

Bourdieu-studier

Staf Callewaert

Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik
Københavns Universitet Amager, 1997

Bourdieu-studier

Copyright:

Staf Callewaert 1997

Enkelte rettelser 1999

Redaktion, bibliografiske noter og fodnoter:

Cand.mag. Morten Nørholm.

Udgivet af: Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik,
Københavns Universitet Amager 1997.

Trykt på Københavns Universitet Amager af:
KopiService

Printed in Denmark 1997

ISBN 87-89269-32-2

Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik
Københavns Universitet Amager
Njalsgade 80, 2300 København S
Tlf.: 35 32 88 69

Indhold

Forord.....	5
Om den praktiske sans som noget kropsligt.....	11
I. Om den praktiske sans som noget kropsligt.....	13
II. Merleau-Ponty om fænomenologi og sociologi.....	26
III. Bourdieu om kroppen i bogen <i>Den praktiske sans</i>	34
IV. Merleau-Ponty om kroppen i bogen <i>Tegn</i>	41
V. Merleau-Ponty om filosofi og sociologi.....	47
VI. Om Lévi-Strauss og strukturalismen som en måde at opfatte menneskelige ytringer som produkt af ubevidste regelsystemer.....	63
Tilbage til Bourdieus første tekster om habitus-begrebet ..	75
I. Tilbage til Bourdieus første tekster om habitus-begrebet ..	77
I.1 Callewaert 1992 revisited.....	77
I.2 Overgangssamfund i Afrika, religion og ritual studeret ved hjælp af begrebsreferencer til felt/habitus.....	80
II. Algeriets sociologi. Habitus-problematikken uden habitus-begrebet ..	88

III. Ordet og begrebet habitus for første gang i Bourdieus studier om ægteskab og slægtskab i Syd-frankrig	105
III.1 Studier af slægtskab og ægteskab i Algeriet og Sydfrankrig som metodisk eksperiment	106
III.2 Habitus som kropsholdning; bønderne i Sydfrankrig (1962)	113
III.3 Slægtskab og ægteskab i Sydfrankrig endnu en gang (1972).....	119
IV. Habitus som internaliseringen af objektive forhold	133
V. Habitus-teoriens kilder	138
V.1 Aristoteles og Thomas af Aquino	139
V.2 Edmund Husserl og Martin Heidegger	147
VI. Appendix	173
Samlet litteraturliste	175

Forord

Dette skrift omfatter to større artikler som jeg har skrevet i foråret og efteråret 1994, i en periode hvor sygdom forhindrede mig i at være så aktiv som jeg plejer at være. Begge artikler udgør en fortsættelse af mine Bourdieu-studier. I den ene forsøger jeg at opnå en bedre forståelse af hvad Bourdieu mener når han taler om habitus-begrebet som udtryk for en forkropsliggjort praktisk sans. Anledningen var spørgsmål fra de studerende på mit Bourdieu-seminar.

I den anden artikel vender jeg tilbage til min rekonstruktion af genesen af habitus-begrebet hos Bourdieu, i min bog fra 1992¹, for at tilrette og uddybe analysen. Anledningen var et besøg af professor Jeffrey Alexander (Berkeley) på Sociologiska Institutionen i Lund, hvor han præsenterede en kritisk analyse af hele Bourdieus værk, som senere blev publiceret som det sidste kapitel i en bog². Institutionen tilbød mig at læse teksten i manuskript og at fungere som diskutant ved en offentlig session i november.

Jeg blev meget oprørt over hvad jeg oplevede som en bevidst fordrejning af Bourdieus værk, med den hensigt at standse hans voksende indflydelse også i USA. Men for i detaljer at kortlægge Alexanders fordrejning af teksterne var jeg tvunget til at genlæse det meste og at skrive henved 100

¹Callewaert, S. (1992): *Kultur, pædagogik og videnskab. Om Pierre Bourdieus habitusbegreb og praktikteori*. Akademisk Forlag, København.

²Alexander, J. (1995): "The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu". In: *Fin de siècle Social Theory*. Velos, London, pp. 128-217.

sider. Selve diskussionen var ret meningsløs eftersom Alexander optræder som det anstår sig for den berømte professor han er: Han udelukkende docerer. Selv var jeg alt for oprørt til at kunne fremføre min argumentation. Desværre har jeg aldrig orket at bearbejde min analyse til publikation; det giver ligesom ingen mening at bruge tid på at bevise at det ikke er sandt at Bourdieu er strukturmarxist og krypto-kommunist.

En mere konstruktiv effekt af det hele blev denne artikel hvor jeg fordyber og korrigerer min egen historiske rekonstruktion og sideløbende også peger på de værste fejl hos Alexander.

Et andet kendetegn for teksterne i dette skrift er at de meget tydeligere afspejler mit arbejde og forskning omkring afrikanske samfund.

Manuskripterne til disse to artikler har i et par år cirkuleret blandt mine studerende og jeg har naturligvis haft en plan om en gang med tiden at gøre teksterne færdige til publikation. I første omgang fik jeg en stor hjælp af en af de studerende på mit Bourdieu-seminar, som tidligere har oversat Bourdieu-tekster cand.mag. Morten Nørholm. Han har kontrolleret min danske tekst og kompletteret fodnoteapparatet. Kun én med gedigne kundskaber på dette område kan udføre et sådant arbejde. Jeg er ham meget taknemmelig.

Nu er der imidlertid gået snart tre år og jeg ved at jeg ikke vil få tid til en yderligere bearbejdning af disse tekster. Derfor har jeg besluttet mig til at publicere dem som de er, som de første af en række af manuskripter som burde publiceres i en eller anden form. Deriblandt min *Til kritikken af den pædagogiske teori*³ og mit arbejde om *Psykoanalyse og pædagogik*⁴.

³Callewaert, S. (1998): *Til kritikken af den pædagogiske teori*. Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet

⁴Callewaert, S. (1997): *Psykoanalyse og pædagogik*. Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet.

Jeg må bede læseren tage hensyn til et par forhold, som har med begrænsningerne af disse tekster at gøre. På samme måde som min bog fra 1992, handler disse tekster endnu kun marginalt om Bourdieus senere store empiriske værker såsom *Distinktionen*⁵, *Konstens regler*⁶, *Statsadelen*⁷, *Verdens lidelse*⁸. Disse værker har vi frem for alt studeret på Bourdieu-Ph.D.-seminaret i de senere år.

Artiklerne handler heller ikke om de allerseneste værker såsom *Réponses*⁹, sammen med Loïc J.D. Wacquant, eller *Raisons pratique*¹⁰. Endelig siger artiklen intet om de to værker

⁵Bourdieu, P. (1979): *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions du Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1984 som: *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge, London. Udgivet i uddrag på norsk i Danmark i 1996 som: *Distinktionen*. Det lille Forlag, København.

⁶Bourdieu, P. (1992): *Les règles de l'Art: genèse et structure du champ littéraire*. Éditions du Seuil, Paris. Udgivet på engelsk i 1996 som: *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Polity Press, Cambridge. Udgives på svensk i 1997 som: *Konstens regler*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

⁷Bourdieu, P. (1989): *La noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*. Les Éditions du Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1996 som: *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Polity Press, Cambridge

⁸Bourdieu, P. (1993): *La misère du monde*. Éditions du Seuil, Paris. Forberedes til udgivelse på engelsk i 1998 som: *Suffering*. Polity Press, Cambridge.

⁹Bourdieu, P. & L.J.D. Wacquant (1992): *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*. Éditions du Seuil, Paris. Udgivet på engelsk i 1992 som: *An Invitation to Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge. Udgivet på dansk i 1996 som: *Refleksiv Sociologi - mål og midler*. Hans Reitzels Forlag, København.

¹⁰Bourdieu, P. (1994): *Raisons pratique. Sur la Théorie de l'action*. Éditions du Seuil, Paris. Udgives på dansk i 1997 som: *Af praktiske grunde*. Hans Reitzels Forlag, København.

der netop et udkommet på fransk: *Méditations pascaliennes*¹¹ og *Sur la Télévision*¹².

Læseren må forsøge at acceptere at teksterne i dette skrift har Bourdieus tidlige værker og værkerne fra mellemprioriteten som horisont, og at de forudsætter min bog fra 1992, antologien med Bourdieu-tekster¹³ samt den antologi med Bourdieu-forskning, Karin Anna Petersen redigerede¹⁴.

Endelig må læseren vise forståelse for at jeg hele tiden benytter mig af et vist udsnit af fransk forskning på beslægtede områder som har udgjort min horisont siden årene i Louvain og Paris i 50'erne og 60'erne, og som jeg benytter mig af uden at kunne præsentere dem eller gå til bunds med dem. Jeg er kun ude efter at videreføre en kritisk forståelse af Bourdieu.

Første gang jeg afholdt et kursus om Bourdieu i Danmark var på psykologiuddannelsen på Aalborg Universitets Center i 1979 som handlede om *Outline*¹⁵. Året efter afholdt jeg mit første kursus i København som handlede om *Reproduction*¹⁶.

¹¹Bourdieu, P. (1997): *Méditations pascaliennes*. Collection "Liber", Éditions du Seuil, Paris.

¹²Bourdieu, P. (1997): *Sur la Télévision; suivi de l'emprise du journalisme*. Éditions Liber, Paris

¹³Callewaert, S., M. Munk, M. Nørholm, K.A. Petersen (eds.)(1994): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København.

¹⁴Petersen, K.A. (ed.)(1995): *Praktikteori i sundhedsvidenskab*. Akademisk Forlag, København.

¹⁵Bourdieu, P. (1970): *Ésquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Librairie Droz, Geneve. Udgivet på engelsk i 1977 som: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge.

¹⁶Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Les Éditions du Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1977 som: *Reproduction in education, Society and Culture*. Beverley Hills, California. Andenudgave med et nyt forord udgivet i 1990.

Vor antologi¹⁷ med tekster som professor Jens Bjerg på RUC havde taget initiativ til, kom på dansk allerede i 1977. Ikke desto mindre var det på den tid ikke velset af nogen, hverken til højre eller venstre, at interessere sig for Bourdieu. For somme er det det heller ikke i dag; selv i dag kan Palle Rasmussen fra AUC publicere en oversigt over uddannelsessociologien¹⁸ i Danmark og end ikke nævne Bourdieu og de arbejder som er skrevet i den tradition i Danmark. Ellers er Bourdieu på mode, så længe det varer. Sådan er de rigtige akademikere.

Jeg tilegner dette skrift til alle de studerende som i alle årene har deltaget i instituttets/fakultetets Bourdieu-seminar og som har bidraget til at dette skrift blev muliggjort.

Lund d. 15/5-1997.

Staf Callewaert.

¹⁷Berner, B., S. Callewaert, H. Silberbrandt (1977): *Skole, ideologi og samfund*. Seriebøgerne: Uddannelse og samfund, Munksgaard, København. Indeholder bl.a. uddrag af *La reproduction*.

¹⁸Rasmussen, P. (1995) In: Reisby, K. & K. Schnack (eds.): *What can curriculum studies and pedagogy learn from sociology to-day?. Studies in Educational Theory and Curriculum*, vol 16. Danmarks Lærerhøjskole, København.

Andre udgivelser

Af Staf Callewaert er fra Institut for Pædagogik eller fra Institut for Pædagogik, Filosofi, Pædagogik og Retorik tidligere udgivet:

1987: *Om Foucault og postmodernisme-diskussionen*

1997: *Psykoanalyse og pædagogik*

1997: *Bourdieu-studier*

1998: *Society, education and curriculum*

1998: *Til kritikken af den pædagogiske teori*

1998: *Bourdieu-studier II*

1999: *Bourdieu-studier III*

Om den praktiske sans
som noget kropsligt

Om den praktiske sans som noget kropsligt

I. Om den praktiske sans som noget kropsligt

Opgaven er at konstruere en teori om praktikken. Et af vore udgangspunkter er Pierre Bourdieus teori om praktikken. Vi vil undersøge frugtbarheden af denne teori - som egentlig er en teori om sociale praktikker i hverdagslivet generelt - for en teori om erhvervspraktikker som fx sygeplejerskernes praktik eller om akademiske professionspraktikker.

I denne sammenhæng, som i så mange andre sammenhænge, forsøger vi at fjerne os fra forestillingen om at praktikken i sin udøvelse vejledes af teoretisk kundskab. I hvert fald hvis dette opfattes sådan at praktikerens i sit hoved har en teori om forholdene generelt eller om sin handling, og aflæser direktiver for sin handling ud fra denne indsigt, udelukkende og direkte. I stedet forsøger vi at opbygge en model som regner med at mange former for kundskab er vejledende for praktikken, og vel at mærke i et vist samspil mellem disse kundskabsformer, med den praktiske sans som kerne.

Vi skal senere komme tilbage til de mange forskellige modeller for opfattelsen af den praktiske kundskab som tillempet teori, som er mulige og som forekommer i litteraturen. Man kan fx skelne mellem forskellige typer af teoretisk kundskab: Grundvidenskabernes indsigter (lad os sige biokemi), anvendt videnskab (indsigt i lægemidlers måde at være virksomme på), handlingsvidenskab af mere forklarende karakter (analyser af lægernes praksis ved ordineringen af medicin), handlingsforskrifter og motivering af dem (regler for tildeling og indtagelse af medicin, regler for forholdsregler ved visse tildragelser) osv. osv.

Man kan også skelne mellem forskellige måder hvorpå disse forskellige teorier er tænkt at være til stede i hovedet på den praktiker som er tænkt at tillempe dem; at de befinder sig dér i eksplicit eller implicit tilstand. Og man kan skelne mellem forskellige måder hvorpå disse tiltænkte kundskaber er havnet i hovedet på praktikerens; gennem eksplicit læring af disse kundskaber eller gennem en implicit læring.

Selv denne læring kan antage forskellige former. Det som kan stå i forgrunden, kan endog være at lære ved at gøre (forsøge, mislykkes og lykkes) eller at lære ved at observere andre. Disse andre kan kun opvise deres handlen, men de kan også så at sige belyse det med gestus, metaforer, fortællinger. Men de kan også eksplicit formidle regelsystemer om hvordan man skal gøre.

Begge kan også kombineres: At praktikerens under oplæring uforstående bare efter-ligner, eller at han på en implicit måde forstår det udtalte princip eller den udtalte regel der ligger bagved mesterens praktik, og selv også lærer sig at gøre, rent implicit, for egen regning.

Man kan hurtigt se at i alle disse tilfælde plejer man at kombinere en analyse af hvordan en praktiker gør (mesteren eller lærlingen) og hvordan en praktiker lærer sig at gøre, således at analysen af hvad praktik og praktisk kundskab er for noget, går hånd i hånd med en analyse af uddannelsen til praktik, erhvervsuddannelse eller professionsuddannelse.

Og ved alle disse analyser vil vi møde den implicitte kundskab (ofte kaldet den tavse kundskab, eller den ubevidste eller den førbevidste kundskab) i groft sagt to forskellige former, som dog også kan kombineres. Enten tænker man sig at den eksplicite kundskab kommer først men at den med tiden og øvelsen automatiseres og så at sige synker ned i det implicitte, tavse, tyste, førbevidste, ubevidste, eller også tænker man sig at den implicitte kundskab kommer først, og da kan man enten have den forestilling at den på ingen måde kan fremdrages eksplicit, eller at den kan gøres eksplicit men da på en tilpasset måde fx gennem billeder og fortællinger, eller at

den eventuelt kan og eventuelt skal gøres helt eksplicit og på den måde opnå status af teori eller videnskab.

Men nu har vi allerede foregrebet en analyse af de mange forskellige sider den praktiske kundskab har. Nu vender vi tilbage til vort udgangspunkt, nemlig hvad der motiverer at man overhovedet interesserer sig for problematikken.

Dette skal i første omgang ses som en reaktion mod en generaliseret rationalistisk handlingsteori der deskriptivt forsøger at forstå/forklare al menneskelig praksis og den praktiske kundskab, som tillempling af teori, helst videnskabelig sådan, og som desuden ser dette som en målsætning og en norm. Et nuanceret eksempel på dette er R.H. Wulffs teori om lægernes behandlingspraksis som rationel klinik inden for lægernes praktikområde¹⁹.

Mod dette kan man da stille Jürgen Habermas' handlingsteori²⁰ som en slags mellemløsning. Den regner med både livsverdenen og med systemlogikker i konfrontation med den kommunikative handlen. Dette giver da også et samspil af forskellige kundskabsformer.

Eller vi kan se på Bourdieus praktikteori som på en mere radikal måde forsøger at fastholde teori og praktisk kundskab som to størrelser, hver for sig med sin egen ret²¹: Den kundskab

¹⁹Wulff, R.H. (1987): *Rationel klinik. Grundlaget for diagnostiske og terapeutiske beslutninger*. 3. udg., Munksgaard, København.

²⁰Jf Habermas, J. (1980): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. Udgivet på dansk i 1996 som: *Teorien om den kommunikative handlen*. Aalborg Universitetsforlag, Aalborg.

²¹Jf fx Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge; Bourdieu, P. (1988): *The Logic of Practice*. Polity Press, London; Bourdieu, P. (1994): *Raisons pratique. Sur la théorie de l'action*. Éditions du Seuil, Paris. Udgives på dansk i 1997 som: *Af praktiske grunde*. Hans Reitzels Forlag, København. Jf også: Callewaert, S. (1994): "Indledning". In: Callewaert et al. (eds.): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København, pp. 9-19; Callewaert, S. (1995): "Tavs viden er ikke regelviden - En præcisering af Bourdieus praktikteori". In:

som vejleder praktikerer er ikke den videnskabelige teori i hovedet på praktikerer.

Det interessante med teorier om professionel praktik, sådanne som Donald Schön²² eller brødrene Hubert og Stuart Dreyfus²³ har udarbejdet, eller forskellige ældre og nyere teorier om tavs kundskab er at de på forskellige måder også prøver at få plads inden for en større helhed for former af praktik-vejledende kundskab, som ikke er (videnskabelige) teorier som sådan.

Stort set handler det da om to forskellige muligheder:

- *Enten* ser man en praktikbaseret praktisk kundskab som grundlæggende, og alle former for eksplicit kundskab (praktiske regelsystemer, professionel tillempet teori, videnskabelige forklaringer) som andenhånds tilbygninger, med en vis tilbagevirkende funktion for praktikken og den praktiske kundskab
- *Eller* man ser den eksplicite kundskab som den grundlæggende (både tidsmæssigt i læreprocessen og logisk i kundskabsstrukturen) og den praktiske kundskab som nedslaget af en langvarig anvendelse af de eksplicite kundskaber.

Det der er det vigtige med begge varianter, er i hvilken udstrækning de er opmærksomme på at man ved overgangen

Petersen, K.A. (ed.): *Praktikteori i sundhedsvidenskab*. Akademisk Forlag, København, pp. 101-112.

²²Schön, D. (1983): *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*. Basic Books. New York; Schön, D. (1987): *Educating the Reflective Practitioner*.

Jossey-Brass, San Fransisco, London.

²³Dreyfus, H.L. & S.E. Dreyfus (1986): *Mind over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. Basil Blackwell, Oxford.

fra det eksplicit-teoretiske til det implicit-praktiske (eller omvendt) ikke bare har at gøre med en tillem্পning i det første tilfælde eller en eksplicitering i det andet tilfælde, men har at gøre med et radikalt skift mellem forskellige kundskabsformer der vitterlig har helt forskellige logikker.

Men det der er et vigtigt delproblem i alle disse undersøgelser, er på hvilken måde man karakteriserer den praktiske kundskabs egenart: I denne lille oversigt har vi allerede anvendt et antal modstillinger:

teoretisk >< praktisk
eksplicit >< implicit
videnskabelig >< hverdags-
udtalt >< tavs/tyst
eksplicit regelfølgende >< strategisk
opfindelsesrig
diskursiv >< intuitiv

En af de modstillinger som ofte forekommer hos Bourdieu og hans tilhængere er modstillingen mellem at handle ud fra en eksplicit regel som man følger som sådan, og en strategisk handlen ud fra en praktisk sans eller habitus. Vi taler her om en praktisk sans som et deskriptivt-empirisk begreb og om habitus som et begreb vi anvender i en teoretisk konstruktion, men de har så at sige samme indhold.

Det er vigtigt at huske på at implicit/eksplicit kundskab selv ikke for Bourdieu er alternativer, der hver for sig kunne forklare indholdet i alle menneskelige handlinger.

Alle menneskelige handlinger ser Bourdieu som baseret på forskellige typer af blandinger af kundskabsformer. Dog skiller han sig fra mange andre teorier på området ved at betragte den praktiske sans som det grundlæggende.

Men det vi her og nu vil diskutere nærmere, er en måde at karakterisere én af disse involverede kundskabsformer, nemlig den praktiske sans. Om den siges det ofte at den ikke er en ide eller en regel man lærer sig, kender til, adopterer,

identificerer sig med, internaliserer eller følger, men at den er en i kroppen lagret orientering, en kropslig orientering. I Bourdieus berømte artikel "La domination masculine"²⁴ taler han fx om somatiseringen eller forkropsliggørelsen.

Jeg tror stadig at det er vigtigt at fastholde at dette ikke er det mest centrale i Bourdieus habitus-teori. Hans teori er ikke primært en teori om betydningen af dispositioner, uanset om de placeres i bevidstheden, i kroppen eller i mennesket som en udelelig enhed af forkropsliggjort bevidsthed. Det mest afgørende er at han ser den praktiske sans som en forkropsliggjort handlingsorientering som har inkorporeret de objektive handlingsbetingelser sådan som de virkelig er, og ikke bare sådan som de spontant eller systematisk opfattes af den handlende. Det som Bourdieu nemlig skal kunne forklare med denne habitus-konstruktion i hans intellektuelle rekonstruktion af den menneskelige handlen, er at den praktiske sans som handlingsorientering passer til de objektive handlingsbetingelser på en helt anden adækvat måde end alle de spontane eller systematiske opfattelser af disse betingelser som den handlende i givet fald giver udtryk for i tale. Svaret i handling er mere adækvat end svaret i tale kunne man sige. På den måde kan man forstå hvorfor en veltilpasset handling kan gå hånd i hånd med mærkværdige tolkninger af situationen, i alle de tilfælde hvor en praktisk sans har haft en mulighed for at etableres over en længere tid i en situation med konstante træk. At den praktiske sans betragtes som tavs er ikke det

²⁴Bourdieu, P. (1990): "La domination masculine". In: *Actes de la recherche en sciences sociale*, no. 82. Paris, pp. 2-31. En oversat og bearbejdet udgave er: Callewaert, S. & K.A. Petersen (1994): "Det mandlige herredømme i middelhavskulturen ifølge Pierre Bourdieu". In: *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København, pp. 20-48. En anden central tekst om forkropsliggørelsen er: Bourdieu, P. (1980): "La croyance et le corps". In: *Le sens pratique*. Paris, pp. 111-134. Udgivet på engelsk i 1988 som: "Belief and the body". In: *The Logic of Practice*. Polity Press, London, pp. 66-79.

væsentligste.

Men når så dette er sagt, kan vi spørge os: Hvad siges der nu om denne praktiske sans når man taler om forkropsliggørelse, inkorporering, snarere end om internalisering? Hvad har alt dette med kroppen at gøre, og hvad menes i så fald med kroppen? (Bourdieu bruger dog begrebet internalisering, fx i første del af bogen *La reproduction*²⁵).

I første omgang kan vi forstå det som en reaktion mod den klassiske socialisationsteori udviklet af Talcott Parsons, og mod Émile Durkheims teori om kollektive forestillinger som selvstændige objektive størrelser der internaliseres af den enkelte og fungerer som basis for den enkeltes sociale integration²⁶. Det kritikken retter sig mod, er både at det skulle være spørgsmålet om forestillinger og at de skulle fungere som en slags determinisme. Bourdieu er derimod mere optaget af de materialiserede objektive handlingsbetingelser og det handlerum de lader stå åbent. Den indfødte praktiker har en læsning af dette handlerum nedfældet i kroppen som et orienteringsprincip efter at have været udsat for disse betingelser i længere tid. Men samtidig er det kun et orienteringsprincip ved opfindelsen af en opførelse, ikke en slags determinisme.

Men at der hele tiden tales om kroppen har også at gøre med at det ikke kun er spørgsmålet om forskellige typer af bevidsthed. Naturligvis handler det om en slags bevidsthed; vi taler ikke om bevidstløshed eller om rent fysiske eller

²⁵Bourdieu, P. (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Les Éditions du Minuit. Udgivet på engelsk i 1977 som: *Reproduction in Education, Society and Culture*. SAGE Publications, Beverley Hills, California. Andenudgave med nyt forord udgivet i 1990.

²⁶For en enkel fremstilling heraf, jf artiklen: Goslin, D.A. (1969): "Socialization". In: Goslin, D.A. (ed.): *Handbook of Socialization Theory and Research*. Rand McNally Sociology Series, Chicago.

biologiske mekanismer. Men vi taler om bevidsthed som implicit (dvs. impliceret i noget andet) kontra eksplicit, intuitiv kontra ræsonnerende, praktisk kontra teoretisk, førbevidst kontra bevidst, prærefleksiv kontra refleksiv. Alt dette har med bevidstheden at gøre.

Men i denne tradition opfattes bevidstheden ikke som en separat størrelse, adskilt fra kroppen. Bevidstheden eksisterer kropsligt i verden. Jeg er min krop og har en krop på én gang. Mit lysende ansigt er min glæde, jeg har ondt i tænderne og jeg klipper mine negle; en hel skala af former for kropsligt-bevidst eksisterer, hvor *jeg* i forskellig grad sammenfalder med *min* krop. I sidste ende handler det om opfattelsen af mennesket i det hele taget, kombineret med en opfattelse af bevidsthed og refleksion, og til slut kombineret med en opfattelse af teori og af praktisk kundskab.

Først og fremmest handler det altså om en antropologi der fornægter den kartesianske opdeling i krop og sjæl som respektive en fysisk og en åndelig størrelse som sameksisterer. Refleksion opfattes da som en bevægelse inden for den forkropsliggjorte bevidsthed, som i anden omgang fokuserer på det bevidste i den forkropsliggjorte bevidsthed uden nogensinde at kunne slippe helheden. Jeg er min krop, jeg eksisterer kropsligt. Men jeg kan også i en vis grad gøre min krop til genstand, fx når min højre hånd tager fat i min venstre hånd, i Maurice Merleau-Pontys eksempel. På samme måde kan jeg tænke min tænkning, i en vis grad gøre min tænkning til genstand for refleksionen. Men det grundlæggende er at jeg eksisterer kropsligt. Jeg tænker ikke: Nu vil jeg åbne vinduet, altså må jeg hæve min arm; derimod hæver jeg min arm for at åbne vinduet. Jeg, min intention og vilje, min arm, vinduet og behovet for at få frisk luft er et eneste kontinuum. At reflektere over den helhed eller nogen del deraf er en andenhånds fokusering som jeg kan udføre inden for dette kontinuum, ikke dette kontinuums udspring og ikke noget udenfor dette kontinuum, selv om det i en vis grad indefra kan se sig selv.

Det det altså handler om, er at situere den praktiske kundskab, ikke inden for andenhånds-refleksionen, men primært inden for denne kropslige måde at eksistere i verden. Dels bliver den praktiske kundskab da ikke løsrevet fra selve handlingen, dels bliver den ikke primært situeret i refleksionen.

Dette indebærer at mine prærefleksive perceptioner, intentioner, viljer og handlinger så at sige bor i min krop. Det er ikke sådan at jeg benytter mig af mit ansigt for at give udtryk for mine følelser, som om jeg havde dem først for sig selv i min bevidsthed. Mine følelser og tanker bor i mit ansigt; dér kan de læses både af mig selv og af andre direkte. Men jeg kan også i nogen grad forestille mig og benytte mig af ansigtsudtryk til at signalere noget indirekte.

Med disse udgangspunkter kan vi vende tilbage til det man ofte forveksler med habitus-konstruktionen, nemlig begreber som disposition.

Dispositioner er hverken reflekser eller rene automatismer. De er heller ikke produkter af organismens egen interne organisering i interaktion med interne og eksterne stimuli. De er produkter af øvelse, systematisk, bevidst eller kun faktisk, spontant.

Som når et lille barn fx lærer sig at gå eller lærer sig at tale sit modersmål eller senere lærer sig at stave (læse og/eller skrive), lærer sig multiplikationstabellen udenad eller lærer sig at cykle eller svømme. Eller også når det lærer sig at sidde, at stå eller at gå sådan som kvinderne gør det til forskel fra mænd.

I alle disse tilfælde gælder det om at erobre et praktisk mesterskab under impuls af medfødte reguleringer i den biologiske organisme, som overtages af et førrefleksivt projekt, suggereret af den menneskelige omgivelse som forbillede og partner, eller i visse tilfælde som systematisk lærer.

Men et af de afgørende aspekter af alle disse læreprocesser er det vi overfladisk kan kalde automatiseringen. Det vil sige at efter en tid fungerer det uden hensigt og

tilrettelæggelse, uden *trial and error*, uden anstrengelse. Det fungerer som om det var en automatisme. Men det har aldrig været og bliver aldrig en automatisme, sådan som når man kaster op hvis man har maveinfektion og alligevel indtager føde. Men evnen til at gøre det er til disposition på samme måde som en automatisme. Udførslen er indskrevet i kroppens senso-motorik, muskulatur og gestikulering, men også i den styrende førrefleksive bevidsthed som en parat mulighed der kan lægges beslag på. Det er som om man erindrer sig hvordan man gør, men dog er det ingen erindring i almindelig forståelse. Det handler faktisk om en kombination af førrefleksiv indsigt og forståelse på den ene side og en lagring af udførselskapaciteten i senso-motorikken og muskulaturen som en helhed, som danner et handlingsberedskab opbygget gennem spontan eller tilrettelagt øvelse, på den anden side.

Hvis vi da vender tilbage til Bourdieu, er det vigtige at se at han ikke siger: Disse dispositioner er det vi kalder for den praktiske sans (når vi anvender deskriptive begreber) eller habitus (når vi anvender teoretiske begreber). I stedet siger Bourdieu:

- *For det første:* Det vi kalder for den praktiske sans skal forstås i analogi med sådanne dispositioner, og
- *For det andet:* Den praktiske sans er et kompleks som kan lægge beslag på dispositioner af næsten udelukkende kropslig karakter.

For det er jo klart at der er en forskel mellem at lære multiplikationstabellen udenad indtil man automatisk kan svare på spørgsmålet om hvad 9x9 er, og at indøve grebene til bueskydning som til slut ligger i selve armens muskulatur. Begge har med bevidsthed, nervesystem, senso-motorik og kroppens materialitet at gøre, men med forskellige betoning af de involverede aspekter. Den praktiske sans skal forstås i analogi med disse processer, men lægger desuden beslag på

disse processer.

