

Bourdieu, filosofien og det skolastiske synspunkt

– If a man hacking in a fury at a block of wood, Stephen continued, make there an image of a cow, is that image a work of art? If not, why not?

– That's a lovely one, said Lynch, laughing again. That has the true scholastic stink.

James Joyce: A Portrait of the Artist as a Young Man

En af de mulige veje til en forståelse af sociologen Pierre Bourdieus værk er at se på dets forhold til filosofien. Bourdieu blev jo oprindeligt uddannet som filosof, endda med den fornemste filosofieksamen i Frankrig, *l'agrégation de philosophie* fra Ecole Normale Supérieure, som siden forrige århundrede synes at have været en nødvendig betingelse for intellektuel innovation i fransk humaniora og humanvidenskab. Men det varede ikke længe, før Bourdieu skiftede til empirisk, etnologisk og sociologisk forskning og dermed indskrev sig i den franske tradition for filosofisk funderet humanvidenskab, fra Durkheim til Lévi-Strauss. Siden da har han haft et konfliktfyldt forhold til filosofien, som Jacques Derrida (en af hans studiekammerater) har beskrevet, som om Bourdieu havde "slået op"¹ med filosofien, med alle de konnotationer af lidenskabeligt drama og sårede følelser, som udtrykket indebærer. Her må man dog betænke, at Bourdieus komplicerede forhold til filosofien også er personificeret i det mindst lige så komplicerede forhold mellem ham og Derrida, som har personlige og politiske komponenter foruden den filosofiske.

Dette konfliktfyldte forhold synes at have fået sit mest markante udtryk i Bourdieus seneste bog, *Méditations pascaliennes*.² Titlens implicite reference til Husserls *Cartesianische Meditationen* kan læses som en reprise af Pascals konfliktfyldte forhold til Descartes (foruden Bourdieus ditto til Husserl og den cartesianiske tradition). Pointen ved brugen af Pascal er imidlertid også dennes dictum: "Den sande filosofi har kun hån tilovers for filosofien"³ – som anføres både i bagsideteksten og på bogens anden tekstside (s.10). Hvad skal man nu stille op med

denne besynderlige distinktion mellem sand filosofi og en filosofi, der antagelig ikke er sand og derfor kunne formodes at være falsk og dermed at være en ikke-filosofi, hvorved distinktionen bortfalder? Distinktionen er imidlertid ikke logisk, men socio-logisk, som udtrykket *har kun hån tilovers for* antyder: den filosofi, som holder sig for sand, forsøger at udgrænse de andre som irrelevante og illegitime; som Bourdieu andetsteds siger med henvisning til Austin, er dét betydningen af ordet 'sand' her. Hvad der sigtes til, er altså dels en polemik mellem konkurrerende filosofier; dels en særlig historisk variant af en sådan polemik, nemlig den som humanvidenskaberne efter deres udspaltning fra filosofien har ført mod den fortsatte filosofi. Bourdieus konflikt med filosofien er naturligvis af sidstnævnte art; men den er det på en historisk set egenartet måde. For hvis man kan sige, at Bourdieu fortsatte Durkheims intention om at videreføre den filosofi, som de begge var uddannet i, med sociologiske midler,⁴ så gjorde han det i en ganske anden historisk sammenhæng. I mellemtiden havde den amerikanske, positivistiske sociologi nemlig opnået global dominans pga. den videnskabelige selvstændighed, som man troede at have fundet i sociologiens løsrivelse fra forholdet til filosofien, og som blev udmøntet i adskillelsen af empirisme og teori. Når Bourdieu sammen med de to Jean-Claude'r Chamboredon og Passeron ville bekæmpe den positivistiske metodologi med epistemologi i *Le Métier de sociologue* (1968), var det altså for at genindskrive sociologien i et forhold til filosofien, særligt den franske videnskabsteori og -historie à la Bachelard og Canguilhem. Kritikken af den amerikanske positivisme er i øvrigt trådt noget i baggrunden, efterhånden som den har mistet sin dominans; nu diskuterer Bourdieu med andre sociologer, der har rod i kritikken af positivismen. Men genoplivningen af forholdet mellem sociologi og filosofi begrænsede sig for Bourdieu ikke til dette forsøg på en epistemologisk revolution i sociologien; han mente også at kunne kritisere den kantianske æstetiks almenhed med sociologiske midler⁵ eller give en sociologisk løsning på kontroverserne om Heideggers nazisme.⁶ En del af egenarten ved Bourdieus værk kommer af denne dobbelte distance til både den herskende sociologi (i dag de konkurrerende sociologier) og til en del af filosofien. For Bourdieus sociologi er *også* dannet i polemik med Sartres fænomenologisk-eksistentialistiske subjektfilosofi og Lévi-Strauss' strukturalistiske objektivism, dvs. de to hovedstrømninger, som dominerede det intellektuelle og filosofiske felt i Frankrig omkring 1960.⁷

Det er på baggrund af dette genoplivede forhold mellem filosofi og sociologi, man skal forstå Bourdieus indledende udsagn i *Méditations pascaliennes*:

“Når jeg har besluttet mig for at stille nogle spørgsmål, som jeg havde foretrukket at overlade til filosofien, så er det fordi, det har forekommet

mig, at den, som ellers er så spørgelysten, ikke stillede dem; og fordi den vedblev med at stille spørgsmål, særligt til socialvidenskaberne, som forekom mig unødvendige" (s.9).

Når filosofien således undlader at stille relevante spørgsmål for til gengæld at stille irrelevante, må der jo gøres noget. Hensigten med *Méditations pascaliennes* er derfor dobbelt, både kritisk og konstruktiv. Dels vil Bourdieu levere en kritik af det, han kalder det skolastiske synspunkt, dvs. stille spørgsmålet om tænkningens og videnskabens sociale betingelser og de illusioner, som glemslen af disse betingelser medfører; det er det spørgsmål, som filosofferne kun undtagelsesvist stiller. Dels vil han forsøge at give en konstruktiv sammenfatning af hele sit værk ved at eksplicite den "idé om 'mennesket'" (s.17), som hans videnskabelige valg implicerer. Derved håber han at kunne komme nogle af de filosofiske indvendinger i møde. En del af det, Bourdieu har at sige i den anledning, er ikke nyt i forhold til hans tidligere bøger, specielt rækken af bøger om hans praksisteori,⁸ men *Méditations pascaliennes* sammenfatter og ordner indsigterne på en både tydeligere og mere ambitiøs måde end tidligere værker og frembringer desuden nogle nye. Det følgende er en introduktion til bogen med særligt henblik på de to hovedområder, kritikken af det 'skolastiske synspunkt' og hans idé om 'mennesket'.

