

Pierre Bourdieu

Med kritikken som våben

Artiklen er en ikke-videnskabelig præsentation af *Distinktionen* (1979). Bourdieu forsøger her at forklare interviewerens – og læserens – de teoretiske principper, der ligger til grund for det omfattende empiriske analysearbejde. *Distinktionen* var et af Bourdieus første større bidrag til kampen om den symbolske orden inden for det samfundsvidenskabelige felt.

Han argumenterer for, at disse analyser af de socialt betingede livstilmønstre var et bidrag til kritikken af Kants position og til en kritik af de anerkendte teorier om menneskelig handling.

*I*ndledningen til den tyske oversættelse af *Distinktionen* [1982/fransk 1979 – O.a.] karakteriserer *De Deres arbejde som et etnologisk studie af Frankrig*. Ønskede De på denne måde indledende at gøre opmærksom på nogle generelle grænser for *Deres teoretiske udsagn*, eller var det mere for at markere distance til den slags “Frankrigs-analyser” af især amerikansk oprindelse, der for det meste kun udbreder eksotiske stereotyper forklædt som videnskabelige undersøgelser?

Da jeg kaldte mine analyser for et etnologisk studie af Frankrig, havde jeg to forskellige ting i tankerne: For det første ville jeg negativt afgrænse mit forehavende fra en bestemt distanceret og abstrakt måde at beskæftige sig med samfundsanalyser – jeg mener det i almindelighed karakteriserer etnologer til forskel fra sociologer, at de netop konfronterer sig selv med virkeligheden, egenhændigt fotograferer den, selv laver interviewene, i stedet for at bruge “professionelle” interviewere og spørgeskema som mellemlid. For det andet henviste jeg til “etnologi”, fordi etnologi ikke er karakteriseret ved den blandt sociologer så udbredte tendens til at registrere samfundsmæssige forhold fra et ophøjet synspunkt og i kategorier på et højt abstraktionsniveau – eller med andre ord: etnologer anvender abstrakt-konkrete begreber, for så vidt som de alene baserer deres undersøgelser på egne erfaringer, omend de ikke er objektiverede. Og så tænker jeg i denne sammenhæng på Bateson [amerikansk antropolog], der i indledningen til sin bog *Naven* (1936) udtrykkeligt har henvist til etnologens – relative – lighed med romanforfatteren: de forsøger begge at respektere en kultur som en totalitet, intuitivt at sammenfatte og forstå en kulturel helhed. Men Bateson har samtidig også gjort opmærksom på, at det for etnologen – til forskel fra romanforfatteren – drejer sig om at finde frem til de underliggende principper, at synliggøre de grundlæggende principper for det samfund han beskriver. I den forstand er det, som jeg giver mig af med i *Distinktionen* etnologi: Jeg vil gerne præsentere en teoretisk model for det franske samfund, men samtidig vil jeg også gerne – ikke mindst i kraft af en særlig fremstillingsmåde – bevare det indtryk, som en sanselig-anskuelig beskrivelse giver.

I Deres bog viser De med en masse empiriske data i hvor høj grad den enkeltes liv bestemmes af klassetilhøret. Om han kan lide Johann Strauss eller Johann Sebastian Bach, men også hvor mange par underbukser han har, om han har pyjamas og morgenkåbe: altsammen føres tilbage til hans sociale tilhørsforhold. Viser der sig virkelig et sammenhængende billede på grundlag af de mange enkelte oplysninger; et “sæt af livsstile“?

Det er min opfattelse, at dette arbejde ikke bare drejer sig om at forbinde de forskellige måder at leve på med tilhørsforholdet til denne eller hin

sociale klasse. Grundlæggende drejer det sig i denne bog for mig mere om at sætte den traditionelle forestilling om "klasse" ud af kraft, end om at underbygge den. Mit forsøg går ud på at vise, at der består en sammenhæng mellem den position, som den enkelte indtager i et samfundsmæssigt rum, og vedkommendes livsstil. Men det er ikke en mekanisk sammenhæng, denne relation er ikke direkte i den forstand, at én der ved, hvor en anden er placeret, også på forhånd kender vedkommendes smag. Mellem positionen eller placeringen i det sociale rum og specifikke praksisformer, præferencer osv. fungerer et formidlingsled, der er det som jeg kalder *habitus*, dvs. en almen grundindstilling, en disposition i forhold til verden, som gør at der er en systematik i den måde de enkelte personer tager stilling [til stort og småt] – men som alligevel, fordi habitus er et resultat af hele det hidtidige livsløb, kan være relativt uafhængig af den på det pågældende tidspunkt indtagne position. Der er med andre ord faktisk en sammenhæng, som jeg finder nok så overraskende, mellem højst forskellige ting: hvordan man taler, danser, ler, læser, hvad man læser, hvad man kan lide, hvilke venner og bekendte man har osv. Alt det er tæt forbundet. Så klart tror jeg sjældent det er blevet formuleret af andre – med undtagelse af forfattere. For Balzac var det f.eks. en selvfølge, at han, når han skildrede det miljø, som hans hovedpersoner levede i, samtidig beskrev personerne selv, og at personskildringen drejede sig om deres levevis. Hos Flaubert er det endnu tydeligere: I *Følelsernes opdragelse* aftegner han, hvorledes de forskellige sociale grupper spiser, og i beskrivelsen af måltidet giver han en beskrivelse af miljøet og de tilsvarende livstile. Habitusbegrebet drejer sig altså om noget, som vi intuitivt godt ved, og som forfatterne anskueliggør, men som socialvidenskaberne undlader at undersøge nærmere.

