begribelige genstande, hvilket jeg forsøgte i den tidlige forskning, som jeg organiserede om fotografiet og fotografering (Bourdieu 1981). Allerede dengang tog jeg dog afstand fra Lazarsfeld og hans europæiske epigoner, hvis minutiøst udarbejdede metodeteknik udelukkende skulle dække over manglen på virkelig teoretisk problematik – og dermed også var kilde til flere højst elementære empiriske fejl. Blot en sidebemærkning: Man ville gøre den amerikanske sociologis "hårde" retning al for megen ære, hvis man blot godtog dens krav om empirisk stringens, et krav den selv tilskriver forskellen fra de stærkt "teoretiske" strømninger i Europa. Kun hvor den amerikanske videnskab faktisk dominerer, og dermed også en mere eller mindre skjult binding til positivistisk filosofi, kan man undgå at lægge mærke til alle de utilstrækkeligheder og fejltagelser, der er resultatet af den positivistiske videnskabsopfattelse på alle undersøgelsesniveauer, lige fra stikprøveudvalget til udnyttelsen af det. Der er i hvert fald mange eksempler på, at undersøgelsesernes eksperimentelle stringens egentlig tilslører den totale mangel på en sociologisk konstrueret genstand.

**Honneth:** Var Deres forhold til strukturalismen også præget af en sådan førteoretisk, personlig-praktisk reaktion, dvs. af en nærmest instinktivt afværgende holdning?



**Bourdieu:** For at være ærlig: På den ene side var jeg jo nok drevet af teoretisk interesse, men på den anden side også – og måske frem for alt – af en nærmest instinktiv afvisning af den etiske holdning, som den strukturalistiske antropologi medfører, nemlig at videnskabsmanden fremtræder med en vis arrogance og distance over for sit objekt: de simple profane mennesker. Bag denne strukturalistiske fremfærd lå, ligesom hos althusserianerne, en teori om praksis, der degraderer aktørerne til blotte bærere af strukturer (hos Lévi-Strauss blev den samme funktion udfyldt af begrebet om det ubevidste). Efter at jeg først havde brudt med Lévi-Strauss' teorem om "rationaliseringen" af de berørte undersøgelsessubjekter, ifølge hvilket antropologerne ikke må forvente sig nogen oplysning fra disse om de sande grunde eller årsager til deres praksisser, stillede jeg ihærdigt mine informanter spørgsmålet „hvorfor“? Det, der derefter, mht. til spørgsmålet om ægteskab, bragte mig på sporet, var, at grundene til at denne eller hin ægteskabsform forekom – som fx ægteskab med parallelkusinen på faderens side – kunne variere betydeligt alt efter aktøren og omstændighederne. Jeg var dermed på vej til at opdage begrebet "strategi".

**Honneth:** Og det er jo netop dette begreb, der altid får mig til at se en portion ufordøjet utilitarisme i Deres teori...

**Bourdieu:** ... Samtidig voksede min mistanke om, at det primat, man giver den videnskabelige, objektive analyse i forhold til de berørte subjekter, muligvis blot er udtryk for en "erhvervsideologi". Kort sagt ville jeg væk fra det antropologiske fugleperspektiv, hvorfra man udkaster planerne, kortene, diagrammerne og genealogierne. Dette perspektiv er sikkert fornuftigt og nødvendigt som et moment i en bestemt fase af den antropologiske fremgangsmåde, nemlig den objektivistiske. Men man må ikke glemme den anden side af den sociale verden, fx adfærden hos den aktør, der er viklet ind i den reale markedsadfærd [realen Marktgeschehen]. Det gjaldt derfor om at udarbejde en teori om denne partielle, ikke-teoretiske og samtidig materielle relation til den sociale verden; men samtidig også en teori om det teoretiske forhold, dvs. alt hvad der er impliceret i den distancerede og udenforstående videnskabsmands forhold til praksissen – begyndende med bruddet med dagligdagens indfangethed i den sociale verden, dvs. med den umiddelbare og forudgivne sociale programmerings magt.

Denne fremgangsmåde grundede naturligvis i en specifik samfundsmæssig erfaring, og i et ingenlunde naturligt eller uproblematisk forhold til den teoretiske indstilling. Min modstand mod ovenfra og ned at nærme mig de kabylske bønder og deres ægteskabsformer og ritualer hang nok sammen med, at jeg i løbet af min barndom havde mødt bønder, hvis syn på ære og vanære ikke var en døjt anderledes, hvorfor jeg blev klar over den kunstige karakter af de opfattelser, som jeg var kommet frem til i fugleperspektiv (som fx genealogierne). Men det synspunkt, som mine informanter gav mig, var dog ikke mindre kun-

stigt; disse informanter, som var optaget af at spille regelkonformt med i legen, og af at være på højde med den, gennem mine spørgsmål skabte, situation, blev pludselig forvandlet til teoretikere i deres egen praksis. Kort sagt: Mit kritiske forhold til intellektualismen i alle dens afskygninger (herunder strukturalismen) kan uden tvivl føres tilbage til den måde, jeg oprindeligt var integreret i den sociale verden på, og til det særlige forhold til den intellektuelle verden, der gav sig heraf. Dette forhold blev i øvrigt bestyrket gennem det sociologiske arbejde, da jeg her kunne ophæve nogle tabuiseringer og fortrængninger, der havde samlet sig i løbet af min skoletid. Dette har igen sat mig i stand til at ophæve andre former for censur og begrænsning, fx mht. vi-denskabssproget, og til at formulere, hvad der udelukkes herved.