I. Det skolastiske synspunkt

Når Bourdieu anvender ordet 'skolastisk', siger han ikke til den middelalderlige filosofi, skønt dennes negative konnotationer formentlig er ham velkomne, når det drejer sig om erkendelsens illusioner. Det skolastiske synspunkt og den skolastiske disposition er resultatet af en langvarig udsættelse for de særlige sociale betingelser, som kan sammenfattes i den etymologiske rod til ordet 'skole', det græske ord *skholè*,⁹ der betyder både fri tid og studium. Skolen er det sted, hvor man i privilegeret fritagethed for praktisk arbejde og dets uopsætteligheder og sanktioner, "kan fornægte det almindelige valg mellem at lege (paizein) og at være alvorlig (spoudazein) ved at 'lege alvorligt' (spoudaiôs paizein), som Platon siger for at karakterisere filosofien" (s.25). Den skolastiske disposition for at tage ludiske ting alvorligt, for at foretage tankeeksperimenter løsrevet fra praktisk nyttighed og nødvendighed, erhveres som en sideeffekt af skolens formalistiske øvelser, og den ytrer sig eksempelvis i forskellen på grammatikeren, der kodificerer et dekontekstualiseret sprog, og taleren, som i en specifik situa-

tion bruger sproget til at opnå en bestemt effekt. Forskellen ligger her i forholdet til sproget, teoretisk hos grammatikeren, praktisk hos taleren – i forholdet til tiden, rigelig hos grammatikeren, et uopsætteligt nu hos taleren – og i formålet med aktiviteten, teoretisk forståelse hos grammatikeren, praktisk handling eller påvirkning af andre hos taleren. Effekterne af skoling er vanskelige at tænke, særligt for den skolede tænkning, fordi de forbliver skjult i situationen, idet de overvejende er negativt definerede som *fraværet* af praktiske nødvendigheder, uopsætteligheder, sanktioner og nyttigheder. Det væsentlige er *afstanden* mellem den skolastiske situation og det, som folk, der har været under langvarig skoling, kalder for det 'virkelige liv', når de kommer ud i det.

En del af specificiteten ved den skolastiske disposition er imidlertid lettest begribelig gennem en analyse af dens historiske konstitution. Ifølge Bourdieu har den skolastiske disposition sine vigtigste træk fra den historiske differentieringsproces, som førte fra en prækapitalistisk 'fornægtelse' af det økonomiske (s.30) til en differentiering mellem et økonomisk univers (med devisen 'business is business') og diverse felter for symbolsk produktion, i hvilke fornægtelsen af økonomien vedblev med at eksistere. Autonomiseringen af felterne for symbolsk produktion, herunder de skolastiske felter (med filosofien i antikkens Grækenland som det første), gik således hånd i hånd med etableringen af et specifikt økonomisk univers baseret på beregning, konkurrence og udbytning, idet den symbolske produktions felter bl.a. vandt deres autonomi gennem negationen af det økonomiske felts logik, hvilket førte til en generel fortrængning af de økonomiske betingelser for deres opståen. Denne opdeling i økonomiske og symbolske universer kan genfindes i sublimeret form i nogle af den skolastiske dispositioners historiske tænkeskemaer, eksempelvis kroppen vs. sjælen (eller ånden eller intellektet), nærsanser vs. fjernsanser (og de tilhørende kunstarter, musik, maleri, poesi), madsmag vs. kunstmag, natur (inklusive folket og kvinderne) vs. kultur, hvor den anden term som bekendt er hierarkisk højere set fra det skolastiske synspunkt. Denne historiesociologiske (i samme betydning som 'historiefilosofiske') redegørelse for den 'store fortrængning' (s.29-35) har til opgave at pege på, at den historiske konstitution af den skolastiske disposition er baseret på et fortrængt, socialt privilegium, nemlig den sociale og økonomiske mulighed for at sætte sig uden for de almindelige menneskers banale praksis.

Problemet ved denne fortrængning af de økonomiske mulighedsbetingelser for de skolastiske aktiviteter består i det fortrængtes tilbagevenden i sublimeret form, hvis man kan sige det sådan: nemlig i at den skolastiske distance også implicit er en hierarkisering, som i erkendelsesteoriens subjekt/objekt-forhold medfører et privilegium for det erkendende subjekt i forhold til det erkendte

objekt. Dette distancerede betragter-forhold til verden udtrykkes tydeligst i glemslen af menneskets immanensforhold til verden, hvilket er den "elementære og oprindelige form for skolastisk illusion" (s.170). Den skolastiske betragter glemmer i sin kontemplation af verden, at den skolastiske betragtning er resultatet dels af en lang historisk konstitutionsproces, dels af en lang individuel tilegnelsesproces gennem skoling, og dermed også, at verden ikke for mennesker i almindelighed repræsenteres som et objekt i bevidstheden, men at de er i den på en umiddelbar og selvfølgelig måde, som kun århundreders filosofi forhindrer én i at tænke i al dens banalitet. Glemslen af menneskets immanensforhold til verden er selvsagt hovedsageligt et problem og en illusion for de skolastiske felter, i hvilke man tænker over menneskets aktiviteter, dvs. humaniora og samfundsvidenskaber, og i langt mindre grad (om overhovedet) for naturvidenskaberne, som Bourdieu ikke beskæftiger sig med her.

Ekskurs

Her må vi foretage en ekskurs til Bourdieus erkendelsesteoretiske grundlag for at forebygge forskellige misforståelser. For alt dette ligner jo den beslægtede kritik af den videnskabelige objektivitet, som ligger i Heideggers idé om In-der-Welt-sein som den uopløselige enhed af subjektet og dets verden, som der altid allerede handles i forhold til og tales om, idet In-der-Welt-seins enhed går forud for og funderer skellet mellem det erkendende subjekt og verden. Bourdieu har da også læst og anvendt Heidegger, men hans måde at tænke problemet på synes snarere at være et forsøg på at syntetisere Heidegger med hans filosofiske modstander, neokantianeren Ernst Cassirer.¹⁰ Bourdieus modvilje mod filosofisk begrebsgymnastik forhindrer ham beklageligvis i at sige dette direkte; men jeg mener, at man kan rekonstruere hans tænkemåde på følgende vis: Bourdieu bevarer Heideggers skel mellem In-der-Welt-sein og subjekt/objektforholdet i den videnskabelig erkendelse, men bortkaster Heideggers hierarkisering: menneskets umiddelbare væren i verden er ganske vist den almindelige måde at være til på, men den er også kilde til illusioner og fundamentalt prævidenskabelig, idet videnskaben som allerede nævnt bliver til i et brud med denne primære erfaring. Bourdieu bevarer imidlertid en form for kantianisme, idet han med Bachelard opfatter videnskaben som en 'anvendt rationalisme', dvs. som en teoretisk konstruktion af empiriske observationer, eller i kantianske termer som en syntetisering af begreb og anskuelse, altså en syntetisering af subjektive og objektive elementer. Det, der adskiller videnskab fra den primære

erfaring i In-der-Welt-sein, er imidlertid ikke denne syntetiserende aktivitet, men graden af bevidst, logisk kontrol med begreberne og bevidst, faktisk kontrol med de empiriske observationer. Bourdieu antager med andre ord, at den primære erfaring er funderet i en lignende (men utænkt og ukontrolleret) syntese af to sider, som imidlertid pga. deres sædvanligvis umiddelbare overensstemmelse ikke optræder som to adskilte sider, fordi den primære erfaring er givet ved sin mangel på bevidsthed om sig selv som erfaring: den ene side (subjekt-siden) kan rekonstrueres som det, Bourdieu i *Méditations pascaliennes* kalder for 'kognitive dispositioner' og tidligere har kaldt tænkeskemaer, mentale strukturer, praktiske klassifikationskategorier og meget andet. Disse kognitive dispositioner er socialt og historisk dannede og derfor variable; de er desuden oftest kollektive, dvs. ikke subjektive i individualpsykologisk forstand. Den anden side (objekt-siden) er for sociologen Bourdieu den sociale verdens objektive strukturer, som kan rekonstrueres videnskabeligt som relationssystemer, eksempelvis som statistiske distributioner af objektive egenskaber. Den primære erfarings kognitive dispositioner adskiller sig med andre ord fra videnskabens teorier og begreber ved at være implicite, førbevidste og logisk ukontrollerede; den praktiske 'erkendelse', som de gør mulig, er derfor oftest vag, diffus og til tider selvmodsigende uden dog at være komplet usammenhængende. Den sociale verdens objektive strukturer fremtræder ligeledes ikke for den primære erfaring på samme måde, som de gør i den videnskabelige rekonstruktion af kontrollerede empiriske observationer. Men erfaringen af den sociale verden er ikke derfor en hob af disparate indtryk; den har som de kognitive dispositioner, der netop er dannet ved den langvarige udsættelse for de objektive strukturer, en form for praktisk sammenhæng og kvasi-systematisk karakter. Bourdieu hævder kort sagt, at In-der-Welt-sein er givet som den i den primære erfaring (men ikke for den videnskabelige rekonstruktion) uopløselige sammenhæng mellem kognitive dispositioner og strukturer i verden, dvs. som en erfaring af verden, der har en kvasi-systematisk karakter uden dog at være fuldstændigt logisk sammenhængende. Sagt på en lidt anden måde er Bourdieus idé at mediere mellem subjektet og dets objekt ved at indføre et begreb, der ligesom Cassirers 'symbolske former' har både subjektsside og objektside momenter, nemlig de kognitive dispositioner, idet medieringen tillader ham *med* Heidegger at fastholde forskellen på In-der-Welt-sein og videnskaben ved at skelne to typer af mediering (implicitte/eksplicitte kognitive dispositioner) og *mod* Heidegger at fastholde den principielle, videnskabelige mulighed for at rekonstruere de to sider, der i In-der-Welt-sein fremtræder som enhed, hver for sig. Ydermere mener Bourdieu at kunne give en operationaliserbar, sociohistorisk forklaring på genesen af de

