

Bourdieu, Chartier, Darnton: Dialog angående kulturhistorie

Actes de la recherche en sciences sociales 59 (1985)

Inspireret af den amerikanske historiker Robert Darntons bog *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History* (1984) og i den efterfølgende kritik, Darntons franske fagfælle Roger Chartier rejste af bogen i *Journal of Modern History* 57 (1985), inviterede Bourdieu de to historikere til en "fri videnskabelig konfrontation", som bagefter publiceredes i *Actes*. Dialogen er oversat (stedvis snarest gengivet i fri parafrase) af Kim Esmark i oktober 1998 (kesmark@ruc.dk).

BOURDIEU: I anledning af en bog der rejser nogle væsentlige spørgsmål vedrørende historie og sociologi, åbnes her en fri videnskabelig konfrontation. Men først: hvad er (kort) bogens metodiske projekt, sådan som det fremgår af introduktion og konklusion?

DARNTON: Jeg har forsøgt at gå ind i det gamle regimes symbolverden, dvs lave en slags historisk antropologi, som man dog også bare kan kalde kulturhistorie. Istedet for at opregne ideer og at sondre mellem folkekultur og elitekultur, som man gør normalt, har jeg fulgt forskellige stier gennem et terræn defineret ved problemet: hvordan tænke andre symbolverdener? Jeg har taget afsæt i tekster som fascinerede mig i deres uigennemsigthed. At konfrontere den anderledeshed, som denne uigennemsigthed signalerer, dét er bogens mål.

CHARTIER: For en fransk historiker forpligter din bog til refleksion, i første række fordi den på én gang vil forstå den radikalt anderledes tankegang og skik i en fremmed kultur gennem 300 år, og samtidig - hvilket skulle synes inkompatibelt hermed - vise at der kan identificeres en særlig fransk kultur i bondefortællinger, i litteratur m.v. Men hvordan kan man identificere en sådan "frenchness", en sådan kontinuitet, i tekster der i andre henseender er så uigennemsigtige for den moderne læser? Det er det første spørgsmål.

Derudover leverer du i bogen en alvorlig kritik af den franske mentalitetshistorie, Du fremfører to ting, der ikke kan andet end ryste: du hævder at selve begrebet 'mentalité' er upræcist, tåget, og at selve programmet og praktikken i det mentalitetshistoriske projekt, som formuleret af Chaunu, er galt. Chaunu plæderer for den kvantitative, serielle historie, hvor mentaliteten studeres som et 'tredje niveau', det kulturelle niveau,

nedenunder det økonomiske og det sociale, og studeres på samme vis som disse niveauer, med samme metoder. Men, siger du, de kulturelle objekter er ikke af samme art som økonomi og demografi, og kan iøvrigt ikke betragtes som et 'niveau' i en total social struktur, som et hus opdelt i 'etager', fordi alle relationer mellem mennesker er af kulturel art- selv økonomiske og sociale relationer. Således mister de franske historikere det væsentlige i en undervurdering af det symbolske element. Din kritik er hård, men er den også rimelig? Er Chaunus program, 12 år gammelt, virkelig dækkende for hvad der foregår af fransk kulturhistorie idag?

Endelig præsenterer din bog sig som historisk antropologi eller "anthropological mode of history", i stand til at omgå de blokeringer som karakteriserer mentalitetshistorien. Den historiske antropologi tilbyder en fremgangsmåde (at gå ind i en kultur via en uigennemsigtig rite, tekst, gestus), et projekt (at prøve at se tingene fra den indfødtes synspunkt), og et begreb eller koncept: definitionen af kultur som et symbolunivers, hvor symbolerne, 'som luften vi indånder', vejleder tanke og handling, klassifikation og dom, påpasselighed og anklage. At forstå en kultur handler derfor om at uddrage meningen bag de symboler som bruges. Til dette er der én metode: at gå fra tekst til kontekst og vice-versa, dvs at relatere det enkelte symbol der anvendes til det betydningsunivers der giver dets brug mening. Her er forbindelsen til Geertz, som du har arbejdet sammen med i 6 år på Princeton. Men på hvilke betingelser kan historikeren bruge denne definition af kultur? Hvordan skal man forholde sig til kilderne, som giver adgang til de forgangne samfunds symbolformer? Findes der hermed en vej til at lave kulturhistorie fri for mentalitetshistoriens usikkerhed?

DARNTON: Da jeg lancerede ordet "frenchness" troede jeg ikke det kunne såre franske ører. Det var ikke ment som et angreb, tværtimod, men jeg aner at man tænker: 'denne amerikaner har angrebet vor nationale ånd og endda værre endnu: vores historieskrivning!' Jeg må da sige to ting. Jeg forestiller mig ikke en 'nationalkarakter' og jeg sætter ikke en amerikansk historieskrivning op over for en fransk. Jeg opfattede ikke min kritik som 'hård' - tonen blandt angelsaksere er nok lidt mere ligefrem. Jeg vender mig bestemt ikke mod en national skole, og slet ikke mod Annales-skolen. Jeg anfægter blot en "diskurs om metode" (Chaunus udtryk), som består i at behandle kultur som økonomi og at skille tingene ad i niveauer og at basere sig på statistiske metoder i kulturstudiet. Denne måde at se på historien forekommer mig udtjent. Men det er år siden jeg redigerede min bog og jeg kan se jeg har taget fejl, og at historisk antropologi også blomstrer på Boulevard Raspail. Jeg accepterer din kritik.