Det er der mangfoldige grunde til; for det første ikke mindst tekniske grunde: Når f.eks. socialpsykologien giver sig i kast med et sådant tema, bliver der iværksat en række isolerede eksperimenter og undersøgelser – om den æstetiske smag, om hvad det er man lægger mærke til /perception osv. – og man kan være sikker på, at det ikke er den samme forsker, der undersøger de forskellige forhold. Én af vanskelighederne i forbindelse med mit arbejde bestod i, at få oplysninger om så mange forskellige aspekter som overhovedet muligt om den enkelte person med et enkelt spørgeskema, altså både at spørge om yndlingsretten og samtidig om litteratur- og musikpræferencer, ja om muligt også om præferencerne i relation til den seksuelle partner. Udgangspunktet var hele tiden, at der her var tale om en sammenhængende enhed (dvs. at der findes en fællesnævner for de forskellige aspekter). Men der er også en anden grund til at denne intime sammenhæng almindeligvis ikke tematiseres inden for socialvidenskaberne: Som jeg har forsøgt at vise i

efterskriftet [til *Distinktionen*], der er viet til Kant, modsætter hele den spekulativt-teoretiske definition af smagen, som Kant er den typiske repræsentant for, sig antagelsen om en sådan enhed. I *Kritik af dømmekraften* [1790] holder Kant eftertrykkeligt fast ved modsætningen mellem en "ren" smag, altså æstetisk smag, og en "uren" smag eller som han også formulerer det: "ganens og tungens" smag. Jeg ønskede i min bog at erindre om det faktum, som hele verden ganske vist ved, men som indtil nu er blevet forsømt af socialvidenskaben: at der er en enhed i livsstilen, en "adfærdsstruktur", og at vores smag ikke kun er et produkt af mekaniske miljøfaktorer, men at den derimod er et resultat af en slags alkymi, af en forvandlingsproces, der foregår ikke-bevidst, og som er orienteret efter standardisering og sammenhæng.

Når klassetilhørsforholdet i så høj grad præger den enkeltes liv, når mad, bolig, sport, kunst, men også kærlighed og religion, når alt er afhængigt af klassetilhørsforholdet – er der så overhovedet plads til spontanitet og individualitet?

Det ser faktisk ud som om jeg med indførelsen af habitus-begrebet og analysen af de samfundsmæssige betingelser for produktionen af denne habituelle disposition bestyrker en deterministisk måde at anskue den sociale virkelighed. Hvor der sædvanligvis opereres med [forestillingen om] et frit subjekt som kilden til alle individets ytringer, handlinger og tanker, sætter jeg så at sige en *automaton spirituale*, som Leibniz kaldte det, en slags socialt konstitueret åndsautomat. Når jeg f.eks. som sociolog interviewer en person, så skal mit spørgeskema virke som en række *stimuli*, der er udvalgt sådan, at de på en begrænset tid provokerer habitus til flest mulige *responses*. Jeg tager udgangspunkt i antagelsen om, at jeg står over for en kompleks maskine, hvis program jeg forsøger at finde ud af. Habitus svarer til sådan et program, som jeg kan føre alle de svar tilbage til, som jeg har fået, og som tilsyneladende er uden sammenhæng, og en række andre svar, som jeg ikke har, men kunne have haft, hvis bare jeg havde stillet de relevante spørgsmål. Habitus, som jeg bestemmer i analogi til det, som Chomsky kalder "generativ grammatik", er et opfindsomhedsprincip, der hører til området for "ars inveniendi", dvs. noget der producerer relativt uforudsigelig adfærd, omend inden for bestemte grænser. Habitusbegrebet betegner i grunden noget ret enkelt: den der kender en persons habitus fornemmer eller ved intuitivt, hvilken adfærd denne person vægrer sig ved. F.eks. når en person har en småborgerlig habitus, så har han også, som Marx engang har sagt: grænser i hovedet, som han ikke kan overskride. Derfor er bestemte ting for ham simpelthen utænkelige, umulige; og derfor er der ting, som gør ham vred eller chokerer ham. Men inden for sine egne grænser er han helt igennem opfindsom, og hans reaktioner er aldeles ikke altid forudsigelige. Ud fra det får analogien mellem livsstil og kunstnerisk stil god

mening: En epokes stil er netop denne specifikke opfindsomhedens kunst, således at man ganske vist aldrig nøjagtig ved, hvad en kunstner vil skabe, men alligevel på forhånd kender grænserne, inden for hvilke han vil kunne være kunstnerisk skabende. Det samme gælder for hver enkelt af os: vi er alle frie inden for vores egne grænser. Og vi kan skabe os øget frihed ved, at vi gør os disse vore grænser bevidst.

En vigtig afdeling af Deres bog drejer sig om "uddannelsesekspansionen", en forandring inden for uddannelsesvæsenet, der foregår i Frankrig ligesom i Forbundsrepublikken. Fra de mellemliggende og lavere sociale lag er der idag flere børn, der gennemfører en uddannelse på gymnasierne og universiteterne. De taler om "uddannelsesinflationen" som et resultat af denne udvikling: jo flere dimittender der erhverver en akademisk titel, desto mindre er titlen værd. Mange unges forhåbninger om social opstigning via mere uddannelse bliver ikke opfyldt. Hvilken sammenhæng har dette kompleks med Deres egentlige tema?