Det betyder blandt andet at man i sidste instans også regner med somatiseringen af den praktiske sans, som habitusbegrebet er en teoretisk rekonstruktion af. Eller snarere at vort habitusbegreb som konstruktion også regner med et somatisk aspekt. Det daglige praktiserede forhold mellem mænd og kvinder udvikler sig ud fra handlingsorienteringer som også er indskrevet i kroppen. En kvinde kan ikke længere gå som en mand selv om hun nok så gerne ville. Men denne indskrevne måde at gå på ER hendes handlingsorientering og den fungerer ikke kun når det gælder at gå. Den fungerer sådan som en erindring om en regel skulle fungere, hvis der var tale om bevidst at følge en regel man eksplicit kendte til.

Det ville være interessant at gennemgå den af Sigmund Freud inspirerede socialisationsteori, eftersom den giver os en tilsvarende beskrivelse, men da i termer af en fokusering på tilblivelsen af en voksen personlighed gennem den trinvis udvikling af det affektive, hvor vi desuden ville konfronteres med en ny måde at regne med det ubevidste, det førbevidste og det bevidste.

Desuden finder vi hos Freud en anderledes men på sin vis beslægtet tolkning af det faktum at den spontane opfattelse af situationen, og *a fortiori* den reflektive opfattelse af situationen, mere eller mindre er en miskendelse af situationens virkelige indhold således som den praktiske sans fornemmer den med større adækvathed, i det mindste i sin praktiske måde at forholde sig på. Også selvom det ubevidste kan fungere som en forstyrrende faktor.

Samtidig skal man jo huske på at habitus-teorien bliver meningsløs hvis ikke den ses i sammenhæng med praktikteorien.

Præcis som det vigtigste ved habitusteorien ikke er den praktiske kundskabs tavse karakter, men forklaringen på diskrepansen mellem praktikken og opfattelsen af praktikken, på samme måde er det vigtigste ved praktikteorien ikke ideen om den praktiske kundskabs tavse karakter, men betoningen af at

den praktiske kundskab, tavs eller ej, har en anden logik end enhver teoretisk kundskab.

Man kan nemlig sige at regelkundskab eller professionskundskab, til forskel fra videnskabelig kundskab som alene giver en forklaring på fænomenet, også er former af praktisk kundskab. Det er sandt. Man kan skelne mellem en indsigt i biokemi som forklarer sygdommens og medicinens virkningsmåde, at have overblik over al forskning om behandlingspraksis vedrørende medicinen, og at kende til og følge regler for ordinerings og opfølgning af medicineringen. Kun det første er teoretisk i egentlig mening.

Men også de to andre former for kundskab er teoretiske i en anden mening: De findes allerede som parat kundskab, udenfor og forud for selve den konkrete handling her og nu at gøre noget ved en patient. Når Bourdieu taler om den praktiske sans så sigter han faktisk kun til det sidste. Ikke som om denne kundskab nogensinde kunne stå for sig selv alene i nogen sammenhæng, men alle de andre betragtes som sekundære, som udelukkende definerbare i forhold til den praktiske sans.

Og den praktiske sans defineres udelukkende som det skolastikken kaldte for det praktisk-praktiske, nemlig handlingen i aktion og det man har i hovedet som vejledende i den henseende. Det gælder ikke bare den unikke og endelige konkretisering her og nu, men også handlingstvungen uden udvej. Og engagementet. Det gælder om at gøre noget, og gøre netop dét, netop nu. At gøre det som endnu ikke eksisterer men som skal opfindes.

Alt dette drager Bourdieu frem, hovedsagelig for at tydeliggøre at en handlingsorientering som frembringer den slags praktik, er væsensforskellig fra alle former for professionel viden som regelsystemer, og *a fortiori* væsensforskellig fra opskrifter, håndbøger og forskningsrapporter.

En vigtig side af Bourdieus problematik er karakteriseringen af den kundskab som den udenforstående iagttagere/forsker danner sig om praktikken på den ene side, og

af den praktisk-praktiske kundskab som orienterer praktikken på den anden side. Disse to er for Bourdieu væsensforskellige, og forskeren må lære sig ikke at tilskrive den handlende praktiker sin teoretiske kundskab om praktikken, som om det er den der orienterer praktikerens i hans praktik. Den opfattelse får stor betydning når man begynder at tale om at videnskabeliggøre en praktik. Dette kan da i hvert fald ikke opfattes som at man i hvert tilfælde erstatter den praktisk-praktiske kundskab med den teoretiske kundskab. Så langt er Bourdieu enig med mange andre forsøg på dette område.

Men mange af disse andre forsøg på dette område har i stedet for at opretholde på den ene side teoretisk kundskab og på den anden side praktisk kundskab som to forskellige forhold, hver i sin egen ret, som interagerer med hinanden på en måde som må præciseres nærmere, forsøgt at ændre opfattelsen af teoretisk kundskab. Man tvinges da til at så at sige opfinde en form for videnskabelighed som holder sig inden for rammen for det praktisk-praktiske, hvilket da i Bourdieus perspektiv er noget af en firkantet cirkel.

Dette bliver i endnu højere grad tilfældet hvis man benytter sig af såkaldt "naturvidenskabelige" humanvidenskaber som model.

Man kan derfor forstå at fortalene for en videnskabeliggørelse af praktikken har søgt efter en opfattelse af humanvidenskaberne som var forenelig med det praktisk-praktiskes egenart.

Ofte har man da ment at kunne finde dette i den hermeneutiske tradition. Det er dog ikke så enkelt. Fremstående repræsentanter for den tradition som fx Hans-Georg Gadamer har allerede i forvejen afvist den løsning ved fra begyndelsen at definere hermeneutikken som ikke-videnskabelig, skønt man kan mistænke Gadamer for først og fremmest at mene ikke-*natur*videnskabelig. For ham er hermeneutikken helt enkelt en kunst og ikke en videnskab²⁷.

²⁷Jf Gadamer, H.G. (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer*

I stedet har man da kunnet vende sig mod Edmund Husserl og fænomenologien. Hos Husserl findes jo den ambition at definere fænomenologien, i første omgang opfattet som en filosofi, men vel at mærke filosofi som streng videnskab, samt med dette udgangspunkt at redefinere humanvidenskaberne.

Men Husserls egne forsøg i den retning er opfattet som problematiske, i det mindste i den udstrækning de har kunnet tolkes som en variant af en idealistisk transcendentale bevidsthedsfilosofi der ikke kan gøre rede for de objektiverede aspekter af det menneskelige som netop har givet ophav til humanvidenskaberne.

Derfor har det ofte været andre repræsentanter for fænomenologien som er kommet i forgrunden. En af kandidaterne er da Merleau-Ponty som har udviklet en teori der integrerer filosofi og videnskab i dens refleksion, og som desuden virker som om den tilbyder en slags syntese af den praktisk-praktiske og den videnskabelig-objektiverende approach.

II. Merleau-Ponty om fænomenologi og sociologi

Lad os fx se på hvad Merleau-Ponty i en artikel siger om de to franske socialantropologer Marcel Mauss og Claude Lévi-Strauss:

"...det sociale, såvel som mennesket selv, har to poler eller sider: det er betydningsgivende og kan forstås indefra, og samtidig generaliserer det den personlige intention, som [...] medieres af tingene"²⁸

philosophischen Hermeneutik. Mohr, Tübingen. Udgivet på engelsk i 1993 som: *Truth and Method*. 2nd. rev. ed.. Sheed and Ward, London.

²⁸Merleau-Ponty, M. (1969): *Tegn. Udvalgte essays*. Bibliotek Rhodos,

Dette betyder at sociologien som studerer det sociale, ikke kan eller må indtage den absolutte iagttagers standpunkt; han skal kommunikere med sit objekt. (Habermas siger senere, at han skal være virtuelt deltagende²⁹).

Det sociale kan ikke opfattes som noget der kun har et ydre forhold til individet som er en del af det; forholdet skal være et internt forhold.

Det Merleau-Ponty betragter som revolutionerende hos Mauss til forskel fra Durkheim, er at det sociale (fx slægtskabsrelationer hos skriftløse folk) af den udenforstående forsker ikke kun registreres som forekomster i verden på lige fod med forekomster såsom sten i ørkenen som man kan beskrive og sætte i relation til andre ting osv., men som man ikke kan forstå. Man kan naturligvis også registrere at slægtskab praktiseres af de indfødte og opfattes på en vis måde. Hos dem er det altså ikke en ting men en praktik. Men som system findes det altid allerede dér for den enkelte som ikke overlagt og forsætligt skaber det, men oplever det som givet, i dette tilfælde som en virkelighed som er hellig. Man er i slægt med andre på en vis måde og af det følger visse muligheder og umuligheder når det gælder den anden vigtige faktor udover afstamning, nemlig giftermål. For så vidt bliver slægtskabssystemet til et regelsystem for hvordan man skal gifte sig, og i øvrigt et regelsystem for hvordan man skal bære sig ad overfor sine forældre, morfaderen osv.

I *The Logic of Practice*³⁰ kommer Bourdieu til at vise at slægtskab kun eksisterer som et regelsystem i hovedet på den indfødte lærde og den udefra kommende forsker. For den som lever med sin slægt, arver, gifter sig osv., eksisterer slægtskab som en praktisk orientering. At stille den op som et regelsystem er en sekundær efterkonstruktion, som selv den

København, p. 179.

²⁹Habermas, J. (1980) *op.cit.*

³⁰Bourdieu, P. (1988): *The Logic of Practice, op.cit.*

der praktiserer slægtskab, kan have gode grunde til at lade som om han følger regler som han også kan formulere. Men dét aspekt af sagen som vi følger her, er ikke i fokus hos Mauss.

Men så snart den udenforstående forsker ikke kun registrerer en forekomst i verden, men registrerer en stum praktik som system betragtet, og forsøger at lade den stumme praktik tale, det vil sige forsøger at forstå den som en menneskelig ytring, støder han på et nyt problem. Med sin egen måde at forstå menneskelige ytringer kan han ikke forstå disse ytringer; de fremstår som grundløse, dvs. irrationelle.

Mauss' revolutionerende opdagelse er da at sige: Jeg kan læse alle disse systemer som symbolske regelsystemer som regulerer udveksling af personer, varer og tjenester. Det sociale er denne regulerede udveksling.

Dette i analogi med sproget. Hvis vi ser bort fra budskabet som sproget formidler og ser på sproget som sådan, så ser vi et system af regler for hvordan man ved at udveksle lyd, former, ord og organisationen af sætningen kan formidle forskellige budskaber. Sproget er et symbolsk regelsystem som tillader os at kommunikere mening.

Nu kan jeg pludselig læse en mening ind i alle sprog, i alle slægtskabssystemer, i alle økonomiske systemer. Den mening gælder for mit eget system og for de andre systemer. Jeg har noget som ligner en universel forståelse eller forklaring. I det mindste i mine egne øjne. For det er ikke sandsynligt at de skriftløse folk læser disse systemer på denne måde. Men jeg giver mig ind i disse systemer, ikke for hvad de direkte betyder, har for funktioner eller effekter; jeg giver mig ind i dem indirekte, via deres formelle egenskab som regulerede symbolsammensætninger. På den anden side skal de jo også opfattes af dem som praktiserer dem på en direkte måde. De har deres egen måde at stumt gennemleve dem, men også deres egen måde at opfatte dem på på en udtalt måde. Det er jo det der kommer til udtryk når de fx gennemlever dem som hellige, som grundlagt af forfædrene der selv i dag præsiderer over slægtens liv fra deres høje himmel og står som

garanter for at reglerne er som de skal være, at reglerne bør efterleves osv.

Det vigtige er dog at indse at alt dette ikke betyder at det sociale, at alle disse systemer, er skabt af mennesker på samme måde som man opfinder software til en computer. Computerens software er et produkt af en bevidst og tilsigtet virksomhed og derfor helt forståelig og forklarlig for sin skaber. For os findes sproget eller slægtskab allerede. De er udformet, men ingen er deres skaber på en bevidst og tilsigtet måde.

Selv om de er symbolske regelsystemer, har de noget uigennemskueligt og uigennemtrængeligt som er givet. Dette gælder endnu mere for deres specifikke udformning: Det handler altid om en bestemt måde at operere med symbolske regelsystemer i forskellige sprog og slægtskabssystemer. Hvorfor er det netop sådan? Det er der ingen forklaring på. Desuden er disse systemer ikke kun varianter af et rent logisk kohærent system, som om de var produkter af en kalkule. De er fulde af tilfældigheder og modsigelser, og de eksisterer hos det enkelte individ i konkrete former der ikke logisk kan udledes af systemet, men som har deres egen konsistens.

Alt dette betyder at det sociale på den ene side til en vis grad er forståeligt indefra, dvs. det er åbent for vor intellektuelle konstruktion, men på den anden side til en anden grad kun kan tages imod som givet for vor erfaring, i sin uforståelige uigennemtrængelighed. Nøglen til overhovedet at komme ind i de symbolske regelsystemer er deres karakter af meningsbærende tegnsystem, som indirekte og i nogen grad direkte er åbne for mig som formelle spil og som meningsbærende.

Næste trin er da at indse at alt dette ikke alene gælder for de skriftløse folks sociale systemer, men også for mine og for min måde at studere deres systemer i funktion af mit system. Forsøget på at forstå og forklare er derfor ikke bare tilfældigt eller foreløbigt, men væsentligt uafslutteligt; et forsøg på at alternere mellem forståelse indefra og erfaring af det

uigennemtrængeligt givne udefra. Det andet kan aldrig helt forvandles til det identiske.

Så den slags universel sandhed, rigtighed eller gyldighed som kan opnås, består ikke i resultatet af en komparativ undersøgelse af alle sociale systemer ud fra den mening/forståelse/forklaring de medfører, enten som stum gennemlevet, som information for iagttageren eller som efterkonstruktion i forskningen. Den universelle sandhed er så at sige side-ordnet; den består i fastholdelsen af den aldrig afsluttede vandring ind og ud mellem systemerne, inden for hvert system mellem konstruktion og erfaring, og mellem de forskellige planer; netop denne mulighed er det mere menneskelige.

Det er på dette punkt at man kan sige at Lévi-Strauss radikaliserer det udgangspunkt som Mauss har anet (men aldrig fremført sådan som vi har gjort det her). Lévi-Strauss arbejder nok med en overbevisning om at det en skønne dag bliver muligt så at sige at rekonstruere hele den kompleksitet som en kalkule efter et regelsystem. Merleau-Ponty ser ingen anledning til så at sige at forbyde Lévi-Strauss at forsøge; han er åben for muligheden af at dette lykkes, men tror ikke på det.

Det som Ferdinand de Saussure gjorde da han kiggede på sproget, var ikke at spørge efter udsagnets mening, ikke at forsøge at koble enkelte strukturelementer (fonem, morfem, ordvalg og syntaks) direkte til enkelte betydninger (sådan som vi stadig gør når vi tolker et ord onomatopoietisk: Lyden "rinde" betyder rinde fordi man hører vand rinde i lyden). Han indså at det er en struktur af forskelle i lydbilleder som kobles til en struktur af forskelle i betydninger. At dette kaldes for en struktur, grunder sig i at disse forskelle følger et regelsystem som er et vilkårligt udvalg af kombinationsmulighederne af et begrænset antal elementer. Hvert sprog benytter sig kun af et begrænset antal lydmuligheder.

Det som Mauss anede og som Lévi-Strauss udarbejdede, var den tanke at det samme gælder for slægtskabssystemer eller myter eller økonomiske systemer (fx gave-økonomien kontra andre systemer).

Disse systemer har altså en intelligibilitet ved siden af den stumme eller åbent intenderede. Og en intelligibilitet som ikke behøver at være kendt for den som praktiserer systemet. Men for den som praktiserer systemet, må systemet også have en gennemlevet mening. Og disse to meninger kan ikke erstatte hinanden; de er begge rigtige, hver i sin egen ret.

Der findes ikke universelle arketyper af lyd, ansigtsudtryk eller mytebillede med en given mening som genfindes i forskellige sprog eller kulturer. Det som genfindes, er forskellige kombinationer af tegn-forskelle relateret til meningsforskelle som anvendes til i nogen grad og ufuldstændigt og vekslende at ordne forskellige sociale forhold, deriblandt behovet for overhovedet at udtrykke forholdene.

Det er et åbent spørgsmål hvor langt man kan komme med hensyn til at spore universelle invarianter som byggesten for disse forskellige kombinationer. Man kunne også tænke sig at man opstiller fuldstændige tabeller med alle kombinationsmulighederne, for siden at fastslå hvilke der empirisk er virkeliggjorte.

Da kan det forekomme som om en usynlig hånd så at sige i forvejen har formet kulturen, som om kulturen allerede findes ordnet inden mennesket optræder, i det mindste i form af et redskab af formelle tegnsystemer med deres kombinations- og transformationsmuligheder. Det er derfor Noam Chomsky betragter selve evnen til at lære sig sprog som medfødt.

Men det betyder ikke at man kan udlede det partikulære; at netop denne kombination blev virkeliggjort, ligger ikke som sådan i kombinationsmulighederne.

Det er ikke disse tabeller over kombinationsmuligheder eller den relative interne kohærens af en variant af disse muligheder som gør historie, stum og/eller bevidst/tilsigtet. Det handler kun om et forståelsesinstrument til at forstå visse sider af denne historie.

Antropologiens intellektuelle redskaber er på det punkt

anderledes end fx økonomiens eller demografiens. Økonometriske modeller behøver ikke at have et sidestykke i den levende enkeltes hoved, i hans erfaring. De er ikke bare ulig det som den økonomiske aktør har i hovedet, de har intet sidestykke i hans hoved. De er rene objektivistiske beskrivelser udefra.

Men sådan kan det ikke være med socialantropologien. I dette tilfælde findes der et sidestykke i hovedet på aktøren. Slægtskab har en gennemlevet og måske ovenikøbet formuleret mening for ham. Allerede fysikken som videnskab alternerer mellem erfaring (empiri) og intellektuel konstruktion. Men i tilfældet antropologi er erfaring (empiri) deltagernes gennemlevede praktik, og det betyder i dette tilfælde den gennemlevede erfaring med en praksis hos såvel den skrivende forsker som de skriftløse folk han studerer. Studiet foregår som en gensidig læring af hinandens fremmede sprog, på alle mulige planer (praktisk-praktisk, via regler, som et regelsystem, på et metaplan osv).

Der findes ikke et absolut standpunkt, ikke en overordnet universel referenceramme at placere alt i. Der findes kun en kontinuerlig, sig udvidende ramme som opstår ved at man går ind og ud i hinandens referencesystemer. Dér bliver mit oprindelige eget referencesystem hurtigt noget fremmed, også for mig.

Skal dette gøres for alvor, må jeg lære mig at ytre mig og at læse ytringer i en anden kode end min egen og at udsætte mine egne ytringer for at blive læst af en anden som har lært sig min kode (selv om det er mig selv der gennemfører operationen). Derfor findes der ikke fx en universel mytologi, men en vis interkommunikabilitet af koder som myter er opbygget af. Det er det sidste som kan anses for at være noget ontologisk givet, ikke en universel mytologi. Psykoanalysen som troede sig at være en videnskabelig tolkning af Ødipus-myten, viser sig at være en variant af den. Det handler om at finde det fælles grundlag for det som gør et ordnet samfundsliv og et videnskabeligt studium af det muligt, uden at kunne stille

sig på et absolut standpunkt.

Det er uden for enhver tvivl at hele denne måde at tænke på har berøringspunkter med Bourdieus praktikteori, der jo er en kombination af en objektteori om praktikken og en metateori om teorien om praktikken, og som jo er baseret på en afvisning af det absolutte standpunkt. I form af en afvisning af enten forskerens eller praktikerens absolutte privilegium når det gælder om at disponere over grunden til den rette kundskab, og som i stedet forudsætter en kombination af et tvefoldigt brud, først med praktikerens gennemlevede selvfølgelighed og siden med forskerens konstruerende selvfølgelighed.

Men uanset om det er Merleau-Ponty eller Bourdieu som er inspirationskilde, så skal det klart betones at ingen af de to har den enkle forestilling, at praktikererhvervet kan videnskabeliggøres ved at læres/være baseret på en kundskab som på en gang er praktisk-praktisk og videnskabelig.

Det jeg oplever som en mindre men måske alligevel vigtig forskel på Bourdieu og Merleau-Ponty, er at Merleau-Ponty ikke på samme måde understreger at det meningsforstående orienteringsprincip som også er en kropslig handlingsorientering, er et produkt af en inkorporering af den objektive virkelighed jeg lever under. Det er nok det aspekt af fænomenologien som Bourdieu hele tiden har kritiseret, selv om han aldrig bruger Merleau-Ponty som skydeskive eftersom han så åbenbart står Bourdieu mere nær end andre fænomenologer. For fænomenologen findes meningen ligesom altid allerede dér, som en uklar åndelig størrelse som mennesket bevæger sig i. For Bourdieu er det mere noget som opstår praktisk i vekselvirkningen mellem agentens disposition og et felt af objektive positioner.

Dette kunne man måske senere belyse ved at lære sig noget fra Kari Martinsens måde at anvende Knud Erik Løgstrups ide om de spontane livsytringer som element i en

omsorgsteori³¹, skønt Løgstrup måske nok er mere inspireret af andre eksistentialister og fænomenologer end af Merleau-Ponty. Under alle omstændigheder findes her den ide at alle mennesker har et antal praktiske, spontane grundorienteringer i deres måde at være på, bl.a. med andre, som er givne. Bl.a. fx at tage hånd om sine medmennesker er en førbevidst orientering som vi bevidst kan håndtere på forskellige måder, men som vi ikke selv bevidst har skabt. Og den fungerer ikke som et bevidst eller ubevidst regelsystem, men som en praktisk orientering som mulighed. En omsorgsteori kunne da gå ud fra at det er den orientering som bliver til et bevidst moralsk projekt for alle, og til et moment i en professionsetik og -praktik. For Løgstrup er dette en måde at forbinde en etik med en kristen skabelsesteologi i en ny formulering. Hvis vi siger at vi holder os til filosofi, fænomenologi og erfaringsvidenskab, hvordan opfatter vi da "spontane livsytringer"?

III. Bourdieu om kroppen i bogen *den praktiske sans*

Vi skal nu for at sætte lidt mere kød på benene, referere Bourdieus egen fremstilling af den praktiske sans som noget kropsligt, som den forekommer i bogen *Den praktiske sans*, nærmere bestemt i det kapitel der har titlen "Tiltroen og kroppen"³². Eftersom det er kroppen der er vort tema skal vi ikke diskutere spørgsmålet om hvordan man bedst oversætter

³¹Martinsen, K. (1995): "Om den metafysiske grunn for sykepleien - En dialog med Katie Eriksson". In Petersen, K.A. (ed.): *Praktikteori i sundhedsvidenskab*. Akademisk Forlag, København, pp. 210-222.

³²Bourdieu, P. (1980): "La croyance et le corps". *op.cit.* Andre vigtige tekster er: Bourdieu, P. (1970): *Ésquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Libraire Droz, Geneve. Udgivet på engelsk i 1977 som: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge.

det andet nøglebegreb i titlen, nemlig "la croyance", "belief", som jeg har oversat med "tiltro" snarere end med "tro". Årsagen er at jeg vil undgå at ordet "tro" her opfattes som parallel til det franske "foi" som i "trofast", og det engelske "belief" som kan suggerere "religiøs tro". Men det bliver både rigtigt og forkert hvad man end gør, så teksten må tale for sig selv.

Bourdieu kalder den praktiske sans for "en kvasikropslig involvering i verden" og giver som eksempel det man i sport kalder at have en fornemmelse for spillet som foregriber alt det der er på færde i forskellige spilsituationer.

I teoretiske termer kaldes det for overensstemmelsen mellem en habitus og et felt, mellem den kropsliggjorte livshistorie og den objektiverede historie.

Det praktiske mesterskab over et felts regelmæssigheder hos den indfødte deltager i feltet er ophav til praktikker som giver mening, både subjektivt og objektivt.

Handler det om spil, så findes regelmæssighederne i virkeligheden også som eksplicite regler som afgrænser mulighedernes felt, uden dog normalt eller nødvendigvis at være til stede i denne eksplicite form; den drevne spiller kan til slut have svært ved at huske reglernes formulering. Handler det om hverdagens sociale praktikker, så træder man ikke bevidst ind i spillet, men er født i det. De forskellige sociale felter udruster deres deltagere med den habitus som er nødvendig for smertefrit at kunne fungere i dem. Forskellen kan jævnføres med forskellen mellem at lære sig et fremmed sprog via eksplicit indlæring af sprogets regler og den første indlæring af modersmålet. Udrustet med sit modersmål som en disposition går man til et nyt sprog som til et eksplicit andet vilkårligt regelsystem som min disposition ikke som sådan foregriber. I tilfældet modersmål kan jeg ignorere alt det arbejde som jeg og mine omgivelser har investeret i indlæringen, og alle de betingelser der skal være opfyldt for at et fællesskab af talere af dette sprog kunne reproducere sig, eftersom det er gået som af sig selv. Det er alles tale som selv

hele tiden producerer alle de nødvendige betingelser for talens reproduktion hos nye medlemmer.

Spillet selv gør at jeg er en tilhænger, at jeg tror på det, hvilket er bagsiden af at jeg ignorerer betingelserne for min deltagelse. Udvalget og uddannelsen af nye deltagere fremtræder ikke som sådan, således at ens hengivelse heller ikke fremtræder som sådan. Et utal af gange har jeg gennem min deltagelse samtykket med det selvfølgelig, og derigennem også deltaget i den kollektive miskendelse af alle de investeringer der er gjort, og af alle de betingelser der har været opfyldt.

En sådan selvfølgelig hengivenhed kan man ikke tilegne sig på en diskursiv måde. Man siger: Man skal være født i det for at kunne overkomme det. Det er den fordel som fx en etnolog har når han studerer en fremmed kultur. Han er ikke en indfødt deltager og kan/skal derfor eksplicit opbygge og gennemgå alt som implicit forudsættes, både hos ham selv (hans egne selvfølgelige dispositioner i relation til et felt) og hos de andre.

Den praktiske tro er ikke en beslutning om at blive tilhænger, ikke en gang en sindstilstand, men en kropstilstand som er STUM.

Det beror bl.a. på at de primære læreprocesser som har indprentet denne tro, fortrinsvis udspiller sig som handlinger der involverer kroppen. Man lærer sig at bede ved at bede. Og som Blaise Pascal sagde: "Bøj dine knæ, så tror du inden længe". Ideer og vurderinger er nedfældet i gestusser og overføres via disse gestusser. Det handler om at tænke i symbolhandlinger, i operationer. Man kan stadig huske verset fordi man mindes rytmen, selv hvis man har glemt de enkelte ord. Den praktiske sans er blevet omsat til bevægelseskemaer og kropslige automatismer der går igen på alle planer som bærere af mening. Når man har lært sig at gå, og at gå som en pige, så bliver dette bevægelseskema ikke bare automatiseret i kroppen, men bærer af en uendelig mængde af perceptioner og måder at forholde sig på som giver udtryk for samme

kønsrollefordeling. Kroppen fungerer så at sige som opsamlingsreservoir, og alt dette fungerer desto mere effektivt, eftersom det fungerer ikke alene ubevidst men implicerer en miskendelse af det virkelige indhold.

Det samme gælder for sproget som altid allerede har karakteriseret verden på én bestemt måde, og alligevel benyttes som den eneste mulige måde at se verden på. Kroppens automatismer er et tidsindstillet beredskab på afstand, som af sig selv giver de tilsvarende kropsholdninger, der i sin tur suggererer tilsvarende perceptioner og måder at forholde sig på. De store kollektive begivenheder som fester med deres nøjagtige ordning af aktiviteter og gestusser, er iscenesættelser som også ordner tanker og følelser. Symbolhandlingens gennemslagskraft afhænger af dens evne til at indvirke på de grundlæggende verbal-motoriske opførselsmønstre.

At lære sig at holde ryggen rank eller at tale korrekt (lært på en implicit eller eksplicit måde) fungerer også som en implicit indlæring af et helt livssyn der dog ikke behøver fremtræde som sådan, frem for alt ikke hvis indlæringen er eksplicit. Kropsteknikken kan i hvert øjeblik fremkalde hele det livssyn som det er en del af. Al pædagogik hænger sig i en masse af sådanne detaljer og indøver dem i kroppen, netop fordi det er detaljer som i en vis udstrækning leder til helheden. Har man lært sig på en elskværdig måde at hilse på eller skrive til mænd og kvinder, yngre og ældre, overordnede og underordnede på forskellig vis, så har man lært sig at acceptere og videreføre hele den implicite sociale struktur og dynamik. Det er ikke tilfældigt at selve sproget suggererer i et og samme ord både kropsholdning og måde at forholde sig i udtrykket "at være underdanig", fx: Man ser bøjningen og føler den i sin egen krop når man hører ordet, og forstår i samme øjeblik begrebet.

Bourdieu udarbejder den tanke specielt og i sammenhæng med den sociale kønsdeling og den sociale arbejdsdeling, uophørligt videreført og bekræftet af den kønsspecifikke måde at være på kropsligt. Biologiske

kønsforskelle bliver kulturelt udbygget og fungerer som grundskema for gestaltningen af den sociale orden. Den praktiske erobring af ens egen krop og den indlærte måde at fornemme og vurdere sin krop, bygger på den sociale kønsdeling og den sociale arbejdsdeling.

Bourdieu opponerer her mod den sædvanlige interaktionistiske tolkning af disse socialisationsprocesser. Der fremstilles det som om jeg identificerer mig med det billede af mig selv som andre forespejler mig. Men ifølge Bourdieu handler det ikke om en internalisering af en forestilling; at omgivelserne benytter sociale delingsskemaer også på kroppen er naturligvis vigtigt, afhængig af at ens egen krop er et så vigtigt investeringsobjekt. Men indlæringen af disse skemaer forløber ikke som en imitation, en mere eller mindre bevidst måde at efterligne det man ved eller husker. Den sker ved at man selv gør sådan, ér sådan. Det ser man tydeligst blandt skriftløse folk, hvor der for det meste ikke findes separate objektiverede forestillinger om ting og sager som noget for sig selv. Man "agerer" ting og sager; alt ligger i udførelsen som ikke er en fore-stilling af noget som allerede tidligere og senere også findes udover dette netop nu-agerende. Hvilket gør at det for al fremtid og for alle læsere kan nedskrives, fordi det er en objektiveret størrelse. Bourdieu bygger her videre på analyser af forskellen mellem skriftkulturer og skriftløse kulturer, som ikke alene adskiller sig ved om så at sige samme kultur findes på skrift eller ej, men som to helt forskellige typer af kulturer. Alt investeres i den mundtlige frembringelse som aktuel handling, og det kan ikke *siges* endnu en gang uden at det *gøres* endnu en gang. Bourdieus tanke er da at den primære indlæring af fx modersmålet hos det lille barn i alle kulturer har træk af denne type af læring; man opfatter ikke en forestilling, men både mor og barn agerer udtrykket.