Men jeg ser ikke modsætningen som du peger på. Bogens centrale argument går ikke på "frenchness". Men den forkærlighed for "tricksters", for skurkestreger osv, som jeg

finder i kilderne, adskiller sig fra tilsvarende fænomener i Tyskland, England, Italien. Forskellene falder i øjnene. Min konklusion falder iøvrigt i tråd med eksperten Delarue. Men at gå fra folkløse til 'Volk' er hasarderet. Jeg postulerer ikke eksistensen af en eviggyldig franskhed, men brugte begrebet som en provokation: kan man tale om en kulturel *longue durée*? kan man identificere en sådan strømning via komparativ folkloristik? Muligheden var der, mente jeg, og forekom ikke uforenelig med begrebet om uigennemsigthed og anderledeshed. Kan man ikke tænke sig at visse kulturelle elementer lever endnu, mens andre dør hen? Vi kan idag le ad skurkestregerne, uden at vi bifalder torturen af dyr. Jeg tror ikke en kultur skifter i ens takt på en koherent måde på alle fronter på en gang. Det forekommer mig normalt at der er modsætninger såvel som kontinuitet. At konfrontere modsætningerne er ikke et spørgsmål om definitioner eller simpel ud-og-ind ad tekst og kontekst. Det handler om at prøve at tænke det fremmede, at flytte sig over i et kulturelt system, hvor ordenes og tingenes betydning hele tiden undslipper os.

BOURDIEU: Når du kritiserer *Annales* for at ignorere såvel kulturens autonomi (ved at reducere den til andre niveauer) som dens specificitet (ved at studere den med de samme metoder), så tror vi er helt enige og kan slutte denne debat.

Mentalitetshistorie eller historisk antropologi?

CHARTIER: Ja, alle er enige herom. Men den franske kulturhistorie er heller ikke forenet om dette program om seriel historie. Kulturhistorien har i de senere år været orienteret mod en anden problematik, nemlig den om mangfoldige benyttelser af kulturelle objekter. Det betyder ikke at enhver form for seriel historie skal forlades. Jeg tror ikke man kan opbygge en sociologi om den sociale brug af kulturelle goder uden at kortlægge den ulige fordeling af disse goder. Og du er iøvrigt i din bog på vej over i seriel historie. Jeg synes diskussionen er urimelig, og vundet på forhånd, for alle er enige. Men den er også urimelig fordi den samler en række meget differentierede arbejder under en enkel, inadækvat og meget forsimplet overskrift, og fordi den bortser fra en fundamental dimension i sociologien eller kulturhistorien, som bør inddrages og som du også selv tager i betragtning i dit arbejde i bogen.

DARNTON: Jeg må forklare mig, for jeg afviser ikke enhver form for kvantitativ metode og laver også selv kvantitativt arbejde. For det andet erkender jeg at min kritik skød mod en kulturhistorie, der allerede er passé i Frankrig, den fra 60erne og 70erne, og ikke den aktuelle. Når det er sagt, så tror jeg at den opfattelse af kulturhistorie er meget udbredt i

Frankrig og fortjener kritik ansigt-til-ansigt. At tale om "kvantitativ historie på tredje niveau", det er at forudsætte at der er niveauer, at det ene niveau hidrører fra det andet, at man kan studere dem med samme metoder, osv.

CHARTIER: Det er måske også en effekt af en forglemmelse af det der var kulturhistoriens første rødder.

DARNTON: Ja, vi vender tilbage til Febvre og Bloch.

CHARTIER: Et begreb som kollektiv repræsentation (Durkheim og Mauss) anstiller problemet på en måde der er afgørende for det mål du har talt om hele tiden: at prøve at konstruere betingelserne for forståelse af fjerne tænkemåder, uigennemsigtige og irreducible til andres (og til vores). Og jeg tror at Annales' første sokkel, med et begreb som mentalt værktøj [outillage mental], uagtet dets begrænsninger, sigter mod at opstille de samme problemer eller spørgsmål som du gør.

DARNTON: Jeg har altid elsket metaforen 'mentalt værktøj' [outillage mental], som Febvre brugte, men jo mere jeg tænker over det, jo mere finder jeg begrebet utilfredsstillende. Det implicerer et begreb om kultur som noget passivt, redskabsagtigt. Det er som om man kunne stige op på loftet og inspicere nogle kasser efterladt af vore forfædre. Kulturen fremstår som et korpus af ideer og attituder som det handler om at fremdrage og opregne. For min del foretrækker jeg at tænke på kultur som en aktivitet - en bestræbelse på at udtrykke sig og skabe mening idet man bruger de tegn og symboler, der er til rådighed i samfundet. Det kan gøres via katte, som er 'bons à penser', også bedre end via filosofiske begreber.

BOURDIEU: Jeg tror det vil være nødvendigt at minde om den historiske genealogi bag begreber, en genealogi som historikerne, især de franske, synes at glemme. Denne genealogi ville straks vise, at de begrebslige slægtslinier som har udviklet sig i USA og Frankrig har nøjagtig samme rødder: På den ene side en linie der går via Kant og Durkheim, specielt essay'et om primitiv klassifikation, og så begrebet om mentalitet; på den anden side, en anden linie der går via Kant, Cassirer, Suzanne Langer, visse nutidige amerikanske antropologer osv. Ved at stille den amerikanske kulturanthropologi op overfor den franske mentalitetshistorie maner man en forskel frem, der ikke er der. Og hvis der alligevel synes at være en forskel, så er det måske fordi nogen ønsker at skabe en sådan forskel, som en strategi i en kulturimperialisme før og nu, hvor skole kæmper mod skole om dominans. Faktisk, set fra idehistorisk hold er forskellen lig nul. Fx, et af

leddene, det er Durkheim og Cassirer: i *The Myth of the State* (1946, s.16) siger Cassirer at han bruger begrebet 'symbolsk form' [forme symbolique] ækvivalent med Durkheims 'primitiv klassifikationsform' [forme primitive de classification]. Dvs ved eksplicit at knytte symbolhistorien til sine antropologiske rødder, når man tilbage til selve kulturhistoriens rødder, og det er sådan. Men ved at knytte dette fundament til en national kulturtradition, så skaber man en falsk modsætning til den franske tradition, som man alene kan bebrejde at have glemt eller fortrængt sin oprindelse.