Jeg er for det første af den opfattelse, at denne inflation og den deraf følgende devaluering af uddannestitlerne har haft nogle meget generelle konsekvenser. Bestemte aspekter af ungdomsoprøret, af den økologiske og feministiske bevægelse, men også dybtgående ændringer inden for det politiske område, som fremkomsten af venstreradikalismen osv. kan efter min mening fuldt ud føres tilbage til forandringsprocesserne i uddannelsessystemet. Og selvfølgelig går smag og behag ikke fri af disse forandringer. Hertil kommer, at hvis én af bogens centrale teser holder: at der er korrespondens mellem rummet af sociale positioner og rummet af livsstile (dvs. måder at leve på og smagspræferencer), så må enhver dybtgående forandring inden for området af sociale positioner nødvendigvis på den ene eller anden måde give sig udslag inden for smags- og livsstilsområdet. For at kunne forklare en række nye fænomener, specielt forekomsten af en "ungdommelig" smag, som jeg beskriver udførligt i bogen, eller tilsvarende den store anseelse moderne idrætsgrene som f.eks. vindsurfing nyder, var jeg tvunget til at analysere disse dybtgående forandringsprocesser i sammenhæng med forandringerne inden for uddannelsesvæsenet.

Men er denne "massive vækst i uddannelsespopulationen" ikke også tegn på en mobilitet, der overskrider nogle sociale barrierer?

Jeg tror det spørgsmål må omformuleres helt fra bunden, for som det her stilles ligger det under for den forestilling om den sociale verden, som jeg med hele mit videnskabelige arbejde tilstræber at overvinde. Det jeg forsøger at vise er nemlig følgende: i stedet for at tænke i begreber om sociale klasser – som er det almindelige, dvs. omhyggeligt adskilte samfundsgrupper, der står ved siden af hinanden eller oven over

hinanden (det er ikke tilfældigt, at De taler om "barrierer", der kan overskrides ved hjælp af "mobilitet"), – så skulle man hellere tage udgangspunkt i et socialt rum. Et sådant socialt rum har en struktur ligesom det geografiske rum – man kan tale om en social topologi: Nogle mennesker står "foroven", andre "forne" og så er der nogle der står "i midten", som så også er kendetegnet ved, at de står *imellem* de andre, at de hverken hører til på den ene eller den anden side. I beskrivelsen af det sociale rum går jeg til værks som en geograf, der f.eks. inddeler Tyskland i nord og syd. Den sydlige del kan så yderligere inddeles i Baden-Württemberg, Bayern osv., og hver af disse regioner kan præsenteres mere nøjagtigt i relation til de andre regioner. At konstruere det sociale rum går ud på at skitsere fordelingen af alle de relevante positioner i en (specifik) social verden samt fordelingen af alle de egenskaber og praksisformer, der strukturelt er knyttet til disse positioner – på et todimensionelt (fiktivt) plan. De enkelte agenter fordeler sig inden for dette rum alt efter deres placering i fordelingsstrukturen for de to hovedformer af kapital, økonomisk kapital og kulturel kapital, hvor så afstanden mellem to agenter inden for rammerne af disse fordelingsstrukturer giver et mål for *den sociale afstand* mellem dem.

Mere konkret betyder det: Den, der er hjemmehørende "foroven" vil nok kun i de færreste tilfælde gifte sig med en der hører hjemme "forne". For det første er der generelt ringe sandsynlighed for, at de overhovedet mødes. Skulle det endelig ske, så sandsynligvis kun an passant, ganske kort, på en banegård eller i en togkupé. Her kan man vanskeligt tale om et møde. Og skulle de alligevel virkelig komme i snak, så vil de vel ikke kunne forstå hinanden, de vil næppe kunne danne sig en rigtig forestilling om hinanden. Nærhed i det sociale rum begunstiger personlige tilnærmelser: Afgrænser jeg et vilkårligt lille udsnit af det sociale rum, så vil de personer der er forsamlet i rummet have mange egenskaber til fælles. Det betyder ikke, at de udgør en enig klasse – der er mobiliseret mod en anden klasse. Ikke desto mindre vil de mennesker, der er tæt på hinanden, også være lettere at få til at finde sammen. Hvis vi nu antog, at jeg var en politisk leder, og at jeg ville opbygge et stort masseparti, der både skulle henvende sig til arbejdsgivere og arbejdere, så ville det nok i sidste ende næppe lykkes, fordi de to grupper er for langt fra hinanden i det sociale rum. Under bestemte historiske konstellationer, i nationale kriseperioder, kunne der på grundlag af nationalisme og chauvinisme ske det, at de nærmede sig hinanden. Men en sådan tilnærmelse ville, når det kommer til stykket, være temmelig fiktiv og under alle omstændigheder kun provisorisk.