#### IV: Symbolske herredømmeformer

**Honneth:** Lad os nu, efter at vi har diskuteret forskellige aspekter af Deres overvindelse af strukturalismen, vende tilbage til en kernetese i deres teori, som De allerede selv har hentydet til flere gange. Med begrebet "strategi" indfører De den centrale forestilling, at de sociale grupper kæmper mod hinanden om anerkendelse eller samfundsmæssig ære. De handlestrategier, som de forskellige grupper lader sig lede af, er rettet mod erhvervelsen af prestige og anerkendelse. Kan De uddybe en smule, hvad de mener hermed: Hvad skal vi helt præcist forstå ved de symbolske kampe om anerkendelse?

**Bourdieu:** Jeg tror, at de omfattende teoretiske intentioner, der så at sige fortættes med begreber som habitus, strategi osv., fra begyndelsen var til stede i mine værker, om end ikke i udfoldet og eksplicit form. Derimod er "felt-begrebet" af nyere dato; det udviklede sig af konvergens mellem på den ene side min forskning i kunstens sociologi, som jeg begyndte på i 1970 under et seminar på *Ecole normale*, og på den anden side kommentaren til afsnittet om religionssociologi i *Wirtschaft und Gesellschaft*. Allerede i mine tidlige redegørelser for æresbegrebet finder De nærmest alle de problemstillinger, der også beskæftiger mig dag: Ideen om, at kampene om anerkendelse udgør en fundamental dimension af det sociale liv, at disse kampe drejer sig om at akkumulere en bestemt form for kapital, nemlig "ære" forstået som ry og prestige, og at der dermed findes en bestemt logik for akkumulationen af symbolsk kapital, dvs. en anerkendelses- og berømmelsesbaseret kapital; idéen om "strategi" som opretholdelsen af en praksis med en orintering, der hverken er bevidst og kalkuleret eller mekanistisk determineret, men som snarere er resultatet af en "æressans", dvs. en sans for det særlige spil, der giver ære; ideen om at der findes en praksislogik, hvis særegenhed ikke mindst beror på dens tidsstruktur. Jeg henviser her til min kritik af gavebytningen som Lévi-Strauss forstår den: Den model, som den gensidige afhængighed af gave og mod-gave tilvejebringer, ødelægger gavebytningens praktiske logik, der kun kan fungere, når den objektive model (ifølge hvilken enhver gave kræver en mod-gave) ikke opleves

som sådan af de involverede. Jeg tror, at der i disse undersøgelser lå kimen til det, som jeg senere blot har udfoldet videre.

**Schwibb:** Hvordan er forholdet mellem de netop omtalte intentioner og problemstillinger og Deres forskningsteoretiske og empiriske interesse i dannelsesspørgsmål; en interesse, der dokumenteres i værker som *Die Illusion der Chancengleichheit* (1971), *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt* (1973), for nylig i *Homo academicus* (1984) og den af Dem redigerede uddannelsesrapport fra *Collège France* (1985)?

**Bourdieu:** Det er åbenlyst, at min opfattelse af kultur, dannelse og uddannelsessystemet er væsentligt præget af min position i den akademiske verden og i særdeleshed af, hvordan jeg er havnet i denne position (hvilket selvfølgelig ikke relativiserer min opfattelse fuldstændig). Den er også betinget af mit eget forhold til uddannelsessystemet, som det har udviklet sig gennem tiden. I starten var mit projekt en socialkritik af uddannelsen og kulturen. Jeg skrev en artikel om "undervisningssystem og tænkesystem", hvor jeg forsøgte at påvise, at i de samfund, der råder over skriften, bliver de mentale strukturer indpræget gennem skolesystemet, og at skoleordningens inddelinger og opdelinger således ligger til grund for klassifikationsformerne.

**Honneth:** De genoptager altså Durkheims projekt om at analysere de erkendelsesformer, som Kant havde analyseret som de transcendentale mulighedsbetingelser for menneskelig erfaring, men flytter det til rammerne af en teori om socialt herredømme? De foreliggende erkendelsesformer skal således forstås som bestanddele af forskellige klassifikationssystemer, som tjener til at opretholde det symbolske herredømme?

**Bourdieu:** Den amerikanske sociologihistoriker Vogt skrev engang, at det ville kræve en enorm perspektivforandring at forholde sig således til sit eget samfund, som Durkheim forholdt sig til primitive samfund. Den neutraliserings-effekt, som det eksotiske fjernhed skaber, vil nemlig falde bort, så snart vi stiller de erkendelsesteoretiske spørgsmål, som Durkheim stillede på baggrund studiet af primitive religioner, til vort eget samfund, fx til vores uddannelsessystem. De ville blive til politiske spørgsmål. Det bliver så åbenbart, at klassifikationsformer er dominansformer, at erkendelsens sociologi samtidig er anerkendelsens og miskendelsens sociologi, dvs. det symbolske herredømmes sociologi. Faktisk gælder dette undersøgelsesresultat allerede for mindre differentierede samfund som det kabylske: De dér herskende klassifikationsstrukturer, ved hvilke hele verdensudsynet organiseres, kan i sidste ende føres tilbage til arbejdsdelingen mellem kønnene. At stille traditionelle etnologiske spørgsmål til sit eget samfund, og derved sprænge de overleverede grænser mellem etnologi og sociologi, allerede dét var i sig selv en politisk handling.