CHARTIER: Så meget mere som at denne franske tradition, der ligesom den amerikanske ikke kan reduceres til én ide, dén om mentalitet, i den historiske analyses praksis har kunnet generere meget forskellige tilgange og ofte vellykkede ting.

BOURDIEU: Når det er sagt, så tror jeg at uskarpheden i de specifikke historiske begreber, 'mentalité', 'outillage mental' osv, ligesom disse begrebers sociale succes, hænger sammen med fortrængningen af den durkheimianske arv. Når historiefaget har fået så stor social prestige i Frankrig, så skyldes det måske at det har fremvist en forsødet, afdæmpet, eufemiseret kraft fra den durkheimianske arv. En social succes der til gengæld har haft visse skæbnesvangre videnskabelige konsekvenser. Det er derfor den eksplicite genanknytning til antropologien forekommer mig vigtig.

CHARTIER: Det forekommer mig under alle omstændigheder svært at postulere en begrebslig eller metodologisk enhed, der kan definere 'l'histoire de France' eller 'Annales-skolen'. Selv om der kunne være en strategisk fordel i at postulere en sådan enhed, så tror jeg at diversiteten, modsætningen i praksis viser at enheden ikke er andet end ærefrygt eller bedrag. Og de aktuelle revisioner fortjener merit for at bringe det klart frem.

DARNTON: Denne refleksion forekommer mig meget rimelig. Jeg ser ikke en modsætning mellem nationale skoler, men en debat der omfatter alle. I den angelsaksiske afdeling har vi de durkheimianske antropologer, som Mary Douglas, som stiller sig i modsætning til weberianere som Geertz. Der findes altså et brud i genealogien, sådan som den spores af Bourdieu. Weberianerne anklager durkheimianerne for at behandle kultur som en funktion af det sociale system, at reducere den til en funktionalisme. Omvendt bebrejder durkheimianerne weberianerne at de river kulturen løs fra den sociale sokkel og viser for megen intellektualisme.

BOURDIEU: Det er det der hele tiden får mig til at sige at der på den ene side er et problem om det metodisk specifikke ved at studere kultur, og på den anden side

problemet om kulturens afhængighed af andre ting. Det er rigtigt, at jeg er meget generet af den arkitektoniske metafor om niveauer, som Annales holder så meget af.

DARNTON: Det er endda skrevet ind i selve tidskriftets navn: 'Annales: économies, sociétés, civilisations'.

Kulturel enhed og social differentiering

BOURDIEU: Når det er sagt, så rækker det ikke at etablere kulturens autonomi og behandle den som et koherent system. Man må rejse problemet om dette systems forhold til den sociale verden, hvori systemet er blevet til. Dette problem rejser sig frem for alt i forbindelse med elaborerede symbolske systemer, som fx religion: der er religiøse agenter som producerer systemet og får det til at fungere, der er profeter, klerke, præster osv. Problemet rejser om forholdet mellem det kulturelle system og systemet af produktionsagenter [agents de production]. Når man går fra den form for religion som etnologien kender, dvs en religion uden professionelle producenter, til en religion med en specifik fremtræden, så kan man ikke mere studere budskabet, og slet ikke forstå det, uden sociologisk at analysere feltet hvor religionen bliver til [le champ de production]. Det betyder ikke at man ikke kan studere det som et system. Geertz har ret, når han i tråd med andre, specielt strukturalisterne, siger at man ikke forstår noget, hvis ikke man analyserer religion som et system, analogt med sprog etc., men dette system må sættes i relation til det system for produktion hvori det bliver til. Det er derfor forskellen på at studere på den ene side katemassakrer og på den anden side Rousseau eller encyclopedien, forekommer mig uundværlig. På den ene side har vi et system som dagligsproget, uden specialiserede agenter. I det andet tilfælde har vi et kopr af professionelle, hvis sociale egenskaber/ejendomme [propriétés] man må forstå, hvis man for alvor vil forstå det de fortæller.

DARNTON: For at svare på denne indvending, så rummer Geertz' sidste bog faktisk meget om det økonomiske produktionssystem.

BOURDIEU: Jeg taler ikke om det økonomiske produktionssystem. Jeg taler om den specifikke religiøse produktion, realiseret af et specialiseret korps af agenter, i tråd med en arbejdsdeling med præster, profeter, troldmænd, eller intellektuelle.