kognitive dispositioner, dvs. at kunne forklare, hvorfor de varierer efter tid, sted og klasse. Den allerede skitserede analyse af den skolastiske dispositions genese er et eksempel på det.

Kritikken af det skolastiske synspunkt

Glemslen af menneskets immanensrelation til verden kan således betragtes som en følge af den historiske fortrængning af den skolastiske dispositions sociale mulighedsbetingelser. Konsekvensen er en afstand mellem tænkning og praksis, som for tænkeren forbliver utænkt og ikke-bevidst. Denne mangel på bevidsthed om afstanden medfører en række illusioner, som man kun kan reparere på ved bevidsthed om tænkningens sociale mulighedsbetingelser og dermed bevidsthed om afstanden mellem tænkning og praksis. Bourdieus hensigt er med andre ord ikke at afskaffe tænkning og dens forudsætning i skoling (hvilket også ville være at afskaffe de sociale betingelser for videnskab), men tværtimod gennem mere skoling at kritisere og dermed frigøre den skolede tanke for nogle af dens illusioner – en hensigt, som han selv opfatter som udpræget filosofisk (s.39-43). Midlet dertil er imidlertid ikke transcendental refleksion, men en sociologi, der kan rekonstruere praksislogikken teoretisk og samtidig indeholde en teori om afstanden mellem praksis og teori. På paradoksal vis gælder det om at blive bevidst om, at den "latterlige overvurdering og miskendelse af bevidstheden", som Nietzsche siger, forhindrer én i at erkende, at den "allerstørste del af vores åndelige virke forløber ubevidst og uerkendt".¹¹ Den manglende kontrol over afstanden mellem tænkning og praksis findes således også hos tænkeren selv, nemlig i afstanden mellem den bevidste forestilling om tænkning og tænkningen som praksis.

En del af de skolastiske illusioner synes at kunne rekonstrueres som konsekvenser af denne glemsel af afstanden mellem tænkning og praksis hos tænkeren selv. Når f.eks. den filosofiske filosofihistorie er så fundamentalt anti-genetisk, som Bourdieu beskriver den i et appendiks (s.54-59), skyldes det filosofiens glemsel af, at både hans egen og andres tænkning er opstået i en praktisk kontekst. Filosofien har derfor tendens til at fokusere på de overleverede tekster frem for på tankernes praktiske opståelsessammenhæng, på filosofien som *opus operatum* frem for som *modus operandi*. Denne fokusering på det "færdige værk" frem for "måden at gå til værks på" findes imidlertid ikke kun hos filosofferne; den er fælles for alle fag eller aktiviteter, som studerer overleverede tekster (eller værker) på en måde, der både løsriver dem fra praktisk anvende-

lighed og fra deres historiske opståelsessammenhæng ved at gøre fortolkningen til et mål i sig selv. Feticheringen af opus operatum er således mest udtalt hos litteratur- og kunsthistorikere, som adskiller sig fra filosofferne ved ikke at have et aktivt forhold til deres objekt: filosofen kan bruge sin filosofihistoriske lærdom til at producere ny filosofi, mens litteraturhistorikeren kun kan bruge sin lærdom til at producere kritik, ikke ny litteratur. Der er imidlertid her tale om gradforskelle. Eksempelvis kan en sociolog enten behandle fagets grundlæggende tekster som et opus operatum, der kan tjene som afsæt for teoretisk spekulation uden konsekvenser, eller forsøge at forvandle dem til en modus operandi, der producerer ny forskning. Sidstnævnte model er nærmest på måden at omgås forhistorien på i naturvidenskaberne, der aldrig synes at forfalde til en blot fetichering af det overleverede; denne observation kan man, som Bourdieu siger, udmærket opfatte som et normativt udsagn om videnskabelighed (s. 139-40).

Hvorom alting er, så har den skolastiske fokusering på opus operatum en række konsekvenser. For det første implicerer den en dekontekstualisering, dvs. en adskillelse af tekst og kontekst, i hvilken teksten er hierarkisk højere. Teksten opfattes derfor som produkt af et skabersubjekt, der ikke selv er skabt af og i en kontekst. I de tre modeller for filosofisk filosofihistorie, som Bourdieu gør rede for, fremtræder filosofien således hos Kant som produktet af den menneskelige fornuft, hos Hegel som produktet af Åndens selvudvikling og hos Heidegger som en af-sløring af en oprindelig sandhed. I alle tre tilfælde udraderes forestillingen om, at filosofien og filosofferne kunne have en empirisk genese, og dermed også historien som sådan. Dekontekstualiseringen tillader derfor alle mulige rekontekstualiseringer af større eller mindre absurditet, hvilket er særligt problematisk i den internationale cirkulation af dekontekstualiserede ideer, der har en del af deres egenskaber fra deres genese i nationale traditioner; for til forskel fra naturvidenskaberne med deres (stort set) internationale paradigmer forbliver humanistiske fag og en del af de samfundsvidenskabelige bundet til nationale paradigmer. Endvidere medfører dekontekstualiseringen en risiko for en anakronistisk projektion af den samtidige forståelse af et fag eller objekt tilbage på dets fortid; litteraturhistorien er således historien om de tekster, der falder ind under et litteraturbegreb, som først blev opfundet i slutningen af det 18. århundrede; og i filosofihistorien glemmer man ofte, at filosofien i historiens løb har mistet store dele af sine territorier, fordi disse er blevet selvstændiggjorte som empiriske videnskaber, fra fysik til psykologi, antropologi og sociologi.

For det andet har fokuseringen på opus operatum frem for modus operandi en konsekvens for udviklingen i mange universitetsfag, som muligvis er uundgåelig, fordi universitetet ikke kun er en forskningsinstitution, men også en repro-

duktions- og formidlingsinstitution. I mange fag sker der en forvandling af nye tanker til metodologi, dvs. en forvandling af en modus operandi objektiveret i et værk til et kodificeret metodologisk opus operatum, der kan reproduceres via undervisning og appliceres på nye objekter. Af sådanne ideer kan man eksempelvis nævne Lansons positivistiske litteraturhistorie, New Criticism, Panofskys ikonografiske metode eller størstedelen af den universitære marxisme. Det problematiske i denne forvandling af nye tanker til forskrifter og regler for forskning er, at videreudviklingen ofte kommer til at mangle (af indlysende grunde: de, der reproducerer, mangler ofte den kompetence, som gjorde den oprindelige modus operandi mulig), idet man fokuserer på metoden som et regelsæt formuleret én gang for alle og ikke som et sæt problemer, der muligvis kunne løses bedre i forskellige henseender. I kuhnske termer kunne man sige, at de videnskabelige revolutioner inden for humaniora og samfundsvidenskab kun sjældent fører til normalvidenskabelige perioder, i hvilken det væsentlige er problemerne og metoderne, ikke kun metoderne. De videnskabelige revolutioners bogstav og ikke ånd reproduceres derfor, indtil nogen en dag helt forkaster den dermed etablerede ortodoksi, i reglen for at falde i den modsatte grøft.