Bourdieu benytter som mange andre det græske ord *mimesis* for dette, til forskel fra det latinske *imitatio*. Man efterligner ikke en model, man mimer. Bourdieu ser det også illustreret i forskellen mellem skriftløse folks musik og

skriftkulturens musik. I det sidste tilfælde er kroppens direkte deltagelse i udførelsen allerede næsten helt elimineret, mens det i det første tilfælde stort set ikke handler om noget andet end en klingende krop.

Kort sagt: Så længe opfostringen ikke er en specialiseret virksomhed, udført af specialister efter specifikke regler, men en diffus anonym proces af alle med alle, så sker indlæringen hovedsageligt gennem praktik uden forklarende diskurs. (Mine egne iagttagelser kan bekræfte dette, men mit indtryk er at der i skriftløse kulturer forekommer langt mere specifikt tilrettelagt indlæring af specifikke færdigheder ved specifikt kompetente voksne med velovervejede metoder end man tror. Men det hindrer ikke at indlæringen er direkte praktisk og ikke formidlet af en forestillende diskurs. Senere i kapitlet siger Bourdieu noget af det samme).

Den voksnes kropslige udførsel taler direkte til barnets motorik. Fra praktik til praktik uden diskurs som handler OM denne praktik i objektiveret form. Men det betyder ikke at indlæringen sker mekanisk, ved forsøg og fejl (*trial and error*) indtil det ved et tilfælde lykkes. Vi ved fra mange eksperimenter at den lærende forstår praktikkens princip i den praktiske udøvelse, men i praktisk tilstand. Barnet lærer sig at gøre noget uendeligt hurtigere hvis det får fat i et princip at gå frem efter, end hvis det alene skal memorisere noget helt usammenhængende (forskellen mellem en serie af vilkårlige tal og en serie af strukturerede tal). Men det betyder ikke at de skal have en analytisk indsigt i princippet (fx at det adskillende er en vis kombination af farve, form og vægt). Forskellen perciperes som en gestalt. Der kræves kun et praktisk mesterskab, ikke et symbolsk mesterskab; jeg skal kunne gøre det, ikke kunne gøre rede for princippet som sådan. Det samme har studier af folkesangere vist: Når de efterhånden er blevet fortrolige med de traditionelle sanges formler af forskellig slags, er de i stand til at improvisere nye strofer, skønt de ikke kan gøre rede for formlerne som sådan.

Siden fastslår Bourdieu selv, at man i alle samfund finder såvel den implicitte læring via praktikken på baggrund af kundskab i praktisk tilstand, som den eksplicitte indlæring via en diskurs om regler for udførslen, og desuden det han kalder for strukturerede øvelser for indlæring i praktisk tilstand. Når det gælder det sidste, handler det meget ofte om spil eller ritualer, danse, sange osv, men også om mere eller mindre tilrettelagt overværen af de voksnes aktiviteter i en eller anden birolle eller som tilskuer. På denne måde lærer man sig både kropsligt og sprogligt at indtage og bytte alle tænkelige roller, og lærer sig de tilhørende opfattelser og måder at forholde sig.

Dette gælder frem for alt for kønsdelingen og arbejdsdelingen, men gælder også for den seksuelle arbejdsdeling og for fordelingen af det seksuelle arbejde.

Blandt alle disse øvelser er frem for alt deltagelsen i den symbolsk ladede forstrukturering af tiden og rummet af central betydning, især når det gælder landskabet, byen, huset, husets forskellige dele osv.

Når man taler til fordel for at lære ved at gøre (*learning by doing*) og da frem for alt tænker på skolebørn som blot sidder og lytter til fortællinger om handlinger i stedet for at udføre handlinger, til fortællinger om ting i stedet for at manipulere disse ting og forventer sig underværker fra handlingen og manipuleringen, så er dette for Bourdieu kun et specialtilfælde af noget meget mere generelt: Enhver måde at bevæge sig kropsligt i den forstrukturerede tid og det forstrukturerede rum med alle deres symbolske ladninger, enhver måde at være omgivet af og at benytte sig af alle lige symbolsk ladede ting på en betydningsfuld måde placeret i disse tid og rum, medfører en læreproces hvor forståelsen af meningen fremmer anvendelsen og omvendt. Og alt dette uden at disse belæringer derudover tages imod i form af udtalte udsagn om dem som et objektiveret mellemlid, som en diskurs OM sagen, som en regel man kender til for sig selv og følger som sådan osv.

Sammenfattende kan vi vel sige at når Bourdieu siger at den praktiske sans (*habitus*) primært er en kropslig orientering,

og når man da undrer sig over hvad kroppen i så fald betyder, så kan vi nu sige tydeligere at han mener både den krop jeg er og den krop jeg har, det vil sige gestussenes domæne og automatismernes domæne i samarbejde, og at det især handler om kroppen som scenen for implicit opfostring ved erhvervelsen af den praktiske sans.

IV. Merleau-Ponty om kroppen og sprog i bogen *Tegn*

I det værk af Merleau-Ponty som på dansk hedder *Tegn* findes en anden artikel om "Kroppen som udtryk og talen"³³ hvor vi kan hente yderligere forståelse for denne tænkemåde. Det handler ikke rigtigt om det samme som hos Bourdieu: Bourdieu kontrasterer den praktiske sans i værk med objektiverede efterrationaliserende diskurser om værket, praktisk kundskab hhv. teori, og han forsøger at tydeliggøre hvordan den praktiske sans i værk aktualiserer et beredskab som er lagret i kroppen og som aktualiserer sig kropsligt. Den kontrast formuleres da gerne som en kontrast mellem det udtalte (og derfor ikke eksplicit bevidste) og det udtalte.

Dette forudsætter måske mere end Bourdieu tydeliggør, at min egen krop eksisterer på en anden måde end de naturlige forekomster i mine omgivelser (fx sten) sådan som de opfattes af naturvidenskaben (en model for en atomkerne som forestilling). Når jeg eksisterer kropsligt, har jeg ikke min krop foran mig på denne måde; den er ikke sådan, og jeg oplever den ikke sådan. Jeg er kropsligt.

Med den danske oversætter kan vi notere at Merleau-Ponty egentlig benytter de præcist modsatte ord i forhold til hvad vi ville gøre på dansk. Vi siger: Vi er vor krop, den er ikke en ting vi har. Merleau-Ponty siger det samme på en

³³Merleau-Ponty, M. (1969): "Kroppen som udtryk og talen". In: *Tegn*, *op.cit.*, pp. 44-78.

anden måde: Kroppen ER ikke bare tilfældigt dér som en hvilken som helst anden ting som hviler i sig selv, men jeg HAR min krop indefra.

Det Merleau-Ponty vil vise, er at selv talen (og ikke kun den praktiske handling) ikke opstår ved at et objekt, en mental forestilling (tanken: Gul farve) formet af et bevidst subjekt, sættes i forbindelse med et andet objekt (lydbilledet: "Gul farve") for at benævne det objekt der tales om: Ét af en serie af farvede kort.

Talen foregår ikke på denne måde, og det kan vises ved at forsøge at forstå hvad der sker når nogen taber evnen til at tale, i afasien.

Vi forledes til at tro at ord er lydbilleder som vi har lært os fra de sociale omgivelser og som vi har lært os at forbinde med en vis betydning. Både lydbilledet, betydningen og forbindelsen mellem dem lagres så et eller andet sted, hvorfra de kan hentes efter behov. De er givne objektiverede størrelser. Alt er dér i lampen; slipper man strømmen ind, lyser den.

At vi forledes til at se det sådan, beror på at vi alene tænker på sproget og talen som allerede opfundet, som fuldbyrdet, som givet. Vi tænker os ikke ind i situationen når nogen siger noget nyt for første gang, dvs. når talen bliver til. (Bourdieu ville sige: Vi forholder os som til et *opus operatum*, ikke som til en *modus operandi*.)

Afasi eller ødelæggelsen af taleevenen opfattes da som at en af disse objektive ingredienser mangler eller en forbindelse ikke fungerer. Man kommer ikke til at tænke på at det er selve talen som ikke fungerer. I selve eksperimentet virker det som om talen som sådan, dvs. dette at jeg nu vil give udtryk for noget, ikke har nogen betydning, for alle ingredienser og operationer findes (eller mangler ved ødelæggelser) i forvejen som objektive størrelser, uafhængigt af selve talen som handling i udførelse. Farvekortet ligger dér, begrebet gul farve og lydbilledet "gul farve" er velkendte, og hos et rask menneske bliver forbindelserne mellem disse størrelser til gennem bevidst vilje, associationer, stimulus-respons, eller

hvordan man opfatter det. I alle disse opfattelser er selve talehandlingen som udøvelse uvedkommende for elementerne og deres aktivering. Lad os sige at det automatiske sprog ikke er afhængig af det intentionelle sprog. Sådan ser sagen ud for en objektiverende tænkning som hverdagstænkningen let overtager.

Men nu har studiet af afasi vist at den manglende evne til at tale ofte består i at den intentionelle sprogevne er ødelagt. Alle ingredienser og operationer står til rådighed, men taleren kan ikke anvende dem i visse sammenhænge, afhængig af hans intentionelle involvering. Han siger fx "nej" til observatøren som indbyder til noget, samtidig med at han senere ikke kan sige, læse eller skrive "nej" i en test, afhængig af at samværet og testen betyder noget helt andet for ham.

Man da kunne man jo stadig mene at det automatiske sprog som står til rådighed, ikke fungerer hvis der er nogle fejl i den bevidste styring af anvendelsen, i dette tilfælde manglen på engagement i testsituationen

Dette blev tilsyneladende bekræftet af studier af amnesi i forbindelse med navnet på farver. Visse patienter kan ikke alene ikke nævne farver, men heller ikke klassificere farvekort efter bestemte principper. Ikke alene har de ikke ordene til deres rådighed; de mister tilsyneladende også den intellektuelle evne til at ordne i kategorier, fx kategorien "gul" for alt der er gult. De kan endda have ordbilledet til rådighed og alligevel ikke kategorisere.

Nu mener Merleau-Ponty at både den mekanicistiske og den intellektuelle forklaring er fejlagtig, dvs. at der skulle være fejl i det automatiserede sprog eller fejl i tænkeevnen; ikke at kunne genoplive ordbilledet eller ikke at kunne engagere sig i talen.

Tænkningen foregår i talen; den talende tænker sig ikke det taltes mening og forestiller sig ikke de ord han benytter; hans tanke tænkes i disse ords mening som sættes i tale. Det ene er det andet, uadskilleligt. Jeg skal ikke kunne forestille mig ordet for at kunne kende det og udtale det, på samme

måde som jeg ikke behøver tænke tanken for at kunne udtale den. Ordet er tankens krop, tankens måde at være i verden.

Når det gælder musik ville ingen finde på at sige at tonerne er tegn på musikken. Tonerne er naturligvis musikken. Det samme gælder for sprog: Både taleren og lytteren kommunikerer direkte i ordene. Talen er som gestus. Naturligvis skal jeg være fortrolig med den andens sprog som kulturelt forråd både hos ham og mig, men jeg lytter ikke til dette kulturelle forråd men på ham og det han har at sige. Og det sidste findes ikke i dette forråd sådan som det nu siges for første og eneste gang. Det er ikke forrådets ord som vækker forestillinger hos mig, men det han siger med disse ord. Jeg slutter mig ikke til at en person er vred på mig på grund af at han viser vrede i ansigtet, men hans vrede findes i ansigtet som er rettet mod mig: Han er vred på mig.

Talen refererer til et kulturelt landskab, præcis som en gestus refererer til et sjæleligt landskab. At tale er at frasere over dette landskab.

Men hvordan konstituerer dette landskab sig? Hvordan bliver mening indlejret i lydbilleder, eftersom koblingen imellem dem er vilkårlig, konventionel, til forskel fra gestus? Her mener Merleau-Ponty at man endnu en gang ser bort fra talen som konstituerer sig så at sige for første gang, sådan som fx i lyrik hvor der må findes en sammenhæng mellem lydforskelle og følelsesmæssige forskelle. Det er ikke kun en konvention at lys kaldes for lys og mørke for mørke. Masser af betydninger bor i disse udtryk udover deres konventionelle betydning, på en måde som hænger sammen med lydbilledet og hvor de ikke er lige så tilfældige som helhed betragtet. Sproget er ikke det der står i en ordbog.

Merleau-Ponty argumenterer for at gestus, ord og institutioner (fx slægtskab) alle på samme måde er institutioner, det vil sige til kultur forvandlede naturforhold, hvor det typisk menneskelige ligger i at det livsnødvendige gestaltes i en mangetydighed der hele tiden udvider sig.

"Adfærdsformerne skaber betydninger, som er transcendent overfor det anatomiske apparat, og dog immanente i adfærden som sådan, fordi denne jo kan læres og forstås"³⁴

Dette er jo nøjagtigt hvad Bourdieu taler om: Uddannelsen til en praktik sker i første omgang som en talen af kroppen til kroppen, fordi meningen er iboende i kroppen, og dette udenfor enhver diskurs i givet fald. Hvilket altså på ingen måde betyder at dette er mekanisk.

Merleau-Ponty markerer at sproget adskiller sig fra andre udtryk ved at det kan lagres og gå i arv (kan kropssprog ikke også det?), hvilket ikke er det samme som at det skrives ned; det gælder også i skriftløse kulturer. Sproget og dets betydningsverden findes allerede dér som et grænsebegreb. Men det forhindrer ikke at sproget i første omgang har det samme kendetegn som de andre udtryksformer.

Efter at have skitseret sin egen opfattelse af mennesket som kropslig eksistens i verden, vender Merleau-Ponty tilbage til afasistudierne for at forsøge at vise at denne opfattelse bedre kan redegøre for afasistudiernes resultater.

Afasistudierne viser at tanken/forestillingen og ordbilledet er to led i en og samme sig selv ud i verden-projekteren, som udgør menneskets liv. Ødelæggelsen hos afatikerer ligger i en manglende evne til overhovedet at indtage en sådan utvetydig indstilling, som da kan afsætte ødelæggelser hele vejen også i nogle underordnede led. Men det er hverken en manglende evne til kategorial tænkning som giver en manglende adgang til ordbilleder eller omvendt. Alle disse elementer findes indvævet i hinanden og bæres tilsammen oppe af indstillingen som kropslig handling. Afatikerer mangler hverken tanken "gul farve" eller lydbilledet af det samme.

³⁴Merleau-Ponty, M. (1969) *Tegn, op.cit.*, p. 63.

Han kan fremkalde begge, men han kan ikke benytte disse muligheder til at tale, til at benævne et gult kort som et gult kort. Sproget repræsenterer ikke tanken, men er en stillingtagen i betydningens verden, dvs. kulturen på baggrund af naturen samt af mig selv midt i det hele gennem min krop.

En bestemt måde at spille på min krop bliver udrustet med en figurlig mening som udgør tegn for omverdenen, forudsat at vi deler en fælles oplevelse af verden. Samtidig indstifter hver tale også ny mening. Når vi anvender det konstituerede sprog, skal vi hele tiden huske på at alle de allerede indstiftede meninger en gang jo indstiftedes for første gang.

Tale er hverken en intellektuel eller en motorisk operation, men en måde at eksistere i verden med andre. Når evnen til at tale ødelægges, kan ødelæggelsen optræde i alle led i den kæde af internt med hinanden forenede led, og anfægter ikke et enkelt led som sådan; det er et led og helheden som anfægtes; andre led kan findes endnu hver for sig, men da ikke som led i helheden.

Al tale er at udtrykke mening, men helheden har forskellige lejer, fra visuel betydning over sprogbegreb til begrebsbetydning. I stedet for at vakle mellem motorik og intelligens som det område hvor fejlen skulle ligge, burde man indse at begge integreres af det tredje, den intentionelle tale som er nærværende i begge og desuden forbinder dem. Det bliver synligt i ødelæggelserne som ganske vist kan være primært lokaliseret i ét aspekt, men som hele tiden påvirker helheden. I visse tilfælde er til og med både den motoriske beherskelse og den intellektuelle forståelse hver for sig i orden, og alligevel er taleevnen ødelagt.

V. Merleau-Ponty om filosofi og sociologi

Diskussionen om filosofi og sociologi³⁵ er i virkeligheden, som jeg ser det, ikke så meget en diskussion om filosofi og sociologi, men en diskussion om den menneskelige fornufts status, inden disse to etablerede discipliner kommer på tale.

Om begge discipliner kan man sige at de eksisterer som fornuften i værk. Og traditionelt har de opfattet sig selv som fornuften i værk i kraft af på den ene side fornuftens selvrefleksion (filosofi) og på den anden side fornuftens rekonstruktion af indholdet i erfaringen af den faktisk eksisterende verden, specielt den sociale verden, eller menneskernes sameksistens i verden sådan som den gestalter sig i specifikke socialiteter, samfund (sociologi).

Det spørgsmål der er aktuelt, forud for forskellen mellem dem, er enkelt nok spørgsmålet om hvor langt den fornuft kan bære som virker både i konstruktionen af erfaringsmaterialet og i konstruktionen af refleksionsmaterialet.

Det ville måske være bedre at sige at spørgsmålet er hvad disse fornuftens værk går ud på, i stedet for hvor langt de kan bære, eftersom det sidste stadig suggererer at det skulle være muligt fra et standpunkt udenfor fornuften i værk at sige noget om dennes gyldighed og grænserne for den. Men der findes jo ikke et standpunkt udenfor fornuften hvor man kan sige noget fornuftigt om fornuftens virksomhed.

Det det handler om, er at vi både i hverdagslivet og i disse "videnskabelige" discipliner gør krav på at forstå mening, at opnå indsigt i os selv og verden vi lever i. At vi ikke bare er, men ved hvad der er. Ikke bare gør, men ved hvad vi gør, hvad der kan og burde gøres osv.

De to opfattelser som ved hjælp af Edmund Husserls livslange kamp for indsigt stilles overfor hinanden i denne artikel, er på den ene side en opfattelse som siger at vor fornuft har adgang til en indsigt som overskrider det relative, det som på den anden side kun er et partielt og partisk perspektiv på

³⁵Merleau-Ponty, M. (1969): "Filosofien og Sociologien". In: *Tegn, op.cit.*, pp. 158-178.

virkeligheden, for at sige noget som er absolut gyldigt om virkeligheden som helhed. Har vi kun en mangfoldighed af partielle partiske indsigter eller har vi adgang til en absolut sandhed om denne mangfoldighed?

Man skal måske tilføje at diskussionen ikke længere handler om Gud og evigheden og en absolut indsigt i det. Vi er i moderne tid og det vil sige at vi taler kun om den endelige, mangfoldige verden hernede på jorden. Og vi taler om den menneskelige fornuft som redskab for at have indsigt i denne virkelighed og ikke om mere-end-denne fornuft som redskab.

Og det første Husserl da har forsøgt at slå fast, er at fornuftens virksomhed handler om mere end tilfældige forekomster i verden som registreres og beregnes i deres kausale sammenhænge, enten spontant i hverdagen eller systematisk i objektivistiske empiriske videnskaber.

Når man har kunnet forføres til at tro at fornuften kun handler om det første, er det fordi man har haft held til at skjule for sig selv alt det som også skal findes, for at netop dét skal være muligt.

Lad os fx tage lingvistikken, som da bliver en positiv empirisk videnskab som registrerer og regner på sproglige ytringer som ting. *Dels* fastholder man da uden at sige det den fornuft som registrerer hvad der er sproglige ytringer, udfører gyldige beregninger og som altså på en eller anden måde forudsættes ikke bare at være relativ, *dels* lukker man øjnene for at der findes nogen som siger noget til nogen om noget, altsammen som en intersubjektiv meningsudveksling som i alle tilfælde udføres og opleves ikke bare som tilfældigt forekommende i verden, men som havende en vis gyldighed som ytring om noget vi kan være enige om.

Ganske vist er disse meninger eller betydninger indefra begrænset af at være ytret på et af de mange sprog eller sprogfællesskaber og ganske vist ytres de kun i en fortløbende ufærdig udveksling af udkast mellem alle deltagere. Ganske vist findes der intet absolut standpunkt som kunne være udenfor den udveksling og intet absolut objekt som kunne være andet

end den flydende virkelighedsstrøm sådan som de fanges af vore flydende udkast, og ganske vist er vore flydende udkast selv også en del af strømmen. Men disse udkast stifter en mening som i al sin foreløbighed og ufærdighed siger noget der besidder en vis gyldighed om os og verden. Verden og vi selv er på en gang objekt for erfaring og forståelse indefra.

Og da mener Merleau-Ponty at konklusionen må være, at der findes plads for en sammenvævet filosofi og humanvidenskab som snart udefra, snart indefra, men aldrig objektivistisk, rekonstruerer dette væv af mening og de mennesker som væver det.

Og Merleau-Ponty kritiserer Husserl for aldrig at have opgivet tanken om at fornuften for sig selv har evnen til i filosofien at klarlægge det grundmønster som alle relative væv skulle være vævet efter, mens humanvidenskaberne skulle klarlægge de faktisk forekommende variationer over det grundmønster som transcenderer alle variationer.

Som om der alligevel skulle findes et betydningsunivers som alle forskellige sprog hver og ét på sin egen måde fører talen ind på, og som om man gennem en kombination af erfaring og refleksion kunne fremdrage dette universelle. Merleau-Ponty derimod mener at der ikke findes andet end disse forskellige sprog og deres evne til at kommunikere med hinanden. Sandheden eksisterer ikke udenfor disse flydende, kommunikerende udkast mellem forskellige sprog, samfundssystemer, verdenssyn osv.

Forsøger man at tænke over hvad Bourdieu skulle sige om dette perspektiv, som han meget vel kan have kendt til eftersom han har bearbejdet fænomenologien gennem hele sit forfatterskab, så kunne man i hvert fald notere følgende:

Merleau-Ponty taler først og fremmest om at bryde med videnskabens objektivisme for at vende tilbage, ikke til det konstruerende transcendentale subjekt, men til den historiske intersubjektive praksis.

Af alt det Bourdieu har sagt om fænomenologien, kan man konkludere at han undrer sig over hvor det første brud er

blevet af, det som bryder med den gennemlevede praksis' selvforståelse indefra og åbner sig for en objektivisering af erfaringen, som ikke kun forstår virkeligheden ud fra erfaringens grunde men også forklarer den ud fra erfaringens årsager.

Jeg tror at Bourdieu ville mene at fænomenologien som humanvidenskab kommer til kort når det gælder den objektiverede side af den menneskelige eksistens, og at fænomenologien som filosofi skyder over målet ved stadig at påberåbe sig at være den plads hvor den relative fornuft kommer til sig selv og kan være ledende for livet.

Bourdieu har mange gange sagt at fornuftighed er en historisk landvinding ligesom sygesikringen. Det vil sige at den bliver mulig under specifikke betingelser, en mulighed som kan gribes og som da fungerer efter sine egne fornuftspræmisser men ikke fungerer udenfor disse betingelser.

Det som hele tiden er spørgsmålet i stort set hele i det mindste den vesterlandske historie om refleksion af forskellig slags, er at man vil vide: Hvem er mennesket? Og man har hele tiden i hvert fald to stensikre udgangspunkter: Erfaringen indefra med sig selv og udefra med verden, at mennesket er en del af en verden som er tilfældig, mangfoldig og relativ, samt erfaring og indsigt indefra i at vi udøver en intellektuel aktivitet som virker som om den er af en helt anden slags eftersom den indebærer i det mindste et moment af nødvendighed, identitet og absoluthed. Altså: På den ene side ideen om at stå og plukke fire æbler i en lille kurv, skulle ikke være forskelligt fra det der sker hvis æblerne skulle falde ned i kurven af sig selv. Og på den anden side ideen at udføre regneoperationen $2+2=4$ gør krav på at være absolut sand.

Eller for at tilspidse det: I netop det øjeblik hvor jeg anstiller denne refleksion, udøver jeg den type af aktivitet og er bevidst om at jeg gør det, som gør at jeg ikke er en ting blandt tingene, skønt jeg befinder mig blandt dem og i en vis mening også er en af dem.

Nu behøver man ikke at ophidse sig ekstremt over alt

dette. Man kan jo konkludere at vi er tosidige eller en kombination af enten helt forskellige elementer, lad os sige sjæl og krop, eller at det sjælelige og det kropslige er det samme, men med forskellige grader af kompleksitet.

Et eller andet sted ved vi at det uorganiske og livet, det animalske og det menneskelige, ikke blot findes ved siden af hinanden, men opstår af hinanden skønt det opståede ikke kan reduceres til det det er opstået af.

Men da kunne vi tænke os at for hele virkeligheden gælder det som gælder for fx et barn fra første sekund, at det selv i interaktion med omverdenen og på grund af sin basisudrustning opbygger en hel masse, som fx evnen til at plukke æbler eller til at regne, som ikke findes i basisudrustningen. Metaforen er dog farlig eftersom ikke denne evne men kun den samme basisudrustning går videre til barnebarnet. Men vi kunne jo kombinere biologisk arv og kulturel arv og så ville vi have en model for noget som hele tiden bliver mere end netop det det var.

Men man kan jo lade disse ontologiske spørgsmål ligge, og i stedet stille antropologiske spørgsmål: Hvordan kunne vi tænke os den kombination, hvordan ser den ud i virkeligheden?

Med Merleau-Ponty og Husserl kan vi tage et konkret eksempel: Verbalt sprog. Det er jo en typisk sjælelig-kropslig aktivitet. Inden for et sprogfællesskab taler folk hver på sin måde, og det samme gælder forskellige sprogfællesskaber. Men samtidig taler de inden for grupperne samme sprog, og skønt man kan lære sig et fremmed sprog, så er de i princippet uoversættelige. Er det da rimeligt at tænke sig at der OVERHOVEDET eksisterer noget som SPROGET, en slags model efter hvilken alle forskellige sprog er gjort, som for alle sprog spiller den rolle den underliggende model spiller for alle individer i et sprogfællesskab, når de på hver sin individuelle måde taler samme sprog?

Og da kan man tænke sig forskellige forklaringer. Enten siger man at dette er en model som er nedfældet i det genetiske arvemateriale som kroppen medfører, og denne arv kan man da

tænke sig som opstået via mutationer ud fra virkelighedens første, enkleste eksistensform og til sidst lade det være usagt hvordan det skete at noget overhovedet blev til. Vi ved jo at det blev til allsammen og stiller kun spørgsmål om hvordan det udviklede sig. Chomsky har i alle sine værker arbejdet med en sådan hypotese, især når det gælder sproget.

Eller også kan vi antage at i det mindste så snart en talende gruppe er dukket op, så har den været begavet med en evne til at benytte sig af sin genetiske arv til at opbygge evnen til at tælle, at tænke logisk, at være bevidst om sig selv, planmæssigt at gribe ind i verden, at kommunikere med andre om alt dette osv.

Da har vi omtrent på den ene side Chomskys og på den anden side Jean Piagets opfattelse af sprogets forudsætninger.

Men lader vi spørgsmålet om opkomsten hvile og i stedet blot stiller spørgsmålet om hvordan man skal karakterisere den flyvefærdige virkelighed når den er på plads, så står der stadig ligesom to hovedopfattelser overfor hinanden: De to som findes hos Husserl i forskellige faser af hans forfatterskab, eller som findes i forskellen mellem Husserl og Merleau-Ponty.

I det ene tilfælde ser man hvert voksent menneske udrustet med en evne til fornuftige aktiviteter af en kvalitet som garanterer den slags nødvendighed, gyldighed og absolutthed som vi tilskriver $2+2=4$, som en kvalitet der går igen i ethvert menneske, uafhængig af alle tilfældige her og nu-er, og uafhængig af alle specielle perspektiver. I det mindste i visse henseender er fornuftens virksomhed transcendent, transcenderer det enkelte tilfælde, hvilket da skulle forklare at sprogets grundmønster findes og bestemme dets karakter; det er den transcendent fornufts måde at arbejde på.

Denne måde at tænke på plejer da at gå hånd i hånd med en anden antagelse, nemlig at virkeligheden udenfor fornuften, som fornuften betænker, som er til sammen med fornuften i den globale virkelighed, så at sige egner sig til at blive forstået af fornuften på denne måde. Enten fordi vi kun kender til den

via fornuften (i det ekstreme tilfælde, at den skabes af fornuften) eller fordi den sammen med fornuften er "givet" for fornuften. Det vi trods alt skal begribe, er at mennesket og verden er givet sammen, og at mennesket forstår verden fx i sproget. Hvordan dette blev til lader vi da ligge, præcis ligesom spørgsmålet om hvorfor noget overhovedet blev til.

Men som sagt findes der også den modsatte måde at anskue det på: Man afviser at en transcendent fornuft skulle gå igen tværs gennem alle mennesker og alle kulturer (og alle sekler). En transcendent fornuft som fx skulle være virksom i alle individuelle og gruppe-sprog. Man gør rede for at alle deltagere i et sprog kan forstå hinanden og at man kan oversætte til og fra forskellige sprog uden at udpege noget (mere absolut) bagved alles fornuftigt-kropslige virksomhed med verden og hinanden ud fra givne forudsætninger. Man accepterer at den relative mangfoldighed så at sige ikke kan stå for mere end den står for. Man opfatter denne relative meningsgivning som et uophørligt fortløbende forsøg som hele tiden kan kommunikere med alle andre forsøg.

Frem for alt hvis man tænker sig at sproget i en gruppe opstår for første gang i forlængelse af kropssproget, som en sammenhængende mening med en fælles virksomhed i verden, kommunikeret via sammenhængende lydbilleder som man udveksler, så kan man forstå at der ikke er brug for mere end dette foretagende. Naturligvis forudsætter det at det handler om en art i en omgivelse osv.; disse forudsætninger er givne, er ikke til diskussion her.

Men det er ikke tilfældigt at dette nævnes; artens organismer og disses naturlige omgivelser som altid allerede også er bearbejdet af arten, udgør blandt andet en slags naturligt udkast til en aflæsbar mening, som dog aldrig kun står for sig selv, men bliver indoptaget og forvandlet. Det ser vi fx når vi ser på det biologiske køn eller det biologiske forældreskab og hvordan de indgår i de allerførste praktiserede og benævnte slægtskabssystemer. Alle slægtskabssystemer er mere selvstændige læsninger ud fra en bearbejdning af naturen

som forlæg; intet slægtskabssystem kopierer biologiske forhold; alle er bearbejdelser af de mulige betydninger som er forud-skitserede i de biologiske forhold.