DARNTON: Jeg forstår. Jeg berører først spørgsmålet om det kulturelle produktionsfelt i det fjerde kapitel, hvor jeg studerer skrifterne i Paris' sociologi på baggrund af Ludvig 15.s

hemmelige politis rapporter. Begrebet om felt og om poler - modsætningen mellem den parisiske 'monde' og 'Grub Streets' laveste lag, Voltaires habitus i modsætning til Rousseaus - forekommer mig gyldige. Men der er man langt fra en historie i niveauer Geertz selv forener det kulturelle, det sociale og det økonomiske i sin analyse af det politiske system på Bali i sin sidste bog, der også er en historisk undersøgelse: "Negara - the theater state in nineteenth century Bali". For min del, så situerer jeg min kattermassakre i et kompleks af sociale relationer mellem arbejdere og mestre i Paris i 1700-tallet. Men når den refleksion er gjort, så har jeg måske taget fejl i at foretage analysen af kattermassakren, af encyclopedien og af politirapporterne i samme register. Jeg gjorde det med overlæg. Jeg tror at kattermassakren er ligeså kompleks som et digt og at den kræver samme studie. Men jeg anerkender at håndværkeren adskiller sig fra digteren og de der indtager en position i andre felter. Jeg har måske sprunget over de barrierer der omkranser den intellektuelle verden, for det har været mig magtpåliggende at vise hvordan både den intellektuelle og arbejderens slås med samme problem - hvordan få verden til at give mening? - og at arbejderens angriber dette problem på en måde der er ligeså dybsindig, i sin genre, som skriverens.

BOURDIEU: Jeg forstår udmærket dette 'rehabilitationsprojekt'. Men fører det ikke til en forsimpling af forholdet mellem kulturprodukter og den sociale verden? Specielt i tilfældet med den lærde produktion?

DARNTON: Det afviser jeg. Det ville sige at kulturen er et udtryk for det sociale.

BOURDIEU: Du mener spejler det sociale...

DARNTON: Ja, spejler.

BOURDIEU: Jeg frygter at du har skabt en modstander ved blandingen, og at du søger at højne forskellen på det du gør og det visse - franske - historikere gør. Når jeg påkalder idehistorien (Durkheim, Cassierer etc) - i realiteten splitter en differentiell sociologi om den teoretiske og praktiske brug af lånte begreber fuldstændig billedet af en 'fransk' tradition og samtidig den verdensomspændende myte om Annales-skolen - så er det fordi det er vigtigt at sige, at i sidste ende så trækker den på samme kilder, omend den varierer i forhold til konteksten. Ting kan også være blevet udviklet simultant, uafhængigt af hinanden. Der er også det simple forhold at folk ikke læser hinanden. Der var en tid hvor franskmænd ikke læste amerikanere, og nu læser amerikanere ikke franskmænd. Dét er en barriere for enhed i det videnskabelige felt. Men der er også nationale interesser og

partikulære interesser. Weber siger i alle sine bøger, men ingen bemærker det, at det han kalder charisma er det samme som Durkheimianerne signalerer med termen 'mana'. Man ser straks de enorme konsekvenser af denne tilsyneladende forskel - og de store gevinster ved en forening. Det er alt jeg har at sige i den debat.

DARNTON: Ja, jeg kan lide ideen om at deltage i en republik af internationale bøger, for jeg foretrækker at forskningen er international. Vi må lade nationale og etniske fronter bag os. Men jeg spørger mig selv om ikke der er en særskilt amerikansk tradition; i USA hvor antropologien blev født i en konstant og voldelig kontakt med en gammel civilisation, indianerne. Der er måske rødderne til en anden videnskabelig tradition ift den europæiske antropologi. Amerikanerne bevægede sig mod vest og syd, de søgte at mestre de indianske sprog, og det har influeret meget på Boas-skolen, på lingvistikken, studiet af folkefortællinger, myter. De studerende som tog bussen til New York til seminarer med Boas, Mead, Benedict rejste gennem en by som fik en til at tænke. Når de så deres bøger - de læste klassikerne Durkheim og Mauss - så de en verden meget forskellig fra den europæiske intellektuelles. Der er også et problem om kontekst og tilegnelse.

CHARTIER: Metaforen der strukturer den sociale totalitet i niveauer er ikke kun noget der knytter sig til fransk måde at skrive historie på. Det er en generel universitetsting ifm skrivning af afhandlinger. En bekvem måde at ordne det indsamlede materiale. Det er også et udtryk for den marxistiske begrebsliggørelse i sin grove form. Men jeg vil sige, at for det første kan man ikke identificere alle dem der skriver historie idag i Frankrig med denne tankegang, og for det andet at kritikken løser ikke problemet, som er dét at artikulere fænomener som vi vedholdende kalder 'sociale' i forhold til de fænomener vi kalder 'kulturelle'. Du adskiller selv tingene ved aldrig at forene de sociale forhold med de kulturelle udtryk for det 18. århundrede.

BOURDIEU: På den ene side er kritikken af Annales hvor man reducerer skolen til dette tredelte skema uretfærdig, på den anden side er den retfærdig nok, for tredelingen eksisterer som socialt faktum. Hvis man følger Bachelar og laver en slags social psykoanalyse på den videnskabelige ånd eller bevidsthed, så kan man sige at historikerens ubevidste kommer til syne i afhandlingens disponering; den reflekteres ikke, og træder ikke i øjnene, men aktiverer ikke-kontrollerede epistemologiske teser.

CHARTIER: Det er rigtigt, men det angår ikke bare det man kalder Annales-skolen.