Det største problem ved det skolastiske studium af et dekontekstualiseret og ahistorisk opus operatum er imidlertid, hvad Bourdieu kalder *l'illusion du fondement*. Illusionen om, at tanken har et fundament, et grundlag, en begrundelse, der er uden for historien og før den empiriske genese, f.eks. i form af et transcendentalt subjekt eller af platoniske ideer, er endnu en konsekvens af den skolastiske tænkens glemsel af tænkningens genese. Mod denne illusion anfører Bourdieu med Pascal *l'arbitraire de l'origine*, den oprindelige vilkårlighed, som det historiske grundlag for både lov, videnskab og kunst: går man tilbage for at undersøge de sociale institutioners historiske oprindelse finder man blot denne vilkårlige usurpation, ikke nogen transcendent begrundelse; eller man finder en transcendent begrundelse (f.eks. Platons idélære), der i lyset af senere udviklinger, har en vilkårlig karakter. Denne radikale historicisme fører imidlertid ikke til en radikal relativisme, hvad angår den videnskabelige fornuft; den fører derimod til en rationalistisk historicisme, som mod både fornuftsabsolutister og -relativister hævder, at skønt fornuften er helt igennem historisk, så er den ikke reductibel til historien: "Det er i historien og kun i historien, man skal søge grunden til fornuftens relative uafhængighed af historien" (s.130). Når den videnskabelige fornuft har dette skær af transcendentalt fundament over sig, skyldes det med andre ord ikke blot, at den har eksisteret så længe, at den forekommer naturlig og er blevet til sædvane. Det skyldes den historiske instituering af autonome sociale universer - videnskabernes - i hvilke den sociale tvang

antager form af logisk tvang og omvendt. Det særegne ved disse fornuftens sociale universer er således, at det enkelte individ kun kan opnå anerkendelse ved at overholde de socialt instituerede og historisk akkumulerede spilleregler for argumentation, demonstration, refutation osv. Dermed bidrager individets partikulære interesse til udviklingen af det universelle i form af fornuft, videnskab og logik, og konkurrencen mellem individerne skærper den gensidige kontrol. Eksistensen af disse universer, i hvilke "fornuftens nødvendighed er institueret i strukturernes og dispositionernes virkelighed" (s.131), er ikke fri for at virke mirakuløs, som Bourdieu siger, men betingelsen for deres fortsatte eksistens er i høj grad deres autonomi i forhold til politiske, religiøse og økonomiske magter, hvis indblanding kan have katastrofale konsekvenser. Hvilket jo nok er værd at overveje i forbindelse med den megen snak om forskningens nytte for samfundet (dvs. erhvervslivet).

Som sagt medfører denne opfattelse af de sociale og historiske betingelser for fornuftens og videnskabens eksistens, at man må opgive den skolastiske illusion om et transcendent grundlag for fornuft og videnskab, men uden dermed at opgive fordringen om universalitet i den eksisterende fornuft og videnskab. En dobbelt tvetydighed vedbliver imidlertid at hæfte ved universaliteten. På den ene side er universaliteten som nævnt resultatet af den individuelle interesse i anerkendelse på de videnskabelige etc. felter, men kun på den betingelse at individets egeninteresse sublimeres og censureres af feltets specifikke logik, dvs. forvandles til en egeninteresse i videnskab etc. For at denne betingelse virker i praksis, må det videnskabelige felt stille store krav til deltagernes socialisering og uddannelse i feltets specifikke aktivitet og dermed udelukke alle potentielle deltagere med heteronome dispositioner. Det vil på den anden side sige, at universaliteten i praksis monopoliseres af de få privilegerede, som har opnået adgang til felterne for produktion af universalitet, hvilket er så meget desto værre som man empirisk kan vise, at chancen for adgang til disse felter er og altid har været ulige fordelt på de sociale grupper.¹² Glemslen af det partikulære privilegium, som universaliteten historisk set er, medfører derfor endnu en type af skolastisk illusion, nemlig den ubevidste universalisering af det partikulære, skolastiske synspunkt. Denne illusion er synlig i videnskaber som etnologi og sociologi, samt i etik og æstetik.¹³ I etnologien ytrer den sig som etnologens universalisering af sin egen videnskabelige tænkemåde til også at gælde for de studerede mennesker: "Ved at projicere sin tænkende tanke ind i de agerende agenter udgiver forskeren den verden, som han tænker [...], for at være den verden, som præsenterer sig for dem, der ikke har tid (eller lyst) til at trække sig tilbage fra den for at tænke den" (s.65). Etnologien miskender med andre ord

afstanden mellem praksis og skolastisk tænkning og frembringer derfor ofte en "komplet irrealistisk antropologi" (s.67). Inden for etik og politik universaliserer den skolastiske etiker ofte sine egne partikulære synspunkter, der er produkter af det konstitutive privilegium ved den skolastiske position. Bourdieu kritiserer således Habermas for at glemme, at der ikke er universel adgang til noget så tilsyneladende universelt som at kunne artikulere en politisk mening. Gennem en analyse af den sociale fordeling af chancen for at kunne give et svar på en opinionsundersøgelse kan man eksempelvis demonstrere, at denne ikke er socialt ligeligt fordelt, idet den afhænger af faktorer som køn, erhverv og uddannelsesniveau.¹⁴ Tilsvarende er der ikke, som de æstetiske teorier hævder, universel adgang til kunstens universalitet, hvilket kan vises ved statistiske analyser af museumsbesøgendes sociale egenskaber; det er også, hvad Bourdieu har forsøgt at vise i større almenhed og med flere detaljer i *La Distinction*. En æstetik som Kants universaliserer derfor en partikulær disposition for kunstbetragtning, som hviler på to betingelser, nemlig dels en social position, der statistisk set hænger sammen med høj social herkomst og højt uddannelsesniveau, og dels eksistensen af et autonomt kunstfelt, som først er opstået fra slutningen af det 18. århundrede. Dette vil imidlertid ikke sige, at Habermas' politiske etik eller Kants æstetik er forkerte og forkastelige; Bourdieu peger blot på, at deres projekter bygger på sociale betingelser, som ikke er medtænkte i deres udformning. Andetsteds har Bourdieu således sagt, at Kants æstetik er sand som en "fænomenologi for den æstetiske erfaring hos dem, der er produkt af *skholè*, af fri tid, af distance i forhold til økonomiske nødvendigheder og praktiske uopsætteligheder".¹⁵ Og selv om Bourdieu affejende hævder, at der "ikke eksisterer transhistoriske universalier for kommunikation, som Apel eller Habermas mener" (s.131), siger han også, at Grices "samarbejdspostulat" for samtaler er en "implicit forudsætning for al samtale" (s.146), hvilket gør afstanden til Habermas her ret lille eller ikke-eksisterende, så vidt jeg kan vurdere.