Kort sagt, man må hele tiden forestille sig et todimensionelt rum: Forestil Dem to krydsende akser. I den første, den vertikale dimension for-

delers og adskiller positionerne og de sociale agenter sig alt efter deres samlede kapitalvolumen (mængden af økonomisk og/eller kulturel kapital); i den anden dimension, vinkelret på hovedmodsatningen har De modsætningen mellem en overvejende kulturel og en overvejende økonomisk pol; og på hvert plan i den vertikale dimension har De positioner og agenter, der adskiller sig ud fra om de er rige på kulturel kapital (til venstre) eller om de er rige på økonomisk kapital (til højre). Dette rum af positioner kommer så til udtryk på livsstilsplanet. Det kan altsammen anskueliggøres på den måde, at De oven på et underliggende blad (med de sociale positioner) lægger et transparent blad, hvor den rumlige fordeling af livsstile, bestemte (smags)præferencer, praksisformer osv. er indtegnet. De kan nu iagttage f.eks. positionen "den intellektuelle" – til venstre oppe foroven – og så ser De med det samme: nåh ja, han læser den og den ret venstreorienterede avis, idag ville det være *Libération* og *Le Monde*, han kører i en "2 CV'er" osv. Det udelukker ikke, at en intellektuel også en gang imellem kører i Mercedes – ligesom det jo heller ikke er udelukket at en Bayrer kan være protestant. Men: at være protestant blandt lutter katolikker er tydeligvis noget andet, end at være protestant blandt lutter protestanter.

Ganske vist er skemaet over det sociale rum, hvor nyttigt det end kan være, ikke ganske ufarligt, eftersom det let kan forlede til at antage en direkte mekanisk relation mellem en bestemt rumlig position og en kulturel ressource og livsstil, f.eks. mellem placeringen til venstre for oven og den intellektuelle med *Libération*, "2 CV'en" osv. Men i den forbindelse drejer det sig om at få blik for den *globale relation* mellem de to rum – rummet af positioner, der defineres relationelt, og rummet af kulturelle ressourcer og praksisformer. Habitus sikrer på et praktisk plan denne "sætten i relation" i form af en sans for at placere sig, en sans for sin egen position og for de andres position. Princippet for sammenhængen mellem de to rum, sansen for overensstemmelsen mellem en position og et kendetegn eller egenskab, der i forhold til andre egenskaber fungerer som et *distinktivt tegn*, forbliver som regel uudtalt – ikke-bevidst. I bestemte tilfælde kan det dog komme til udtryk eksplicit, hvad enten det er i negativ form: "det er ikke noget for os ..." eller det er i positiv form: "det ser akademisk ud ...". For de sociale agenter, som jeg klassificerer, klassificerer jo selv ud fra hvert deres synspunkt: Det sociale rum eksisterer som objektiv realitet, og samtidig eksisterer det i de agerendes hoveder i form af tilegnede dispositioner, der bl.a. styrer kampene om at værdsætte og klassificere.

Den plads de enkelte agenter indtager i rummet af positioner, dvs. inden for fordelingen af de forskellige kapitalformer, der så at sige også udgør forskellige våben, betinger deres stillingtagen i kampene om at

bevare eller ændre dette rum – dvs. den forefundne (kapital)fordeling. Følgelig indeholder rummets struktur princippet for de kampe, der er foregået (og foregår) om at opretholde eller ændre rummet og dets fordelingsstruktur.

I Deres bog henregner De også de intellektuelle, der dog hverken er i besiddelse af økonomisk eller politisk magt, til den herskende klasse. Burde man imidlertid ikke skelne mellem de intellektuelle med magt og indflydelse og dem uden? I det mindste opfatter de "venstreintellektuelle" sig da som den herskende classes modstandere: de afslører den og bakker op om de undertrykte. Hører de så alligevel til den herskende klasse?

De intellektuelles univers er selvfølgelig ikke som sådan homogent, de udgør tværtimod selv et socialt rum – dvs. et felt. I *Distinktionen* arbejder jeg med en stor målestok, og på mit kort over det sociale rum udgør de intellektuelle kun et punkt – men også dette punkt udgør selv et univers. Lige nu [1983 – O.a.] arbejder jeg med det intellektuelle felt. Og så er det på sin plads at gå til værks som ved et geografisk kort: man kan f.eks. for Berlin vælge at udarbejde et forstørret billede ved siden af. I øjeblikket arbejder jeg på et sådant forstørret billede af de intellektuelles verden, og denne verden udgør naturligvis også et socialt rum, der kan opvise sine dominerende og dominerede: Der er de borgerlige kunstnere, som det hed i det 19. århundrede, der er repræsentanter for kunst for kunstens skyld (*l'art pour l'art*), og der er tilhængerne af socialt engageret kunst. I dette intellektuelle mikrokosmos genfindes hele det sociale rum. Mellem de forskellige grupper foregår der kampe, som kun meget lidt minder om klassekampe. Men ofte forveksles de interne kampe i dette mikrokosmos af de intellektuelle med kampene på det samfundsmæssige plan; ofte næres en sådan tro, som om konflikterne mellem intellektuelle outsiders og borgerlige intellektuelle – og via dem borgerskabet – nødvendigvis hænger meget tæt sammen med konflikterne mellem proletarerne og borgerskabet. Det er heller ikke ualmindeligt at forstå de intellektuelle på denne måde. De tror i hvert fald næsten altid selv på det.