BOURDIEU: Nej, det gælder helt generelt. De klassifikatoriske automatismer rører ved selve principperne for konstruktionen af den sociale realitet og der er ikke noget vigtigere. Men jeg vil fortsætte et stykke og vende tilbage til diskussionen som hele tiden popper op omkring Weber. Alle (de amerikanske kulturalister, strukturalister, osv) er enige om at kulturelle fænomener, myter, sprog, religion, må forstås i deres helhed og at hvis ikke man forstår dem som systemer, så forstår man ingenting. Men har man forstået det hele, når man har forstået systemets helhed? Det er et stort spørgsmål. I kunst- og litteraturhistorien er det modsætningen mellem den interne læsning (strukturalister, semiologer) og den eksterne læsning. I mine øjne er der tale om en falsk modsætning. Man bør sætte det kulturelle system i relation til de sociale relationer indenfor hvilket det bliver til. Men systemet af sociale positioner, er det lig det sociale rum i sin totalitet, som de fleste kunst-, litteratur-, og kultursociologer er enige om, og også etnologerne, der er vant ved relativt svagt differentierede samfund, eller snarere sub-rummet for kulturel professionel kulturproduktion? I Frankrig i 1700-tallet er differentieringsprocessen allerede langt fremskreden. Økonomien er etableret som økonomi med sine egne regler, det religiøse felt har længe været på plads, det intellektuelle felt er ved at konstituere sig osv. Kan man her etablere en global relation mellem det symbolske system og samfundet i sin totalitet? Eller må man ikke allerede her se på de professionelles relativt autonome verdener? Det er her Weber er vigtig, for han fortæller hvordan man for at forstå fx den antikke jødedom må studere de religiøse agenter, profeterne, præsterne osv som er i konkurrence.

DARNTON: Jo, iøvrigt forfølger jeg en sådan strategi. Måske er det ikke så tydeligt i min bog. Men det er for dét at jeg starter med en verden som er fælles for næsten alle franskmænd, ihvertfald bønderne. Derefter prøver jeg at trænge ind i de specifikke felter for til sidst at ende i de intellektuelles verden i Paris hvor de udspioneres af politiet. De må situeres, hvor mange var advokater, hvor mange bibliotekarer, adelige etc og hvad producerede de. Istedet for simpelt at tælle forfatterne, forsøger jeg at afdække deres ideer og faren for politiet. For ex er det interessant at politiet aldrig bruger ordene 'oplysning' eller 'filosoffer' om dem de udspionerer, sådan som vi gør længe efter slaget. Tværtimod, de er efter alle forfatterne uden at skelne. Men de ved hvordan de skal vælge vildt. De konstaterer at, og jeg citerer, 'Diderot er en knægt med masser af ånd, men ekstremt farlig'. Hvorfor farlig? Denne 'knægt' har ikke forgrebet sig på tronen, men han rører ved det hellige. Det går igen når man sammenligner hans rapport med andre, hvor politiet noterer 'dårlige ytringer' eller 'offentlige rygter'. Til sidst, i det afsluttende kapitel, prøver jeg at indkredse faren i den encyclopediske verden. Faren er ikke indlysende for encyclopedien er et 17 binds opslagsværk, propfyldt med lærdom om bl.a. hvordan man fabrikerer nåle og kværner korn. Hvor er faren? Jeg mener den ligger i det menneskelige

kundskabstræ og i 'le Discours préliminaire'. Dvs, og her følger jeg Foucault, at encyclopedien repræsenterer en ny måde at organisere viden på. Ved at ekskludere visse ting for at inkludere andre, gør den den hidtidige kristne ortodoksi utænkelig. Det er en slags kup.

BOURDIEU: En kulturel revolution.

DARNTON: Ja, som går over hovederne på politiet, men som de alligevel er mere eller mindre bevidst om. Så er der også et andet brud, dét der repræsenteres af Rousseau og det affektive bånd der forbinder ham med sine borgerlige læsere i provinsen. Proceduren er altså rodfæstet i det sociale og det nægter jeg slet ikke.

BOURDIEU: Du associerer fremvæksten af en ny fornuft med fremvæksten af en ny social verden.

DARNTON: Ja, specielt de intellektuelles verden.

BOURDIEU: Det er disse mennesker, som introducerer en ny form for autoritet, baseret på et andet grundlag, og som introducerer en ny fornuft, og dermed en ny form for magt.

DARNTON: Og det er fremvæksten af viden som magtform der forekommer mig væsentlig.

Kultur og samfund

CHARTIER: Jeg vil vende tilbage til definitionen af kultur som 'symbolunivers'. Begrebet symbol er her hentet fra Geertz og i tråd med det meget bredt: 'enhvert objekt, handling, begivenhed, kvalitet eller relation der tjener til at understøtte en repræsentation'. Er dét en operationel definition? Prøv at se tingene 'fra den indfødtes synspunkt'. I de gamle ordbøger defineres symbol som et specifikt tegn, et emblem, der sikrer en moralsk repræsentation ved hjælp af billeder eller naturlige ting. Symbolet er altså et tegn, men et specifikt tegn, med en specifik relation til en specifik repræsentation. For at kvalificere sig som symbol må relation mellem tegn og det betegnede være, at tegnet står i stedet for det betegnede. Hvis symboler altså er tegn, så er ikke alle tegn symboler dér hvor relationen som binder dem til tingen som de er 'mærke' for, ikke nødvendigvis er en relation af repræsentation. Selvfølgelig skal historikeren eller antropologen ikke lade sig lukke inde i begreber hentet fra den tankeverden de studerer og er frie til at lave deres egne

analyseleksika. Men den gamle måde at forstå symbolbegrebet på, har dog et særligt budskab: at signalere at hvis man overhovedet vil rekonstruere måden 1700-tallets mennesker opfattede og udtrykte deres relation til verden, så må man være meget opmærksom på de definitioner som de gav på selve den term, som betegner den måde man holdt for vigtig i denne måde at tænke og læse på. Og at signalere - i modsætning til en bred opfattelse af symbol, der taber i forståelsen, hvad den vinder i omfang - at den gamle definition bedre tillader én at konstruere en operationaliserbar mening ved at fundere den på en specifik relation mellem tegnet og det betegnede: at kende repræsentationens relation.