Det handler jo altid om at tolke køn og forældreskab og der findes et forlæg, men den socialitetsdannende, kulturelle meningsgiven er et relativt uafsluttet foretagende som intetsteds kan hænge sig op på en forudgiven absolut model.

Når en menneskelig organisme, sprog, slægtskab, myter, hus og mad findes på scenen, så hives kausale relationer mellem forekomster i verden op i et nyt spil, på et nyt plan, som skal beskrives i termer af betydningssystemer som ageres af agenter.

Der findes jo noget fælles for Merleau-Ponty og Bourdieu når det gælder netop deres syn på sproget. Den strukturelle lingvistik og Lévi-Strauss' måde at overføre den strukturalistiske lingvistik på kulturanthropologien (slægtskabssystemer, mytesystemer osv) har sat nye aspekter af sproget på dagsordenen: Man har sat talen og kommunikationen og selv det individuelle, meningsgivningen og indholdet i det hele taget i parentes. Og man har kun taget det frem som går igen hos alle, og det tegnsystem som ikke er betydningen men som er bærer af den (fonem, mytem, slægtsnavn). Og man har udpeget på det nærmeste universelle underliggende grundmønstre, på tværs af kulturene og samfundene og *a fortiori* på tværs af enkelte individer. Men da har man ligesom i forvejen defineret sproget i én udformning, konstitueret sig et objekt som råber på en eller anden form for transcendent bærer, skønt bæreren hos Chomsky eller Lévi-Strauss da i sidste omgang ikke er den transcendente fornuft men hjernens struktur, hvilket jo for dem begge på en måde er det samme.

Men både Merleau-Ponty og Bourdieu reagerer kraftigt på visse aspekter af denne måde at tænke på. Begge forfatterne siger at dette er en interessant øvelse fordi den viser noget væsentligt. Men dén konstruktion er ikke den der arbejder i hovedet på taleren. Taleren konstruerer på en helt anden måde,

og den strukturalistisk konstruerede grundmodel passer kun til et skelet af det affald som bliver tilbage når talen er ophørt. For at forstå den talende, som taler, i hans sprogfællesskab og mellem sprogfællesskaber, behøver vi ikke opfatte taleren som et transcendentalt subjekt; det er tilstrækkeligt at han er taler, dvs. sprogbruger. De strukturelle træk som strukturalisterne har aflæst fra skelettet i sprogets døde krop, findes ganske vist, men som inkorporeret livshistorie som svarer til verdens objektiverede historie.

Den måske vigtigste forskel som vi i anden omgang kan finde selv mellem Bourdieu og Merleau-Ponty, er for mig at se at Bourdieu ikke er bange for at se de objektiverede sider også ved den del af den menneskelige virkelighed. Alle rendyrkede fænomenologer derimod er stadig besat af deres opposition mod den empirisk-kausale tænkemåde.

Eller sagt på en anden måde: Fænomenologer vil gerne se selv det tunge, det uigennemtrængelige, uigennemsigtige i det menneskelige som stadigt gennemsyret af det menneskelige projekt og som meningsbærende. Det vil sige at de efter at have efterladt Husserls oprindelige transcendentale fornuft bag sig, alle vil fastholde det som fremtræder ekstremt hos Jean-Paul Sartre: Jeg er den jeg gør mig til.

En af konsekvenserne bliver at man kommer til at opfatte dialogen mellem filosofi og humanvidenskab og humanvidenskaben selv på en anden måde. Bourdieu udelukker ikke at man i empirien også kan og skal "læse" menneskelige fænomener som om de var ting i en kvasi-kausal sammenhæng, fordi det er de også, og ikke kun i deres biologiske substrat betragtet for sig, men i deres mest typiske menneskelige eller om man vil sjælelige ytringer.

For Merleau-Ponty virker det som om det tunge, det ikke uden videre af mig konstituerede og derfor lidt uigennemtrængelige, er givet. For Bourdieu er det uden videre det andet eller det sedimenterede og som sådan udenfor rækkevidde af den rene forståelse indefra, uden for rækkevidde af at blive kommunikeret gennem en beretning. Det er kun via

omvejen over objektiveret videnskab om kausale og kvasi-kausale sammenhænge at det kan tilbagekaldes og stilles til rådighed for analyse.

Men på et andet punkt virker det som om både Merleau-Ponty og Bourdieu går samme vej; måske er begge inspireret af Ludwig Wittgenstein: Når man spørger hvad der er en tings eller et forholds "mening", så svares der: Det som viser sig i anvendelsen (*the meaning is in the use*) i det praktiske liv³⁶.

Hos begge findes også bevidstheden om at der derfor egentlig aldrig findes en urørt natur. Der findes aldrig en "mening" som blot ligger der og venter på at blive opdaget, færdig som den er, for naturen er aldrig urørt. Ikke bare fordi det altid er os der ser den på en vis måde, men fordi vi altid rent praktisk allerede har indprentet vore spor i den.

På et andet punkt kan vi temmelig præcist fastslå noget fælles. Bourdieus praktiske sans og habitus-konstruktionen skal som vi har sagt det, ikke stå for en disposition i største almindelighed, men helt præcist for at agenten gør mere end han ved. Han har en træfsikkerhed som ikke genfindes hverken i hans spontane bevidsthed eller i alle de ekspliciteringer han også benytter sig af. Og dette lige præcis fordi det ligger på et plan hvor han "kan" men ikke "ved", men også fordi det er hans objektive betingelser som er blevet inkorporeret som en orientering.

Og det er præcis det samme Merleau-Ponty analyserer når han, fx i teksten om sprogets fænomenologi i *Tegn*³⁷, hele tiden henviser til den samme skelnen mellem "kan" og "ved" i sin analyse af hvordan sproget fungerer hos nogen som tager virkeligheden alvorligt, det vil sige siger noget for første gang i verdenshistorien for nu at dramatisere det hele (til forskel fra sproget som objekt). Han tydeliggør dette når han siger at når

³⁶Jf Bengt Molanders sønderlemmende kritik af Barth i Molander, B. (1992): " ". *Forskning om Udbildning*, UHÄ/FoU nr. 4, Stockholm.

³⁷Merleau-Ponty, M. (1969): "Om sprogets fænomenologi". In: *Tegn*, *op.cit.*, pp. 139-157.

jeg virkelig vil sige noget, udtrykke noget om noget, så er det jeg vil have sagt, uklart indtil jeg selv lærer af den fuldbyrdede tale - selvom det da stadig er et ufærdigt og ufuldkomment udkast, det vil sige noget kastet "ud" på lykke og fromme i en kommunikation - hvad det var jeg ville have sagt. Det er i selve talen jeg tilegner mig min egen tanke. Ikke kun fordi jeg nu eventuelt kan begynde at reflektere over det, have det som objekt eller som udgangspunkt; tanken er ikke færdig så længe den ikke er hørt udtalt af andre. Det væv som omverdenen, og deriblandt omgivelsernes sproglige strøm, udgør og hvor jeg går ind for at i min tur deltage og virkeliggøre noget, udtrykke mig, det på en flydende måde allerede nærværende sprogvæv og betydningsvæv som er nedslaget af alle tidligere forsøg på at sige noget, er allerede nærværende også i min intention om at udtrykke noget uden at dette er mig klart bevidst. Verden bebor min krop og min krop bebor min intention, så når jeg forsøger at give min tanke krop i et udtryk om verden, så klinger disse med inden jeg ved det. Men jeg opdager det når jeg i mit fuldbyrdede udtryk ser det som i et spejl, som lytterne genspejler det for mig, eller blot når jeg hører mig selv sige det jeg lige før ikke vidste.

Hvis vi tager et eksempel: Det som på fransk hedder "l'homme que j'aime", hedder på engelsk "the man I love". Hvis vi har en slags absolut ide om grammatik i tankerne, ville vi sige at objektpronomenet er underforstået på engelsk. Merleau-Ponty siger at ingenting er underforstået, for der findes ingen absolut grammatik. Her siges to ting på to forskellige sprog. Det vil sige at der findes to forskellige talestile, to måder at modulere sammenhængen mellem indhold og udtryk. Den som sætter sig til at skrive et digt på engelsk har den slags svingninger lagret i sin talen og med dem afstedkommer han et vers som er en ny åbenbarelse for læseren, skønt alt findes i ordbogen og grammatikken, fordi han vil kommunikere netop i sådanne lyd-svingninger og deri direkte begribe den betydningsintention som trængte til at blive udtrykt. Alt dette udspiller sig uden at nogen har det klart foran

sig eller benytter sig af det. Men det udspiller sig og kan bagefter analyseres frem af det færdige produkt. Men det kommer ikke i stand som et bevidst projekt, for det findes ikke før det er fuldført.

Det er også her det bliver tydeligt hvad Merleau-Ponty mener med krop, noget som måske kan sammenholdes med det Bourdieu mener, når Merleau-Ponty nemlig siger:

"Der er en 'sprog-mæssig' betydning i sproget, som fungerer formidlende mellem min endnu tavse intention og ordene, så at mine ord kan overraske mig selv og lære mig, hvad jeg tænker. De organiserede tegn har deres immanente mening, som ikke udspringer af et 'jeg tænker' men af et 'jeg kan'."

[...]

"Denne sprogets fjernvirkning, som rammer betydningerne uden at røre dem, denne veltalenhed, som kendetegner dem afgørende, men uden at forvandle dem til ord eller bryde bevidsthedens tavshed, er et karakteristisk udslag af kropslig intentionalitet."³⁸

Og Merleau-Ponty illustrerer dette på samme måde som Bourdieu: Når jeg gestikulerer eller udfører en praktisk handling i verden, så ligger i selve udførelsen en forholden sig til tid og rum og alle kvantiteter og kvaliteter som står på spil ved min krop og ved omgivelserne og mellem dem for at omgivelserne skal rumme mig og min gestus, altsammen uden at dette er medregnet i min gestus eller handling af mig. Men det er medregnet fordi det er lagret i kroppen, hvilket ikke betyder at det er kausalt forårsaget hverken af omgivelserne eller af kroppen, deterministisk, entydigt osv. Men fortroligheden med svingningerne klinger med i den nye

³⁸Merleau-Ponty, M. (1969): *Tegn, op.cit.*, p. 144.

svingning som jeg kaster ud i mit digt, sådan at den er helt ny og alligevel mere tilpasset end hvis den var bevidst beregnet.

Det vigtige er altså at se at de størrelser, i dette tilfælde motoriske svingninger eller lydsvingninger efter et vist mønster og rytme, allerede inden de læses som betydningsammenhænge, så at sige har et udkast med sig til en betydningshelhed i deres motoriske og lydmæssige svingninger, en mulighed som opdages både af digteren og af læseren, som sigende netop det der skulle siges.

En vigtig forskel er måske at Merleau-Ponty mest interesserer sig for at gennemføre denne sprogets fænomenologi (til forskel fra sprogfilosofi, sprogpsykologi osv.) i relation til det han kalder "det autentiske sprog", det vil sige når der siges noget nyt på en ny måde for første gang. Mens Bourdieu jo ikke er så stærkt optaget af og troende på alle disse autenticiteter, men mere interesserer sig for det gamle sædvanlige i skiftende aftapninger. Bourdieu er mere interesseret i hvordan den objektiverede historie via den inkorporerede historie kommer tilbage i noget som også er et autentisk udtryk. Men de mekanismer som de beskriver, er på sin vis de samme. Og begge peger på analyser som undergraver alle forsøg på at se praktisk praktik som teori i tillem্পning.

At det virkelig er analyser som kan betyde meget for hvordan man underviser i praktisk praktik, kan man se i fx Bo Sundblads afhandling *Skrivandets genes under skoltiden*³⁹. Hans objektiverende studier (snarere end fænomenologiske) af hvordan børn lærer sig sprog, og især hvordan de lærer sig at skrive, viser at det forholder sig som Merleau-Ponty siger. Det morsomme er dog at når Sundblad skal drage praktiske konklusioner for sprogpedagogikken, så falder han tilbage i en simpel teoritillem্পningsmodel om lærerens praksis.

³⁹Allard, B. & B. Sundblad, (1991): *Skrivandets genes under skoltiden: med fokus på stavning och övriga konventioner*. Pedagogiska Institutionen, Stockholms Universitet.

En af de mange ting som kan lede til misforståelser når man læser Merleau-Ponty og Bourdieu sammen, og via dem Husserl, især med tanke på problematikken omkring Bourdieus praktikteori for at belyse praktiske erhvervs kundskabsgrundlag, er Husserls begreb "den naturlige indstilling". Sådan som det fremgår af pp. 201- i *Tegn*⁴⁰, så opfatter Husserl den naturlige indstilling som en ur-*doxa*. Til forskel fra den indstilling man opnår gennem den fænomenologiske reduktion som gennemleves indefra, betragtes den naturlige indstilling som "teoretisk". Husserl ser det sådan at den naturlige indstilling er et produkt af en naturalisering af den fejlagtige, spontane opfattelse at alt er ting og relationer mellem ting. Man skal altså være sig for at tro at Husserls naturlige indstilling er det samme som Bourdieus praktiske sans.

Nu er den praktiske sans altså ikke den naturlige indstilling, men man kan se analogier.

Under alle omstændigheder mener Husserl og Merleau-Ponty med "den naturlige indstilling" nok ikke den praktiske sans, men den spontane bevidsthed, som nemlig ser sig selv og verden som forskellige ting som er for hånden, med forskellige forbindelser mellem dem. At jeg selv er med, i det mindste som tilskuer, er totalt fortrængt. Verden er et skuespil, et perfekt, gennemskueligt skuespil, hvor jeg ikke en gang behøver være med som tilskuer for at det skal være et skuespil. I den mening er den "naturlige indstilling" noget af det samme som "den teoretiske indstilling".

Hele denne diskussion kan vi få i en anden variant, illustreret af D. Julia i en bog om den nye historieskrivning⁴¹.

Julia påpeger at det for Durkheim og hans samtidige var svært at se klart i spørgsmålet om i hvilket kundskabsfelt (*champ épistémologique*) de arbejdede, fordi feltet var beslaglagt

⁴⁰Merleau-Ponty, M. (1969): *Tegn. op.cit.*, pp. 201ff.

⁴¹Julia, D. (1974): "Histoire religieuse". In: le Goff, J. & P. Nora (eds.): *Faire de l'histoire, nouvelles approches*. Vol. 2, Paris, pp. 137-167.

af en løbende diskussion om forholdet mellem videnskab og religion i termer af at den videnskabelige tænkning og den religiøse tro udelukkede hinanden. I det mindste Durkheims modstandere der var troende, mente at man ikke kan anvende videnskab på troen. Troen medfører så at sige sin egen form for viden, teologien, som tænker troen videre i stedet for at sætte den inden for en parentes.

Durkheim fremførte heroverfor at han kun ville studere religion som alt andet, uden at tage stilling i trosspørgsmålet.

Det de ikke var klar over var at selv ved bare at stille det op på denne måde, åbenbares det for alle at man kan tro eller ej, og at der findes et tredje standpunkt ud fra hvilket man kan se på det spørgsmål, det lærde standpunkt. Hvilket jo tyder på at troen ikke længere er indlysende, ikke det eneste tænkelige i den levende sociale virkelighed, ikke det eneste mulige standpunkt. De troende kunne se at allerede dette var noget helt andet end troens/teologiens måde at se på.

Siger man at man kun skal se på troen som en lærd mand, så siger man at det socialt gennemlevede liv ikke længere grunder sig *de facto* på troen, men at troen er en forestilling blandt alle andre i hovedet på folk som måske ikke er mere sand end alle andre forestillinger; man sætter sig til at undersøge sagen.

Hvis Durkheims holdning i spørgsmålet skulle blive den almindelige, så ville man få et samfund som lever efter en kode som er den omvendte af den middelalderlige kode, hvor religion selv er koden og ikke en forestilling på lige fod med andre.

Men der fandtes store begrænsninger for gennembruddet for denne forandring. For det objekt de ville lære andre at se som objekt for lærdom, fandtes i en anden aftapning, nemlig som genstand for tro og teologi, selv om den begyndte at opløses. Desuden troede Durkheim med Auguste Comte at et samfund ikke kan være uden tro (selv om denne ikke behøvede være religiøs).

Så det vil sige at Durkheim virkelig var overbevist om at

den sociale sammenholdning var religion i en anden form. Han ser den "religiøse" bevidsthed som årsag til den sociale kohærens.

Dagens videnskabelige forklaring på denne kohærens er at det ikke er som bevidsthed at troen spiller en afgørende rolle (uanset hvad det nu er), men som system, som regel eller norm (da tydeligvis ment som en underliggende kode som ikke er bevidst som sådan eller som i hvert fald ikke behøver at være det for at virke som kode). Man kan ikke tale om troen som om den var den samme gennem alle disse epoker, og se bort fra at den bliver noget andet, afhængig af om den er koden bagved alt eller en forestilling blandt andre.

Det der giver en forklaring, er dybdestrukturen i folks mentalitet og ikke deres bevidste forestillinger. Socialvidenskaberne studerer ikke det som folk bevidst giver udtryk for, det de siger eller tænker, men den kode ved hjælp af hvilken de sprog de benytter sig af, er organiseret, hvis vi nu kalder alle ytringer, også opførsel og handlinger, for sprog. Det der bevidst siges, betragtes da bare som en forestilling - mestendels en fejlagtig sådan - om hvad det er der bestemmer fx den sociale kohærens, ikke det som virkelig bestemmer.

Og så begynder diskussionen forfra: For hvis det er regler der forklarer regelmæssighederne, dog ikke i form af ideer, det vil sige i form af kendte regler man følger, hvad er da disse regler og hvordan virker de?

Hos Freud går dette så langt at han ved en symptomlæsning af det som klienten siger, uden at gå ind på det klienten bevidst siger, forsøger at rekonstruere den kode efter hvilken det han siger, er opbygget, uden at klienten kender til den.

Religionsvidenskabsmanden antager ikke i forvejen at religionen er organiseret efter en kode som skulle være af et andet væsen end alle andre koder.

Men så skal man jo desuden, og det er Julia også klar over, udføre samme analyse af videnskabsmanden selv: Hvilken kode styrer hans arbejde uden at han ved det?

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Hvordan læses det ud af hans videnskabelige produktion? Osv.

Det som måske er det mest spændende hos en Merleau-Ponty, er hans klarere bevidsthed om at det hele indgår i et flydende felt, uden ét punkt som en absolut aktør eller tilskuer fikserer.

VI. Om Lévi-Strauss og strukturalismen som en måde at opfatte menneskelige ytringer som produkter af ubevidste regelsystemer

Vi har adskillige gange fulgt Bourdieus eksempel og forsøgt at præcisere praktikteoriens tankegang ved at konstruere den mod en strukturalistisk tankegang i Lévi-Strauss eksempel. Nu gør vi et forsøg på at lade Lévi-Strauss tale for sig selv.

Afsnittet tager udgangspunkt i en af de nyere syntetiske præsentationer af hele Lévi-Strauss' værk: Hénaff (1991)⁴².

Lévi-Strauss er en antropolog som har viet hele sit liv til studiet af skriftløse samfund. Hans studier er empiriske, teoretiske og meta-teoretiske, og handler frem for alt om slægtskabssystemer, mytesystemer og måder at tænke på (den vilde kontra den domesticerede tænken). Disse studier har været stærkt inspireret af studier som andre (bl.a. de strukturalistiske lingvister) har udført på et fjerde område, nemlig sproget.

Alle samfund til alle tider og steder har alle disse systemer som man kan kalde deres kultur; systemer af symbolske forestillinger som tillader mennesket at "tænke" sig den naturlige og sociale virkelighed og begå sig i den på en måde som er angivet i disse forestillinger.

Et slægtskabssystem, for nu at tage et eksempel, er en tankekonstruktion der definerer først alle dem i gruppen der er i slægt med hverandre til forskel fra alle dem i gruppen der ikke er det, og siden klassificerer alle tænkelige positioner

⁴²Hénaff, M. (1991): *Claude Lévi-Strauss*. Belfond, Paris.

blandt dem som er i slægt med hverandre, det vil sige angiver deres relationer til alle andre som de er i slægt med, nært eller fjernt, opad eller nedad, i ret linje eller sidelinje, gennem afstamning eller (giftermåls-)alliance osv.

Og endelig angiver systemet forpligtende eller tilladte forholdsregler for indehaverne af alle disse positioner. Den sandsynligvis mest fundamentale og universelle regel i sådanne systemer er reglen der siger, at jeg som mand ("broder") aldrig må have intimitet, sexualitet eller giftermål med min "søster", det vil sige med en person af det andet køn som jeg ifølge systemet er i slægt med; det såkaldte incestforbud. Hvilket kun er den negative/omvendte formulering af det positive påbud: Vore "søstre" giver vi bort til de andre, og vi tager imod deres "søstre". En anden næsten lige så universel regel siger at for hver "søster" vi giver til en anden slægt, har vor slægt i princippet ret til at få en af deres "søstre", det vil sige gensidighedsreglen.

Disse studier er komparative, det vil sige at de i princippet forsøger at jævnføre alle sådanne systemer fra alle tider og steder. Og da finder man samtidigt to forhold: At der findes en uendelig variation i disse systemers indhold, funktion, forhistorie og praktiske effekter, men også at de på en mærkværdig måde virker som om de så at sige er opbygget efter samme principper. To myter kan fortælle to helt forskellige *stories*, og kan benyttes til at forklare helt forskellige forhold eller legitimere helt forskellige praktikker, og de kan stamme fra helt forskellige perioder i helt forskellige verdensdele, sådan at man praktisk kan udelukke al kontakt mellem dem; alligevel kan de have en struktur der ligner hinanden, det vil sige bestå af et begrænset antal kombinationer af et begrænset antal elementer.

Da har Lévi-Strauss formuleret den hypotese, at der i mennesket må findes et dispositiv som opererer ubevidst på en sådan måde at alle disse kulturelle systemer er variationer af en og samme måde at konstruere dem.

Det vil sige, og dette er det væsentlige i vor diskussion, at

vi her møder den tanke, den vi med bl.a. Wackerhausen⁴³ bekæmper, at empiriske regelmæssigheder i menneskelige ytringer forklares ved at de er forårsagede af ubevidste regelsystemer i hovedet på dem der praktiserer disse systemer.

Det første vi kan slå fast, er hvad der afvises med denne anskuelsesmåde, som vel at mærke præsenterer sig som fremtvinget af det empiriske arbejde med materialet:

1. Rationalismen som siger at det er fornuften som bevidst konstruerer disse systemer
2. En transcendental eller overindividuel rationalisme som siger at fornuften har overindividuelle kategorier og kombinationer til sin rådighed
3. Durkheims definition af det sociale som styret af kollektive forestillinger
4. Funktionalismen som siger at systemerne er forskellige afhængig af hvilke af de funktioner de skal opfylde.

I stedet siger Lévi-Strauss: Ytringerne har i alle deres variationer en identisk struktur som er ubevidst, som følge af at den enkelte ytring produceres af et dispositiv som genfindes i hvert menneskes "ånd" (*esprit*).

Hvad menes der her med ubevidst? Først og fremmest at de der frembringer disse ytringer, ikke aner at disse ytringer har denne underliggende struktur. De har ikke kendt til dette underliggende regelsystem og har altså ikke bevidst fulgt det. Ingen har tænkt over det og taget en beslutning om at gøre dette eller hint, når det gælder den underliggende struktur.

Lévi-Strauss mener at det er derfor vi kan studere regelsystemerne på samme eksperimentelt/videnskabelige måde, ligesom naturvidenskaben gør: Vort materiale kan hverken

⁴³Wackerhausen, S. (1991): "Teknologi, kompetence og vidensformer". In: *Philosophia* nr. 3-4, årg. 20, Århus. pp. 81-117. Jf Callewaert, S. (1995): "Tavs viden er ikke regelviden ...". In: Petersen, K.A. (ed.)(19-95): *op.cit.*, pp. 101-112.

gøre sig illusioner eller lyve eftersom det hele udspiller sig bagom ryggen på dem.

Her betyder ubevidst altså hverken automatisk lært eller eksplicit lært og siden automatiseret og ej heller automatisk praktiseret osv. Det handler ikke om læring men om et medfødt dispositiv. Det virker som om det aldrig falder Lévi-Strauss ind at man kunne overveje disse andre alternative forklaringer om hvorfor den som fortæller en myte, kan fortælle den og til og med kan opfinde den i en kollektiv proces hvor alle spinder videre, men ikke af den grund behøver kunne gøre rede for dens underliggende principper. Det er jo tilstrækkeligt at han har dem i praktisk tilstand. Og som Bourdieu senere siger: "Det fælles for dem kan jo forklares med de fælles betingelser der skal bemestres".

Det interessante er at ideen om det medfødte dispositiv kommer fra lingvistikken, men ikke fra lingvisterne. Det er Boas, den største af alle amerikanske antropologer som har leveret Lévi-Strauss den tanke at sprogsystemer adskiller sig fra andre kulturelle systemer derved at talerne (i første omgang hos skriftløse folk) aldrig bliver bevidste om deres tale som et system og derfor heller ikke i anden omgang bevidst modificerer den, hvilket de meget vel kan gøre med andre kulturelle systemer som myter osv. Det som bliver Lévi-Strauss' kongstanke, er at man kan sige det samme om myter osv., blot man tager dem på samme måde som lingvisterne tager sproget: Ved at se ikke på den mening der gives udtryk for, men på det underliggende system som man benytter sig af.

Det er dog vigtigt at se at Lévi-Strauss med ubevidst i stigende grad ikke mener det som for Freud er det ubevidste, nemlig det oprindelige som er fortrængt, eller det som for Karl Marx er falsk bevidsthed. Det handler hverken om fortrængning eller miskendelse. Det handler om et dispositiv som gør at der findes en intelligibilitet, fuldkommen udenom bevidstheden.

I visse af Lévi-Strauss' tidlige tekster finder vi en tolkning som mere minder om den freudianske fortrængning

eller den marxistiske falske bevidsthed. Således for eksempel i analysen af Barroro-stammens slægtskabssystem. Officielt gennemleves og præsenteres dette system som et system af exogami i streng mening med to halvdele af stammen som er strengt exogam i forhold til hinanden. Men siden viser det sig at der under dette ydre og på tværs af disse to halvdele findes en anden opdeling i tre grupper, der er ordnet efter et magthierarki og hvis medlemmer udelukkende gifter sig inden for gruppen. Således at man kan sige at der findes en officiel ideologi som miskender og legitimerer de virkelige struktureringsprincipper som ligger i praksis.

Uden at fornægte sådanne analyser, interesserer Lévi-Strauss sig senere mere og mere for et andet aspekt: Marxismen og psykoanalysen erstattes med inspiration fra fysik, biologi og informatik. Anledningen er at Lévi-Strauss opdager at fortrængning eller miskendelse lige så godt kan at findes hos forskeren også. Det som Lévi-Strauss er ude efter er en "forklaring" som er "objektiv" på samme måde som naturvidenskaberne. Derfor skal den tage fat i de studerede fænomener på et plan hvor alle aspekter af fænomenet som har en mening eller funktion for deltagerne eller observatøren (og som i og for sig også er rigtige og vigtige), er sat i parentes.

Det handler ikke om det miskendte eller fortrængte, men om det ubemærket medimplicerede, det underliggende, en slags strukturerende redskab som benyttes uden at det fremtræder for én selv og naturligvis uden at man benytter det bevidst. Det handler om en formel side af indholdet i alle disse systemer, en måde at kombinere symbolske elementer og regler for transformationer af disse kombinationer.

Det mærkelige er at Lévi-Strauss hele tiden, for at være (natur-)videnskabelig, har behov for at give denne måde at studere den sociale symbolske virkelighed ontologisk status. Det vil sige at det handler om en egenskab ved det system der genererer ytringerne, ikke ved en måde at studere visse sider af ytringerne. Det er netop dét som Bourdieu senere kritiserer: Forskerens måde at forholde sig til sit objekt bliver en

egenskab ved selve objektet.

Således kommer Lévi-Strauss i fx sine mytestudier frem til at det der er det fælles kendetegn ved alle myter, ikke er at myten opløser de uforenelige modsætninger i den gennemlevede erfaring for at kunne leve med dem, men at myten broderer et stort antal mulige forestillinger der varierer, på ét grundskema. De varierer når det gælder hvorvidt de bevæger sig på det kosmiske, sociale, tekniske, etiske plan osv. Mytens betydning ligger i at stille denne varierende mulighed til disposition for skiftende forestillinger der automatisk opløser blokeringen inden for den uforenelige modsætning. Deri består det fælles for dem alle. Siden kan myterne, afhængig af forskellige omstændigheder, få en hel masse andet indhold, andre funktioner osv. Således ser man fx hvordan Cree-indianerne i Canada som har assimileret en masse elementer af den moderne kultur, benytter sine gamle myter til at udtrykke den ny situation. Myten gør intet andet end at brodere på et tema i forskellige koder og opretholder dermed en andengrads-intelligibilitet som typisk menneskelig mulighed. Selve andenhånds-muligheden for at variere på et tema med en vis logik i variationerne, udtrykker og opretholder en slags intelligibilitet, en forståelse. Myten har intet budskab, andet end indirekte at tilbyde et redskab for at se det samme på mange forskellige måder.

Kritikere som Auge og Bourdieu protesterer mod denne måde at analysere bl.a. myter som fuldbyrdede tekster, betragtet ud fra en slags formelt metastandpunkt. De mener at man for det første skal tage selve mytens struktur med i beregning, at den jo må have et eller andet forhold til en praksis som hænger sammen med den. Lévi-Strauss fortsætter med at mene at dette er aspekter som så at sige skal betragtes bagefter, som ikke kan vise os selve den underliggende grundstruktur.

Det er faktisk ret mærkværdigt at opdage at Bourdieu har ret når han siger at Lévi-Strauss placerer sin egen måde at konstruere en teori OM myten i hovedet på mytefortælleren, som

det regelsystem der forårsager fortællerens ytringer.

Det der nemlig hele tiden er Lévi-Strauss' centrale argument for at gøre en antagelse om disse underliggende ubevidste strukturer, er at praktikerne ikke kan gøre rede for dem og ikke anvender dem bevidst og at netop dette tillader en objektiv (natur-)videnskabelig analyse af et materiale som faktisk rent empirisk viser sig at udvise universelle træk. Men af alt dette følger jo ikke at vi har at gøre med et i hovedet på praktikerne fungerende, ubevidst og medfødt dispositiv, en slags konstruktionsprincip for al symbolsk virksomhed, en teoretisk model i aktion osv. Det hele kan jo lige så godt forklares som nedslaget af praktisk erfaring.