Ovenstående fremstilling af kritikken af de skolastiske fejl og illusioner er i høj grad en fortolkning af Bourdieus fremstilling, og skønt den kan ligne en række deduktioner fra årsager til virkninger, er der snarere tale om en redegørelse for nogle sammenhænge – og desuden om en retorisk fremstillingsmåde, der prioriterer klarhed og økonomi. Kort resumeret består problemet ved det skolastiske synspunkt i, at det har særlige mulighedsbetingelser i form af *skholè*, som favoriserer glemslen af afstanden mellem tænkning og praksis, også hos tænkeren selv. Denne glemsel har sammenhæng med en række systematiske fejl, illusioner og problemer som fokuseringen på et dekontekstualiseret opus operatum, illusionen om et ahistorisk fundament for tænkningen, samt den fal-

ske universalisering af det partikulære. Disse problemer kan ifølge Bourdieu kun afhjælpes ved at anlægge et "teoretisk synspunkt på det teoretiske synspunkt" (s.68), idet man dermed kan inkludere afstanden mellem skolastisk tænkning og praksis i en forbedret skolastisk tænkning; denne skolastiske refleksivitet er således det eneste middel til at bekæmpe de skolastiske 'tilbøjeligheder' (s.66).

II. Bourdieus idé om 'mennesket'

I ekskursen til Bourdieus erkendelsesteoretiske grundlag har jeg allerede indirekte berørt et af de centrale træk ved hans antropologi, nemlig forsøget på at forene den neokantianske, konstruktivistiske idealisme med en form for materialisme, idet han viderefører og udvider sociologiseringen af konstruktionskategorierne i Durkheim og Mauss' "De quelques formes primitives de classification" (1903). Hans hensigt er på den ene side at bevare konstruktivismen som agenternes aktive bidrag til erkendelsen og konstruktionen af verden, både i praksis og videnskab; og på den anden side at fastholde, at konstruktionsmulighederne på flere måder begrænses af objektive, historiske og sociale strukturer (foruden de fysiske og naturlige: Bourdieu er langt fra den videnskabshistoriske socialkonstruktivisme). At han dermed, så at sige en passant, giver en løsning på perspektivisme-problemet hos sine nietzscheanske generationsfæller, har han mærkeligt nok aldrig nævnt, men blot overladt til sine læsere selv at opdage. Løsningen består i habitus-begrebet som en *connaissance par corps*, en "inkorporeret erkendelse" eller "viden gennem kroppen". Habitus-begrebets idé er, at agenterne har

"en generativ og enhedsskabende, konstruktiv og klassificerende kraft, idet denne evne [...] til at konstruere den sociale virkelighed ikke hører til et transcendentalt subjekt, men til en socialiseret krop, som i sin praksis anvender socialt konstruerede principper, der er erhvervede gennem en socialt situeret og dateret erfaring" (s.164).

I denne knudrede sætning – Bourdieu har ikke helt opgivet sin hang til germaniske sætningskonstruktioner – finder man de fleste bestemmelser i Bourdieus konstruktivistisk-materialistiske antropologi. I det følgende vil jeg gøre nærmere rede for denne idé, samt for nogle af de konsekvenser, Bourdieu drager af den, hvad angår tidserfaringen, behovet for anerkendelse som en menneskelig grunddrift og statens rolle i dén sammenhæng.

Menneskets allerede omtalte immanensforhold til verden kan beskrives som et paradoksalt, dobbelt inklusionsforhold, som Bourdieu sammenfatter med Pascals velkendte sætning: "Universet omfatter mig med rummet og opsluger mig som et punkt; gennem tanken omfatter/forstår jeg universet".¹⁶ Mennesket er med andre ord situeret i rummet som en ting, men omfatter selv rummet med tanken. Bourdieu udvider denne situerethed til også at omfatte individets placering i det sociale rum, dvs. dets samfundsmæssige position. Ethvert individ har sociale egenskaber som social herkomst, uddannelse og forskellige former for kapital, på grundlag af hvilke det kan klassificeres i det sociale rums relationssystem; desuden er individet situeret historisk og geografisk (alt det kan man læse nærmere om i *La Distinction*). Bourdieus idé er nu, at individet forstår, erkender og konstruerer sin verden ud fra dette situerede synspunkt, hvilket vil sige, at dets kognitive dispositioner har sammenhæng med dets sociale erfaring. Hvordan går det nu til?

Medieringen mellem sociale strukturer og kognitive dispositioner sker via kroppen, der både er grundlag for individuation og socialisation:

"Fordi kroppen har den (biologiske) egenskab at være åben over for verden, dvs. udsat i verden, og dermed modtagelig for påvirkning fra verden, for at blive formet af de kulturelle og materielle eksistensvilkår, som den er sat i fra begyndelsen, er kroppen underkastet en socialiseringsproces, som også frembringer individuationen, idet 'jegets' singularitet bliver til i, med og mod de sociale relationer" (s.161).

Bourdieu's argument er med andre ord følgende: Sanser og hjerne giver kroppen, adskilt fra andre kroppe, mulighed for at være til stede uden for sig selv. Denne åbenhed over for verden er også en udsathed; kroppen er eksponeret for følelsesmæssig og fysisk fare, hvorfor den for at overleve er nødt til at kunne lære, dvs. at blive varigt påvirket og forandret af verdens strukturer. Her synes Bourdieu ikke at skelne klart mellem verdens fysiske og sociale strukturer, hvilket muligvis heller ikke er relevant i det ontogenetiske perspektiv, han anlægger her. Men som sociolog interesserer han sig naturligvis mest for den socialisation, som den varige inkorporation af påvirkning fra de kulturelle og materielle eksistensvilkår medfører. Denne inkorporation danner individets habitus som et sæt af både kropslige og kognitive dispositioner. De sociale strukturer, som individet har været udsat for fra begyndelsen af sin eksistens, inkorporeres således som dispositioner for måder at bruge kroppen på – måder at gå, gestikulere eller gebærde sig på – og måder at tænke eller konstruere verden på. De kognitive dispositioner er således en del af individets habitus og dermed også et pro-

dukt af udsathedens for specifikke eksistensvilkår. Eftersom sidstnævnte har forholdsvis systematiske egenskaber, varierer habitusen og dermed de kognitive dispositioner med individets historiske og sociale situering, hvilket vil sige, at der findes klasser af habituser og dermed også klasser af kognitive dispositioner; de er med andre ord ikke blot delvist kollektive, men kan tilmed betragtes som inkorporeret historie.

At denne indlæring sker gennem kroppen, er væsentligt for at fastholde specificiteten i den form for praktisk tænkning, som de kognitive dispositioner muliggør. Habitusen eller de inkorporerede, kognitive dispositioner er ikke bevidste på samme måde som eksplicit lærte begreber eller teorier; men de er heller ikke ubevidste, automatiske mekanismer, som var der tale om computerprogrammer, der var blevet indlært i individerne. Ligesom den sociale verden, som de er produkt af, befinder de sig mellem en total determinisme uden usikkerhedsmomenter og en total indeterminisme, hvor alt er muligt. De fungerer i praksis som skemaer eller skematisk, der i forhold til konkrete situationer producerer handling og klassifikation med en praktisk, dvs. tilstrækkelig og letfattelig sammenhæng uden fuldstændig logisk kohærens.

Endvidere er det væsentligt at holde sig for øje, at habitusen kun virker i praksis i forhold til situationer, f.eks. i forhold til specifikke felter (filosofi, jura, kunst, arbejdsmarked etc.); man kan således forestille sig dispositioner, der aldrig kommer til udfoldelse i mangel af et egnet felt, eller dispositioner, der er malplacerede på det felt, hvor de anvendes. Bourdieu erindrer i denne sammenhæng om, at han udformede habitus-begrebet for at kunne gøre rede for den uoverensstemmelse mellem en prækapitalistisk habitus og de kapitalistiske strukturer, som han kunne observere i visse befolkningsgrupper under sit feltarbejde i Algeriet omkring 1960. Dermed er også sagt, at den umiddelbare erfaring af verden som meningsfuld og indlysende er et (ganske vist almindeligt forekommende) særtilfælde, der bygger på overensstemmelsen mellem de inkorporerede, kognitive dispositioner og verdens objektive strukturer, altså de tilfælde hvor de kognitive dispositioner er produkt af de strukturer, som de bringes i anvendelse overfor.