Man må ganske rigtigt mere præcist gøre rede for alle de konsekvenser, der følger af, at de intellektuelle udgør en integreret del af det, der sædvanligvis kaldes "den herskende klasse", og som jeg foretrækker at betegne som *magt-feltet*. Jeg forstår magt-feltet som et rum, hvor individerne (agenterne) kæmper om magtmonopolet eller mere præcist om at gøre den specifikke magtform [i.e. kapitalformer – O.a.], som de er i besiddelse af, til den dominerende. De intellektuelle hører altså til magt-feltet, men de indtager en domineret position i dette felt. Begge definitioner er vigtige: De er som dominerede en del af de dominerende. De

råder over magt, men det er en domineret magt; deres besiddelse af kulturel kapital – eller mere præcist: informationskapital – repræsenterer en underordnet kapitalform.

Lad mig anskueliggøre det med en henvisning til middelalderen: Som Georges Duby har vist i sine studier af de tre ordensrepræsentanter, de tre stænder, så indtog de såkaldte *oratores*, altså dem der taler og forestår bønnen, en domineret position i relation til *bellatores*, dvs. krigsmændene, ridderne osv. Alligevel havde de magt, nemlig magten til at legitimere ved at bruge sproget, en måde at bruge sproget som tjente til at retfærdiggøre eller fordømme verdslig magt. Det er min opfattelse, at der i alle herskende klasser i alle samfund foregår en permanent kamp mellem disse to magtinstanser, disse to magtformer, og her udgør så “arbejderne” – *laboratores*, det tredje led i den middelalderlige trilogi – et af midlerne (våbnene) i denne kamp. Jo stærkere (de forskellige grupper af) *laboratores* bliver, og jo stærkere deres artikulationsmidler bliver (dvs. deres evne til at udtrykke sig og forstå), desto mere kan de intellektuelle vinde i styrke i deres kamp mod de egentlig “herskende” – hvor de intellektuelle er de dominerede dominerende (for slet ikke at tale om de dominerede inden for dette de dominerede magtudøveres område, der udgøres af de nytilkomne i det intellektuelle felt). Kort sagt, de intellektuelle er magtudøvere i en domineret position, der under bestemte historiske omstændigheder fører kamp mod de “herskende” ved at støtte sig til de egentlig dominerede – dvs. grupper af *laboratores* – idet de gør sig til deres talsmænd¹.

De taler undertiden om, at småborgere altid bliver spist af med “erstatningsprodukter”, efterligninger: “kunstlæder” i stedet for ægte læder, “kitsch” i stedet for autentisk kunst. Er sådanne udsagn ikke udtryk for den intellektuelles værdidom?

Som jeg fortår det, er der her ingen uklarhed, men det kan selvfølgelig være, at det er muligt at læse noget i den retning ud af mine skrifter. Jeg tænker i denne sammenhæng på Max Webers skelnen mellem henvisninger til værdier (beskrivelser) [beskriver de værdier, som på et objektivt plan får de sociale agenter til at handle som de gør – O.a.] og værdidomme [hvad der vurderes som godt eller skidt – O.a.]. Den omtalte distinktion mellem efterligningen og det ægte fungerer i den sociale virkelighed; småborgeren bliver faktisk opfattet som én, der er henvist til “erstatningsprodukter” – af storborgerne, men også af de folkelige klasser, selv om de er mere uklare i deres opfattelse af småborgerne. Det udgør noget af grundlaget for distinktions-spillet, det at skelne, det at skille sig ud: småborgeren er altid den det går udover – offeret, fordi han altid kommer for sent og må nøjes med nips og kitsch, og aldrig

formår at drive det til noget ægte. Fra et sociologisk perspektiv kan det naturligvis uden besvær relativiseres og karakteriseres som værende uden betydning; men for den sociale agent løses problemet ikke så let: det sociale univers er ikke relativistisk. Forskellen mellem stor og lille, der er afgørende for det æstetiske standpunkt, er nemlig på spil i virkelighedens symbolske kampe i dagligdagen [i ordvalget spiller Bourdieu også på stor- og små-borgerskabet – O.a.].

De har Agrégation i filosofi, De har levet og arbejdet nogle år i Algeriet, De har publiceret sociologiske og etnologiske arbejder om dette land; og så er De omkring 1960 vendt tilbage til Paris, hvor De har orienteret Dem mod kultur- og uddannelsessociologien. I 1982 blev De tildelt lærestolen i sociologi ved det ansete Collège de France. Opfatter De selv Deres karriereforløb mest som kontinuitet eller som brud? Og hvordan opfatter De forholdet mellem filosofi (specielt fænomenologi), etnologi og sociologi?