Lévi-Strauss understreger at man ikke kan stole på alle mulige typer af praktiserede og lærte forklaringer som de indfødte giver os; det er jo selvfølgelig at disse forklaringer kan være efterrationaliseringer. Men af dette følger ikke at det er forskerens teori som er medfødt og styrende for opførelsen.

Derimod ser Lévi-Strauss rigtigt nok de eksplicit bevidste normer for praktikken som praktikerne henviser til, ikke som forklaringen, men som det der skal forklares, præcis som Bourdieu.

Det eksempel som Lévi-Strauss gerne tager op, er fonologien som en del af lingvistikken: Her har det vist sig muligt at finde underliggende systemer af lydforskelle og deres kombinationer som substrat for sproget. Og logikken i dette lydsystem er totalt ukendt for den talende og har intet at gøre med talens betydning. Men man kan jo lige så godt sige at det er mennesker som trin for trin har formet gestus og lyd, kombinationer heraf og systemer af kombinationer heraf. Dette har de ikke gjort bevidst overlagt som når en ingeniør konstruerer en bro, og ej heller givet fra sig som når en krop giver sved fra sig i varmen. De har jo om ikke andet haft forlæg så at sige i dyrenes kommunikation via lyd og gestus. Det vil sige: Det kan være formet i en kollektiv praktik som hverken er som at konstruere en bro eller som at svede. Men der er gået system i det og man har bemærket at det fungerede. For alt dette kan

man give en forklaring ud fra en bourdieusk praktikteori, og jeg synes Umberto Eco har ret når han siger at Lévi-Strauss' hypotese om et ubevidst dispositiv som er en egenskab ved den menneskelige ånds/hjernes kulturprodukter på samme måde som egenskaber ved ting i naturen, er overflødig.

Sagt på en anden måde: Sproglyd er hverken skrig eller uvæsen, men tegn som kan forbindes med mening, potentielt ladede tegn som derfor også som lydssystem er anderledes end en serie af naturlige lyde. Måden at modulere lydssystemer i en poetisk tekst som adskiller sig fra måden at modulere lyd i en avisartikel, kan formodentlig bedre forklares med at selv den fonetiske side af sproget er resultatet af en 'stum' lyrisk eller prosaisk praktik snarere end produktet af et underliggende dispositiv.

Her tror jeg også at Bourdieu og Merleau-Ponty har ret i at sige, at strukturalisterne gør det for let for sig selv og tager fejl, eftersom de altid kun ser på det objektiverede materiale bagefter og aldrig analyserer tale, myte, ægteskabssøgning osv. *in the make*, under udførelse. Merleau-Ponty betoner ofte dette: Vi skal spørge hvordan tale former sig når det tales for første gang (som fx ved skabelsen af et digt eller et maleri, et kys eller en "spadseretur" i et "landskab". Når nogen for første gang fralokker sit sprog (som i øvrigt også findes i ordbøger og grammatikker i en anden aftapning) netop dén ytring som er hans digt eller samtale med nogen af betydning, så hjælper det ikke at antage at det er et medfødt dispositiv. For selv med den antagelse må Lévi-Strauss gå ud fra at andre faktorer gør at sproget som "kompetence" moduleres på en unik måde i netop denne "performance", selv når det gælder lydbilleder og deres forbindelse med betydningen som ikke kun er vilkårlig. Hvorfor er den kulturelt implicite og kropsligt erhvervede praktiske sans ikke tilstrækkelig til på denne måde at modulere med hele det talefællesskab man er født i som levende rammer omkring sig?

For Lévi-Strauss er det sådan at det er det fælles underliggende ubevidste dispositiv af mere formel karakter

som gør at de uendeligt varierede gennemlevede ytringer, uden direkte kontakt mellem grupper som har levet i helt forskellige verdensdele til helt forskellige tider, alligevel udviser fælles træk, i det mindste på det underliggende plan, og i princippet er forståelige for alle, det vil konkret sige oversættelige. Grunden til denne universelle kommunikationsmulighed er at der findes en universel intelligibilitet eller forståelsesprincip i alle kulturytringer og hos alle som møder dem, nemlig dette underliggende ubevidste dispositiv.

Lévi-Strauss mener dog ikke at bestemte ideer, handlingsmønstre eller regelsystemer er medfødt eller opfindes ved at fornuften tænker dem selv. Og dispositivet er ikke tænkt som et organ, en evne, en plads, men det hele er tænkt som en form, en måde at arbejde på, som i sig selv er indholdsløs. Det handler om en slags formelle regler som sætter grænser for enhver symboliserende, kulturskabende virksomhed hos ethvert menneske, som operation betragtet. Det eneste antropologen kan gøre, er at gøre dem synlige som medimplicerede i materialet.

Alt dette gøres da i første omgang med materialet fra skriftløse kulturer, kendetegnet ved den såkaldte "vilde tanke", det vil sige en tænken som holder sig inden for de rammer som den af dispositivet muliggjorte symbolske tænken. Dette til forskel fra den domesticerede tænken som i sin rendyrkede form har erobret en begrebslig tænken som er reflektiv; det vil sige den såkaldt moderne rationelle videnskabelige tænken. Og for Lévi-Strauss er det en illusion at tro at den domesticerede tænken kan stå alene eller dække alt ind, skønt det Moderne har villet tro det. Hele Lévi-Strauss' model bygger primært på empirien fra skriftløse folks mere implicite kulturprodukter. Men han fastholder at hans ideer, med de nødvendige modifikationer, gælder for alle typer af kulturer.

Lévi-Strauss har da blandt alle disse mere implicite kulturprodukter mere og mere tilskrevet myten en helt speciel plads, netop fordi myten i sig selv ifølge ham ikke har nogen funktion, ikke behøver at være god til noget andet, for at være

myte, end netop at være kombinationen af en beretning og en model for et stykke virkelighed (natur og samfund under ét) som moduleres på varierende måde og på skiftende niveauer (kosmisk, teknisk, etisk, æstetisk), og på denne måde udviser mulige betydninger. Dette er hvad der konstituerer en myte som myte. Bagefter kan myten så desuden benyttes til alt muligt, mest til at legitimere, undervise osv. Men disse funktioner har ikke med mytens væsen at gøre.

Derfor Lévi-Strauss' berømte udtalelse i "Le cru et le cuit":

"Vi vil altså ikke vise hvordan menneskene tænker i myterne, men hvordan myterne tænker sig i menneskene, bagom ryggen på dem ... Måske burde man sige at på en vis måde er det myterne som tænker sig selv indbyrdes."⁴⁴

Ingen kan tage sig betalt for ophavsretten til en myte, ikke kun fordi den er kollektiv, men også fordi den så at sige skaber sig selv.

⁴⁴Citeret efter Hénaff, M. (1991): *op.cit.*, p. 117.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Tilbage til Pierre Bourdieus første
tekster om habitus-begrebet

Tilbage til Pierre Bourdieus første tekster om habitus-begrebet

I. Tilbage til Pierre Bourdieus første tekster om habitus-begrebet

I.1 Callewaert 1992 revisited

Den umiddelbare anledning til at jeg vil vende tilbage til det forsøg jeg i min bog fra 1992⁴⁵ gjorde på at skitsere opkomsten og udviklingen af Pierre Bourdieus habitus-begreb, er Jeffrey Alexanders kritik af begrebets indførelse og bærekraft⁴⁶. I den sammenhæng har Alexander nogle ideer om begrebets opkomst i de ældste af Bourdieus tekster.

Da jeg arbejdede med min bog fra 1992 havde jeg på et senere stade også adgang til Donald Broadys hæfte⁴⁷, men jeg holdt mig til mit eget arbejde med teksterne.

Dengang havde jeg ikke adgang til samtlige Bourdieus tekster, men kun til de bøger jeg tilfældigvis havde ved hånden. Jeg stræbte til at begynde med ikke efter en streng

⁴⁵Callewaert, S. (1992): *Kultur, pædagogik og videnskab. Om Pierre Bourdieus habitusbegreb og praktikteori*. Akademisk Forlag, København.

⁴⁶Alexander, J. (1995): "The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu". In: *Fin de siècle-Social Theory*. Velos, London, pp. 128-217.

⁴⁷Broady, D. (1989): *Kapital, habitus och fält. Några nyckelbegrepp i Pierre Bourdieus sociologi*. UHÄ/FoU Arbetsrapport 1989:2, Stockholm.

rekonstruktion af kronologien omkring nedskrivningen af de forskellige tekster, af publikationen i forskellige versioner og af oversættelser. Fx begyndte jeg med at arbejde med den franske version af *Algérie 60*⁴⁸ som kom på fransk så sent som i 1977 og på engelsk i 1979, bestyrket af Bourdieus påstande om at teksten blev skrevet i 1962 med henblik på oversættelse. Men oversættelsen blev ikke foretaget, eller publiceredes ikke dengang. Da teksten blev genoptaget til publikation, blev den tydeligvis omarbejdet i forhold til manuskriptet fra 1963. Dette kunne man bl.a. se dokumenteret i anvendelsen af habitus-begrebet som i 1977/79 var blevet et velgennemarbejdet nøglebegreb. Formodentlig var det ikke slet så gennemarbejdet i teksten fra 1963.

Alt dette gik kun langsomt op for mig mens jeg arbejdede; jeg var mere interesseret i at fange begrebets betydning og anvendelse end af en eksakt historisk rekonstruktion. Efterhånden viste det sig dog at det var vigtigt for at fatte indholdet ikke at tage fejl i udviklingens kronologi.

En ydre anledning til at se på den side af sagen var at jeg blev kritisk overfor fx Martin Schmeisers⁴⁹ rekonstruktion af Bourdieus intellektuelle udvikling⁵⁰. I den anledning blev jeg tvunget til at forholde mig til Schmeisers rekonstruktion af opkomsten og udviklingen af habitus-begrebet i en kronologisk sortering af teksterne. I min bog fra 1992 findes der derfor forskellige små udredninger af disse problemer med habitus-teksternes kronologi som ikke er særligt klare og definitive, fordi de afspejler min egen progressive opdagelse af

⁴⁸Bourdieu, P. (1977): *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Les Édition de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1979 som: *Algeria 60*. Cambridge University Press, Cambridge.

⁴⁹Schmeiser, M. (1986): "Pierre Bourdieu - Von der sozio-Ethnologie Algeriens zur Ethno-Soziologie der französischen Gegenwartsgesellschaft. Einer bibliographische Einführung". In: *Ästhetik und Kommunikation*, vol. XVI, nr. 61, pp. 167-183.

⁵⁰Jf Callewaert (1994): *op.cit.*, pp. 59-68.

sammenhængen.

Det korte af det lange af alt dette er at vi i dag kan fastslå at habitus-begrebet faktisk forekommer med et ganske præcist indhold allerede i tekster fra 1962 i deres allerførste version, nemlig i de to versioner af en tekst om giftermålsstrategier hos bønderne i Sydfrankrig⁵¹. Samtidig savnes habitus-begrebet i senere tekster hvor man skulle forvente at begrebet blev anvendt. Progressivt bliver begrebet mere udarbejdet i senere versioner af samme tekster eller i nye tekster. Efter at jeg har kontrolleret alle tekster i alle versioner i kronologisk orden, kunne jeg i dag tydeliggøre dette på en bedre måde end i min bog fra 1992. Schmeiser, Alexander og Broady har været til stor hjælp for så vidt som deres rekonstruktioner - som for de to første forfatteres vedkommende er mindre pålidelige - fremtvinger en mere fuldstændig og systematisk analyse.

Men mit umiddelbare ærinde er at jeg med udgangspunkt i Broadys fremstilling⁵² og idet jeg tager hans kronologiske rekonstruktion som er den mest fuldstændige, for givet, vil vende tilbage til de indholdsmæssige aspekter af begrebets udvikling som jeg anser for at være vigtige og som drukner en smule i Broadys detaljerigdom.

Vi springer over Broadys første sider (pp. 228-236) i kapitlet om habitus⁵³ og vender blikket mod Broadys forsøg på at vise at selve TANKEN men ikke ORDET allerede fandtes i den første udgave af Bourdieus første bog på fransk fra 1958⁵⁴.

⁵¹Bourdieu, P. (1962): "Célibat et conditions paysanne". In: *Etudes rurales*, nr. 5/6 (april-september), pp. 32-136, samt: Bourdieu, P. (1962): "Les relations entre les sexes dans la société paysanne". In: *Les Temps moderne*, 195, august, pp. 307-331.

⁵²Broady, D. (1990): *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskab och den historiska epistemologin*. HLS Forlag, Stockholm.

⁵³Broady (1990): *op.cit.*, pp. 228-296.

⁵⁴Bourdieu, P. (1958): *Sociologie de l'Algérie. Que sais-je.* nr. 802, Presses Universitaires de France, Paris. Udgivet på engelsk i 1962 som:

(Broady påviser at selv den første lille bog er omarbejdet mellem den første udgave fra 1958 og den anden fra 1961, men dette vedrører kun udviklingen af tanken, ikke forekomsten af ordet. Jeg benytter mig af en udgave fra 1963 som er magen til den omarbejdede udgave fra 1961).

I.2 Overgangssamfund i Afrika, religion og ritual studeret ved hjælp af begrebsreferencer til felt/habitus

At jeg går nærmere ind på dette, beror også på at det generelt handler om forholdet mellem det såkaldt "traditionelle" og det "moderne" samfund, mere specielt om betydningen af islam som religion for det traditionelle samfund i Kabylien. Dette interesserer mig i dag på en ny måde, eftersom jeg selv er begyndt at arbejde mere indgående med overgangsproblematikken i sort Afrika, specielt i relation til den rolle både såkaldt primitiv religion (animisme) og islam spiller derfor.

I alle de store empiriske værker som jeg ikke behandler i min bog (*La Distinction*⁵⁵, *Homo Academicus*⁵⁶, *La Noblesse d'État*⁵⁷, *Les Règles de l'Art*⁵⁸), spiller Bourdieus feltteori i

The Algerians. Beacon Press, Boston.

⁵⁵Bourdieu, P. (1979): *La distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1984 som: *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Routledge, Cambridge. Udgivet i uddrag på norsk i Danmark i 1996 som: *Distinktionen*. Det lille Forlag, København.

⁵⁶Bourdieu, P. (1984): *Homo Academicus*. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1988 som: *Homo Academicus*. Polity Press, London. Udgivet på svensk i 1996 som: *Homo Academicus*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

⁵⁷Bourdieu, P. (1989): *La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1996 som: *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Polity Press, Cambridge.

stigende grad en central rolle, med korrespondensanalysen som analytisk instrument. Dette er overordentligt velgennemarbejdet i Broadys afhandling.

Jeg mener det er meget vigtigt at understrege at grundtanken i habitus-teorien og grundtanken i felt-teorien hænger sammen og at denne sammenhæng er tydelig helt fra begyndelsen, før begreberne er på plads som veludarbejdede begreber.

Men da er det vigtigt at se at grundtanken bag felt-teorien ikke er en slags almen abstrakt og universel ide om at alle sociale fænomener kan og bør ses som en del af en større specifik sammenhæng (felt). Eller med andre ord, felt-begrebet siger ikke bare at man bør tænke relationelt og ikke substantielt. Grundtanken sigter mod noget andet mere specifikt også: At sociale fænomener ikke altid og overalt er en del af et relativt autonomt felt, men konstitueres som sådanne under specifikke betingelser i tid og rum. Grundtanken er altså beslægtet med en tanke som vi genfinder hos både Max Weber og Jürgen Habermas: De ser en slags udvikling over tid i forskellige samfund, fra et stadium hvor økonomi, social struktur, kultur, politik, jura, etik, religion og kunst, sådan som vi i dag udskiller dem som relativt autonome felter, endnu ikke optræder på denne uddifferentierede måde, men forbliver indføjet i hinanden på en ikke uddifferentieret måde som ikke kan betegnes med disse moderne begreber.

Man må altså sige at Bourdieu ikke arbejder med en felt-teori, men at han udarbejder en teori om konstitueringen af felter på baggrund af en ikke-feltopdelt samfundsstruktur.

Arbejdshypotesen er at Bourdieu ganske vist har hentet inspiration til denne feltkonstituerings-teori i Webers religionssociologi⁵⁹, selv om den måske første formulering

⁵⁸Bourdieu, P. (1992): *Les Règles de l'Art: genèse et structure du champ intellectuelle*. Seuil, Paris. Udgivet på engelsk i 1996 som: *The Rules of Art*. Polity Press, Cambridge. Udgives på svensk i 1997 som: *Konstens regler*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

⁵⁹Weber, M. (1972): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band

kommer i hans berømte artikel "Champ intellectuel et projet créateur"⁶⁰ (Intellektuelt felt og kreativt projekt).

Dette fremgår helt tydeligt af Bourdieus egen artikel "Genèse et Structure du Champ religieux" (Det religiøse felts genese og struktur)⁶¹. Noget der er aktualiseret af at denne tekst endelig er publiceret i en engelsk oversættelse⁶².

I Bourdieus artikel om det religiøse felt flyder de temaer som interesser mig nu sammen: Præciseringen af habitusteorien og felt-teorien, af relationen mellem begge og en interesse i præciseringen af en teori om overgangen fra et "traditionelt" til et "moderne" samfund, specielt med hensyn til religionens rolle (primitiv religion og islam i den arabiske og den sorte afrikanske variant af islam).

Endnu en interesse skal nævnes. I min bog behandler jeg habitus-begrebet og praktikteorien på en gang. I dag er jeg desuden specielt interesseret i praktikteoriens betydning for en forståelse af rituel praktik i såkaldt "primitiv" religion. Noget som også behandles i Bourdieus artikel om det religiøse felt.

Hvilken anden sammenhæng ser jeg da aftegne sig i de allerførste tekster, selv inden ordet habitus forekommer? Ved gennemlæsning af Broady (1990) slår det mig at Bourdieu helt

I-III. Mohr, Tübingen.

⁶⁰Bourdieu, P. (1966): "Champ intellectuel et projet créateur". In: *Les Temps Modernes*, vol. 22, nr. 246, pp. 865-906. Udgivet på engelsk i 1971 som: "Intellectual Field and Creative Project". In: Young, M.F.D. (ed.): *Knowledge and Control. New Directions for the Sociology of Education*. Collier-Macmillan, London, pp. 161-188.

⁶¹Bourdieu, P. (1971): "Genèse et Structure du champ Religieux". In: *Revue française de sociologie*, vol. 12, nr. 3, pp. 294-334.

⁶²Bourdieu, P. (1991): "Genesis and Structure of the Religious Field". In: Calhoun, C. (ed.): *Religious Institution, Comparative Social Research: A Research Annual*, vol. 13. JAI Press, Greenwich Connecticut, pp. 1-44. Artiklen er resumeret og gennemarbejdet i: Callewaert, S. (1998): "Det religiøse felts genese og struktur ifølge Pierre Bourdieu". In: *Bourdieu-studier II*, Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet, pp. 11-84.

fra begyndelsen har været optaget af ideen om at kunne forklare, at forskellige dele af en kultur eller af et helt samfund har samme logik, ved at henvise til et overgribende genetisk princip som lidt efter lidt blev kaldt *etos*, *hexis* eller *habitus*. Den helt afgørende forskel fra et almindeligt dispositionsbegreb er da - foruden alle de andre forskelle - at et og samme princip gør sig gældende på områder som ved første øjekast ikke har med hinanden at gøre. Eller som man traditionelt har tolket som årsag og virkning, basis og overbygning, virkelighed og spejling osv. Og at dette princip ikke hentes fra eksplicite ideer eller normer men fra en implicit, underliggende styringsmekanisme. Bourdieu griber i begyndelsen til en sådan forklaring for samfund som endnu ikke er uddifferentieret eller som kun har de første træk af en sådan differentiering, som fx det islamiserede berbersamfund i Kabylien. Men han anvender også denne forklaring når han har at gøre med en sammensætning af forskellige relativt autonome felter, i hans studier af det tidlige eller det avancerede moderne Frankrig omkring uddannelsessystemet⁶³, livsstile⁶⁴ eller andre områder.

I begge tilfælde, dvs i ikke-uddifferentierede samfund og i uddifferentierede samfund som består af relativt autonome felter, regner han med en dialektik mellem de underliggende implicite principper og de eksplicite ideer, normer og lærer. Og i begge tilfælde er han interesseret i at udskille det underliggende implicite princip som det der forklarer ligheden i logikken mellem forskellige domæner. Men i ikke-uddifferentierede samfund er disse domæner ikke rigtigt adskilt, således at vi har at gøre med en slags enhedslogik,

⁶³Jf Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1977 som: *Reproduction in Education, Society and Culture*. SAGE, Beverley Hills, California. Andenudgave med et nyt forord udgivet 1990.

⁶⁴Jf Bourdieu, P. (1979): *La distinction, op.cit.*

mens i de uddifferentierede samfund har de forskellige domæner først og fremmest en egenlogik som adskiller sig fra domæne til domæne, skønt disse relativt autonome sagslogikker alligevel opviser det han senere kalder homologi: Deres logikker har samme figur. Og den lighed føres tilbage til det underliggende princip som på en differentieret måde sætter sig igennem i de forskellige sagslogikker. Der findes en homologi mellem logikken i kunsten, religionen eller den formelle uddannelse og logikken i de sociale forhold.

Vi får altså en adskillelse mellem ikke-uddifferentierede samfund og uddifferentierede samfund. Og i begge tilfælde får vi et enhedsligheds-skabende implicit princip, enten et enhedsligt princip eller et homologiskabende princip, når domænerne har lagt sig med en egen sagslogik. Og i begge tilfælde får vi en dialektik mellem det implicitte og det eksplicitte, mellem *etos* og etik, mellem *habitus* og lærer.

Det er altså ikke sådan at ikke-uddifferentierede samfund kun skulle fungere per *habitus*, mens de uddifferentierede samfund kun skulle fungere per eksplicitte lærer og regelsystemer. Dialektikken mellem begge findes i begge typer af samfund, men på en ejendommelig måde.

Eksplicitte lærer og regelsystemer har i skriftløse, såkaldt primitive samfund en anden udformning. De er endnu ikke specialiseret i forskellige domæner, endnu ikke ræsonnerende udarbejdet af særskilte intellektuelle, men snarere opbevaret i handlingsmønstre og ritualer, ordsprog og sange.

Hånd i hånd med uddifferentieringen opstår senere de eksplicitte tankesystemer og regelsystemer. En *etos* opbevaret i handle-mønstre og ordsprog bliver til teologi, etik, jura osv.

Det er dette Weber har kaldt rationaliseringen: Uddifferentiering og ræsonnerende eksplicitering på én gang.

Hvis ikke man forstår dette rigtigt, kan man let få den opfattelse at ifølge Bourdieu fungerer et primitivt samfund per implicit *habitus*, et moderne samfund per rationel tænkning. At forklare det moderne ved hjælp af *habitus*-begrebet kan da fremstå som en fejltagelse, eftersom man benytter sig af et

princip som gælder for et primitivt samfund for at forklare et moderne samfund. Eller endnu værre: Som afvisning af moderniteten, et forsøg på at genoprette en slags primitivisme, magi og instinkt i stedet for rationel tænkning.

Man kunne altså formulere dette således: Sammenhængen mellem felt og habitus består i at det generative princip som virker i et ikke-uddifferentieret samfund (analysen af præmoderne samfund), fastholdes som gældende for uddifferentierede samfund der udvikler relativt autonome felter som er homologe. Homologien forklares ved et bagvedliggende enhedsligt generativt princip som er ophav til en habitus så at sige i to trin (jf at i *Outline*⁶⁵ ses habitus som et princippernes princip): Habitus som et homologi-skabende princip som i sin tur bliver omsat til en specifik habitus gældende for det relativt autonome felt (fx sociologiens erhvershabitus, klassehabitus osv). Og i begge tilfælde fastholdes en dialektik mellem det udtalte og det eksplicite. Det sidste er vigtigt for at korrigere illusionen om at det præmoderne er det implicite og det moderne det eksplicite.

I denne sammenhæng tror jeg det får en vis betydning at Bourdieus eget materiale om et præmoderne samfund i virkeligheden er et kolonialt/postkolonialt overgangssamfund som møder os i en fase hvor allerede den ene pol i overgangen er et blandet nomade/jordbrugssamfund af typen slægtssamfund, sammenligneligt med sort-afrikanske såkaldt primitive samfund, frem for alt islamiserede sådanne, som fx Fulani-samfundet beskrevet af Paul Riesman⁶⁶.

For at klargøre hvad dette indebærer må man så at sige kunne sammenlægge specifikke træk ved det nomade/jordbrugssamfund som allerede er inde i en fase, der omfatter dan-

⁶⁵Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press, Cambridge.

⁶⁶Riesman, P. (1974): *First find Your Child a good Mother: The Construction of Self in Africa*. Rutgers University Press, New Brunswick; Riesman, P. (): *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago.

nelsen af sociale grupperinger af typen den fri adel og de underordnede livegne, af en rudimentær centralmagt, af fjernhandel, af en legitimeringsstruktur som overskrider slægtssamfundets rammer i retning af en mere universalistisk-individualistisk trosopfattelse (religion) og moral som relativt autonom på den ene side og eksplicit på den anden side. "Rationaliseringen" indebærer ikke så meget en overgang til det eksplicite som en overgang til en anden type af eksplicitering, nemlig relativt autonom, ræsonnerende grundlagt og moraliserende.

Disse specifikke træk må man udskille fra andre træk som man også møder i de sort-afrikanske samfund af Fulanitypen som mere består af en kombination af fx erobrende nomader og underkuede eller underordnede jordbrugere, til at begynde med som fanger og slaver, senere som hele folkeslag.

Det spændende er da at fx islam som har ét ben i slægtssamfundet og ét ben i "klassemfundet", så åbenbart er egnet til at tages som udtryk for den nye legitimeringsstruktur (jf I.M. Lewis' beskrivelse af den måde hvorpå sundanesiske udbrydere fra slægtssamfundet udtrykker og befæster deres frigørelse ved en omvendelse til islam⁶⁷).

Men så ville det også være interessant at se på studier af udviklingen i islam i dens oprindelseslande. Da går vi ud fra at islam opstår i Arabien - i interaktion med kristendommen og jødedommen - som allerede en overgang fra slægtssamfund/stammereligion til en mere universalistisk religion for et erobrerfund (handel, militær, styring, økonomisk udsugning), og at disse træk forstærkes når islam ledsager konstitueringen af de store riger over hele middelhavsområdet og Mellemøsten. Herefter burde man da følge islamiseringen af Vestafrika gennem alle faser fra og med 1800-tallet, i samspil med koloniseringen.

⁶⁷Lewis, I.M. (1989): *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Routledge, London; Lewis, I.M. et al. (1991)(eds): *Womens Medicine*. Edinburgh.

Det Bourdieu studerer, er 1900-tals-situationen i Nordafrika som næstsidste fase i akkulturationen mellem arabiserede nomader og jordbrugende bjergberbere, alle islamiserede.

Når man ser på de nutidige studier af situationen i Guinea-Bissau som er mindre teoretisk og historisk gennemarbejdede, møder man den klassiske opdeling af landet i animistiske slægtssamfund, med eller uden centraliserende og hierarkiserende træk (Balanta og Pepel respektive Mankanje), og islamiserede samfund som siges at besidde feudale træk i og med at man desuden kan påvise en orden med underordnede sociale "klasser": Adel og livegne samt kaster. Et meget forenklet billede som kunne nuanceres.

Alt dette kun for at klargøre hvad det er vi i denne artikel er ude efter. Vi vil følge opkomsten og udviklingen af habitus-begrebet i Bourdieus første forskningsarbejde hvor han studerer et samfund i en overgangsfase. Men en overgang som ikke går fra et skriftløst primitivt slægtssamfund med en animistisk forfaderskult til den af koloniseringen påtvungne form for moderne kapitalisme. Overgangen går fra et samfund som allerede var forvandlet af den islamisk-arabiske erobring, som blandt andet medførte en akkulturation mellem det primitive og den islamiske overbygning. Selv om Bourdieu viser at referencen til den panislamiske religion af mere moderne snit (mere uddifferentieret og mere ræsonnerende eksplicit) ikke ophæver den mere primitive slægtskabsstruktur.

Det er i denne sammenhæng de første tanker om de grundlæggende begreber som habitus og felt udarbejdes og lidt efter lidt benævnes med begreber som *etos*, *hexis* og *habitus*.

II. Algeriets sociologi. Habitus-problematikken uden habitus-begrebet

Bourdieu opholdt sig i Algeriet fra 1955 til 1960. Han kom dertil efter et års tjeneste som filosofilærer på et gymnasium i

provinsen, umiddelbart efter at han i 1954 afsluttede et fireårigt studium på eliteskolen École Normale Supérieure med eksamener på Sorbonne. Studierne afsluttede han med aggregateksamen. Bourdieu var da 25 år gammel.

1954 var den militære rejsning i Algeriet mod den franske kolonimagt begyndt. I 1958 kom Charles de Gaulle til magten efter et at den hvide befolkning i Alger havde gjort oprør. I 1959 var der et mislykket militærkup og i 1961 blev Algeriet uafhængigt.

Bourdieu var i Algeriet som værnepligtig frem til 1958, formodentlig med forvaltningsmæssige opgaver som kunne kombineres med studier. 1958-60 var han undervisningsassistent på universitetet i Alger. I hele perioden må han have fortsat med også at studere det algeriske samfund bogligt, eftersom han i 1958 udgav den første bog om Algeriet⁶⁸. Før og senere må han have udført feltarbejde af antropologisk art og kvantitative spørgeskema-studier sammen med en gruppe af unge statistikere knyttet til Algers Statistiske Centralbureau. Han forlod landet da det blev uafhængigt. Senere minder han i *Le sens pratique*⁶⁹ om sammenfaldet mellem hans feltstudier og krigen. Det kan være godt at huske på at hans empiriske studier varede mindst fem år og at dette i løbet af et par år derefter var ophav til flere mindre og større bøger samt vældige substantielle artikler. Han udgav sin første mindre bog som 28-årig.

I *Sociologie de l'Algerie*⁷⁰ opsummerer Bourdieu i kapitel 5 hvordan det nuværende Algeriet ser ud som helhed, på baggrund af vekselvirkningen mellem de forskellige bestand-

⁶⁸Bourdieu, P. (1958): *Sociologie de l'Algerie. op.cit.*

⁶⁹Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*. Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1990 som: *The Logic of Practice*. Polity Press, Cambridge.