Klassifikationsskemaerne, bedømmelsessystemerne, de grundlæggende modsætningspar i tænkningen: mandligt/kvindeligt; højre/venstre; øst/vest; men også teori/praksis udgør politiske kategorier: Den kritiske teori om kultur og uddannelse fører uvægerlig til en teori om politik. Og tilbagegrebet til Kant skal nu ikke forstås som en overskridelse af den hegelianske tradition via en redning af det universelle, som det er tilfældet hos nogle tyske tænkere, men derimod som en vej til at radikaliserer kritikken på den måde, at der i hvert enkelttilfælde spørges til de samfundsmæssige mulighedsbetingelser – herunder muligheden for selve kritikken. En sådan sociologisk funderet *selv-refleksion* fører til en sociologisk kritik af den teoretiske kritik, og dermed til en radikaliserer og fornuftiggørelse af kritikken. Først en kritisk videnskab om bedømmelse og klassifikation, fx af begrebet “klasse“, har en mulighed for at overskride den historiske traditions immanente – eventuelt konceptuelle – grænser; grænser, som den absolutte tænker, i kraft af at han ignorerer dem, netop sætter som reale. Kort sagt: Kun ved at afdække sin egen historicitet kan fornuften gøre sig fri af historien.

**Honneth:** Det er virkelig interessant at se, hvordan Deres teoretiske udvikling på sin vis kan udlægges som en processuel sociologisk analyse af Deres egne reaktioner på det sociale miljø.

**Bourdieu:** Jeg ville fortælle Dem min tilblivelseshistorie fra denne synsvinkel, dvs., jeg ville komme med nogle byggesten til en sociologisk analyse af udviklingen i mine værker. At jeg gjorde det på denne måde skyldes vel, at sådanne selvanalyser er en forudsætning for min tænkning og dens udvikling. At jeg nu kan sige det, som jeg her siger, skyldes sikkert også, at jeg aldrig er holdt op med at vende sociologien mod det, som bestemmer og begrænser mig socialt. Ikke mindst for at kunne omdanne de intellektuelle stemninger, antipatier og sympatier, der, efter min opfattelse, spiller en stor rolle i intellektuelle afgørelser, til eksplicitte og bevidste teser og udsagn.

**Schwib:** Når De her kan tale om disse ting på denne helt igennem distance-rede, men samtidig personlige, private måde, hænger det så sammen med den position, De i dag har opnået?

**Bourdieu:** Helt sikkert. Sociologien giver én en usædvanlig autonomi. Særligt, hvis man ikke vender den mod andre som et angrebs- eller forsvarsvåben, men mod sig selv, dvs. benytter den som et instrument til årvågenhed. Ganske vist: For at være i stand til at kunne anvende sociologien fuldt ud, dvs. uden sikkerhedsnet, behøves netop en social position, som sætter én i stand til at tåle objektivisering.

**Honneth:** Hvis jeg har forstået det rigtigt, har De indtil nu givet os en vidtræk-

kende sociologisk redegørelse for tilblivelsen af Deres egne begreber og grundantagelser. De har i en vis forstand fremstillet Deres egen intellektuelle udvikling ved hjælp af Deres egen sociologiske teori. Det fandt jeg yderst tillokkende og meget brugbart. Men må jeg endnu en gang spørge videre på en fuldkommen usociologisk måde: Hvordan kan Deres grundbegrebers intellektuelle tilblivelseshistorie rekonstrueres? Hvad har De lært af Marx og Weber? Eller, kort sagt, når De taler om de sociale klassers symbolske kampe, føler De dem da mest som marxist eller weberianer?

**Bourdieu:** Ærlig talt har jeg aldrig tænkt i sådanne kategorier. Og sædvanligvis afværger jeg også sådanne spørgsmål. Jeg ved, at Dette ikke gælder Dem, men normalt gemmer der sig bag sådanne spørgsmål en polemisk klassificerende hensigt, en kassetænkning: Man vil kategorisere – “kategoros-thai” – anklage offentligt: “I virkeligheden er Bourdieu durkheimianer”. Hvillket er ment negativt og betyder: Han er ikke marxist, og det er dårligt. Eller: “Bourdieu er marxist” og det er dårligt. Svaret på spørgsmålet om hvorvidt man er marxist, weberianer eller durkheimianer formidler ikke spor information om nogen. Efter min mening modvirker denne kassetænkning i den akademiske såvel som i den politiske tænkning endda den videnskabelige forskning og dennes fremskridt: Den afskærer intellektuelle fra innovation, den forhindrer, at falske antinomier og falske adskillelser bliver overvundet. Desuden forhindrer sådanne etiketter endda det i mine øjne rigtige forhold til fortidens skrifter og tænkere. For mig er de en slags “rejsefæller”, som man kan gribe tilbage til i svære situationer.

**Kocyba:** Det minder om begrebet “bricolage” eller “selvbyggeri” hos Lévi-Strauss: Man har et problem og anvender så alt det, der forekommer at være et egnet værktøj.

**Bourdieu:** Ja, med den påbudte selvresignation, men også med bestemthed. Den *begrebets realpolitik*, som jeg praktiserer, behøver en teoretisk linje, der beskytter mod den rene eklekticisme. Efter min mening kan man kun tænke produktivt, hvis man også kan tænke reproduktivt. Noget lignende mente Wittgenstein vel også, når han talte om, aldrig selv at have opfundet noget, at alt var blevet formidlet til ham gennem andre, gennem Boltzmann, Herz, Frege, Russel, Kraus, Loos, osv. Jeg ville på samme måde kunne angive en sådan navneliste, og sandsynligvis en endnu længere...