Habitus-begrebet skal således ikke opfattes som 'monolitisk', som Bourdieu mener, at mange af hans læsere har gjort. Begrebet er beregnet til at erindre om,

- 1) at grunden til social handling oftere skal findes i habitusens *sens pratique*, den praktisk sans, der skaber mening i praksis, end i rationel og bevidst kalkulation;
- 2) at individets fortidige erfaring forbliver nutidig og aktiv i form af dispositioner;

3) og at de "sociale agenter hyppigere, end man kunne vente, har mere systematiske dispositioner (f.eks. hvad angår smag), end man skulle tro" (s.79). Habitusen er eksempelvis ikke uforanderlig (men varig), således at den inkorporerede erfaring determinerer al fremtidig handling, ej heller udelukker den bevidsthed, intention eller refleksion. Alt dette er forhold, som må analyseres empirisk i de enkelte tilfælde.

Tid, anerkendelse og stat

Et specifikt træk ved den skolastiske situation er dens forhold til tiden: frigjort fra den praktiske uopsættelighed kan den skolastiske tænker forestille sig tiden som en ydre ting, der eksisterer på forhånd, uden for praksis, og eksempelvis objektivere denne idé i konstruktionen af ure. Ifølge Bourdieu er det særegne ved praksis imidlertid, at den ikke foregår *i* tiden, men at den *skaber* tiden; ligesom i Heideggers bestemmelse af tidsligheden i *In-der-Welt-sein* er der ikke noget eksterioritetsforhold mellem tid og praksis. Til forskel fra Heidegger sociologiserer Bourdieu denne praktiske erfaring af tiden, ligesom han gør det med analysen af praksis. Hans tidsanalyse kunne dog være væsentligt grundigere og mere detaljeret; i det store og hele indskrænker han sig til to argumenter.

Det første argument angår tidsligheden i forholdet mellem habitus og den sociale verden. Habitus kan beskrives som et sæt af dispositioner for at være og at gøre, som virker i forhold til regelmæssighederne i et socialt og naturligt univers, hvor sidstnævnte ofte vil være et felt, dvs. et specifikt socialt spil, der fordrer specifikke dispositioner. Den tidslige dimension i dette forhold antager form af et forhold mellem de fremtidige forhåbninger, som ligger i habitus som den nutidigt nærværende fortid, og den immanente dynamik i feltet, dvs. et forhold mellem de subjektive forhåbninger og de objektive chancer for deres indfrielse. Forhåbningen er ikke et eksplicit og bevidst intenderet projekt for fremtiden, men snarere en "praktisk foregribelse [anticipation] af det kommende, som er indskrevet i nutiden" (s.249). Forhåbningen bygger endvidere på individets interesse og investering i det sociale spillets nutid, og denne *illusio*, dvs. tro på og tilslutning til spillets vigtighed, har individets fortidige interesser og investeringer som forudsætninger. Om chancerne kan man dels sige, at de er historisk bestemte af feltets eller spillets historiske egendynamik, der som et kollektivt fænomen er uafhængigt af individernes bevidsthed og vilje, dels at de enkelte individers chancer er ulige fordelt, fordi de som produkter af deres historie (f.eks. i form af kulturel eller materiel arv) har ulige forudsætninger for at del-

tage i spillet. Den eksisterende sociale ulighed har således tidlige konsekvenser, idet magten over fremtiden er ulige fordelt.

Det kan måske være værd at give et eksempel på, hvad disse overvejelser egentlig vil sige. Mod den retrospektive, skolastiske illusion i Sartres antagelse om et "oprindeligt projekt",¹⁷ forstået som et subjekts bevidste valg af et mål, som derpå realiseres, kan man dels indvende, at foregribelsen af fremtiden sjældent har en sådan én-gang-for-alle-bevidst karakter, dels at projektets realisation afhænger af de objektive chancer i feltet: for hver Flaubert, hvis projekt i tilbageblik er lykkedes, er der en mængde mennesker, hvis projekter er helt eller delvist fejlslagne, hvilket gør det tvivlsomt, om man kan aflede det vellykkede projekt af en oprindelig beslutning. I praksis bygger selv retrospektivt vellykkede projekter snarere på en langsom og usikker akkumulering af anerkendelse og kompetence, som må analyseres som en proces, i hvilken individet ikke bevidst sætter sig det til slut opnåede, fremtidige mål som sådant. Det tidlige paradoks i formuleringen: "det til slut opnåede, fremtidige mål", belyser problemet i sammenblandingen af to tidsperspektiver, på den ene side den skolastiske retrospektion på den afsluttede biografi, hvis resultat udgives for at være dets årsag, og på den anden side agentens situerede foregribelse af en mulig, men ikke sikker fremtid.

Tiden i praksis eksisterer ikke i sig selv i dette forhold mellem forhåbninger og chancer, men skabes i og af det; man kan blot i tilbageblik opdage, at tiden er gået. Tiden kommer først til syne i praksis, når forholdet mellem forhåbninger og chancer kommer i ubalance: når det foregrebne ikke indtræffer, fordi chancen ikke findes i nutiden (kedsomhed), eller fordi den er sen til at komme (utålmodighed); eller når nutiden ikke længere synes at levne mulighed for udfoldelsen af den indskrevne fortid i habitus (nostalgi).

Disse overvejelser om det tidlige forhold mellem forhåbninger og chancer fører til Bourdieus andet argument om tid: nemlig at der findes tre hovedformer for social tidserfaring, som er funderet i forskellige sociale mulighedsbetingelser. Evidenserfaringen af den praktiske tid, som ikke gør sig bemærket som tid, viser sig ligesom erfaringen af verden som umiddelbart indlysende og meningsfuld at være et (hyppigt forekommende) særtilfælde. Thi denne første form for social tidserfaring bygger på sociale betingelser, som i reglen består i et stabilt arbejde og den dermed forbundne forholdsvist sikre fremtid, idet disse betingelser disponerer for stabile, ordnede og 'fornuftige' forhåbninger til fremtiden, selv når disse angår individuelle eller kollektive projekter som omvæltninger af den etablerede orden. Partikulariteten i denne tidserfaring bliver tydelig, når den sammenlignes med tidserfaringen hos pjalteproletariatet (sous-prolétaires),

for hvem den næsten totale afmagt og chanceløshed medfører umuligheden af at anlægge praktiske strategier for fremtiden. I manglen af reelle chancer mister også forhåbningerne deres realitet, hvorfor de svinger mellem luftkasteller og en passiv afventen, der lader tiden fremstå som meningsløs og retningsløs: tiden bliver tom og fremtræder derfor netop som tid, tid der skal "slås ihjel", som man siger (også på fransk). Den langtidsarbejdsløses tidserfaring er ofte af samme art. For det tredje er der tiden i *skholè*, "en tid frit anvendt til frit valgte formål, der som hos den intellektuelle eller kunstneren kan være et arbejde, men hvis rytme, tidspunkt og varighed er løsrevet fra ydre tvang" (s.265). I den skolastiske tidserfaring, der finder sine mest ekstreme former hos studerende, bohemer og digtere,¹⁸ gælder kun få af de regelmæssigheder, man finder i den første tidserfaring: man kan vende rundt på døgnrytmer, undlade at skelne mellem arbejde og fritid, altid udsætte projekter til morgendagen, og fremtiden er både mere uklar og usikker og mere fri. Til forskel fra pjalteproletariatets tidserfaring er nutiden ikke tom eller meningsløs, men derimod disponibel og fri.