Set i et noget idealiseret perspektiv kan jeg om det, jeg har foretaget mig, sige, at denne tilblivelseshistorie har gjort det muligt for mig at virkeliggøre min egen opfattelse af filosofi; og det er helt klart en anden måde at sige, at den gruppe, som man sædvanligvis kalder filosoffer, ikke altid giver sig af med det, som jeg forstår ved filosofi. Det er naturligvis en fuldstændig idealiseret måde at anskue det, for når det kommer til stykket indgår der i enhver biografi et behørigt mål af tilfældighed. Det jeg har gjort, var vel kun i ringe grad noget jeg frit besluttede mig til. Og alligevel mener jeg, at der i dette svar også gemmer sig en del sandhed, for jeg er – idet jeg henviser til socialvidenskabens udviklingsniveau og de mange fremskridt inden for videnskabelige metoder m.m. – i fuldt alvor overbevist om, at ethvert forsøg på at begrebsliggøre samfundsmæssige forhold uden at inddrage socialvidenskabens resultater er “en umulig ting”, selv om det ikke synes at forurolige filosofferne. Jeg siger igen og igen til mig selv: hvor har du været heldig, at du har brudt med dette vanvid: det hvide papir og fyldepenen. Hvad ville jeg seriøst kunne sige om alle de forhold [som *Distinktionen* og interviewet omhandler – O.a.], hvis jeg kun havde filosofiens midler til rådighed. Og alligevel er også de af afgørende betydning; der går ikke en dag, hvor jeg ikke læser filosofers arbejde – om end jeg åbent må indrømme, at det primært drejer sig om angelsaksiske filosoffer; jeg arbejder hele tiden sammen med filosoffer og giver dem hele tiden noget at arbejde med. Men de filosofiske redskaber repræsenterer i mine øjne sammenlignet med matematikkens redskaber eller den videnskabelige arbejdsmåde ikke noget særligt: en tekst af Kant f.eks. er for mig ikke noget andet end en faktoranalyse – og det lyder naturligvis tempelskændende, men det udgør den store forskel i opfattelsen af filosofi.

Deres opfattelse af sociologi synes at lade enhver form for "socialfilosofi", enhver form for videregående teoretisk refleksion om samfundet ude af betragtning. Men er Deres opfattelse af kritik, Deres opfattelse af kritisk sociologi dog alligevel ikke – i det mindste til dels – "kritisk socialfilosofi"?

Det ligger jo helt på linie med det, som jeg netop har redegjort for. Det er rigtigt, at det kan se ud som om jeg står på den kritiske filosofis side. Jeg har den opfattelse, at videnskabeligt arbejde i sig selv indebærer en kritisk indstilling; men jeg er bare af den anskuelse, at den traditionelle socialfilosofi, det som jeg lidt nedsættende kalder "socialfilosofi", ikke fuldtud formår at indfri sin kritiske fordring, og vel at mærke af den grund, at den giver afkald på de adækvate redskaber og derfor taler om alt og ingenting med noget der ligner radikale begreber, men som i virkeligheden er formale og tomme begreber. Det er min overbevisning, at kritik ikke får sin virkelige styrke gennem "kritikken af våbnene", men derimod ved at bruge "kritikken som våben" – som Marx formulerer det, dvs. ved hjælp af en kritik der er velbegrundet. Vi kan som eksempel tage kritikken af familien: Her kan sociologien, etnologien, slægtskabsanalyse m.m. stille et omfattende kritisk instrumentarium til rådighed. Hvor disse forudsætninger mangler, bliver kritikken højst til noget, der *ser ud som* radikalitet: Med en smule Freud, en smule Reich, en smule Marx – altsammen "ny-fortolket" – kan der godt nok formuleres nogle banaliteter; men en virkelig radikal kritik forudsætter, at man analyserer slægtskabsstrukturene, at man forfølger spørgsmålet om, hvordan familiebesiddelsen ["arven" – O.a.] videregives fra den ene generation til den næste, og spørgsmålet om hvilke styrkeforhold der råder mellem generationerne – dvs. en radikal kritik forudsætter, at man inddrager alle den moderne socialvidenskabs resultater².

Deres bog imponerer ikke mindst ved mængden af det empiriske materiale, som De udleder Deres teser fra. Det kan ganske vist udgøre en dobbelt fare: at læseren på den ene side strækker våben over for strømmen af "fakta" og skyldbevidst medgiver Dem alt; eller at han pikeret vender sig væk fra bogen med en beskyldning for "positivisme". I begge tilfælde bliver der i alt fald ikke tænkt ret meget over sammenhængen mellem Deres teoretiske antagelser og Deres empiriske apparat. Hvordan anskuer De forholdet mellem teori og empiri i socialvidenskaberne?

Jeg er meget glad for Deres spørgsmål, for i virkeligheden var én af mine første tanker ved starten af min løbebane som socialvidenskabelig forsker netop, at jeg ville udrydde modsætningen mellem teori og empiri; denne relation er et udtryk for det sociale rums struktur, som jeg tidligere har beskrevet: teorien står selvfølgelig foroven. *Theorein*, det er visionen, det er totaloverblikket. I denne forbindelse vil jeg gerne citere en sætning af Vir-

ginia Woolf: "De generelle ideer er generalsideer". Generalen står højt oppe på en høj, han har overblik, han ser alt – det er filosofien, socialfilosofien; han forestiller sig slagene, beskriver klassekampen og dukker naturligvis heller ikke op i Waterloo. Mit perspektiv er derimod som Fabrices perspektiv (Stendhals helt i *Hoffet i Parma*, 1839), der intet ser, intet forstår, og hvem kuglerne dog flyver om ørerne. Det er tilstrækkeligt at prøve at gå frem i kampenes forreste linjer, så bliver måden at anskue den sociale virkelighed en anden. Naturligvis er generalernes synspunkt nyttigt; det ville være ideelt hvis man kunne forene de to: generalens overblik og den menige soldats konkrete iagttagelser i kampens hede. Det er det samme med teori og empiri!