⁷⁰Bourdieu, P. (1958): *Sociologie de l'Algerie, op.cit.* tredje oplag fra 1963; den engelske udgave fra 1962 er baseret på førsteudgaven fra 1958.

dele gennem tiden. Det handler om en progressiv forening af relativt selvstændige enheder som derigennem også hver for sig er blevet ændret indefra. I dette tilfælde er det nok den franske kolonisering som udgør den sidste forenende struktur. I dag i sort Afrika kender vi samme fænomen i form af en opsamling af befolkningsgrupper og traditionelle politiske enheder, inden for de nye uafhængige stater som gør krav på status som nation. En slags variant af den proces vi kender fra Europas historie frem til konstitueringen af nationalstater. I sin bog *The black mans burden*⁷¹ har Basil Davidson analyseret processens fiasko for både Østeuropa og for Afrika. Davidsons tese er at den modernistiske nationalisme, ved at springe over de tidligere indenlandske kulturer og politiske strukturer, har berøvet sig muligheden for at forme bærekraftige stater og konfronteres med øgede etniske konflikter. Dette hul er ophav til opkomsten af etnicitet i det hele taget, som antagonistisk identitetsopbygning. Etnicitet ses da ikke som en altid og overalt nærværende naturlig følge af den tidligere kulturelle diversitet hos grupper som senere indbefattes i nye overgribende rammer, men derimod som et nyt fænomen, som opstår på grund af den påtvungne nye overgribende ramme.

Det er dét Bourdieu fremhæver i *Sociologie de l'Algerie*⁷². Man skal ikke blande diversificering som er en bevidst konstrueret ulighed, sammen med diversitet som er en *de facto* ulighed. Dette medfører også at man må stille dette at have en identitet op mod dette bevidst at identificere sig med en identitet til forskel fra andre identiteter.

Det er for at intellektuelt konstruere indholdet i de *nuværende* sameksisterende ingredienser i den algeriske helhed, at vi forsøger at konstruere forskellige identiteter hver for sig *tilbage i tiden*, inden mødet.

I det nugældende kabylliske retssystem kan man fx ikke

⁷¹Davidson, B. (1992): *The Black Mans Burden: Africa and the Curse of the Nation-state*. James Currey, London.

⁷²Bourdieu, P. (1963(1958)): *Sociologie de l'Algerie*, *op.cit.*

længere klart skelne mellem det som tilhørte den oprindelige lokale ret, det som tilhører de af det lokale udgangspunkt bestemte lån fra den arabisk-islamiske invasion, og det som tilhører forsøget på at skjule lokale ingredienser bag påståede lån fra den arabisk-islamiske invasion. Den islamiske ret har absorberet elementer fra den lokale ret i overensstemmelse med princippet om at nødvendigheden bryder loven.

De der før var nomader, beholder noget af deres foragt for jordbrugsteknik, de der før var bjergbønder, beholder noget af deres teknik og kærlighed til jorden når de alle bliver dalbønder, og afstedkommer en original syntese for egen part ved accentforskydninger, nytolkninger af det gamle, afvigende kombinationer af elementer.

Det er først og fremmest konfrontationen med den fælles koloniale fjende som foranlediger strategien at skjule den oprindelige diversitet bagved en ad hoc vundet enhedslighed, som udtrykker sig i nationalismen.

De der før var nomader og bjergbønder, benytter sig af en reference til en imaginær forgangen storhedstid mere som et fast punkt for at gøre modstand midt i dagens elendighed end som grundlag for en bedre fremtid.

Traditionsbundetheden kommunikeret via den mundtlige overlevering af forfædrenes livsreglers tradition, er en livsnødvendig beskyttelse mod improvisation og fejltagelser i svære situationer som fremkalder angst. Barnet lærer sig den passende opførsel og de passende udtryk for hver omstændighed; hele livet er indfanget i klichéer.

Det er i denne sammenhæng den tekst som Broady citerer som den første ansats til habitus-tankegangen, kommer: Indlæringen af den passende opførsel tenderer mod at afstedkomme "psykologiske montager" (billedet virker som om det er hentet fra filmteknikken hvor man ved klippebordet klipper billederne sammen på en bestemt måde for at give et bestemt indtryk). Sæder og skik og talemåder indprenter sådanne "klip" i psyken for at beskytte mod improvisation, forhindre den eller i det mindste for at indfange den personlige

oplevelse i den upersonlige form. De står for en hel livsfilosofi som gentagende praktiseres i løbet af et helt liv, og som lægger grunden for hver tanke og opførelse⁷³.

Med tanke på Riesmans tese om Fulani-kulturen⁷⁴ er det spændende at Bourdieu definerer indholdet i den livsfilosofi som: Værdighed, resignation, selvbeherskelse, tilbageholdenhed som udelukker manifestation af jeg'et og dets intime følelser.

Det virker som om det for Bourdieu på en gang handler om et indhold (at være behersket) og en metode (at lade det unikke vige for det konventionelle).

For mig er det interessante at det hos Fulani da handler om en oprindelige sort nomadekultur som både er stærkt påvirket af islam og har været involveret i en overgang til bofast kvægavl, i interaktion med omgivende jordbrugskulturer osv.

I Algeriet ser Bourdieu åbenbart ikke islam - som højreligion - som oprindelsen og motoren, men som importeret og adopteret instrument for eksplicitering og legitimering af noget som på et andet plan har dybere rødder.

Bourdieu taler lidt drastisk om en kultur som håndterer sproget behersket som alt andet, som foretrækker det kunstlede frem for det spontane. Som - og her mindes vi igen om det som Riesman understreger - ser personligheden som en måde at være for andre og overfor andre, hvilket gør at den ydre sociale konformitet er det primære. Individet er et knudepunkt af tilhørsforhold mere end et autonomt centrum. Dette opleves ikke som en undertrykkelse, eftersom det er garantien for en livsmulighed i et kollektiv som kommer før individet. Storfamiliens sociale relationer fungerer som ur-model for alle sociale relationer. Den prioritet som herkomsten i det mandlige led desuden har inden for familien, tildeler slægtskabet forrang for husholdningen og dermed kvinden en underordnet rolle.

⁷³Broady, D. (1990): *op.cit.* p. 84.

⁷⁴Riesman, P. (1974): *op.cit.*

Dette fører i sin tur til separationen af kønnene og mange giftermål (samtidig eller efterfølgende, gennem skilsmisse), hvilket paradoksalt nok også fører til et relativt adskilt kvindefællesskab som er det primært ansvarlige for traditionens videreførsel gennem opfostringen.

Det mest påfaldende i et sådant samfund er den sociale strukturs lighed, uafhængig af livsform og livsbetingelser. Herkomsten er patrilineær og de sociale relationer garanteres gennem referencen til stamfædrene. Inden for hver klan eller by har den familie som refererer sig nærmest til grundlæggeren, en ledende rolle. Dette genealogiske princip som altid er det samme, er ophav til et netværk af politiske forhold, alt efter hvilket niveau i den tænkte genealogi der får tolknings-forrang. Den binder også det centripetale (far/søn: Underordningen) og det centrifugale (brødrene: Segmenternes ligestilling) sammen. Endog sønnens giftermål med farens brordatter (og ikke med morens brordatter) udgør en alliance rettet mod at forstærke den mandlige herkomstgruppe, med minimal respekt for incestforbudet.

Denne måde at tolke relationer mellem mennesker stemmer overens med en måde at tolke menneskets relation til naturen og altså med måden at opfatte og ordne økonomien. Med den lave udviklingsgrad af teknologien i produktionen er den mere afhængig af naturlige betingelser og af sociale relationer end af kapital, arbejde og markedet. Det forklarer den for os så påfaldende overdimensionering af oparbejdelsen af de menneskelige sociale relationer og deres kulturelle udtryk, sammenlignet med de primitive produktionsfunktioner.

Produktionen er mere natur-afhængig og socialt-afhængig end arbejds-afhængig for at opnå et godt resultat. At holde ligevægten med naturen og hinanden er det væsentlige. Produktionen er subsistens-orienteret og autarkisk inden for den sociale basisenhed. Handel består af bytte. Penge er et rent måleinstrument. Akkumulation ligger udenfor synsfeltet. Byttene er personligt-socialt regulerede og cirkulationen reguleres af aftaler og æren. Jorden er ingen kapitalvare men en agtet

partner, arbejdet er ingen produktiv virksomhed men en livsform. Kalkule af rentabilitet af arbejdsindsats i forhold til resultat er irrelevant. Arbejdsindsatsen modsvarer behovstilfredsstillelsen og ikke ønsket om maksimering (*i.e.* når afkastet stiger, kan man arbejde mindre).

Når man siger at ingen økonomisk rationel kalkule forekommer, betyder det ikke at den traditionelle bonde ikke kender til afvejningen af alternative handlingsstrategier for at opnå samme resultat, eller ikke kender til at lægge reserver til side for at dække fremtidige behov, men at dette er indrettet med henblik på behovstilfredsstillelsen og ikke med henblik på investering for at opnå maksimering som sådan. Kredit er en konsumtionskredit i nødstilfælde når den sædvanlige solidaritet eller æresudveksling ikke forslår, og ikke en investering.

Bourdieu drager den konklusion at der ikke alene ikke findes en separat økonomisk logik, men at til og med de faktiske økonomiske funktioner af en personbunden logik hentet fra familiale relationer og som udtrykker sig i broderskab, loyalitet og prestige, som arbejder med gaver, hjælp og æresbevisninger, undertrykker fremkomsten af de økonomiske aspekter af disse relationer og transaktioner; de holdes mest muligt inden for en symbolsk forståelse af dem.

Bourdieu mener at hele den praktiserede livsform udtrykker sig i termer af den islamiske religion eller af islamiserede former. Han afviser at islam skulle være enten årsagen til de kulturelle fænomener eller en ren spejling af det socialt-økonomiske liv.

Det man alt for let ser bort fra, er at den etablerede religion sameksisterer med de mest forskellige sociale og økonomiske systemer i tid og rum. Og omvendt at det der ses som typisk islamisk, nemlig at religion, moral, ret, politik og økonomi er implicerede i hinanden, *de facto* er et generelt træk hos disse samfund som eventuelt ikke har med islam at gøre.

Sådanne træk som fx fatalismen eller traditionalismen som hele vejen udtrykker sig i islamiske termer, er

grundlæggende en underkastelse under naturen og tidens gang som findes uanset islam. Selv islams lære om prædestinationen som er blevet et populært udtryk for traditionalismen, har i den teologiske udarbejdelse en tosidighed som lige så vel - som i calvinismen - kan støtte en entreprenør-ånd. Det samme gælder for en skam-kultur i modsætning til for en synd-kultur: Den relaterer sig til en type af sociabilitet, ikke til islam som sådan som har begge aspekter - i det mindste.

Alt dette forklarer også den konstante spænding mellem de accenter som den folkelige praktik sætter og de der sættes af den retroende elite. Islam anvendes selektivt af forskellige grupper på forskellige måder.

Det er her de tekster som Broady⁷⁵ fremhæver som forløbere for habitustanken, kommer. Bourdieu taler om at islam som institution og lære betoner visse objektive potentialiteter i en vis rangorden, men at hver civilisation "vælger" (med et valg som aldrig udføres som sådan) selektivt hvilke potentialiteter der prioriteres, ud fra deres "grund-valg" (*choix fondamentaux*) som bliver "grundlag".

Her taler Bourdieu også om et andet aspekt som senere indgår i habitus-begrebet (men i dette tilfælde som eksplikation af et ikke-uddifferentieret samfunds virkemåde): Det forekommer som om alle livets domæner reguleres af en og samme intention, hvilket gør at det kan forekomme som om det er den religiøse intention i islam som regulerer alt. Men selve tanken om en slags forhånds-harmoni mellem islam og det traditionelle samfund, er allerede en spekulativ illusion, eftersom det i virkeligheden er sådan at det er den religiøse overbevisning med sine dogmer og normer som investerer alt. Der ville end ikke findes nogen grund til at skelne mellem "implicitte opførsels-skemaer" og eksplicitte normer af religiøs karakter; selv om disse skemaer ikke opfattes som sådanne af agenterne, er de pålagt af religionen.

Bourdieu afviser den tolkning og siger i stedet at Islam

⁷⁵Broady, D. (1990): *op.cit.*, pp. 98-99.

prædikes så succesrigt eftersom den prædikes for allerede troende: Hvis kredit er en forlængelse af hjælp og solidaritet, og tid ikke er penge, så er rente på lån utænkeligt, og islams forbud mod rente selvfølgelig (et forbud islam forresten deler med den ældre kristendom). Således at den praktik overlades til 'outsiders' såsom jøder eller mozabiter, præcis som i den kristne middelalder. At disse grupper kan påtage sig den rolle beror mere på deres position som outsiders end på det faktum at deres religion ikke 'forbyder' den. Det ser man eftersom i byerne praktiserer selv muselmænd lån mod rente, det vil sige 'ågerrente'.

Bourdieu sammenfatter (og indfører en term som i en periode kommer til at fungere som synonym med *habitus*): En civilisations økonomiske *ethos* finder et perfekt udtryk i den islamiske *etik*.

Mærk vel at parallellen til *habitus* hos Aristoteles og i den græske antik er *hexis* og ikke *ethos*. Det handler altså om en parallel som ikke er semantisk beslægtet via sit udspring i den græske sprogbrug.

Læg også mærke til at, som det fremgår af Bourdieus anvendelse af begrebet i tilknytning til den weberianske religionssociologi, her betyder "etik" ikke de praktiserede sæder men et tankesystem gældende sæder, og har et specifikt indhold som udskiller moral fra andre domæner. (Jf den siden fra Hegel populariserede distinktion mellem "Sittlichkeit" og "Moral").

Bourdieu's måde at diskutere selve konstitueringen af en etik som autonomt felt burde kunne danne udgangspunkt for en kritik af fx Kari Martinsens forsøg på ud fra den lögstrupske etik at udforme en plejeteori gennem at identificere plejopraktik med moralsk praksis⁷⁶.

Som et eksempel på hvordan den historiske islam med

⁷⁶Jf fx Martinsen, K. (1995): "Om den metafysiske grunn for sykepleien - En dialog med Katie Eriksson". In: Petersen, K.A. (ed.): *Praktikteori i sundhedsvidenskab*. Akademisk Forlag, København, pp. 210-222.

dens hellige skrifter stemmer overens med det traditionelle samfunds praktik, eventuelt kun på en sådan måde at den anbefaler en model men ikke udelukker den fortsatte beståen af ældre modeller som medindbefattet i den nye model, ses at når fx den historiske islam og skrifterne anbefaler et universalistisk fællesskab af troende som overskrider slægtsbåndene hos stammer, klan og storfamilier, så lader den disse slægtsstrukturer leve videre som underordnede størrelser. Dette kan sammenlignes med Inger Callewaerts eksplikation af sameksistensen af Kiangiang-bevægelsen og Balante-slægtssamfund i et ikke-islamiseret skriftløst folk i Guinea-Bissau, hvor en overskridende form af sociale relationer, først og fremmest udviklet inden for et religiøst domæne på vej mod en vis selvstændighed, sameksisterer med de sædvanlige slægtskabsstrukturer⁷⁷.

Bourdieu anvender Webers term "Wahlverwandschaft" og termen "affinité structurale" til at betegne det som senere bliver kaldt homologi. Det vil sige "at være beslægtet med hinanden, at være af samme slægt", opfattet i figurlig mening, og altså ikke gennem blodsbånd eller giftermålsalliance i biologisk eller klassifikatorisk mening; et bånd med samme indhold, skønt det bygger på et præferencevalg (der aldrig udføres som valg) på baggrund af ligheder. Ligheden som med en anden betegnelse ses som en lighed i struktur. At Bourdieu her anvender den betegnelse tyder på at han med rette siden har kunnet understrege sit bekendtskab med den strukturalistiske lingvistik og antropologi fra 50'erne, længe inden det kom på mode fra midten af 60'erne.

Forholdet mellem islamisk religion og traditionelt samfund defineres som forholdet mellem det implicite og det eksplicite, det gennemlevede og det formulerede, de tavse underforståede regler for opførsel og det sprog de udtrykkes i. Mellem "en kulturs dybdestrukturer og de normer som et

⁷⁷Callewaert, I. (1994): *The Emergence of the Kiangiang Ritual Practice within Balanta Form of Life*. Lund.

religiøst budskab fremkalder"⁷⁸). De fra budskabet lånte hverdags-sproglige udtryk ikke bare beskriver og afbilder verden og den gennemlevede erfaring, men det er i denne symbolske form at verden og erfaringen konstitueres, åbenbares i bevidstheden og tilhylles igen: "I og med at de bliver udtalt, kommer de til at eksistere i overensstemmelse med det nævnte". Og Bourdieu citerer sammesteds Wilhelm von Humboldts berømte sprogteori, som ser sproget som den magiske cirkel som indeslutter vor mulighed for erfaring, det samme som Bourdieu citerer i indledningen til artiklen om konstitueringen af det religiøse felt⁷⁹.

Dette er højst interessant eftersom det viser at helt fra begyndelsen er det ikke spørgsmålet om at opfatte habitus eller den praktiske sans som noget der står udenfor den sproglige formidling og som altså skulle tilhøre det prærationelle eller instinktive. Når det kaldes tavst eller implicit eller ubevidst så betyder dette kun at det er indlejret i det sproglige, ikke udtalt for sig selv, ikke refleksivt. Det vil sige førbevidst, eller snarere førrefleksivt.

Broady er opmærksom på det faktum at Bourdieu mellem første oplag fra 1958 og andet fra 1961 af *Sociologie de l'Algérie* indfører begreber som "opførsels-skema" eller "følelse" (æresfølelse som også bliver overskriften for den engelske artikel om dette tema fra 1965⁸⁰).

Bourdieu foretager en opdeling i en rural, animistisk farvet, ikke-lærd islam hhv. en urban, anti-animistisk, lærd islam som socialt betingede varianter der holder hinanden i live.

Bourdieu's måde at beskrive den rurale islam på kunne lige så godt være en beskrivelse af en hvilken som helst

⁷⁸Bourdieu, P. (1963(1958)): *Sociologie de l'Algerie*, *op.cit.*, p. 100.

⁷⁹Bourdieu, P. (1971): "Genèse et structure du champ religieux", *op.cit.*

⁸⁰Bourdieu, P. (1965): "The Sentiment of Honour in Kabyle Society". In: Peristiany, J.G. (ed.): *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Weidenfeld and Nicholson, London, pp. 191-241.

afrikansk primitiv religion: Det hellige er identisk med erfaringen af det sociale fællesskab. Det er familieoverhovedet som er præsten i husholdningens kultaktiviteter, som før i tiden udelukkende bestod af forfaderskulden og som giver storfamiliestrukturen og dens ledelsesstrukturer en hellig legitimitet.

Naturen, grotter, kilder, træer og klipper er kultpladser, verden er befolket af ånder og livet behersket af "lykken" som man har del i på grund af arv, initiation eller magi. Hele livet består af magiske ritualer som beskytter mod farer og giver frugtbarhed som en uafbrudt liturgi. Hellige mænd er mæglere som fører den fraværende gud nær, binder den til slægten og pladser og funktioner. De kan kurere sygdomme og give frugtbarhed. Tilhørsforholdet til en hellig mand og hans lærerrepræsentant bliver grundlaget for brødreskabet. (Man burde studere de strukturelle ligheder mellem de islamiske sufi-brødreskaber og bevægelser inden for de skriftløse naturreligioner af typen Kiangiang.)

Det officielle islam har altid været nøjeregnende med at kombinere en principiel fordømmelse af disse afvigelser med en indordnen af de socialt bærende elementer af dem. Brødreskabets religion har altid været både bevidst om at være en afvigelse og påberåbt sig sin irreduktible originalitet og gyldighed. Et vekselspil af tolkninger af det officielle gennem afvigelsen og omvendt opretholder både rangordenen og mangfoldigheden. Der er plads til alle, men i et hierarki.

Når den koloniale modernisering har opløst de bindende fællesskaber og de materielle betingelser og har skabt en rodløs masse, har en blanding af religiøs indifferentisme og overtro overtaget. Det forbliver et åbent spørgsmål, siger Bourdieu⁸¹, om dette i længden er ophav til en genoprettelse af islam som et bevidst og viljemæssigt personligt valg af en tro som kan leve sammen med en moderniseret verden. Det som vi siden har set i bl.a. Algeriet, er en meget specifik form for islamisme

⁸¹Bourdieu, P. (1963(1958)): *Sociologie de l'Algerie, op.cit.*

og en åben konflikt mellem Kabylien og det officielle Algeriet i forbindelse med arabiseringen.

Broady⁸² gør en del ud af Bourdieus påståede lån fra Durkheims tanke om social integration og solidaritet, og om akkulturations-begrebet som alternativ til assimilations- og diffusions-teorier for at indfange kulturmødet. I forbindelse med det sidste tilskriver Broady Bourdieu den klassiske socialisationsteori opfattet som internalisering af normer, vurderinger og attituder. Sådanne formuleringer forekommer ganske rigtigt i Bourdieus tidlige værker. Men det som slår mig, i hvert fald når man analyserer 1961-versionen af *Sociologie de l'Algérie*, er nok nærmest det modsatte. Man synes at det er forbavsende så klart en helt anden dialektik af implicit og eksplicit fremtræder, hvilket kan være nok så vigtigt at notere sig for at tage stilling til Alexanders Bourdieu-kritik⁸³. Alexander vil jo også gerne tilskrive Bourdieu en fase af funktionalistisk tænkning i Talcott Parsons' ånd, inden Jean-Paul Sartre og marxismen tog over. Det som slår mig, er at allerede i dette tidligste værk findes det element af marxisme, strukturalisme og typisk Bourdieu-praktik-konstruktivisme på vej mod et alternativ til alle disse -ismer. Når Alexander kritiserer Bourdieu for efterhånden at opgive det som ifølge Alexander er en rigtig kulturteori (kultur som eksplicit refleksion i princippet helt uafhængig af ikke-kulturelle betingelser), så tror jeg han tager fejl. En sådan teori har aldrig foresvævet Bourdieu. De modsatte ansatser er der fra begyndelsen.

Broady⁸⁴ er nok mere heldig når han fremhæver et indslag i Bourdieus værk om de rodløse bønders placering inden for rammen for det fremvoksende moderne Algeriet, som endnu en gang foranlediger tanker som peger frem mod habitus-

⁸²Broady, D. (1990): *op.cit.*

⁸³Alexander, J. (1995): *op.cit.*

⁸⁴Broady, D. (1990): *op.cit.*

begrebet i *Travail ...*⁸⁵ og *La déracinement ...*⁸⁶. Nemlig at de rodløse bønder ud fra deres tidligere habitus og tab af muligheden for helt at gå ind i en moderne praktik, udvikler en praktik som er kvasi-moderne og i virkeligheden traditions-baseret: At udøve en aktivitet som ikke er økonomisk rationel i nye termer, men som opfylder kravene for at fastholde en identitet ved at passe dagens dont (ulønsomt gadesalg). Noget som minder os om gadesalget i Afrika efter den økonomiske liberalisering. Fænomenet er da en indikator for Bourdieus tanke om habitus' forsinkede virkning, når vejen mod en tilpasning til det nye i praksis er afspærret: Den såkaldte *hystérésis* (forsinkelse på græsk). Jeg har i min bog fra 1992 taget fat på disse analyser for at understrege noget som jeg synes Broady underspiller, nemlig at Bourdieu understreger at subjektive handlingsbetingelser bliver relevante og virksomme på grund af objektive eksistensbetingelser. At falde tilbage i sin gamle habitus eller at gå ind for en ny adfærd uden at nå at opbygge en ny habitus, er afhængig af objektivt handlerum og ikke kun af den subjektive konstruktion. Man bliver ikke entreprenør selvom alt i omgivelserne råber på det og de gamle omgivelser som stemte med den gamle habitus ikke længere findes, hvis ikke man får resurser til at investere. Dette er ikke bare et efterslæb, men den eneste rationelle adfærd som står tilbage. Man investerer ikke hvis man ikke har nogen chance for at overleve. Akkulturationen er betinget af en kulturel konstruktion, men denne er i sin tur afhængig af materielle betingelser. Dette er Bourdieus eget korrektiv til alle kulturteorier, som jeg mener Broady underspiller fordi han vil trække Bourdieu væk fra alle marxiserende tolkninger, for at gøre ham til en ren konstruktivist⁸⁷, og det er netop dette

⁸⁵Bourdieu, P., A. Darbel, J-P. Rivet, C. Seibel (1963): *Travail et travailleurs en Algérie*. Mouton, Paris.

⁸⁶Bourdieu, P. & A. Sayad (1964): *La déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Éditions de Minuit, Paris.

⁸⁷Jf Broady, D. & S. Callewaert (1994): "Sociologiens epistemologi eller

korrektiv som foranlediger at Alexander påstår, at Bourdieu efter en kort fase i sit forfatterskab bliver offer for en vulgær-marxistisk forkortelse af kulturteorien.

Broady er mere heldig når han allerede hér understreger et andet tema, nemlig at agenten internaliserer sine objektive handlemuligheder, som observatøren/forskeren kender til eksplicit som regelbundetheder i faktiske handlinger, i form af en subjektiv handlingshorisont. Det vil sige at agenten gør en dyd af nødvendigheden. Dette illustreres da Bourdieu ved bedømmelsen af den sociale skæv-rekruttering til højere uddannelse, konsekvent ser denne socialt skæve søgning som handlinger inspireret af en netop implicit subjektiv vurdering af objektive chancer, således som forskeren kender dem fra den faktiske søgning per social klasse. Herved gør Bourdieu som Bengt Gesser⁸⁸: Han sammenligner ikke procentandele af hver herkomst-social klasse i den højere uddannelse men en hel kohortes vej gennem hele uddannelsessystemet. Herved fremtræder utroligt grove forskelle i objektive chancer mellem børn af højere tjenestemænd og arbejderbørn, som lader arbejderbørnenes måde at "vælge" sig selv bort fra den højere uddannelse fremstå som rationelle strategier, skønt de aldrig praktiseres som eksplicite overvejelser på grundlag af adækvat eksplicit information. De er et produkt af den praktiske sans eller det som Broady med en Bourdieu-term fra de tidligste skrifter kalder en "intuitiv statistik". Alt dette giver ganske rigtigt belæg for Bourdieus vilje til allerede i de allerførste tekster at finde en vej ud af modstillingen mellem objektivisme og fænomenologi.

Broady underretter os også om at Bourdieu i andet oplag af *Sociologie de l'Algérie* fjerner den weberianske term

sociologiens sociologi?". In: Callewaert, S., M. Munk, M. Nørholm, K.A. Petersen (eds.): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, pp. 132-163.

⁸⁸Gesser, B. (1986): *Utbildning, jämlikhet och arbetsdelning*. Arkiv, Lund.

"kapitalistisk ånd" (netop fordi det ikke handler om at forklare kohærens mellem forskellige domæner med en slags altgennemtrængende "ånd" (Georg F.W. Hegel), skønt erstatningsordet (verdenssyn) jo ikke lyder mindre idealistisk. Man skal nok ikke så meget tage fat på disse forskelle i terminologi, men snarere i det skelsættende i selve teorien.

På samme måde påviser Broady at i det andet oplag af *Sociologie de l'Algerie* og i senere værker om Algeriet indføres begrebet "*etos*" som implicit modstykke til begrebet "etik" (jf ovenfor). Her henviser Broady⁸⁹ til en ganske rigtigt meget spændende tekst fra 1963. Tilpasningen til det nye forudsætter en implicit og handlingsorienteret EMPIRISK viden, tilegnet gennem en almen eller specifik indlæring, og som er af samme type som det nyfødte barns modersmålsindlæring og kundskab, som Bourdieu da kalder for *etos*.

Her er mindst to forhold meget vigtige, som jeg har understreget det i min bog fra 1992, nemlig at habitus er formet både af en empirisk erfaring med objektive vilkår og af belæring, og at det for belæringen er uvæsentligt om den er indlejret i hverdagslivet eller ad hoc-organiseret. Det afgørende er at den virker implicit i begge tilfælde. Dette er utroligt vigtigt hvis man skal kunne forstå det som Bourdieu kalder for implicit og eksplicit pædagogik⁹⁰. For den forskel er det ikke afgørende om pædagogikken i sin organisering er et specialiseret ad hoc-arrangement (skole) eller en indlæring gennem deltagelsen i det almene hverdagsliv. Det afgørende er at i begge tilfælde meddeles et praktisk mesterskab, ikke et symbolsk mesterskab. Betydningen af denne forskel har jeg udarbejdet i min artikel om Riesman⁹¹.

⁸⁹Broady, D. (1990): *op.cit.*, p. 242.

⁹⁰Jf Bourdieu, P. (1970): *La reproduction, op.cit.*

⁹¹Callewaert, S. (1993): "Are African pupils different: [Paul] Riesman's contribution to ethno-pedagogics". In: Schnack, K. (ed.): *Export of Curriculum and Educational*

Begrebet *etos* til forskel fra etik opretholder skelnenen mellem implicit og eksplicit og mellem praktisk og teoretisk.

Broady noterer at Bourdieu også benytter sig af begrebet "intention" for at foregribe habitus-begrebet som formidlende led mellem objektive betingelser og subjektiv handlingsorientering. Og han understreger på lykkelig vis at det handler om en implicit intention, men også at den ikke kan forklare selve handlen, med mindre andet end selve intentionen medvirker; den forbliver da bare en intention som ikke materialiseres⁹². Jeg synes måske ikke rigtigt at Broady fanger pointen. Pointen er her en meget specifik situation, nemlig forskellen i forudsætninger for at møde en moderne situation som man tvangsforflyttes til. Det som Bourdieu nu ser på, er ikke de objektive betingelser (chancen for moderne opførsel eller ej), men forskelle i baggrunden (uforstyrret eller allerede forstyrret habitus allerede i den landsby man er forflyttet fra). Bonden som kommer til lejren med en uforstyrret habitus, kan nu fristes til polemisk at fastholde sin gamle overbevisning om hvordan ting og sager bør være i fuldstændigt anderledes omgivelser. Bonden som allerede forstyrredes tidligere, har snarere en tendens til at opgive den gamle overbevisning endnu mere. Men det Bourdieu er ude efter er ikke at belyse betingelserne for at en intention skal realiseres; det er der ikke tale om, hverken i det ene eller det andet tilfælde, eftersom betingelserne ikke findes i lejr-situationen, hverken til det ene eller det andet. Bourdieu er ude efter at forstå forskelle i hensigtserklæringer (intentioner). De bliver diametralt modsatte. Men i begge tilfælde handler det kun om hensigtserklæringer, ikke om at virkeliggøre dem. Situationen er en anden når Bourdieu andre steder studerer hvad bonden faktisk gør når han havner i byen (uden

Ideas, Studies in Educational Theory and Curriculum, Vol. 13, Royal Danish School on Educational Studies (Danmarks Lærerhøjskole), København, pp.99-128.