Alt dette er jo banalt, kunne man sige, men pointen er endnu en gang at vise, at der findes sociale mulighedsbetingelser for erfaringen af noget så tilsyneladende universelt som tiden, samt at den skolastiske tidserfaring (såvel som tidserfaringen hos århundredskiftets sydtyske bonde eller håndværker, som Heidegger synes at universalisere) således er et særtilfælde.

Eksistensen af en socialt betinget erfaring af tiden som afventen og tomhed stiller spørgsmålet om en retfærdiggørelse af den menneskelige eksistens. I overensstemmelse med den anti-religiøse tradition inden for sociologien afviser Bourdieu enhver transcendent begrundelse eller retfærdiggørelse af menneskenes eksistens: "væren er historisk, og der findes ikke noget hinsides historien",¹⁹ som han siger. Skulle man altså stille spørgsmålet om livets mening, må man konstatere, at der ikke findes en sådan, at mennesket er "væren uden grund til væren [être sans raison d'être]" (s.282), og at det derfor har behov for retfærdiggørelse og legitimation. Manglen på *raison d'être*, som bliver synlig i erfaringen af tid som tomhed, kan således kompenseres af den sociale anerkendelse, der løsriver individet fra meningsløshed, ubetydelighed, kontingens og absurditet. Erfaringen af tidens knaphed hos den, der pga. sin anerkendelse til stadighed bliver bedt om at tale og udtale sig, at være til stede og at handle, bliver således et tegn på, at eksistensen ikke er fuldkommen meningsløs. Bourdieu antager derfor, at behovet for anerkendelse er en menneskelig grunddrift, som han forsøger at begrunde psykoanalytisk ved at stille spørgsmålet om, hvordan overgangen fra en narcissistisk libido til objekt-begær sker: "barnet kan kun opdage de andre som sådanne på betingelse af, at det opdager, at det selv er et

‘subjekt’, for hvilket der findes ‘objekter’, der har den egenskab, at de kan betragte det som et ‘objekt’” (s.199). I denne subjekternes gensidige objektivering ligger tvetydigheden i anerkendelsen som en egoistisk søgen efter tilfredsstillelse af egenkærlighed, der samtidig er en “fascineret efterstræbelse af andres anerkendelse” (ibid.). Retfærdiggørelsen af den enkeltes eksistens er med andre ord mest virkningsfuld, når den kommer i form af andres anerkendelse, om disse andre så er andre kunstnere, sociologer, generaldirektører, arbejdere eller munke.

Nogle overvejelser om udnævnelsesritualer og andre handlinger, i hvilke social anerkendelse institueres, fører Bourdieu til at diskutere statens rolle i denne sammenhæng. Diskussionen af staten har naturligvis også med den magt-diskussion at gøre, som er et af de stadigt tilbagevendende temaer i *Méditations pascaliennes*. I sidste instans, mener Bourdieu, er staten garant for alle de uddelegerede anerkendelseshandlinger, i hvilke individer ved at få papir på, at de er invalide, syge, magistre, arbejdsløse eller præster, får en legitim eksistens som sådanne. Det særlige ved staten er nemlig bl.a. dens magt til at få sociale forhold til at eksistere ved at benævne dem: den har monopol på den legitime, performative konstruktivisme. I samfund som de vestlige (foruden en del andre) producerer staten og dens delegerede som f.eks. uddannelsessystemet en stor del af instrumenterne til at konstruere den sociale virkelighed med. Og selv om staten hverken er et enhedligt subjekt, men et felt for allehånde konflikter, eller er alene om at definere den legitime konstruktion af den sociale virkelighed, giver den både en indramning af praksisformer, f.eks. tidligt gennem årtidscykler (jul og sommerferie, etc.), og et betydeligt bidrag til legitimationen af de herskende forhold, f.eks. gennem uddannelsen af de statslige subjekter, dvs. gennem dannelsen af deres statsautoriserede perceptions- og konstruktionskategorier. Hvis man altså vil analysere alle de historiske og sociale forhold, som på godt og ondt bidrager til opretholdelsen af den eksisterende samfundsorden og dermed også til, at menneskene er, som de er, må man således også medtænke staten, herunder dens genese.²⁰ For Bourdieus hensigt med disse analyser såvel som med hans ide om mennesket er ikke, som mange synes at tro, at berøve menneskene deres frie vilje, men at give dem indsigt i den arbitrære nødvendighed, som de ligger under for (f.eks. når de hævder ideen om fri vilje!), idet denne indsigt efter Bourdieus opfattelse alene giver mulighed for en reel frigørelse fra nødvendigheden. I den sammenhæng går Bourdieu helt klart ind for *Aufklärung*.

Bourdieu og filosofien

Ud over det her fremstillede er der meget andet interessant i *Méditations pascaliennes*, foruden en del gentagelse: Bourdieu synes sommetider at mestre sin egen diskurs for godt. Afslutningsvis vil jeg vende tilbage til det indledende spørgsmål om Bourdieus forhold til filosofien, som kan anskues på to måder.

På den ene side kan man sige, at Bourdieu bevarer en betydelig distance til filosofien, eftersom han sociologiserer filosofiske problemstillinger. I stedet for at stille spørgsmålet om f.eks. konstruktivisme som et abstrakt og logisk problem forsøger han at konkretisere det som et sociologisk problem, nemlig ved at stille spørgsmål af typen: Hvem har magt eller kompetence til at konstruere hvad? Hvem har hvilke muligheder for at virkeliggøre deres konstruktioner? På hvilke sociale og historiske betingelser konstrueres der? Og så videre. I den sammenhæng er *Méditations pascaliennes* noget atypisk i Bourdieus forfatter-skab, fordi den ikke direkte bygger på og redegør for empiriske undersøgelser, men sammenfatter en række ideer, hvoraf en del ganske vist har et nært forhold til empirisk forskning. Man kan derfor af både sociologiske og filosofiske grunde finde hans empirisk funderede værker mere interessante, i det mindste hvis man ikke blot læser f.eks. *La Distinction* som en sociologisk undersøgelse af livsstil, men som en sociologisk diskussion af grundantagelserne i æstetisk teori, dvs. en diskussion af de sociale mulighedsbetingelser for noget så personligt som smagens dannelse. På samme måde kan man læse Bourdieus *Homo academicus* (Minuit, 1984) ikke kun som en redegørelse for det franske akademiske felts struktur i 1960'erne, ej heller blot som en analyse af de historiske mulighedsbetingelser for hændelserne i maj 1968, men som et forsøg på at iværksætte en praktisk og teoretisk refleksion over mulighederne for at objektivere den verden, som man selv er en del af, dvs. en refleksion over den objektivendes muligheder for at objektivere sig selv. Med andre ord forbliver Bourdieu med sin empirisering af teoretiske problemer forholdsvis fjern fra den mest udbredte filosofiske praksis.