**Schwibs:** Hvordan sker sådanne opdagelser egentlig? Hvorfor søger man hos den ene frem for hos den anden forfatter?

**Bourdieu:** Selvfølgelig tilbyder alle sig ikke på den samme måde. Dannelsen, kulturen er jo bl.a. til for at optegne de forfattere, hos hvem man kan håbe på at

finde noget. Der findes, i lighed med det politiske, sådan noget som en filosofisk sans... dannelse er slags gratis-viden til alle formål, sædvanligvis erhvervet i en alder, hvor alt endnu er uproblematisk. Man kan så tilbringe hele sit liv med at øge og kultivere den. Man kan dog også benytte den som en slags nærmest uudtømmelig værktøjskasse. Et sådant forhold til tekster er nok ikke særlig udbredt blandt åndsarbejdere, for så opfatter man jo det intellektuelle arbejde som en metier ligesom alle andre, hvis man lige ser bort fra de praksisser, som de intellektuelle, og dem, der gerne vil være det, vurderer som nødvendige, for at de kan føle sig som intellektuelle. I enhver aktivitet findes to relativt uafhængige dimensioner: en teknisk og en symbolsk. Den symbolske dimension skal forstås som en praktisk meta-diskurs, gennem hvilken den handlende gør sin aktivitet synlig og gældende (som fx lægekittelen). I de intellektuelle erhverv er det ikke anderledes: Jo mindre tid og energi man bruger på *showet*, desto højere er det fagligt-tekniske udbytte. Ganske vist udsætter man sig, i en verden, hvor showelementer – *expideixis* – hører til den sociale definition af praksissen, uvægerligt for den risiko, at miste den anerkendelsesgevinst, der er forbundet med enhver normal udøvelse af den intellektuelle praksis. Men vi må ikke glemme, at den drejning mod *Show business*, der bliver mere og mere almindelig i det intellektuelle erhverv, gemmer på mangfoldige farer, uanset hvor ubetydelig den ser ud.

**Honneth:** Måske udtrykte jeg mig ikke forståeligt: Derfor endnu engang: Vores intellektuelle udvikling kan jo ikke alene rekonstrueres ud fra sociologiske eller psykologiske perspektiver, men også ud fra det måske lidt idealiserende perspektiv: Fra hvilken forfatter har vi vundet afgørende indsigt i forhold til vores teoretiske grundantagelser. Det var en sådan intellektuel læringsproces, mit spørgsmål var rettet mod.

**Bourdieu:** Ok, lad os vende tilbage til udgangsspørgsmålet angående mit forhold til kanoniserede forfattere; et spørgsmål, jeg dog gerne vil omformulere, så jeg kan svare på det med god samvittighed. Det forekommer mig at være et legitimt, grundlæggende spørgsmål angående det teori-*rum*, indenfor hvilket en forfatter bevidst eller ubevidst placerer sig. Den teoretiske dannelses væsentligste funktion (når den ikke måler sig selv ud fra antallet af fodnoter!) er, at sætte os i stand til at tage højde for og medtænke dette teori-*rum*, dvs. universet af de videnskabelige stillingtagener og positioner, der er relevante på et bestemt historisk tidspunkt. For det er dette rum af videnskabelige og epistemologiske positioner, der determinerer om ikke praksiserne, så dog deres sociale betydning uafhængig af, om man ved det eller ej (og formentlig desto stærkere jo mindre man ved det). En af de helt centrale forudsætninger for en bevidst og dermed kontrolleret videnskabelig praksis er bevidstgørelsen om eksistensen af dette rum og dets indskrænkninger, eller, sagt på en anden måde, bevidstgørelsen om, at den videnskabelige problematik er et rum

af muligheder. Forfattere som Marx, Weber, Durkheim og andre skaber i denne forstand grænsemærker, der optegner vores teori-rum og vores opfattelse af det. Det besværlige ved at skrive om sociologi vedrører således bl.a., at man bekæmper de begrænsninger, der foreligger i dette rum – og i mit tilfælde ikke mindst de falske uforeneligheder, som disse begrænsninger frembringer –, mens man samtidig forbliver bevidst om, at resultatet af dette brud netop bliver opfattet med de kategoriale briller, som, fordi de er tilpasset rummets hidtidige tilstand, miskender rummets forvandlede konstellation og reducerer de nye måder at forholde sig til at være det ene eller det andet led i nogle overvundne par af modsætninger.

**Schwibs:** Når disse nye positioner eller måder at forholde sig på [Stellungnahmen] føres tilbage til overvundne modsætninger, skyldes det altså, at der bliver kæmpet om dem, at de er en central genstand for strid...