Hvis jeg da overhovedet har teoretiske tanker, så gælder det, at jeg er kommet på mine mest originale teoretiske tanker som led i det praktiske videnskabelige arbejde, f.eks. i forbindelse med at kodificere (dvs. klargøre kategorierne i) et spørgeskema: – Kritikken af de sociale klassificeringer og vurderinger, der fik mig til at tænke over problemet med de sociale klasser, er f.eks. udsprunget af, at jeg mere bevidst gjorde mig de konkrete vanskeligheder klart, der er knyttet til klassificeringen af faglige erhverv (specifikke arbejdsområder) og faggrupper (grupper af fagudøvere, professioner). Hvis jeg havde stillet mig tilfreds med de almindelige udsagn om sociale klasser, var der ikke kommet andet ud af det end et nyt opkog af Marx, Weber and so on³ – vage og sludrevorne almindeligheder.

De arbejder med struktur-begrebet, men De kritiserer også samtidig strukturalismen, som den er repræsenteret ved Lévi-Strauss ...

Referencen til Lévi-Strauss er faktisk af stor betydning for mig: Til en bestemt grad kunne man afgjort godt karakterisere min teoretiske position som strukturalistisk, hvis man absolut ville sætte en etikette på. Ganske vist mener jeg at have modificeret strukturalismen på en afgørende måde. Strukturalismen er udsprunget af forsøg på at få hold på symbolske systemer: først sproget, så de mytisk-rituelle systemer, senere litteraturen osv. Mit bidrag har bestået i at gå fra denne, om man vil: "symbolske" strukturalisme, der tager sigte på at synliggøre symbolske systemers strukturer, og overgå til en bestemt slags "sociologisk" strukturalisme, der eftersporer sammenhængen mellem de symbolske systemers struktur og de samfundsmæssige strukturer. I min bog [*Distinktionen* – O.a.] har jeg prøvet at vise, at strukturen i et samfunds symbolske ytringer, påklædning, arkitektur osv. kun kan forstås, hvis der bliver kastet lys over denne sammenhæng mellem symboler (sprog osv.) og de samfundsmæssige strukturer. Denne sammenhæng er (som allerede nævnt) ikke en mekanisk sammenhæng; det drejer sig ikke kun om en

afspejling, men om noget meget sammensat. Så længe alle mennesker ikke bærer den samme ensartede påklædning, som det en periode var tilfældet i Kina, har tøjet automatisk betydningskarakter. Det er ikke sådan, at vi har samfundet og så har vi symbolismen. Samfundet er nødvendigvis symbolsk, fordi menneskene er forskellige. Men disse forskelle kan ikke udelukkende forklares på det symbolske plan.

Der er yderligere et punkt, hvor jeg adskiller mig fra Lévi-Strauss: som jeg forstår det, så er de objektive respektive de objektiverede strukturer såvel som de kropsliggjorte mentale strukturer produktet af en individuel og en kollektiv historie. Hvis man altså absolut måtte ønske at sætte etiketten "strukturalisme" på mig, så ville jeg dog hellere have den mere præcise etikette: "genetisk strukturalisme". De sociale strukturer – f.eks. de sociale felter og de modsætninger, der organiserer dem – frembringes på det praktiske plan, ligesom det også er på det praktiske plan (i form af sociale læreprocesser), at de kognitive strukturer dannes, dvs. de tanke-, perceptions- og handlingskategorier som på den anden side fører til praksis, [dvs. konkret handling og stillingtagen – O.a.].

Man har på grundlag af den analytiske skarphed i Deres iagttagelser af de forskellige samfundsgrupperes forskellige adfærdsmønstre, men også på grund af Deres indtrængende fænomenologiske iagttagelser sammenlignet Dem med Simmel og Norbert Elias. Hvad siger De til en sådan sammenligning?

Naturligvis er det smigrende for mig. Deres præcise karakteristik klarer sig i særlig grad den mulige nærhed til Simmel, som jeg har læst meget, og hvis arbejder vedrørende kultur jeg synes meget godt om. Selv om jeg dog aldrig er kommet af med det indtryk, at han stolede lidt for meget på sin ganske vist fine, men også undertiden noget overfladiske intuition. Omend af andre grunde, så føler jeg mig tættere på Norbert Elias. Min Elias er ikke ham med de store historiske omvæltninger, med "civilisationsprocessen" osv., det er snarere ham, der afslører skjulte og usynlige mekanismer, der beror på objektivt forekommende relationer mellem individer eller institutioner som f.eks. i hofsamfundet [*Die Höfische Gesellschaft*, 1969 – O.a.]. Som Elias beskriver det, så udgør fyrstehoffet et meget anskueligt eksempel på det, som jeg kalder *et felt*, inden for hvilket de sociale agenter – ligesom i et gravitationsfelt – bliver inddraget i en vedvarende og nødvendig proces som en forudsætning for at opretholde rangen, afstanden og kløften i forhold til de andre.

De er ligesom mange kendte franske intellektuelle, f.eks. Sartre, Merleau-Ponty, Aron, Foucault udgået fra École normale supérieure de la Rue d'Ulm i Paris, én af de mest berømte franske uddannelsesinstitutioner, hvor den franske og ikke mindst Pariser-intelligentsia formes. Samtidig er De én af de skarpeste kritikere af sådanne eliteinstitutioner og deres produkter. Er der en sammen-

hæng mellem Deres kritiske indstilling og det faktum, at De ikke kommer fra Paris, men fra Béarn – en region, der helt frem til idag opviser en vis modstand mod hovedstadens krav på at have monopol på det politisk-kulturelle område?