BOURDIEU: Må man ikke sondre mellem to slags 'symbolske former': dels de indoptagede mentale strukturer, klassifikationssystemer, dels objektiverede symboler i form af praksis, især rituel praksis, og religiøse, kunstneriske etc objekter? Den sidste slags symboler kan være produkter af professionelles objektiveringsarbejde, af 'skabelse'?

CHARTIER: Uden tvivl. Og det er måske dét der adskiller bogens første to essays fra de sidste fire, hvor teksten angribes som tekst, for dens intention og funktion. Opmærksomheden går her primært på de kategorier og repræsentationer som beskrivelserne grunder sig på, på de retoriske strategier der retter sig mod at indstifte en hidtil ukendt orden, på måden at konstruere og tænke sin egen eksistens gennem skrivningen. Kan man kalde disse intellektuelle former for 'symbolske'? Og kan man kalde en fremgangsmåde, der søger at rekonstruere de kategorier og klassifikationer der er i funktion i tekster, der beskriver og hierarkiserer individer og viden, for 'antropologi'? Det kan man måske, men kun med det forbehold at man accepterer en så bred definition af 'symbolsk form' at begrebet mister sit præcise indhold og ikke fremviser det der måske ikke hører til ordenen 'symbol'.

DARNTON: Selv om jeg løbende bruger de gamle ordbøger, så har jeg aldrig tænkt på at hente en definition herfra som kan tjene al kulturanalyse. Jeg tror ikke meget på definitioner. Men hvis jeg skal indkredse én der yder det symbolske domæne retfærdighed i hele sin udstrækning, så vil jeg ikke holde mig til én der indskrænker begrebet til at betegne et bånd mellem hhv en repræsentation og et objekt der repræsenterer denne. Et sådant begreb kan være nyttigt i nogle tilfælde, men tømmer kommunikationen for en stor del af dens kraft. Tænk på Gilbert Ryles berømte spørgsmål: hvad er forskellen på at knibe øjnene sammen og sende et blink? Det ene er en sammentrækning af øjenlågene, det andet en besked. Denne besked kan variere enormt. Det handler ikke om en direkte og utvetydig relation mellem et symbol og en ting, men om etableringen af en særlig kompleksitet

mellem den der sender beskeden og den der registrerer den. Jeg tror de fleste menneskelige udvekslinger foregår på denne måde. Ironi, kærlighed, andagt ved det hellige, alle den slags affektive dispositioner udtrykker sig gennem ord og gesti som går ud over hvad du betegner som 'repræsentationens relation'. Jeg vil endda sige, uden at falde tilbage i en "frenchness"-kategori, at I franskmænd er særlig dygtige til disse udvekslinger. I benytter den sigende tavshed, de store øjne, blikke fyldt af ild, I vader gennem skove af symboler. Hvis jeg skal holde mig til den angelsaksiske verden, og pege på eksempler der ligner kattene i Rue Saint-Severin, så lad mig minde om Mary Douglas' skældyr, Edmund Leachs kanin, Ralph Bulmers struds, Tambiahs odder - alle sammen dyr der er 'bons à penser' ligesom kattene. Er der tale om symboler? Ja, selvfølgelig, men deres kraft hidrører ikke fra en direkte repræsentationsrelation. Den tenderer mod en ambivalent position i et kategorisystem, der i sig rummer en organisering af begrebsverden hos nogle bestemte mennesker. Jeg tror den historiske antropolog bør studere samspillet mellem kategorierne i Diderots tanker, hos politiet der udspionerer ham, og hos de typografer der trykker hans værker. Fremgangsmåden er den samme, bortset fra at man har at gøre med hhv filosofi og folkløse. Man kan godt stryge etiketten 'antropologi' hvis man vil, det er mig lige meget. Men man må ikke underkaste sig et så snævert begreb om symboler, at man stækker vingerne på analysen.

CHARTIER: Men jeg ser ingen grund til at kalde en fremgangsmåde for antropologi, når uigennemsigtheden - som du forbinder med denne fremgangsmåde - ikke eksisterer eller er til stede på en anden måde end i eksemplet med kattermassakren der fik håndværkerne til at le.

DARNTON: Okay, måske forekommer kundskabstræet i encyclopedien evident for alle, men jeg synes det ikke. Det er lidt som vores bekendte verden, men hvis du kigger på hvordan encyclopedien er organiseret er det nogen gange bizart: når religion fx er anbragt ved siden af sort magi osv. Det er en måde at udtrykke sig på, som er os ret fremmed, men som på den anden side danner grundlag for vores måde at organisere verden symbolsk. Jeg finder altså en vis genkendelighed i encyclopedisternes verden, men også en verden der er mere fremmed end vi umiddelbart tror.

CHARTIER: Ja, men alle kundskabsobjekter, sociologisk som historisk, er uigennemsigtige. Hvad er så kriterierne for at skelne indenfor denne fælles uigennemsigtighed?

BOURDIEU: Det forekommer mig, at det Darnton siger er at uigennemsigtigheden kan være en bekvem indikator så langt som den fortæller forskeren, at der i objektet eller praktikken som observeres, muligvis kan være symbolske strukturer i værk som han (forskeren) ikke selv besidder; at de mentale strukturer langs hvilke objektet er konstrueret ikke er hans egne.

DARNTON: Ja.

CHARTIER: Jo, men man kan også vende det om: det er også når man tror man forstår, at man skal være opmærksom. Det har du signaleret, da jeg snakkede om encyclopedien.