På den anden side har der på trods af denne sociologisering af filosofien været ansatser til accept af Bourdieu som en legitim diskussionspartner for rigtige filosoffer (særligt hos dem, der ikke gider høre mere vrøvl). Det første tegn på noget sådant var vel en konference om Bourdieus værk i Berlin i oktober 1989. Den var arrangeret af filosofiprofessor ved Freie Universität Gunter Gebauer og pædagogikprofessor Christoph Wulf og resulterede i bogen *Praxis und Ästhetik* (Suhrkamp, 1993), bl.a. med bidrag af filosofferne Jacques Bouveresse og Jules Vuillemin. Bourdieus eget afsluttende bidrag²¹ til konferencen indeholder i kortform nogle af de væsentlige temaer i *Méditations pascaliennes*. Senere har

Charles Taylor skrevet en mangfoldigt reproduceret artikel om Wittgenstein og Bourdieu,²² John Searle har diskuteret Bourdieu i *The Construction of Social Reality* (1995), og et temanummer af et af de vigtigste intellektuelle tidsskrifter i Frankrig, *Critique*, er viet Bourdieu og redigeret af filosofen Christiane Chauviré. Som deri skriver: "Bourdieu læses mere og mere som filosof af filosoffer".²³ Endelig har Richard Shusterman redigeret antologien *Philosophers on Bourdieu* (Blackwell, 1996). En del af filosofien nærmer sig således Bourdieu, kunne man sige, særligt den del, der har den sene Wittgenstein som en central reference. Fastholder man arbitrarieteten i grænserne mellem universitetsfag, kunne man således betragte sociologien som en legitim del af filosofiens overordnede projekt, hvis man med Jacques Bouveresse opfatter dette som forsøget på at frembringe "viden om virkelighedens mest almene træk".²⁴ Man kunne derfor opfatte Bourdieu som en filosof, der ved at drage konsekvensen af Wittgensteins opfordring: "tænk ikke, men se efter!"²⁵ blev sociolog og dermed fik et både nært og fjernt forhold til filosofien.

Noter

1. Citatet stammer fra radioudsendelsen "Le bon plaisir de Pierre Bourdieu", France-Culture, 23. juni 1990, her citeret efter François Dosse: *Histoire du structuralisme* (Paris: Éds. de la Découverte, 1992), bind 2, s.86.
2. *Méditations pascaliennes* ("Pascalske meditationer") er udkommet i Bourdieus egen bogserie "Liber" hos Editions du Seuil i april 1997; referencer gives i teksten, og alle oversættelser er mine. En engelsk oversættelse ved Richard Nice er planlagt til at udkomme i foråret 1998 hos Polity Press.
3. Dette citat er ikke helt identisk med Pascals version, hvilket kan tages som udtryk for Bourdieus indifferens over for bogstaven og troskab mod ånden (dvs. troskab mod Pascals *modus operandi* snarere end hans *opus operatum*) i de overleverede filosofiske tekster. Pascal skriver: "La vraie éloquence se moque de l'éloquence, la vraie morale se moque de la morale.[...] Se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher." (*Pensées*, éd. Louis Lafuma (Paris: Editions du Seuil, 1962), 513, éd. Brunschvicq, 4).
4. Om Durkheims forhold til det samtidige filosofiske felt, se Jean-Louis Fabiani: "Métaphysique, morale, sociologie: Durkheim et le retour à la philosophie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, nr. 1-2, januar-juni 1993.
5. Se Bourdieus *La Distinction: Critique sociale du jugement* (Paris: Minuit, 1979), særligt s.565-585.
6. Se Bourdieus *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris: Minuit, 1988) og interviewet med Harold Woetzel, "... ich glaube, ich wäre sein bester Verteidiger", *Das Argument*, 30. årgang, nr. 2, 1988.
7. Se Bourdieus *Le Sens pratique* (Paris: Minuit, 1980), særligt kapitel 1 og 2 i første del.

8. *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Genève: Droz, 1972); *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); *Le Sens pratique* (Paris: Minuit, 1980). Den midterste skulle egentlig have været en oversættelse af den første, men blev under oversættelsen (af Richard Nice) til stadighed ændret af Bourdieu.
9. Af mangel på græskkundskaber må jeg begrænse mig til at gengive den franske transkription.
10. Det ville ikke være urimeligt at betragte Bourdieu som en af Frankrigs cassirianere; han har sørget for at udgive et antal af Cassirers bøger i sin bogserie "Le sens commun" hos Editions de Minuit, begyndende med *Philosophie der symbolischen Formen* i 1972, og Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (udgivet på fransk i 1977) er en af hans stadige videnskabs-teoretiske referencer. – Det bør i denne sammenhæng anføres, at Bourdieus praksisteori ikke kun er modelleret over Heidegger, men også har Wittgenstein og Merleau-Ponty som modeller.
11. Friedrich Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, § 11 & 333.
12. Se Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron: *La Reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement* (Paris: Minuit, 1970), s.89ff.
13. Bourdieu undlader her at behandle en mere forbløffende form for universalisering af enkelttilfælde, nemlig universaliseringen af skolastikerens egen biografi, f.eks. når Hegel mener, at historien er forbi, fordi han har bragt orden i sine tanker, eller når Lyotard mener, at de "store fortællingers tid" er forbi, fordi han er ophørt med at være marxist.
14. Bourdieu henviser her til sin artikel "L'opinion publique n'existe pas" i *Questions de sociologie* (Paris: Minuit, 1980), dansk oversættelse ved Henrik Hovmark: *Men hvem har skabt skaberne?* (København: Akademisk Forlag, 1997).
15. *Réponses: pour une anthropologie réflexive* (Paris: Seuil, 1992), s.64. For en uddybning af dette synspunkt, se kapitlet "La genèse historique de l'esthétique pure" i *Les Règles de l'art* (Paris: Seuil, 1992) s.393-430.
16. Pascal, *op. cit.*, éd. Lafuma 113, éd. Brunschvicq 348.
17. Se Bourdieu: *Les Règles de l'art*, s.263-269.
18. Man kunne spørge sig, om ikke universitetfolks beklagelser over deres travlhed ikke er en effekt af to forhold: dels at universitetets funktionsmåde i stigende grad modelleres over den, man finder i det private erhvervsliv og offentlig administration (dvs. en blanding af effektivisering og arbejdskrævende, administrativ gennemsigthed); dels at den skolastiske tidserfaring stadig er det ideal, som fortravletheden måles i forhold til.
19. *Les Règles de l'art*, s.427.
20. Se s.147ff. Om staten kan man endvidere læse artiklen "Esprits d'Etat. Genèse et structure du champ bureaucratique" i Bourdieus *Raisons pratiques* (Paris: Seuil, 1994). En dansk oversættelse ved Henrik Hovmark udkommer i efteråret 1997 på Hans Reitzels Forlag med titlen *Af praktiske grunde*.
21. "Über die 'scholastische Ansicht'" i bemeldte *Praxis und Ästhetik*. Artiklen findes på fransk i *Raisons pratiques*, på dansk i *Af praktiske grunde* (se note 20).
22. Charles Taylor: "To Follow a Rule...", først publiceret i Mette Hjort (red.): *Rules and Conventions: Literature, Philosophy, Social Theory*. (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992), senere i Craig Calhoun, Edward LiPuma & Moishe Postone (red.): *Bourdieu: Critical Perspectives* (Cambridge: Polity Press, 1993), endelig i fransk oversættelse i *Critique* nr. 579-580, juli-august 1995.

23. Christiane Chauviré: "Des philosophes lisent Bourdieu", *Critique* 579-580, juli-august 1995, s.548.
24. Jacques Bouveresse: *La Demande philosophique. Que veut la philosophie et que peut-on vouloir d'elle?* (Paris: Éditions de l'éclat, 1996), s.34. Bouveresse anfører, at denne den nyere filosofis formålsdefinition med Dummett kan præciseres som "en klar forestilling om de midler, som vi anvender til at tænke virkeligheden, og en bedre forståelse af den måde, hvorpå verden er repræsenteret i tanken" (ibid.), når han da ikke, som den wittgensteinianer han også er, hælder til at beskrive filosofien som en kritisk aktivitet, der ikke har til formål at frembringe viden.
25. *Philosophische Untersuchungen*, § 66.