Jeg tror ikke, at den fjerntliggende regions tradition, hvor man hen over mange generationer har trodset kongens dragoner, spiller nogen særlig rolle for mine kritiske anskuelser ... Selv om den stridslyst, som jeg undertiden lægger for dagen, og som er grunden til at jeg ofte møder både ikke-forståelse og misforståelse i den intellektuelle verden, i videste forstand sikkert har noget at gøre med min hjemegns kulturelle normer. Men jeg tror nu, at den omstændighed, at jeg kom til en eliteskole – uden at være i besiddelse af den tilsvarende habitus, ganske vist giver tilpasningsvanskeligheder, men også i mange henseender får én til at åbne øjnene. Jeg kommer i tanke om Bernhard Groethuysen's skildring af, hvordan Rousseau ankommer til Paris ... (De ser, at jeg igen benytter gloriøse metaforer). Denne skildring betød for mig, at jeg fik øjnene op for noget.

Det er rigtigt: jeg er et produkt af *École normale*, og samtidig begår jeg på en vis måde forræderi mod denne skole. Men hvis ikke jeg havde været på *École normale*, så ville jeg vel næppe have kunnet skrive disse kritiske ting uden at skabe indtrykket af, at det altsammen beror på ressentiment [misundelse og nag – O.a.].

De blev udnævnt til professor ved Collège de France, den mest prestigefyldte institution i Deres land. Det måtte man vel efter Deres opfattelse betragte som en social "indvielse" [magie sociale de la consécration], en personlig anerkendelse eller ligefrem en anderkendelse af Deres videnskabelige teorier. Men De er én af de skarpeste kritikere af denne sociale mekanisme, som De selv er underlagt. Hvordan forstår De Deres fortsatte arbejde i denne nye position?

De skal være opmærksom på, at det ikke var nogen tilfældighed, at tidspunktet for min udnævnelse til Collège de France faldt sammen med omfattende arbejder vedrørende det, som jeg kalder *indvielseeffekten* [l'effet de la consécration]. Desuden har jeg publiceret en række tekster om det, som jeg kalder indvielsesritualer, om social anerkendelse og om kulturel kanonisering osv.⁴ Hvorfor? Fordi jeg – efter alle mine tanker om, hvad en institution og specielt en uddannelsesinstitution egentlig er for noget – vanskeligt kunne undgå at være klar over, hvad en sådan konsekration indebærer. Via refleksionerne over, hvad der forestod for mig, ønskede jeg på denne måde at opnå en vis frihed over for en sådan "indvielse". Sædvanligvis anses mit arbejde jo for at være deterministisk, ja ligefrem fatalistisk. Men for mig har sociologien faktisk virket som en slags *socioanalyse*: den har gjort det muligt for mig at forstå og udholde det, der tidligere var uudholdeligt for mig. På denne måde mener

jeg i fuldt alvor, at intentionen om at synliggøre samfundsmæssige tvangs- mekanismer er emancipatorisk. Det betyder ikke andet end den gamle regel, at man kun formår at påvirke verden, hvis man kender den: For hver ny bestemmende faktor, der erkendes (dvs. gøres synlig og forstås), åbnes der et større frihedsspillerum.

For at komme tilbage til Collège de France, vores udgangspunkt: Naturligvis består den fare, at denne "indvielse" – denne helliggørelse – kan tage livet af min kritik. Hvis jeg har en chance for at udgå denne skæbne, så er det vel kun i det omfang, som jeg analytisk kan gennemskue denne sociale mekanisme. I øvrigt er jeg af den opfattelse, at jeg kan betjene mig af den autoritet, som jeg tildeles ved denne konsekration, så jeg ved hjælp af den kan sikre min analyse af autoritets- og konsekrationseffekter en større gennemslagskraft.

Oversat af Anders Mathiesen fra Pierre Bourdieu, "Mit den Waffen der Kritik", entretien télévisé avec H. D. Zimmermann, 11. april 1983, in P. Bourdieu, *Satz und Gegensatz. Über die Verantwortung des Intellektuellen*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach, 1989.

Noter

1. Se hertil Wacquant 2005 og specielt Bourdieu 2005a – O.a.
2. Her kan f.eks. henvises til (Bourdieu 2005b), der netop er oversat til dansk, og specielt til afdelingen om "The Contradictions of Inheritance" i (Bourdieu et al. 1999) – O.a.
3. Bourdieu bruger den engelske vending i originalen – O.a.
4. Bourdieu henviser selv (i Bourdieu & Wacquant 1996:191) bl.a. til kapitlet om "Les rites d'institution" (1982)/"Rites of Institution" i (Bourdieu 1991a:117-126), ligesom der henvises til indledningen i *Distinction* (Bourdieu 1984) og (Bourdieu 1996a:73 og 102-115) – O.a.

Litteratur:

- Bourdieu, Pierre 1991a [1982]: *Language & Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre 1996a [1989]: *The State Nobility – Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre 2005a: Repræsentationens magi: Fra individuelle viljer til "almenviljen". In *Social Kritik*, nr. 100.
- Bourdieu, Pierre 2005b [1972]: *Udkast til en praksisteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Bourdieu, Pierre et al. 1999 [1993]: *The Weight of the World*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre & Loic Wacquant 1996 [1992]: *Refleksiv Sociologi – mål og midler*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Wacquant, Loic (ed.) 2005: *Pierre Bourdieu and democratic politics*. Cambridge: Polity Press.