**Bourdieu:** Faktisk ja. Ethvert forsøg på at overvinde anerkendte modsætninger (fx mellem Durkheim og Marx eller Marx og Weber) udsættes for faren ved en pædagogisk eller politisk regression: Det drejer sig naturligvis også om den politiske brug af sådanne emblematiske forfattere og begreber. Et af de typiske eksempler på en sådan videnskabelig absurd modstilling er den mellem individ og samfund. Og habitus-begrebet, som en inkorporeret og dermed individualiseret socialitet, er da også et forsøg på at overvinde denne modstilling. Men uanset hvad man gør: Den politiske logik sørger for, at dette problem opstår på ny igen og igen. Så snart som politikken, gennem den naive, men svært overvindelige dikotomi mellem individ og samfund, er blevet indført i det intellektuelle felt, er der vækket et modsætningsforhold til live, nemlig mellem fortalene for individet ("metodologisk individualisme") på den ene side, og de som "totalitære" angivne fortalere for "samfundet" på den anden side. Det regressive tryk, der udgår herfra, er så massivt, at det inden for sociologiens verden bliver sværere og svære at være på højde med den videnskabelige arv, at *kumulere* socialvidenskabens kollektive resultater.

## V. Filosofiske problemer: om begrundelsesproblematikken

**Honneth:** Før vi går over til vores sidste række af spørgsmål, vil jeg foreslå, at vi kort bevæger os ind på et andet aspekt af Deres teori: Eftersom De jo knytter en kritik af vores samfundsform til Deres sociologiske analyse, er De jo også konfronteret med problemet om at måtte retfærdiggøre eller legitimere målestokkene for denne kritik. Som De ved, retfærdiggøres målestokkene for samfundskritik sædvanligvis ud fra bestemte normer, der opfattes som universelle ...

**Bourdieu:** Jeg hælder snarere mod at stille spørgsmålet om hhv. normer og fornuft på en radikalt historisk måde. Mit udgangsspørgsmål ville snarere være: Hvem har interesse i det universelle? Eller: Hvilke samfundsmæssige betingelser må være opfyldt, før bestemte aktører interesserer sig for det univer-



selle? Hvordan dannes forskellige felter, "spil", således, at aktørerne under forfølgelsen af de mest særegne interesser bidrager til skabelsen af det universelle (fx videnskabsfeltet)? Eller områder, indenfor hvilke aktørerne føler sig kaldet til at optræde som beskyttere af og forsvarere for det universelle (det intellektuelle område i visse nationale traditioner, fx nutidens Frankrig)? Kort sagt: Inden for bestemte felter befinder der sig på et bestemt historisk tidspunkt og med en vis varighed (dvs. på en ikke irreversibel måde) nogle aktører med en interesse i det universelle. Historicismen bør, efter min mening, drives til de yderste, for at se, om der virkelig er noget at redde. Ganske vist kan man også fra start postulere den universelle fornuft. Det bryder jeg mig ikke om. Snarere mener jeg, at også fornuften må sættes på spil, at man er nød til en gang for alle at acceptere, at også den er et historisk produkt, og at dens fortsatte beståen afhænger af en bestemt type af samfundsmæssige betingelser. Og disse betingelser er igen historisk betingede. Man må risikere alt, selv fornuften, hvis man virkelig vil redde den med nogen grad af succes. Der findes en fornuftens historie, hvilket dog ikke betyder, at fornuften kan reduceres til historie. Derimod betyder det, at der findes historiske betingelser for forekomsten af de samfundsmæssige kommunikationsformer, som muliggør produktionen af "sandhed". "Sandhed" er inden for ethvert felt genstand for kamp og stridigheder. Det er kendetegnende for videnskabsfeltet, der har opnået en høj grad af autonomi, at man her kun kan triumfere, hvis man forholder sig i overensstemmelse med de her herskende love; dette vil for det første sige, at man anerkender "sandhed" som værdi og respekterer de metodiske regler og principper, der på det givne tidspunkt definerer *rationalitet*; for det andet, at man i konkurrencekampen tager alle de videnskabelige instrumenter i brug, der er akkumuleret gennem de forudgående stridigheder. Videnskabsfeltet kan defineres som et "spil", i hvilket man må væbne sig med fornuft, hvis man vil vinde; et spil, hvor interessen i fornuft forudsættes. Det hverken kræver eller skaber usædvanligt motiverede overmennesker; men det skaber, i kraft af sin egen logik og uafhængighed af normativ tvang, specifikke kommunikationsformer, som fx polemikken, den kritiske dialog osv.; kommunikationsformer, der faktisk begunstiger kontrollen med og tilvæksten af viden. At der findes sociale betingelser for produktionen af "sandhed" betyder også, at der findes en "sandhedens" politik, dvs. en fælles aktivitet [Aktion] med det formål at forbedre denne funktionsmåde og at beskytte de sociale sfærer, hvor rationelle principper virker, og hvor der produceres "sandhed".

**Schwibs:** Det forekommer mig, at forskellen mellem Deres og Axel Honneths position ikke blot er rent "teoretisk, men at der heri er nedfældet en kulturelt determineret modsætning i tænkemåden: Der findes i den "tyske" filosofi og videnskab en meget magtfuld tradition, der, groft sagt, er kendetegnet ved fordringen om immanent retfærdiggørelse eller om sidste begrundelser, ikke mindst for det normative grundlag for teorien selv (heri adskiller fx Habermas

sig fra den tidlige kritiske teori, der i det mindste på dette område stod Deres teori nærmere). I forgrunden står her altid spørgsmålet: Hvor er det uforanderlige punkt, det fundament, ud fra hvilket min teori er legitimeret, og som berettiger dets krav om almen anerkendelse...