BOURDIEU: Helt sikkert. Det er en central ting at diskutere ift etnologi: er det en fordel at være fremmed, eller tværtimod ikke at være det? Du har hele tiden fornemmelsen af uigennemsigtighed, men for os er det indlysende, og det er måske en fordel for dig. Men du udsætter dig for faren for at gå galt i byen [chercher midi à quatorze heures] eller gøre dig unødigt besvær, som man siger. Somme tider er det som om at når du hører udtrykket 'at tage noget bogstaveligt', så tænker du på konkret at 'tage et bogstav'.

DARNTON: Det accepterer jeg som kritik.

BOURDIEU: Det er ingen kritik, det gælder universelt. Det er også omvendt. Men problemet står tilbage, at vide om man, når man har at gøre med et symbolsystem, behandler det som en selvtilstrækkelig ting, om man studerer systemet for sig selv, eller forholder det til andre ting. Man kan sige at kultur er en tekst, at alt er tekster, i en form for pansymbolisme, eller at alt symboliserer alt, som Leibniz siger, på en måde så man vilkårligt kan starte med at analysere huset for at komme frem til køkkenet og undervejs komme igennem studiet af sociale strukturer, slægt osv. Men man kan også sige, at de mentale strukturer er noget andet end økonomiske og sociale strukturer. Jeg tror dog det er et falsk alternativ, og at de to ting ikke udelukker hinanden. Man må lave en art materialistisk analyse af symboler, behandlet som system. Det kræver at man på een gang bryder med teorien om at symboler spejler det sociale eller økonomiske som transfigurerede udtryk, og med teorien om pansemiologi - jeg tænker her på Geertz, der nogle gange skriver som om han mener at alt i den sociale verden er tekster; som om verden består af tekster hvis mening er at blive deschifreret.

CHARTIER: "At tænke kulturen som en samling af tekster, der selv er samlinger."

BOURDIEU: Denne pansemiologi ligger lige under overfladen i den amerikanske tradition. I yderste instans bliver alle sociale relationer set som kommunikative relationer. Men denne tilgang har også været dominerende i Frankrig til en vis grad i 60'erne, gennem strukturalismen og i den udstrækning den dominerer blandt historikere omkring Annales.

DARNTON: Jeg er enig i at man må afvise en sådan lurende pansemiologisme, som tenderer mod ren idealisme. Men jeg mener ikke det er Geertz's position, ej heller Leach's eller andre af de antropologer jeg kender fra USA. Det handler ikke om at forstå kommunikationssystemer, kultur og symbolverden som lukkede systemer, men som et sprog gennem hvilket magt, og økonomiske og sociale relationer kommer til udtryk. Det er ikke en måde at tænke kulturen adskilt fra disse ting, men en måde at se dem i sammenhæng, som integreret.

CHARTIER: Denne pansemiologisme er allermest tydelig, når en tekst - som kan være filosofisk eller litterær - behandles som et stykke etnologisk observation, en optegning fra et feltarbejde. I dine to første essays er du nær en 'thick description' model. Kattemassakren er som den balinesiske hanekamp: en indgang til at forstå kulturen i sin helhed - det er en 'tekst' blandt andre tekster, der tilsammen konstituerer kulturen. Fremgangsmåden rejser et spørgsmål: går det at behandle handlinger og fortalte fortællinger som tekster? Det er klart at vi ikke ville kende til folklorens fortællinger, hvis ikke de var blevet nedskrevet af folkloristerne, og at kattemassakren aldrig havde nået os uden trykkerens beretning. Men er praksis og beretningen om denne praksis det samme? Risikerer man ikke at sammenblende to forskellige logikker: den der styrer tekstfrembringelse og den der ud fra en praktisk sans styrer handling? Metaforerne om 'tekst' og 'læsning' er altid risikable, men særligt hvor man bruger en skreven tekst som indgang til en antropologisk undersøgelse. Ikke bare er måder at tale og gøre på udvisket - måder der betyder lige så meget - eller mere - for en fortælling eller en rite, som den skrevne tekst; men mellem forskeren og den såkaldte 'tekst', mundtlig eller rituel (begivenheden som praksis) ligger desuden den 'rigtige' (skrevne) tekst, med sin egen logik. I den forstand er kattemassakren ikke som hanekampen: ved at genfortælle og fortolke den føjer historikeren til en tekst der allerede er der, allerede er fortalt, fyldt med egne specifikke mål og som idet den gengiver begivenheden konstituerer den som effekt af skrivning.

DARNTON: Jeg vil nødig puttes under retningen 'alt er tekst', som mere gælder for Paris med navne som Barthes, Ricouer og Marin. Jeg kan ikke følge dem. Det slynger sig om de filosofiske tinder. Som historiker arbejder jeg i andre højder, med konkrete problemer,