⁹²Bourdieu, P. & A. Sayad (1964): *La déracinement ...*, *op.cit.*, p. 111.

lønarbejde eller lønsom butik) og ikke i en lejr; han handler efter sin gamle habitus og udøver en ulønsom dont som gadesælger.

Broady⁹³ citerer også en anden tekst fra *La déracinement ...*⁹⁴ som er interessant, eftersom nu også begrebet "disposition" dukker op som endnu et foregribende synonym for habitus. Men også fordi teksten noterer dispositionens egenskab af at være overførbart mellem domæner, hvilket foregriber habitus' rolle for feltteorien.

Når det gælder bogen *La déracinement ...*⁹⁵, har jeg i min bog fra 1992 peget på i det mindste to tekster som udtrykkeligt har anvendt begrebet habitus, og på at selve problematikken er helt central, selvom den som oftest formuleres ved hjælp af bl.a. begrebet *etos*. Jeg må notere at dette er tilfældet i min udgave af *La déracinement ...* fra 1977, som virker som om den er et uændret genoptryk af udgaven fra 1963.

III. Ordet og begrebet habitus for første gang i Bourdieus studier om ægteskab og slægtskab i Sydfrankrig

Frem til nu har vi, vejledt af Broady⁹⁶, set hvordan en habitus-tænkning uden habitus-begreb udvikler sig i de tidligste undersøgelser af overgangssamfundet i Kabylien og Algeriet generelt.

Vi kan med Broady⁹⁷ konstatere at selve termen habitus første gang forekommer på tryk hos Bourdieu i en tekst han publicerer i to versioner i 1962. En længere version på mere

⁹³Broady, D. (1990): *op.cit.*, p. 88

⁹⁴Bourdieu, P. & A. Sayad (1964): *La déracinement ...*, *op.cit.*

⁹⁵Bourdieu, P. & A. Sayad (1964): *La déracinement ...*, *op.cit.*

⁹⁶Broady, D. (1990): *op.cit.*

⁹⁷Broady, D. (1990): *op.cit.*, pp. 224-248

end 100 sider i et videnskabeligt tidsskrift *Études rurales*⁹⁸ og en kortere version i Sartres tidsskrift *Les Temps modernes*⁹⁹. Artiklen handler ikke om Algeriet, men om den egn i Sydfrankrig hvor Bourdieus familie stammer fra. Og den handler om et tema som han i senere publicerede studier med en anden belysning også tager op i sine antropologiske studier af Kabylien, nemlig slægtskab og giftermål i *Esquisse...*¹⁰⁰; teksten publiceredes samtidig på engelsk i en antologi og vender tilbage i en anden version i *Outline*¹⁰¹, i *Le sens pratique*¹⁰², og i *The Logic of Practice*¹⁰³. Artiklens titel i *Esquisse* ("La Parenté comme représentation et comme volonté") er en henvisning til Schopenhauers hovedværk fra 1819 *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Man skal dog huske på at det feltarbejde som disse algeriske studier baseres på, ligger før feltarbejdet i Sydfrankrig. Problemet behandles endnu en gang i 1989 i relation til ægteskab i Béarn i den sidste version af "Reproduction interdite"¹⁰⁴

III.1 Studier af slægtskab og ægteskab i Algeriet og Sydfrankrig som metodisk eksperiment

⁹⁸Bourdieu, P. (1962): "Célibat et condition paysanne". *Etudes rurales*.

⁹⁹Bourdieu, P. (1962): "Les relations entre les sexes dans la société paysanne". *Les Temps Moderne*

¹⁰⁰Bourdieu, P. (1972): "La Parenté comme représentation et comme volonté". In: *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Droz, Geneve, pp.71-151.

¹⁰¹Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*, *op.cit.*

¹⁰²Bourdieu, P. (1980): *Le sens Pratique*, *op.cit.*

¹⁰³Bourdieu, P. (1990): *The Logic of Practice*. Polity Press, Cambridge.

¹⁰⁴Bourdieu, P. (1989): "Réproduction interdite". *Etudes rurales*, nr. 113-114 (januar-juni), pp.15-36.

I indledningen til *Le sens pratique*¹⁰⁵ som er en slags intellektuel biografi, har Bourdieu i anledning af forskellige måder at anvende hans egne biografiske forudsætninger som metodiske greb, selv eksplicit taget disse to typer af studiers betydning for hans teori og metode op, således som den har udviklet sig i hans liv. Når han arbejder som antropolog i Algeriet, benytter han sig af sin status som outsider for at få hjælp til det første brud med den spontane sociologi; det faktum at han er fremmed for den studerede befolkning bliver til et metodisk redskab for at gennemføre den første objektivisering. Når han arbejder som sociolog i Béarn blandt sine slægtninge benytter han sig af sin status som indfødt medlem for at gennemføre det andet brud, nu med den videnskabelige objektivisme, for at genoprette en forståelse indefra som korrigerer den videnskabelige objektivisme. Det er da ikke spørgsmålet om at forskeren skal stå til regnskab for sine underforståede subjektive vurderinger, for selv eksplicit at tydeliggøre den uundgåelige subjektivitet i hans resultater. Det handler om successivt at benytte sig af forskellige aspekter af ens egen position som privat person (insider/ outsider) i relation til forskellige sociale verdener hvor man studerer samme tema, som en strengt videnskabelig metode til at opnå den størst mulige objektivitet eller i det mindste den mest alsidige belysning. Eller i det mindste blive klar over forskellige faser som tilsammen udgør en mere fuldstændig indgang til temaet, uden nogensinde at opnå den absolutte objektivitet og uden at det er muligt at tilskrive nogen af disse tilgange, taget hver for sig, et absolut kundskabsmæssigt privilegium. Det er ikke enten som insider eller som outsider at man opnår den rigtige forklaring; begge positioner har sine begrænsninger som man må forvandle til fordele.

Bourdieu benytter sig af disse episoder i sin intellektuelle biografi for at tydeliggøre indholdet i og konsekvenserne af sine forsøg på at følge en tredje vej som holder sig væk såvel

¹⁰⁵Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique, op.cit.*

fra den strukturalistiske objektivisme som fra den fænomenologiske subjektivisme.

Indholdet i Bourdieus praktik-teori tager sit udgangspunkt i selve det videnskabelige studium af praktikernes praktik. Bourdieu mener at dette studium medfører at forskeren objektiverer praktikernes praktik, gør den til en forekomst i verden som ikke længere er praktisk men et faktum. Her sker der let det at forskeren tilskriver objektet for sit studium (praktikerens praktik) en egenskab som egentlig er en ureflekteret egenskab ved forskerens relation til sit objekt (praktikken betragtet som et faktum). Dette fremmes hvis forskeren er en outsider der ikke forstår denne praktik indefra, men via af nødvendighed ikke-deltagende observation konstruerer sit objekt som et knudepunkt af objektive relationer. Med dette følger illusionen om at dette er praktikkens objektive sandhed. Hvis man senere studerer samme type af praktik i en situation hvor man er insider, går det lettere op for en selv at man har misset hele pointen med praktikken når man kun har objektiveret den. Man kan lettere genopdage at det som kom til at fremstå som et knudepunkt af objektive relationer, i virkeligheden er en praktisk strategi under udførelse. Ens egen position som insider fremmer opdagelsen af den objektivistiske fejltagelse og korrektionen af perspektivet. Man lærer sig at undgå at tilskrive praktikerens kundskab, som antages at orientere hans praktik, som i virkeligheden er forskerens objektivistiske konstruktion. Den kundskab som styrer praktikerens handlen er en anden kundskab, en praktisk kundskab som er et moment af en praktisk strategi i værk. Den forholder sig ikke til praktikken under opfindelse og udførelse som til et fuldbyrdet faktum som er en forekomst i verden underlagt objektive determinanter; den forholder sig til det som man forholder sig til betingede handlemuligheder, som man leder sig frem til ud fra en grundorientering.

Det afgørende for Bourdieu er at det ikke kun handler om to forskellige indstillinger, den teoretiske og den praktiske. Det

handler om to forskellige sociale positioner. Forskerens frit svævende position som har muligheden for at holde den sociale verden med dens nødvendighed på afstand, og praktikerens bundne position som ikke har plads og resurser til en sådan distance. Forskellen er ikke en forskel mellem to kulturer eller mentaliteter, men forskellen mellem to helt forskellige livsvilkår. At prøve sig frem med forskellige metoder i forskellige situationer som bliver til et eksperiment med sig selv og ens egen position som redskab, leder derfor ikke så meget til en bedre teori OM den videnskabelige praktik der studerer den praktiske praktik, men netop til en mere adækvat videnskabelig praktik som *praktik*, som først i anden omgang kan udtrykkes som metodiske retningslinjer og metateoretiske indsigter.

Bourdieu beretter i indledningen til *Le sens pratique*¹⁰⁶ om hvordan han i sine antropologiske studier af det traditionelle samfund i Algeriet forsøgte at verificere i hvilken grad det antropologien betragter som en faktisk regelbundethed og en norm i disse samfund, nemlig giftermålet med farens brordatter, kan registreres som det statistisk oftest forekommende. Da viste det sig at konklusionen, om reglen gælder eller ej, i praksis er fuldkommen afhængig af hvordan man afgrænser populationen. Den gælder for visse subpopulationer og ikke for andre. Det vil sige at reglen ikke kan registreres som et objektivt faktum, men skal betragtes som afhængig af hvilken strategi en given population møder situationen med. Gennem at analysere selve giftermålets ritual, bliver det synligt at et giftermål mellem farens søn og brordatter kræver det enkleste mulige ritual, mens et giftermål mellem børn fra de mægtigste familier fra forskellige stammer (som altså ikke følger reglen) fuldbyrdes gennem et utroligt indviklet ritual. Og da opdager man at disse to ritualer ikke er varianter af samme ritual (i begge tilfælde handler det ikke om bevidst at følge en kendt regel eller ubevidst at holde sig til en

¹⁰⁶Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*, *op.cit.*

automatisk fungerende mekanisme), men er udtryk for helt forskellige strategier som følge af de to kandidaters helt forskellige genealogiske, økonomiske og sociale positioner. Giftermålets ritual skal give form til et partnervalg der er produktet af den måde hvorpå to sociale grupper som skal indgå en alliance, vurderer hinandens position i så henseende. Det er dette strategiske, alsidige spil som afgør hvem der gifter sig med hvem og under hvilke former. Forskeren opdager at alle hans forsøg på at reducere dette til at følge eller ikke følge en bevidst eller ubevidst regel, misser hvad spørgsmålet egentlig drejer sig om. Sagen er at det ikke er en sådan regel som styrer praktikken (positivt eller negativt), men et sæt af strategier. Forskeren tvinges altså til at begynde at arbejde med sin egen indstilling, sin egen position og de deraf følgende antagelser (at det gælder om at verificere om en regel følges eller ikke). At man ser problemet på denne måde, er afhængig af den objektiverende indstilling som ophæver selve det strategiske handlingsperspektiv. Uligheder i ritualen udtrykker ikke bare variationer i anvendelsen af et regelsystem, men også forskellige strategier som grundet i et forsøg på at maksimere gruppens symbolske kapital, som desuden til slut også via ritualen manipulerer det regelsystem som måske både den udenlandske forsker og den indenlandske tradition angiver som begrundelse. Selve behovet for at forholde sig til en sådan af traditionen hævdede regel som forskeren på sin vis har konstrueret, viser sig at være en del af en sådan strategi.

Nu mener Bourdieu at han her bagefter bedre har kunnet se hvordan dette samspil mellem forskerens position og indstilling og den tolkning af en praktik han kommer frem til har været, fordi han biografisk kom til at indtage forskellige positioner i samme type af studier. I perioden mellem de første studier af slægtskab/giftermål i Algeriet i årene 1955-60 og omarbejdningen af denne studie før publiceringen i 1972, gennemførte han en lignende studie blandt sine slægtninge i

Béarn¹⁰⁷. Dér havde han en insider-position som baggrund for forskningen og dermed en mulighed for at gøre det eksperiment at erstatte forsøget på at blive fortrolig med en fremmed verden med forsøget på at gøre sig fremmed for en fortrolig verden. Selv den undersøgelse bliver genoptrykt i en ny publikation i 70'erne¹⁰⁸. I artiklen opgiver Bourdieu at den nye version også bygger på nye feltstudier gennemført i 1970-71.

I den sidste situation blev forskelligt sagt til ham som ellers lades usagt: At man inden for én familie opdagede at man var i slægt med en anden familie, så snart det gik op for den første familie at den anden familie havde højere tjenestemænd i familien. Det vil sige at oplevelsen af at være i slægt med hinanden ikke udledes af stamtræet som en størrelse for sig, men at stamtræet konstrueres af strategiske grunde. Det afgørende er at der et vist samspil mellem de to aspekter: Kunsten at udnytte sin genealogiske position til at få den strategiske løsning man vil have, sådan at den stemmer overens med gruppens orienteringer og måske til og med kan fremstå som om den følger en vis tolkning af eventuelle eksplicite regler. Et spil som den stærke har bedre resurser til at komme igennem med end den svage osv.

Alt dette får man øjnene op for på en umiddelbar måde når man ikke som fremmed er udelukket fra de neutraliserede oplysninger som informanter giver fra sig, men samtaler fra slægtning til slægtning.

Dette foranledigede en slags kovending i Bourdieus/forskerens relation til sit studie-objekt og til sig selv som forsker. Det fik til følge at Bourdieu indså det fejlagtige i hans tidligere måde at se på Kabylernes sans for ære. Nu var hans syn ikke længere naivt humanistisk, som udtryk for en ureflekteret

¹⁰⁷Broady, D. (1990): *op.cit.*, p. 244 situerer denne studie til 1959-60 på grundlag af opgivelser i artiklerne.

¹⁰⁸Bourdieu, P. (1972): "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction". In: *Annales*. vol. 27, no. 4-5, juli-oktober, pp. 1105-1127.

finden behag i sin rolle som forsker, som en måde at finde behag i den fremmede kultur, for i stedet at få øjnene op for det som Bourdieu her kalder for en "materialisme" af webersk tilsnit (Tænk at Alexander ikke har kastet sig over denne tekst også! Her står jo at Bourdieu blev mere materialist i 70'erne! Men her står også allerede i forvejen at denne amerikanske Bourdieu-reception har læst hans tekster i fejlagtig kronologisk orden og fejlagtigt læser Bourdieus omvending som en følge af marxistisk inspiration i stedet for som en følge af en webersk inspiration. Det er præcis dén fejl Alexander gentager).

Man kan undre sig over at Bourdieu ikke umiddelbart drager den konklusion, at det som afslørede gennem erfaringen af at være både indfødt og forsker, var forskerens objektivistiske erhvervsskade. Det spændende er da at Bourdieu drager konklusionen først i den modsatte retning. Det man som indfødt i Béarn lettere kommer til at vise, er det fejlagtige i at kompensere for sin fremmedhed i Kabylien med en måde at højtideliggøre den studerede populations fremhævede selvforståelse (handle ud fra ærens princip), i stedet for mere nøgternt og virkelighedstro at se denne selvforståelse som en form der også er udtryk for helt banale interesser.

Den distance til sit objekt som den fremmede etnolog har (til forskel fra den fortrolighed den moderne sociolog plejer at have), tillader ham at holde sig selv udenfor spillet og ikke at behøve sætte sig selv på spil. Han kan tro at hans relation til sit objekt (den videnskabelige praktik) ikke er en del af hans definition af objektet (praktikernes praktik). Det gør at et ritual som i de fleste tilfælde ikke har anden mening og funktion end netop at være noget 'man' gør, for forskeren nødvendigvis må have en forklaring, det vil sige en forklaring af ritualets mening, opfattet som det der motiverer dem der praktiserer ritualet. I så fald pendler man hele tiden mellem en indtolkning af forskerens ubevidste etnocentrisme og illusionen om den intuitive indlevelse. Bourdieu anser sig selv for at være blevet et offer for tendensen til at identificere sig med de indfødtes

tolkning af deres egen praktik som en konsekvens af hans position som outsider som ikke kan forstå indefra, i stedet for at være bevidst om at hverken forskerens status som outsider eller den indfødte praktikers position som insider er at betragte som endegyldige, kognitivt privilegerede positioner, men som lige 'problematiske' positioner taget hver for sig. Når man er outsider har man tendens til ikke at se at man, netop når man objektiverer, alligevel er en del af sit objekt. Når man er insider kan man tro at man ikke behøver at gå omvejen over en objektivering eftersom man selv skaber den mening som gælder, i stedet for at være bevidst om at sociale praktikker har en mening udenom en meningsgivende autør.

Men alt dette handler jo om den måde Bourdieu 20 år senere tolker betydningen af visse faser i sit arbejde i relation til situationer hvor temaet er det samme, men hvor relationen forsker-objekt så at sige roterer. Bagefter siger han at det var bevidst tilrettelagte eksperimenter hvis fulde konsekvenser han ikke eksplicit drager førend i 1972¹⁰⁹ og siden i 1980¹¹⁰.

Men lad os da analysere de tekster om ægteskab i Bourdieus fødeegn som publiceredes i 1962, uden alle disse efterrationaliseringer.

III.2 Habitus som kropsholdning; bønderne i Sydfrankrig (1962)

Broady¹¹¹ fremdrager fint en tekst fra "Célibat..."¹¹² hvor Bourdieu siger at sociologien skal indeholde de to indfaldsvinkler som synliggør det totale sociale fænomen, hvor både den objektive struktur og agentens bevidsthed om den

¹⁰⁹Bourdieu, P. (1972): "Les stratégies ...", *op.cit.*

¹¹⁰Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*, *op.cit.*

¹¹¹Broady, D. (1990): *op.cit.*, p .245

¹¹²Bourdieu (1962): "Célibat ...", *op.cit.*, pp. 108-109.

kommer med, som synliggør dels de tråde som agenterne hænger i uden at kende til dem, dels det der er meningen med deres handlinger.

Spørgsmålet var: Hvorfor opleves det store antal ungarle pludselig som et problem af de berørte, når man statistisk kan vise at det altid har været sådan og ikke tidligere har fremstået som et problem? Det vil sige: Hvad er det som styrer ægteskabssøgningen og hvordan forklarer dette selv de berørtes oplevelse af det? Det der styrer, er da den symbolske kapitals særlige økonomi, ikke de rent objektive faktorer. Men samtidig har mekanismerne ændret sig, så det ikke længere er spørgsmålet om personlige relationer. Den forandring slår igennem på forskellig måde for mænd og kvinder. Mændene er bundet til jordbrugssamfundet som bæres oppe af dem. Kvinderne har en mere fritsvævende rolle, der gør at de har lettere ved at tilegne sig den nye bykultur som trænger sig ind på landsbyen. Følgen bliver at de let kan migrere til byen eller at de stiller byboers krav til deres partnere. Som en konsekvens forbliver partnere der ifølge det gamle system var meget attraktive, ugifte (før var det lige så mange, men da var det kun de ikke-attraktive), for nu betyder det at være attraktiv noget mere end at være et godt parti.

Disse så at sige objektive forhold sætter sig igennem via individernes måde at arbejde med disse forhold. Og da viser Bourdieu i en berømt analyse af et bal i landsbyen hvor de giftefærdige mænds kropslige habitus som er en ubrudt arv fra det gamle samfund, gør dem ikke bare ikke-attraktive for pigerne med en ny urban kropshabitus, men gør at mændene end ikke tager kontakt eller danser, men bortdømmer sig selv fra giftermåls-markedet. Den selvforvoldte udelukkelse opleves samtidig af alle som et problem eftersom det eneste der trænger sig frem i bevidstheden, er at selv ikke et godt parti finder en aftager.

Broady siger at det spændende i analysen er at en durkheimiansk måde at arbejde med brydningen mellem forskellige kollektive forestillingers magt over individerne,

nuanceres af habitus-tanken. Det handler ikke så meget om kollektive forestillinger som om en objektivt betinget grundorientering, her bl.a. udtrykt gennem kropsholdning og måden at forholde sig til sin krop.

Jeg mener at det faktisk er vigtigt at se, at når selve ordet endelig tages i anvendelse, er det helt åbenbart her i tilslutning til Marcel Mauss' berømte artikel om "kropsteknikker"¹¹³ (skønt henvisningen til teksten ikke forekommer i *Les Temps moderne* hvor Mauss blot nævnes, men kun findes i *Sociologie rurale*, måske fordi udgaven i *Les Temps modernes* kun er uddrag af den lange artikel; desuden står habitus i anførselstegn i *Les Temps modernes* som en teknisk term der ikke findes i hverdags sproget, noget der var unødvendigt for publiceringen i et videnskabeligt tidsskrift).

Scenen på dansepladsen ser Bourdieu som kollisionen mellem den traditionelle (rurale) og den urbane civilisation, med deres respektive kulturelle modeller for opførelse bl.a. til en fest, og deriblandt deres respektive kropsteknikker eller "socialiserede motorikker" (*comportements moteurs socialisés*) der udgør systemer. Bønderne er vant til at bevæge sig på en bestemt måde (*habitudes motrices*) som udmærker bonden for omgivelserne og er ophav til stereotyper (den klodsede bonde). Et sæt af habitusser (kropsholdninger som vender tilbage i forskellige sammenhænge), en *hexis* som frem for alt byboer har lært at identificere som en syntetisk enhed bag mangfoldigheden og som de karakteriserer ud fra det aspekt som er påfaldende for dem: Bønderne siges at være langsomme og tunge. Samme perception har den del af befolkningen som bor i landsbyernes kerne og som er begyndt at lægge sig efter den urbane stil. Det handler egentlig ikke om en rigtig beskrivelse, men om en spontan tolkning som ser en måde at bevæge sig på som en del af et system der udtalt postulerer en sammenhæng mellem en tung måde at gå på, et groft snit i tøjet og en klodsethed i måden at udtrykke sig på;

¹¹³Mauss, M. (1950): *Sociologie et Anthropologie*. PUF, Paris, p. 366.

ikke som en antropologisk beskrivelse, men som en spontan opfattelse af en meningssammenhæng. Det udtalt postulerede enhedsprincip som intuitivt bliver opfattet på en diffus måde bagved kropsholdningerne, er rytmen.

Dansen hører sammen med den modsvarende civilisation. At kræve at den traditionelle bonde som lever på gårdene i udkanten, skal danse moderne danse hentet fra byen, indebærer at man afkræver bonden at han skal ændre 'natur'. Kropshabitusser gennemleves som det mest naturlige, det som bevidste handlinger ikke får greb om.

Desuden bliver de kropslige habitusser umiddelbart opfattet af tilskuerne og især af pigerne, som symboler på den dansendes økonomiske og sociale stilling. En kropsholdning er (både for den som udviser den og for den som iagttager den) et socialt tegn. Selv den der er kraftigst i gang med at blive moderne, kan i første omgang ikke frigøre sig fra den.

Nu er netop kropsholdninger i sig selv og som socialt tegn det første der iagttages, tolkes og vurderes i mødet mellem de to køn.

Men bonden er ikke kun mål for den behandling. Han internaliserer dette billede af sig selv som de andre projicerer på ham. Han er genert over sin krop og genert i sin kropslige måde at være på. I denne måde at blive bevidst om sin krop bliver han bevidst om hvad det betyder at være bonde i samfundet. Han bliver splittet og fortaber den sidste chance for at bære sig normalt ad. Man kan kun kropsligt manifestere sig på en kontaktsøgende måde hvis manifestationen ikke er forstyrret. Det ender med at bonden ikke danser, ikke søger kontakt, ikke bliver gift. Økonomiske betingelser slår igennem på giftermåls-markedet via den enkeltes og omgivelsernes bevidsthed om dem. Mange drenge fra bykernen er lige så klodsede men er ikke generte over det eftersom de føler sig som hørende til de rigtige.

Man kan umiddelbart se at det snarere er begrebet *hexis* som her får den rolle at stå for det sammenholdende enhedsprincip, mens der tales om habitusser i pluralis, om

kropsholdninger som fungerer i forskellige sammenhænge (arbejde, fest osv). Men uanset hvor, så er aspektet, princippet som er overførbart mellem forskellige domæner, med fra begyndelsen.

Jeg mener dog at det er vigtigt at skelne mellem denne tekst og de seneste tekster som fx "La domination masculine"¹¹⁴, som også insisterer kraftigt på habitus som et somatiseret princip. I disse senere tekster handler det om at habitus' fæste situeres på det forkropsliggjorte niveau, som en yderste konsekvens af dets implicite karakter og uanset hvor åndeligt eller intellektuelt eller mentalt domænet måtte være. I disse tekster går tankebevægelsen i modsat retning: Det handler om kropsholdninger som domæne, men de ses umiddelbart som indlejret i en meningstolkning. Begge hænger naturligvis sammen med en opfattelse af mennesket som en enhed, forud for den analytiske skelnen mellem det kropslige og det sjælelige som Bourdieu sikkert havde fra sin fortrolighed med fænomenologer som Edmund Husserl, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty. Eller som han snarere før dette havde fra Mauss.

Men dette indebærer dog at disse tekster så at sige står lidt for sig selv, ved siden af de tidligere og samtidige tekster hvor vi har set ansatser til en habitus-tænkning uden at ordet eller begrebet som sådan forekommer. Når ordet og begrebet først dukker op, er det ikke for umiddelbart at udtrykke selve den centrale tanke, men for at give udtryk for en tanke på sidelinjen: Kroppen som den scene hvor mellem-menneskelige forehavender som socialt vekselspil mellem mennesker og mellem materialitet og mening fuldbyrdes.

Med andre ord: Det er måske alligevel ikke helt tilfældigt

¹¹⁴Bourdieu, P. (1990): "La domination masculine". In: *Actes de la recherches en sciences sociales*, no. 82, Paris, pp. 2-31. Resumerende fortolket i: Callewaert, S. & K.A. Petersen (1994): "Det mandlige herredømme i middelhavskulturen ifølge Pierre Bourdieu". In: Callewaert, S. *et al.* (eds.): *op.cit.*, pp. 20-48.

at ordet til at begynde med mangler når den centrale tanke allerede er på dagsordenen, og at ordet dukker op når en mere sideordnet tanke skal udtrykkes. Dette vedvarer gennem hele den senere udvikling. Der findes hele tiden en slags dobbelthed i begrebets betydning, kropsholdning og grundorientering på én gang, hvor snart det ene, snart det andet aspekt fremhæves.

I alle tilfælde er det dog tydeligt at allerede fra begyndelsen har begrebet at gøre med objektive, registrerbare sider og vekselvirkende tolkninger som konstituerende for sociale fænomener. Alexander påstår at dette forsvandt da Bourdieu adopterede den vulgære, og senere strukturmarxisme. Det er ikke vanskeligt at se at dette er en fejlfortolkning som Bourdieu hele tiden har protesteret imod. I senere tekster benytter Bourdieu sig af både marxistiske og strukturalistiske elementer i tanker og formuleringer sammen med et kraftigt webersk indslag, men for hele tiden at sige det samme som i disse tidlige tekster. Kun hvis man først identificerer sig med strukturmarxismen og siden begynder at læse visse af Bourdieus 70'er-tekster (*La reproduction*¹¹⁵ og ikke *Esquisse*¹¹⁶), og i en tid lang mangler kendskab til hans tidlige tekster, kan man gå i den fælde som karakteriserer den første amerikanske og skandinaviske reception af Bourdieu. Man læste ham som strukturmarxist uanset om man sidenhen rosende eller dadlede ham for at være det.

Broady¹¹⁷ understreger en anden vigtig sag. Bourdieu er stærkt inspireret af Weber og benytter sig af Webers tankegang om en uddifferentierings- og rationaliseringsproces for at karakterisere overgangen fra det traditionelle til det moderne samfund (jf også Habermas). Dette kunne have ført til at redskaber udformet under studiet af traditionelle samfund, blev betragtet som uanvendelige for studiet af moderne samfund.

¹¹⁵Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1970): *La reproduction*, *op.cit.*

¹¹⁶Bourdieu, P. (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Librairie Droz, Geneve.

¹¹⁷Broady, D. (1990): *op.cit.*, p. 248

Omtrent som det er tilfældet med den kapitallogiske tolkning af Karl Marx, hvor hele Marx' begrebsapparat anses for anvendeligt alene på kapitalistiske samfund. Sådan bliver det ikke tilfældet med Bourdieu: Begrebsapparatet anses for anvendeligt på/i alle samfund, med modifikationer. Helt enkelt fordi Bourdieu mener at selv såkaldte moderne samfund ikke (sådan som Alexander antager og vil det) lever alene af eksplicite, rationelt afprøvede tanker omsat til rationelle handlinger, men lever på sin vis af både implicite grundorienteringer og efterrationaliseringer; lever ikke bare af social, magtfri kommunikation, men lige så meget af (en anden form for) social magi. Deri ligger et frugtbart udgangspunkt for en kritik af alle teorier om videnskabeliggørelse af social praksis og ovenikøbet også af erhvervspraksis, skønt Bourdieu ikke selv har udviklet en sådan kritik eksplicit i særskilte studier.

Habitus-begrebet og praktikteorien bliver centrale redskaber til studiet af moderne kultursociologi og sociologi kort og godt.

Dette får konsekvenser også for de andre centrale begreber. Det betyder at Bourdieu knapt nok kan anvende feltbegrebet i studiet af traditionelle samfund, og at hans kapitalbegreb ikke kan opfattes på samme måde som hos Marx. Sideordningen af kapital, habitus og felt som de tre centrale begreber, sådan som den findes hos Broady¹¹⁸ kan lede til misforståelser.

III.3. Slægtskab og ægteskab i Sydfrankrig endnu en gang (1972)

Lad os da se hvad der sker når Bourdieu selv genoptager problematikken, i en artikel publiceret i 1972 (dvs to år efter

¹¹⁸Broady, P. (1989): *op.cit.*; Broady, D. (1990): *op.cit.*

udgivelsen af *La reproduction*¹¹⁹ og samme år som udgivelsen af *Esquisse*¹²⁰) som denne gang atter handler om giftermålsstrategier i Sydfrankrig. Titlen som Bourdieu selv havde givet artiklen var "Giftermålsstrategierne i systemet af reproduktionsstrategier" men den blev af redaktionen af *Annales* forkortet til "... i reproduktionssystemet"¹²¹.

Man kan undre sig over at Bourdieu i en fodnote henviser til feltarbejderne i 1959-60 og 1970-71 men intetsteds i artiklen henviser til de ældre artikler om emnet, skønt visse dele af den nyeste artikel svarer til de gamle artikler. Læseren får sjældent hjælp af Bourdieu til at rekonstruere fremvæksten af forskellige tekster som hænger sammen. Man kan få mistanke om at dette i hvert enkelt tilfælde har en eller anden strategisk betydning som dog er svær at gætte sig til. Dette giver anledning til mindre sympatiske tolkninger af sådanne strategier, fx hos Alexander¹²² som påstår at Bourdieu hele tiden skjuler sin virkelige intellektuelle udvikling.