**Bourdieu:** Endnu engang: Naturligvis kan man fra første færd postulere dette problem – for derefter at opfatte det som løst. Jeg mener for min del, at det skal anskues empirisk og historisk. Denne opfattelse virker måske skuffende, da den er mindre radikal. Naturligvis er enhver tænker fristet til at identificere sig med fornuften. Men rent faktisk er jeg nød til at sætte min position som universel tænker på spil, hvis jeg med noget håb om succes vil tænke lidt mindre partikulært. Med min sidste bog, *Homo academicus*, hvor jeg prøver at objektivere universitetet som institution, altså den verden jeg selv tilhører, og i hvilken kravet om universalitet artikulerer sig på enhver tænkelig måde, var jeg mere end nogensinde før udsat for spørgsmålet om legitimeringen af og begrundelsen for dette objektiviseringsforsøg.

**Kocyba:** Når De, rettet mod den filosofiske grundlæggelsesabsolutisme, undersøger erkendelsesprocessernes sociale betingelser, undgår De så, i Deres analyse af sandhedsproduktionen og sandhedspolitikken, de klassiske filosofiske (selv-)grundlæggelsesproblemer, eller stiller disse problemer sig for Dem på en ny måde?

**Bourdieu:** Det er da paradoksalt: Jeg kan skrive om kabylerne, bønderne i Béarn og industriarbejderne uden at dette spørgsmål nogensinde bliver stillet. Men straks som jeg har forsøgt at objektivere dem, der er professionelle i at objektivere, bliver det stillet. Jeg tematiserer så at sige grundlæggelsens problem i kvasipositivistiske termer. Jeg spørger: Hvilke specifikke forhindringer støder man på, så snart man begynder at objektivere et område, man selv tilhører; og hvilke særlige betingelser må være opfyldt, før man kan overvinde disse forhindringer? Her opdager jeg, at interessen i at objektivere et område, man selv er en del af, er en interesse i det absolutte. Kravet på gevinsterne og fordelene ved at indtage et absolut og ikke-relativerbart standpunkt er netop et krav fra den, der gør sin tænknings selvgrundelse gældende. Jeg opdager, at man bliver sociolog, teoretiker, for at indtage et sådant absolut standpunkt, og at denne kommanderende, guddommelige ambition, så længe den ikke er gennemskuet som sådan, er en enorm kilde til fejltagelser.

Jeg opdager desuden i *Homo Academicus* (1984), at den, der vil undgå alt for meget relativitet, må give totalt afkald på kravet om absolut viden, må befri sig fra filosof-kongens krone. Og endelig opdager jeg, som allerede anført, at spillets logik i et bestemt felt på et bestemt tidspunkt er af en sådan beskaffenhed, at nogle spillere/deltagere er interesseret i det universelle; noget der, sagt i al beskedenhed, også gælder for mig selv. Men ved det, at jeg véd, at der i min

forskning indgår personlige impulser, som kan henføres til min historie, har jeg også mulighed for at erkende mit udsyns grænser. Kort og godt: Begrundelsesproblematikken skal ikke formuleres i absolutte begreber; det er et gradvist problem. Der kan udvikles instrumenter med hvilke man, i det mindste delvist, kan undgå det relative. Og et af de vigtigste instrumenter er nok *selv-analysen*, forstået som erkendelsen ikke blot af det specifikke standpunkt, som videnskabsmanden indtager, men også af hans erkendelsesredskabers historiske betingethed. Undersøgelsen af universitetets struktur og historie udgør i denne henseende en af de mest frugtbare udforskninger af det ubevidstes kontinent. Jeg vurderer, at jeg har opfyldt min pligt som "menneskehedens funktionær" (Husserl), hvis det skulle være lykkedes mig at styrke den kritiske refleksions våben, som enhver tænker, der vil være videnskabsmand, først og fremmest må rette mod sig selv.

Men De ser, at jeg altid hælder mod at forvandle filosofiske problemer til politisk-praktiske problemer, eller i det mindste, som her, til videnskabspolitiske problemer. Dette bekræfter den modsætning, som allerede Marx diagnosticerede i det kommunistiske manifest, mellem franske tænkere, der altid tænker politisk, og de tyske, der er optaget af "virkeliggørelsen af menneskets væsen".

Men måske er den rolle, som jeg her optegner, ikke så unyttig i en tid, hvor den franske filosofi – i lighed med de operationer, hvor beskidte penge bliver vasket hvide igen – er blevet et sted, som den tyske irrationalismes og nihilismes højst suspekte spekulationer – à la *Doktor Faust* – må passere, for at vende tilbage til sin "hjemstavn" i ren og politisk antagelig tilstand.

## VI: Sociologisk forskning og politisk praksis

**Schwibb:** Hr. Bourdieu, tæt på afslutningen, det obligatoriske spørgsmål til videnskabsmanden: Hvad arbejder De med for tiden, og hvad kan vi vente os fra Deres hånd i fremtiden?