nede i arkiverne. Dernede har vi ikke andet end dokumenter, tekster. Hvordan skal vi fortolke dem? Ved at uddrage en mening? Jeg ville virkelig være naiv hvis ikke jeg kunne sondre mellem massakren der virkelig fandt sted, og så beretningen om den, som er det eneste vi har. Jeg bruger ikke beretningen som et vindue til at se nøjagtig hvordan det foregik. Tværtimod, jeg tager genren i betragtning, den narrative struktur, retorikken osv. Det er lige så meget disse elementer der giver begivenheden mening, når den fortælles. Men det er en retrospektiv mening og uden tvivl fattig i sammenligning med den virkelige begivenhed, kattenes hyl, borgernes skrig, arbejdernes latter osv. De fleste ord og gester er forsvundet. Vi kan ikke ane andet end brudstykker - når det gælder historiens obskure mennesker så lidt, at nogen vil vende ryggen til denne kildegenre og afvise af forsøge at trænge ned i denne kultur der ligger udenfor den traditionelle forsknings porte. For min del, så foretrækker jeg at tage udfordringen op og vove mig ud på eventyr i studiet af håndværkernes fortællinger og riter, som om bønder og arbejdere kunne manipulere en symbolverden ligesom de intellektuelle. Jeg har ingen generel metode til dette. Ideen om uigennemsigthed er intet adgangskort til alle mentaliteter. Det er ikke andet end et sted, hvor historikeren kan stille sig før han dykker ned i arkivet. Det er ikke andet end en invitation til en rejse. Neddykket i dokumenterne kan forskeren måske komme på at sige, at 'alt er tekst'. Jeg accepterer ikke talemåden på anden vis end denne. Iøvrigt, da jeg skrev bogen ville jeg ikke tynde dens fortælling med udredninger af min metode. Jeg afviser ikke teoretisk refleksion, men jeg er ikke filosof. Jeg er en 'homme de metier', og jeg tror mere på de kapitler, hvor jeg går ind i emnet, end på introduktionen og konklusionen hvor jeg prøver at gøre rede for min fremgangsmåde.

BOURDIEU: Din bog rummer to dele. Den ene handler om bønder, om et relativt udifferentieret univers, hvor man kan tænke sig nogenlunde fælles kulturelle skemata. Det andet handler om kulturens professionelle, hvor man identificerer sociale universer, som udviser forskellige funktionelle træk. Semiologismen går bedre i det udifferentierede samfund end i det differentierede. Er der ikke tale om en falsk modsætning mellem semiologi og sociologisk reduktionisme ift de differentierede samfund, i den udstrækning hvor denne art alkymi opererer gennem fremtræden af universer som har deres egen logik?

DARNTON: Mht differentierede og komplekse samfund som det gamle regime i 1700-tallet, vil du så gå med på, at der findes en vis fælles symbolverden, repræsenteret især ved folkløse og folkelige fortællinger, og at der samtidig, indenfor i denne verden, er grupper, miljøer, mellemlid som intellektuelle eller borgere i visse byer, som har en egen kultur? Hvis det holder, så tror jeg at jeg har gjort ret i at starte med det fælles for derefter

at bevæge mig ind i det mere specifikke og det der angår særlige miljøer. Ihvertfald var det strategien i bogen, men måske også svagheden. For hvis jeg er gået fra en semiologi i starten til en mere sociologisk tilgang bagefter, så har jeg skiftet angrebsteknik, og det er måske ikke gyldigt.

BOURDIEU: Jeg finder bogens struktur mere subtil end du selv giver udtryk for. Ved at behandle disse tekster som et hele har du peget på et fundamentalt problem, nemlig dét om artikulationen i et differentieret samfund af hhv en nogenlunde fælles kulturel kode og specifikke sub-koder. Det er det samme som med sprog: samtidig med at der er enorme sociale forskelle på sproget, så er der alligevel et fælles element der forstås af alle.

CHARTIER: Jeg ved ikke i hvilken grad man kan postulere en gensidig forståelse af et symbolsystem, og jeg tror ikke at manipulation af de samme symboler attesterer en fælles forståelse. Det er derfor risikabelt at påstå, at symbolerne deles 'som den luft vi indånder'. Beviset er at du selv i dit første kapitel tydeligt sonder mellem den mening de folkelige fortællinger havde i bondemiljøet og den mening de havde for de der nedskrev dem. Og når trykkerne morede sig sådan, så var det fordi de gjorde noget der på én gang blev forstået og misforstået af borgerskabet. Hvis det hele handler om at spille på forskellene, så er det for mig bevis på at symbolerne ikke er helt delte.

DARNTON: Okay, accepterer du sprogmetaforen? Når jeg taler fransk, så er det med amerikansk accent, men I forstår mig endda. Når du taler fransk, så er det med dialekt fra Lyon, men Bourdieu forstår dig endda. Jeg tror at vi har hver vor accent, men at der refterer noget der er fælles, som luften vi indånder. Mht folkefortællingerne, så har jeg holdt mig på et generelt plan, et makroplan. Hvis man vil lave rigtig folkloristik, så må man ned på mikroplan. Og på mit plan anser jeg det for gyldigt at uddrage visse fælles strukturer og sammenholde dem med andre traditioner, engelsk, tysk osv, for at drage nogle måske løse konklusioner, der dog som kan repræsentere dén fælles kulturelle skat eller sprog som er fælles for alle. Hvad angår kattene, så kender alle deres symbolik, men der en speciel del der angår trykkerne. Der er partikulære symbolverdener indenfor den overgribende struktur. Derfor kan trykkerne drille borgerne uden at disse forstår det helt.

BOURDIEU: Vi er tilbage ved problemet om socialt differentieret brug af symboler, som vi indledte med. Det synes mig at vi har at gøre med differentierede universer, som bruges differentieret udfra delvis fælles koder, med alle de komplekse strategiske spil som bliver mulige imellem forståelse og misforståelse. Hvis man forstår alt perfekt, hvis man udelt tillægger samme ord samme mening, var der mange ting der ikke kunne lade sig gøre. Vi

befinder os midt imellem (forståelse og misforståelse). Og jeg tror det dér politikken spiller hele tiden.

DARNTON: Jeg har forstået Dem!

BOURDIEU: Der er en god måde at bruge misforståelse på.

DARNTON: Alle de kulturelle spil og indsatser befinder sig dér.

Slut.