**Bourdieu:** I øjeblikket arbejder jeg på en "feltteori". Jeg genoptager her, på et højere niveau, de allerede foreliggende undersøgelser af de litterære, filosofiske og politiske felter og supplerer dem med nye analyser af det juridiske felt og af magt-feltet. Jeg er også færdig med en undersøgelse af en særlig revolution: impressionisternes revolution, der udgør et afgørende moment i den moderne kunsts udviklingsproces. Sluttelig vil jeg tage fat på mine forelæsninger de sidste 5 år på *Collège de France*, hvor jeg forsøgte at fremlægge grundlaget for min habitusteori, min feltteori og deres indbyrdes relationer. Ved at samle forelæsningerne får man forskellige anvendelser af teorierne på forskellige historiske konjunkturer, og til sidst et forsøg på "axiomatisering" (et flot ord!). I øvrigt vil jeg gerne, ved hjælp af denne logik, studere et specifikt felt inden for økonomien: Jeg er på 3. eller 4. fjerde år i gang med at kigge nærmere på felterne for "produktion" og "kommercialisering" af private boliger. Det er et interessant fænomen,

eftersom det ligger midt mellem produkter med høj symbolsk udstråling (Haute Couture og maleri) og nogle med kun få symbolske elementer (som fx metaludvinding og råstofproduktion fx). Med udgangspunkt i et konkret eksempel vil jeg her afdække de abstraktioner, som økonomerne ubevidst foretager, og påvise alt det, som må genindføres, hvis man vil forstå dette produktionsområde. Jeg er faktisk overbevist om, at man på denne måde – i hvert fald bedre end gennem ren teoretisk debat – kan synliggøre de grundlæggende mangler ved de fleste økonomiske analysers teoretiske grundantagelser. (Disse mangler ved de økonomiske analyser forhindrer dog ingeniørene, at analyserne nogen gange “fungerer”, selvom man ikke ved hvorfor).

**Honneth:** Nu til vores sidste, men sandsynligvis ikke ubetydeligste spørgsmål: Hvilken politisk selvforståelse knytter De, hvis jeg må spørge så direkte, til Deres forskning? Lader De Dem lede af bestemte praktisk-politiske antagelser vedrørende Deres egen teoris anvendelsessammenhæng?

**Bourdieu:** Det er et svært spørgsmål. Jeg kan hverken bruge falsk beskedenhed eller forfalde til narcissistisk utopi. Jeg tror, at mit arbejde, uagtet alle deformationer, bidrager til den fortsatte bevidstgørelse af bestemte sociale mekanismer, navnlig de mest skjulte, dvs. dem, der angår de intellektuelles genuine investeringer og besættelser. Mange mennesker bliver drevet ud i pessimisme og selvopgivelse af denne nøgterne analyse. Men jeg tror faktisk, at der må skitseres nogle aktionsformer, der – takket være socialvidenskabens fremskridt – kan hjælpe en ny form for intellektuelt arbejde frem. Jeg tror, at den intellektuelles tid som profet er forbi. Men jeg tror på den anden side heller ikke, at vi kan acceptere rollen som eksperter, der løser *management-problemer*. Man er vel i stedet nød til at forsone videnskab og “*Militanz*”, man må give de intellektuelle den rolle som fornuftens militanter tilbage, som de havde omkring det 18. århundrede. De intellektuelle skal igen indgydes tillid til deres mission, tillid til deres opgave, deres erhverv. Som så mange andre dømmer de sig selv til afmægtighed, fordi de vil gøre det, som de ikke kan, og fordi de ikke kan det, som de vil. De intellektuelle må komme frem til en accept af sig selv som en gruppe, der har egne interesser, og som hverken er værre eller bedre end de andre corporate-bodies. Dette er imidlertid så svært fordi de – qua traditionen og den særlige logik inden for det intellektuelle felt, hvor man, på baggrund af en høj grad af autonomi fordrer og belønner abstraktion fra interesser, uegenlyttighed og frihed fra interesser – har en interesse i sådanne dyder, i moral, i det *universelle*. De må bevidstgøre sig om deres fælles interesser og slutte sig sammen om at forsvare dem – uden skam- og skyldfølelse. Jeg synes, at de skulle udstyre sig med en kollektiv organisation på europæisk niveau. For på denne måde kunne de give vægt til deres syn på kulturelle problemer (fx kulturfjernsynet), til uddannelse og opdragelse (hvilket blev tilstræbt med reformforslagene fra *Collège de France*, 1985), til udgivelsesproblemer osv. Kun ved at

gøre sig stærke, dvs. ved at bestyrke deres position og autonomi i forhold til magterne inden for politik og økonomi, i forhold til syndikaterne, og dermed styrke deres evne til virksomt at gribe ind i kulturelle anliggender som en slags *pressure group*, vil de kunne blive til den *moralske instans*, som de har gjort krav på at være siden Voltaire og Zola, Gide og Sartre. Det betyder, at man er nød til at regne med de medier og journalister, hvis forhold til de intellektuelle er højst ambivalent. Over for denne magt, pressens og fjernsynets magt mm., som skaffer de intellektuelle publicity som bytte for en vis form for udtalelsesparathed, hvis ikke blottelse, må de intellektuelle hævde deres uafhængighed: Det drejer sig om at benytte disse massemedier uden at blive udnyttet af dem. Det vigtigste af alt er (endnu engang) kollektivt at omsætte en virkelig *fornuftens politik* til handling. Men dette er også det sværeste af alt, hvis de intellektuelle ikke er forberedte, og hvis de for ofte falder for selvfremsstillingens narcissistiske fristelser.

Oversat af Jonas Jakobsen efter Bourdieu, Pierre: "Der Kampf um die Symbolische Ordnung. Pierre Bourdieu im Gespräch mit Axel Honneth, Hermann Kocyba und Bernd Schwibs". *Ästhetik und Kommunikation*, nr. 61-62, 1986.

## Noter

1. O.a: Tak til Rasmus Willig for opmuntring, kommentarer og forslag til forbedringer.
2. Bourdieu, Pierre og Passeron, Jean Claude (1997:496ff.).
3. [O.a.: Følgende tekstuddrag er indsat i den tyske originaltekst som en supplerende tekstboks, taget fra Tucholsky, Kurt (1978): "Esprit ved desværre ikke hvad den vil. Den er fuld af den naivitet, som den dadler visse godtroende katolikker for, som overalt ser det gode i mennesket. At den ikke opholder sig ved kedelige skænderier finder jeg rigtigt. Men den hænger ikke sammen. Foran står der, at de fascistiske regimer blot er en begyndelse, bagi står der, at der i Italien slet intet kooperativt system findes, at alt er lutter fiasko. Hvordan hænger det sammen? Men den er da vældig dannet ind i mellem og fuld af æstetisk vrøvl. Ca n'a pas de couilles].
4. [O.a.: Fransk: Agrégation. Med denne antages en kandidat efter en universitetskonkurrence som universitets- eller gymnasielærer].
5. [O.a.: Følgende Tekstuddrag var her indsat i den tyske originaltekst som en supplerende tekstboks, taget fra Nizan, Paul (1960): Fra Paul Nizan, Aden, Die Wachlunde: Ecole Normale er en indretning, som andre folkeslag misunder os. Den er et af Frankrigs hoveder, landet, der har så mange hoveder som en hydra. Her bliver en del af den stolte gruppe af magikere uddannet, som bliver kaldt "elite" af dem, der betaler for deres uddannelse. Denne elite har til opgave at holde folket på anstændighedens, det respektables og de gode dyders vej. Her hersker korpssånden fra seminarer og regimenter, for det er jo ikke svært at bringe unge mennesker til at udlede en kollektiv overlegenhedsfølelse fra deres private svagheder, og overbevise dem om, at Ecole Normale er et reelt væsen, som har en sjæl, en smuk sjæl, en personlighed, som er elskeligere end sandheden, retfærdigheden og menneskene. På dette af væsentligheder gennemstrålede sted er, som i Jardin de la Rose, hykleri triumf. De fleste af mennesker fra Ecole Normale opfatter sig da også som elite: som kristen elite – mange af dem går gerne til messe; som akademisk elite – mange af dem planlægger deres karrieres etaper som en stor rejse og forbereder i en alder af tyve år deres bryllup med datteren til en berømt professor, skolens meddelelsesblad offentliggør stolt latterlige slægtstavler; som politisk elite – mange svømmer som fisk i de socialdemokratiske grupper og radikalsocialistiske foreninger. Men i hvert fald tilhører de den åndelige elite. Til disse ærgerrige tanker begrænser de fleste deres overvejelser om menneskets værd].

6. Bourdieu, Pierre 1970.

7. Noget tilsvarende finder man i det statistiske forbundskontor i Forbundsrepublikken Tyskland [O.a.: das Statistische Bundesamt der BRD].

## Litteratur:

Bourdieu, Pierre 1958: *Sociologie de l'Algerie*. Paris: PUF.

Bourdieu, Pierre 1970: *Zur Soziologie der symbolischen Formen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Bourdieu, Pierre og Passeron, Jean-Claude Passeron 1971: *Die Illusion der Chancengleichheit*. Del 1, Stuttgart.

Bourdieu, Pierre 1973: *Grundlagen einer Theorie der symbolischen Gewalt*. Frankfurt: Suhrkamp

Bourdieu, Pierre 1976a [1972]: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Dansk oversættelse: Bourdieu, Pierre 2005: *Udkast til en praksisteori*. København: Hans Reitzel.

Bourdieu, Pierre 1976b: *Die politische Ontologie Martin Heideggers*. Frankfurt: Syndikat. Engelsk oversættelse 1991, Polity Press.

Bourdieu, Pierre 1980: *Le sens pratique*. Paris: Édition de Minuit.

Bourdieu, Pierre (red.) 1981: *Eine illegitime Kunst. Die sozialen Gebrauchweisen der Photographie*, Frankfurt am Main: Europ. Verlag.

Bourdieu, Pierre 1982 [1979]: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Dansk oversættelse: Bourdieu, Pierre 1995: *Distinktionen – en sociologisk kritik af dømmekraften*. København: Det lille forlag.

Bourdieu, Pierre 1984: *Homo academicus*. Paris: Édition de Minuit.

Bourdieu, Pierre og Passeron, Jean Claude 1997: *Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt*, i Lepenies, Wolf: *Geschichte der Soziologie*, bind 3. Suhrkamp

Fanon, Franz 2002 [1961]: *Damnes De La Terre*. La Decouverte Editions. Dansk oversættelse: Fanon, Franz 1968: *Fordømte her på jorden*. København: Rodhos.

Husserl, Edmund 1939: *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung.

Husserl, Edmund 1993 [1913]: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, Martin 2001 [1927]: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Kant, Emmanuel 1994 [1798]: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Ladurie, Le Roy (1982): *Paris – Montpellier, P.C. – P.S.U. 1945 – 1963*. Paris: Gallimard

Nizan, Paul 1960 [1932]: *Aden Arabie*. Paris: Francois Maspero.

Panofsky, Erwin 1964: *Die Perspektive als Symbolische Form*, i *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*. Berlin: Hessling Verlag

Raphael, Max 1983: *Marx, Picasso. Die Renaissance des Mythos in der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Quomran Verlag

Sartre, Jean Paul [1943]: *L'Etre et le Néant*. Paris: Gallimard.

Tucholsky, Kurt 1978: *Die Q – Tagebücher, 1934 – 35*. Rowohlt: Reinbek.