Undersøgelsens objekt er de praktikker med hvilke Béarn-bønderne forsøger at sikre slægtens fortsatte beståen og den fortsatte beståen af slægtens ret til at råde over sine produktionsmidler. Sådan lyder definitionen af undersøgelsens objekt, udtrykt ud fra bøndernes gennemlevede praktikker. Den udenforstående forsker ser på noget som hos bønderne er en praktiseret stræben der af forskeren opfattes som mere eller mindre bevidst efterstræbt af praktikerne.

Her kan vi allerede notere en forskel fra en gennemsnitlig lønarbejder i dag (som os selv). Vi stræber næppe på samme måde efter at sikre vor slægts fortsatte beståen. Det er muligt at en sådan stræben er med i vor livsførelse også. Men at gifte sig

¹¹⁹Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1970): *La reproduction*, *op.cit.*

¹²⁰Bourdieu, P. (1972): *Esquisse ...*, *op.cit.*

¹²¹Bourdieu, P. (1972): "Les stratégies ...", *op.cit.*, jf Broady, D. (1990): *op.cit.*, p. 596

¹²²Alexander, J. (1995): *op.cit.*

og at få børn er vel ikke på samme måde indrettet på at sikre netop vor slægts fortsatte beståen som indehavere af en gård, en 'husholdning' og en rang. Vort forhold til vore børn - hvis vi har nogen - er mere orienteret mod eventuelt at bidrage til at de får en god start på deres egen bane, som så at sige begynder på ny hver gang. Men det gælder så måske først og fremmest for lønmodtagere fra arbejderklassen og de nye mellemlag. I den gamle mellemklasse, i visse fri erhverv (*professions*) og i den kapitalejende overklasse er det måske ikke så fremmed at tænke på egne børn som "arvtagere" i samme mening som hos Béarn-bønderne. Og i *Les héritiers*¹²³ (*Arvtagerne*) betoner Bourdieu at alle børn fra øvre samfundsklasser kan betragtes som arvtagere til en anden form for kapital, nemlig den kulturelle og den sociale kapital, to former af symbolsk kapital.

Men den udenforstående forskers blik kunne opfatte bøndernes praktik på en noget anden måde. Hvis vi oversætter "*tendre à*" med "tenderer mod", mener vi at der er en indbygget tendens i bøndernes praktikker som ikke nødvendigvis peger på en førbevidst eller bevidst stræben, men kun på en af den udenforstående forsker registreret, observerbar objektiv relation mellem giftermålspraktikker og den fortsatte beståen gennem tiden af en slægt og jordbesiddelse osv. Da lader man det være usagt om den registrerede objektive relation mellem disse to størrelser kan/skal opfattes som en relation mellem middel og mål for en agent.

Det er netop i den sprække mellem to mulige tolkninger af begrebet "tendens", Bourdieus analyse skyder sig ind. Relationen mellem disse to størrelser, giftermålspraktikker og den fortsatte beståens praktikker, udviser en vis regelmæssighed fra bonde til bonde, og spørgsmålet er da

¹²³Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1964): *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Édition de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1979 som: *The Inheritors. French Students and their Relation to Culture*. The University of Chicago Press, Chicago.

hvordan den udenforstående forsker opfatter årsagen til denne regelmæssighed. Bourdieu mener at især etnologer "tenderer mod" (og da kunne man begynde forfra på analysen, men nu som en analyse af tendens hos etnologerne) at opfatte denne regelmæssighed som et produkt af at bønderne bevidst og viljemæssigt følger foreskrivende regler for praktikken i form af juridiske regler af en formaliseret ret (love) eller af en sædvaneret udrustet med enten lovlige eller moralsk-religiøse sanktioner (også eksplicit sådanne). Bourdieu påstår til og med at etnologerne låner denne tænkning fra juristernes tænkning: De forbinder slægtskabsbetegnelserne med holdninger til slægtskab, som om de sidste følger af de første. På denne måde låner etnologerne et praktik-begreb uden at gøre sig dette klart, og gennemskuer derfor ikke konsekvenserne af dette lån, nemlig at man tænker i termer af regelfølge i stedet for i termer af strategier.

Når vi ser på denne tendens hos etnologer kan vi se at de bliver ofre for dette ikke-opklarede lån, fordi de ikke medreflekterer deres egen relation til deres objekt som en del af opfattelsen af objektets beskaffenhed.

Etnologen er på én gang en undersøgende forsker der ikke behøver gifte sig men kan nøjes med at studere hvordan andre gør det, og en fremmed, måske uden at blive klar over at dette udgangspunkt har sine begrænsninger og dets konsekvenser. Dette udgangspunkt indebærer at forskeren forsøger at forstå noget som han i praksis ikke behersker, og at han forsøger at forstå alle aspekter af denne praktik som om de alle samtidig var på dagsordenen og på tale. Men praktikerens vedbliver med at gifte sig, går ud fra sin praktiske beherskelse af praktikken, og har alle aspekter af sin praktik i lommen i form af forskellige mulige handlingsprofiler som hviler. Det som forskeren opfatter som et samtidigt system af regelmæssige, objektive relationer mellem to størrelser ud fra en observation af den indfødte praktikers handlinger og udtalelser som forskeren tænker sig som aktualiseringer af dette system, opfatter praktikerens som handlingssekvenser der

følger efter hinanden, i en situation hvor praktikerne ligger under for presset om at skulle gøre noget her og nu og ikke bare tænke noget.

Dette får i sin tur konsekvenser for relationen mellem etnologen og den indfødte informant, når etnologen går fra direkte observation til at interviewe den indfødte praktiker. Etnologens spørgsmål som er spørgsmål fra en-fremmed-som-hverken-skal-eller-kan-gøre, eller ovenikøbet en-fremmed-som-ikke-rigtigt-forstår-hvad-spørgsmålet-drejer-sig-om, tvinger informanten til at indtage en eftertænksom holdning som han i praksis ikke har, og betænke hvad det er han gør, i termer af hvad man kan sige til en fremmed der spørger på denne specifikke måde uden at forstå noget og uden at skulle gøre noget.

Det gør at informanten fra at have været en praktiker, forvandles til at være én der kumulerer alle forståelsens huller, såvel de huller der er særegne for en praktiker som de huller der er særegne for en udenforstående forsker. Som en indfødt fortrolig praktiker springer han over alt hvad der ikke siges, fordi det er underforstået selv for ham selv. Som informant for en fremmed kan han kun gøre sig forståelig hvis han springer over alle de konkrete referencer som spiller med i den handlingssekvens han ellers iværksætter, det vil sige alle de informationer der ellers er afgørende for ham.

Uanset om forskeren stiller konkrete eller almene spørgsmål, virker velinformeret eller helt ukyndig, fremkalder han sådanne dobbelt forvrængede informant-udtalelser. Og forskeren opfatter sjældent (har egentlig knapt nok en mulighed for at opfatte) afstanden mellem de konstruerede dobbelt forvrængede informant-udtalelser og den erfaring den indfødte praktiker involverer i praktikken.

Denne afstand åbenbarer sig kun i informantens tavsheder, hvor informanter svarer med udsagn der gengiver angiveligt udviklede sammenhænge med et kort svar som betyder: Det kan man ikke vide. Dette kan man selvfølgelig gøre i en kommunikation mellem fortrolige. For forskeren bør

det opfattes som et signal om at hele kommunikationen kører på en fejlagtig måde.

Etnologen (som studerer fremmede "primitive" kulturer) bliver lettere og mere uoverstigeligt offer for disse mekanismer, fordi hans reelle fremmedhed får samme effekter som sociologens bevidst konstruerede objektivering når hun studerer moderne kulturer hun er fortrolig med. Etnologen tvinges i mindre grad af selve håndværkets oplæg til at konstruere sin fremmedhed bevidst, det vil sige medreflektere indholdet i og konsekvenserne af den position ud fra hvilken han nærmer sig sit objekt.

Det der mangler, er netop en bevidst konstruktion af sandheden i forskerens relation til sit objekt som et aspekt af forskerens opfattelse af sit objekt, så snart dette objekt er den indfødte praktikers praktiske erfaring af sin sociale praktik.

Alt dette kan man se forstørret hos fx Claude Lévi-Strauss i et ræsonnement der går meget videre. På mange steder mener Lévi-Strauss at garantien for den strukturalistiske antropologis videnskabelige objektivitet ligger i at han studerer for både forskeren og de indfødte agenter ubevidste strukturelle relationer som ligger bag handlingerne og udtalelserne, så der ikke kan være tale om at nogen af deltagernes tolkning kan have indflydelse på beskrivelsen og forklaringen. Det studerede objekt er noget ubevidst og på den måde lig naturvidenskabernes objekt. Hér¹²⁴ tager Bourdieu ikke dette aspekt hos Lévi-Strauss op, sådan som han gør det i indledningen til *Le sens pratique*¹²⁵.

Etnologens fejltagelse består i en naiv juridisme som ser praktik som udførelsen af et partitur. Og det gør ingen væsentlig forskel om man er fænomenolog (mener at en praktik er bevidst regelfølgende) eller strukturalist (mener at en praktik er iværksættelsen af en ubevidst model).

Men hvis praktikerens praktik ikke er udførelsen af et

¹²⁴i Bourdieu, P. (1972): "les stratégies ...", *op.cit.*

¹²⁵Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*, *op.cit.*

partitur, hvad er det da der styrer? Svaret er: Systemet af dispositioner eller habitus, princippet som genererer praktikker og enhedsliggør praktikker inden for forskellige domæner, mellem forskellige agenter. Indprentet af de materielle livsvilkår OG af den familiale opfostring. Det vil sige af de strukturer (materielle livsvilkår og familial opfostring) som de praktikker der er genereret af dette princip, tenderer mod at reproducere. Således at agenterne kun kan reproducere, det vil sige enten ubevidst genopfinde eller bevidst imitere de afprøvede strategier som selvfølgelig eller i det mindste mest passende, eller i alle tilfælde de mest bekvemme, det vil sige som forekommer at ligge i sagens natur eftersom man altid har gjort på den måde.

Disse strategier til at sikre på den ene side fædrearnens fortsatte beståen og slægtens fortsatte beståen gennem giftermål på den anden, falder ikke automatisk sammen. Den rette partner er ikke automatisk det bedste parti. Kun en habitus som princippet for begge typer af 'valg', uden at disse valg i alle deres aspekter systematisk ekspliciteres, kan fungere som baggrund for de konkrete efterrationaliseringer der redder det væsentlige i de involveredes øjne, selv om det indebærer at man synes at vride noget på det etnologen antager for at være normer man burde følge.

Her giver Bourdieu med sit habitus-begreb altså sin egen teoretiske konstruktion af et tema der er velkendt i etnologien. Et tema der går ud på at regel og normer i et primitivt samfund fungerer fordi de hele tiden holdes mangetydige og diffuse (fuzziness). Den væsentligste forskel er at Bourdieu ser dette ikke som normernes mangetydighed, men som en praktisk håndtering af situationen som er entydig, men i givet fald medfører at man håndterer selv eventuelle indfødte, mere eksplicite normer mere strategisk.

Bourdieu tager et eksempel som han kender fra både Kabylien og Béarn. Forud-advarede og altså forudindtagede observatører kender alle de strategier der tjener til at beskytte slægtens interesser, som er identiske med fædrearnens

interesser, således som de er socialt defineret og som gør at selv de samfund hvor kvinder kan arve, virker som om de overtræder den regel der modsvarer disse interesser, nemlig at kvinder ikke kan arve. På samme måde virker det som om der findes en regel som foreskriver ægteskab mellem søn og broderdatter, så alt forbliver inden for slægten. Når man opdager at denne type af ægteskab kun er en af mange og ikke den mest frekvente eller at kvinder faktisk arver, så havner man i den situation at man må antage at der gøres undtagelse fra en regel. I virkeligheden kan man hvis man ikke tænker i termer af at følge en regel, opdage at det er et og samme princip der virker, både når det ser ud som om reglen bliver fulgt og når det ser ud som om den ikke bliver fulgt. Målet er at reproducere slægten og slægtsgodset, og det er den målrettethed der udpeger de midler der er "tilladte". For at opnå den optimale løsning i et konkret tilfælde som giver sig rent strategisk, spiller man, hvis det er nødvendigt for den sociale legitimitets skyld, på alle de traditioner og definitioner der er for hånden, og har større eller mindre held med at fremstille den efterstræbte løsning som på en eller anden måde selv i overensstemmelse med socialt udkrystalliserede eller ovenikøbet kodificerede regler af forskellig slags. Inklusive alle tolkninger af stamtræet som jo består af klassifikatoriske kategorier (og ikke af biologiske sådanne).

Man skal huske på at frem for alt hos skriftløse folk, findes ingen forestilling om et stamtræ sådan som etnologer konstruerer det, hvor alle relationer på samme tid er præsent i én eneste fremstilling og kan læses i alle mulige retninger. For den indfødte praktiker findes disse relationer kun som en netop nu aktuel læsning af et begrænset afsnit i et bestemt praktisk perspektiv. Mod dette plejer man at anføre at etnologer selv hos skriftløse folk har kunnet dokumentere fx tegninger i sandet af komplekse modeller af slægtskab eller andre forhold som implicerer en indfødt objektivisering. I det hele taget er det en vigtig problematik at kortlægge skriftløse folks egne objektiviseringer og instrumenter til at fastholde dem, og

Fejl! Ukendt argument for parameter.

muligheden for at kræve at den model forskeren foreslår, testes mod indfødte modeller eller indfødte informanternes evne til at genkende modellen. Så vidt jeg kan se er dette ikke en indvending. Bourdieu benægter ikke at dette findes, men foreslår at se selv dem som det de er, nemlig objektiveringer der ikke som sådan er styrende for den strategiske praktik.

Et stamtræ er som et kort: Et simultant overblik over alle veje mellem alle punkter som man kan gå ad i alle retninger. De veje der anvendes, det slægtskab man regner med, er kun et udvalg i et bestemt perspektiv. Det vil sige de er ikke et udvalg, der findes kun dem. De bliver kun et udvalg for korttegneren.

Resten af artiklen¹²⁶ er en meget detaljeret beskrivelse af disse praktikker samt et forsøg på at vise at den bedste forklaring er den som ligger i habitus- og praktik-teorien. På vejen får vi en del interessante præciseringer.

Med habitus menes at det der genererer kohærente praktikker på de involverede områder, er implicite principper og i dette tilfælde i sidste instans det princip at fædrearven bevares udelt eller at slægten og godset er ét. For af dette følger at det er den mandlige herkomst der gælder, den ældste der gælder osv.

Bourdieu understreger også at man ikke skal tro at indprentningen af en sådan habitus er givet på forhånd. Den kan mislykkes i enkelte tilfælde, hvilket betyder at den pågældende agent ikke træfsikkert og selvindlysende gør det rigtige, men involverer sig selv og andre i en åben konflikt, fx gennemlevet og formuleret som en konflikt mellem følelsen og pligten. At det ikke er spørgsmålet om en mekanisk automatik ser man også når man ser med hvilken listighed man får de selvfølgelige interesser til at falde sammen med de formulerede konventioner. Det gælder fx også individuelle bøjninger af typen forkærlighed for ét af børnene. Der findes jo

¹²⁶Bourdieu, P. (1972): "Les stratégies ...", *op.cit.*

mange legitime måder at give gaver eller give plads for indkomster der ligger udenfor kernegodset, men som får indirekte betydning for hvordan det sidste bliver håndteret.

En anden stærk indikator for at det ikke handler om eksplicite regelsystemer som følges, er at fx den ældste søns prioritet over de yngre sønner og alle døtre kun gælder hvis der findes et fædrenegods der er navnet værd. Så snart det ikke er på dagsordenen, falder hele systemet og det bliver ligegyldigt hvem der gør hvad.

Ikke desto mindre er det normale at de subjektive dispositioner svarer til de objektive strukturer, sådan at praktikken genereres på en måde som lader normen forblive "tavs" eller "underforstået" (tacit).

Det er vigtigt at klargøre hvordan dette fungerer eftersom det for det meste fungerer funktionsfrit, selv for de yngste mænd eller for pigerne som er dem der taber på systemet.

Men da skal man til at begynde med huske på at man ved at kombinere frugtbarhedsstrategier med giftermålsstrategier, kan vælge en strategi som undviger at problemet opstår. Men dette går kun hvis den førstefødte er en søn; da kan man beslutte ikke at få flere børn. Men hvis den førstefødte er en pige og forbliver enebarn, har vi en dårlig løsning eftersom alt bliver afhængig af den slægt hun gifter sig med, skønt hun i dette tilfælde selv er blevet arving.

Det man må indse, er at afhængig af slægtens materielle og symbolske kapital nu og et antal generationer tilbage, afhængig af antallet af mandlige og kvindelige børn, afhængig af hvem man er i denne dobbelte rangfølge og afhængig af alle de samme faktorer på modpartens side, opstår et meget stort antal strategier for hver og en af agenterne hvad angår frugtbarhed og giftermål, arv og familieoverhoved-funktionen, de tunge ejendomsposter og alle sideindkomster og fordele. At ramme rigtigt, det vil sige at maksimere sine fordele i størst muligt antal henseender inklusive personlige præferencer, er et produkt ikke af at man tiltemper et system af regler, men af at man udfra en fortrolighed med hvad sagen drejer sig om og

hvordan ting og sager plejer at gå, inklusive evnen til at håndtere mere eller mindre uudtalte sæder og skikke, lader den praktiske sans virke, inklusive for at finde en passende legitimering hvis den skulle efterspørges. Det gælder om at indse at der naturligvis udkrystalliserer sig et stort antal tommelfingerregler eller konventioner for forskellige delområder som man kan registrere udefra som regelmæssigheder og til og med som kodificerede regler. Men det er kun tilsyneladende at man kan sige at det er disse regler der er styrende for adfærden. Det er målet og de forskellige delmål og de i hvert tilfælde til rådighed stående midler, således som de socialt perciperes og sanktioneres, sådan som de er blevet internaliseret som dispositioner, som afføder strategier, der efterhånden også skal falde på plads i en mere kodificeret forestilling. Bourdieus detaljerede beskrivelse af alle mulige tilfælde viser hvordan det handler om et sammensat kompleks af strategier som tildeler den først-prioriterede den bedste løsning, den næst-prioriterede den næstbedste løsning indtil man kommer til de sidste, fx den yngste pige der bliver hos forældrene på lige fod med det tyende som er indlemmet i familiens strategier, og hvor alle hver og en på sin måde faktisk har en interesse i at føje sig, eftersom han eller hun har det mindst dårlige udkomme af at hele systemet opretholdes.

Mesterskabet i at håndtere denne strategiske opførsel vil normalt aldrig udtrykke sig i en eksplicit diskurs, eftersom det kun er når den indlysende og uudtalte strategi mislykkes at en sådan diskurs bliver mulig og påkrævet. Men den strategiske opførsel er netop beregnet på at udelukke at en sådan fiasko overhovedet forekommer, udelukke at nogen kan havne i åben konflikt mellem følelser og pligt, fornuft og passion, individuelle og kollektive interesser. Sådanne konflikter opstår kun når habitussen tilfældigt eller i ekstreme situationer ikke har fungeret.

Bourdieu karakteriserer en habitus som en slags socialt produceret instinkt, indprentet af de reelle livsvilkår som desuden optræder i transskriberet og transformeret form i den

etiske og pædagogiske diskurs' anbefalinger og forskrifter¹²⁷.

Dette er endnu en formulering som bekræfter den tolkning af habitus-begrebet som jeg, stillet op imod Broadys ekstremt kulturalistisk-konstruktivistiske tolkning har hævdet dels i min bog fra 1992, dels i disputationen af Broadys afhandling¹²⁸. Bourdieu taler selv om en indprentning som er et produkt af en kombination af den direkte indvirken af de objektive livsvilkår selv og af den pædagogiske påvirkning. Den pædagogiske påvirkning lægger sig ovenpå den direkte indprentning gennem erfaringen. Det betyder ikke - som Alexander påstår - at Bourdieu vender tilbage til en mekanisk-materialistisk årsagsdeterminering af den indre handlingsorientering som habitus udgør. De objektive livsvilkår er ikke i sig selv naturforekomster, men er socialt konstruerede størrelser, og de påvirker ikke produktionen af en habitus mekanisk men via en social perception og bearbejdning. Og denne habitus genererer ikke opførslen mekanisk men strategisk.

Så vi befinder os hele tiden inden for et område som består af sociale konstruktioner, ikke af naturdeterminismer. Men ikke desto mindre handler det om sociale konstruktioner som også har en ejendommelig objektivitet. De er med tiden blevet grundmurede, de er sedimenterede, de virker forbevidst. Kort sagt: De er som en anden natur, og det vil sige at de ikke kan manipuleres eller tolkes efter behag men er et *datum* man må forholde sig til.

Det er meget muligt at agenterne for sig selv ikke indrømmer andre kriterier end de socialt acceptable såsom pigernes dyd, sundhed og skønhed eller drengenes værdighed og arbejdslyst. Men det forhindrer ikke at bag disse forklædninger slår også de virkeligt pertinente kriterier igennem, såsom fædrenerven osv. At samspillet mellem disse to niveauer i normaltildfældet går op, beror på at netop alle disse

¹²⁷Jf Bourdieu, P. (1972): "Les stratégies .", *op.cit.*, p. 1123

¹²⁸Broady, D. & S. Callewaert (1994): *op.cit.*

dyder allerede fra begyndelsen i den familiale opfostring afkræves og indprentes mere hos den ældste mandlige arving til et stort gods end hos den yngste. Gennem hele opvæksten forvandles de kommende nødvendige egenskaber til lyst, smag og interesse. Agenterne lærer sig at fremelske det der under alle forhold bliver deres skæbne. At der trods alt findes minimale frihedsgrader betyder bare at miskendelsen af denne forvandling af skæbnen til et frit valg, miskendelsen af den i forvejen etablerede harmoni mellem præferencer og muligheder, hele tiden kan fuldbyrdes i god tro.

Alle de faktorer som her spiller en rolle ved det som fremstår som et partnervalg, kan de involverede ikke være bevidste om fordi faktorerne er alt for vidtrækkende, komplekse og usandsynlige. Agenterne har en vis forestilling om dem, men den er partiel og partisk. Derfor er det ikke muligt at se praktikken som udførelsen af et partitur, det vil sige bevidst at følge et system af eksplicite regler. Skulle man rekonstruere alle praktikker som forekommer som udløst af et system af regler, ville rekonstruktionen aldrig få en ende og ikke længere angive nogen regler men udelukkende enkelttilfælde. Det er en bedre forklaring at antage at der findes en habitus, det vil sige et praktisk mesterskab over et lille antal implicite principper som er tilstrækkeligt til at generere en stor variation af praktikker der har en vis regelmæssighed. Men regelmæssigheden kommer fra de strukturer som strukturerer habitussen. Det vil sige at den kommer fra regelmæssigheden i de objektive livsvilkår og i de sociale praktikker som er ophav til den indre orientering. Så forskellige strategier som at praktisere børnebegrænsning, emigrere til byen eller forblive ugift, genereres alle af samme habitus afhængig af for hvem det gælder: Den ældste søn, den yngste søn eller den yngste datter.

Giftermålsstrategier er sammenvævet med frugtbarhedsstrategier, arvestrategier og uddannelsesstrategier. Det vil sige at det handler om en sammenhængende reproduktionsstrategi i biologisk, social og kulturel henseende.

Det er klart at Bourdieus behandling af det gamle materiale på en ny måde i den sidste artikel¹²⁹, er centreret om en syntese af habitus- og praktik-teorien for at dække en problematik ind som i de tidligere artikler endnu ikke havde fundet sit udtryk i habitus-termer. Mens det som dengang foranledigede indførelsen af habitus-begrebet, nemlig kroppen som scenen for kultursammenstød, overhovedet ingen rolle spiller i denne artikel af Bourdieu. I de tidligere artikler fandtes problematikken, men termerne var først konventionelle og ved omarbejdningskommer termer som *etos* i forgrunden. Allerede da fandtes termen *habitus*, men den blev anvendt til at udtrykke et andet aspekt, nemlig habitus som kropsholdning. Senere flyder begge aspekter sammen når habitus som generativt princip falder sammen med dets kropslige forankring.

Det som ellers også kan undre, er hvorfor Bourdieu ikke allerede her bringer det på bane som han understreger i indledningen til *Le sens pratique*¹³⁰, nemlig at han bevidst organiserede den anden studie i Béarn som et modstykke til studien i Algeriet, som to metodiske eksperimenter som belyser hinanden, med forskerens position som fremmed henholdsvis som indfødt som indsats.

Her understreger Bourdieu kun betydningen af dialektikken mellem fremmedhed og fortrolighed uden at tale om et metodisk eksperiment. Måske opdagede Bourdieu først bagefter at det han havde gjort kunne ses som et metodisk eksperiment? Sagligt har det ikke så stor betydning, men Bourdieu må vel finde sig i at kommentatorer som Alexander der gerne vil misforstå det hele, gennemgående taler om forfalskende efterrationaliseringer når det gælder Bourdieus egne forklaringer på hvordan hans teorier blev til.

¹²⁹Bourdieu, P. (1972): "Les stratégies ..." *op.cit.*

¹³⁰Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*, *op.cit.*

IV. Habitus som internaliseringen af objektive forhold

Jeg har i flere tilfælde henvist til og polemiseret mod Alexanders Bourdieu-kritik¹³¹. Alexanders bevidste forvrængning af Bourdieus perspektiv tvinger mig til at udrede et problem, jeg allerede havde mødt i forbindelse med min diskussion af Broadys afhandling, nemlig hvordan man skal opfatte den rolle Bourdieu tilskriver de såkaldt objektive livsbetingelser, for forklaringen af observerbar social opførsel.

Et første udgangspunkt for disse diskussioner er Bourdieus kritik af den klassiske moderniseringsteori. Den søger et svar på hvordan det kan være at bønder der med vold er blevet berøvet deres tidligere livsvilkår og er overført til nye livsvilkår, alligevel ikke adopterer det opførselsmønster, den handlingsorentering og den opfattelse der svarer til disse nye livsvilkår. Meget groft sagt svarer moderniseringsteorien på dette med at antage at disse bønder sidder fast i deres gamle forestillingsverden og altså må opdrages. Her stiller Bourdieu da det samme spørgsmål som Marx stillede i sine såkaldte teser om Feuerbach: Hvis spørgsmålet er om opdragelsen, hvem eller hvad opdrager da de lærere som skal opdrage masserne? Eller med andre ord: Det kan ikke bare være spørgsmålet om en mentalitetsforandring som en intellektuel proces der hviler i sig selv, uanset om den i første omgang gælder en elite som skal opdrage masserne eller om den gælder masserne selv. Man må i stedet spørge: Hvordan går det til når mennesker ændrer opfattelse?

Og som han har gjort det så mange gange, bliver Bourdieu her 'sociolog'. Det vil sige at han ikke svarer på hele spørgsmålet i al dets kompleksitet, men han svarer på et delspørgsmål, nemlig: Hvilke objektive sociale betingelser skal være opfyldt for at en mentalitetsforandring finder sted? Det vil sige at han kritiserer den økonomicistiske

¹³¹Alexander, J. (1995): *op.cit.*

moderniseringsteori for netop på det afgørende punkt at blive kulturalistisk. Man konstaterer at den bonde der nu lever under kapitalistisk-moderne livsbetingelser, opfører sig irrationelt. I stedet for at spørge hvilke objektive betingelser som foranlediger dette, gør man det til et spørgsmål om indsigt og opdragelse. Bourdieu derimod mener at bonden opfører sig rationelt: Eftersom han selv ikke rigtigt nyder godt af de kapitalistisk-moderne betingelser som, kun udgør en ydre ramme for andre i omgivelserne, men som ikke er tilgængelige for den dobbelt rodløse bonde, bemøder han den situation så rationelt som muligt, nemlig med en kombination af sin gamle orientering og de inhærente bidder af sin nuværende situation. Han kan ikke forestille sig at gå ledig og gør hvad som helst der er for hånden. Bourdieu siger: For at tænke som en entreprenør, må man have adgang til midler til at investere. For at tid skal fremstå som penge, må man have tid til at have tid, det vil sige råd til at vente på det afkast som kommer senere. Så længe dette ikke indtræffer, er al tale om opdragelse til moderne tænkning komisk, eftersom det går ud på at lære sig at opføre sig irrationelt.

Den klassiske moderniseringsteori arbejder egentlig med en klassisk rationel handlingsteori: Det vil sige at mennesket ses som altid og overalt at være et rationelt handlende væsen. Det omfatter to ting: En adækvat indsigt i de forhold som betinger handlingen og et projekt som grunder sig på rationelle principper som fx at opnå den størst mulige nytte med mindst mulig anstrengelse. Et projekt som da eventuelt selv er moralsk og politisk motiveret. Der findes altså to aspekter ved rationaliteten: Den rette værdsættelse af de forhåndenværende omstændigheder og den rette motivering af handlingsprojektet. Teoriens grundantagelse er at begge på en gang er mulige og faktisk virkeliggjorte hvis der ikke optræder patologier. Mennesket er i sit væsen rationelt handlende.

Det der er afgørende for en sådan teori, er at de to aspekter af rationaliteten i princippet er uafhængige af

hinanden. Mennesket henter sit projekt ikke i omstændighederne men i sin fornuft som hviler i sig selv. Fornuften er så at sige en uafhængig variabel. Fornuftens projekt kan over tid blive mere uafhængigt, mere fornuftigt. Menneskets historie er en læreproces som går mod det mere fornuftige gennem på den ene side at frigøre sig netop fra afhængigheden af ydre (naturlige og sociale) og indre determinanter, og på den anden side at bearbejde sig selv og sine erfaringer. Var det ikke sådan, ville mennesket være en del af naturen, aldrig kunne overskride naturens rammer. Kundskab, kritik, forandring, kultur som skiller sig fra naturen, ville være utænkelig.

Mod denne tradition står andre traditioner:

- *Enten*: Rent materialistiske som ser mennesket som en del af naturen og tilskriver hver udvikling hos mennesket virkningen af indre og ydre determinanter, omtrent som man kan tænke sig det med udgangspunkt i en darwinistisk udviklingslære transponeret fra biologien til antropologien i det hele taget, eller med udgangspunkt i en marxisme som forstår historien som et moment af en naturdialektik.
- *Eller*: Former af materialisme som erkender det specifikt menneskelige, men lægger dette ikke i en principielt uafhængig fornuft, men i en fornuft som kun eksisterer i en naturlig og social krop i en verden. Hele vejen igennem er fornuften selv indlejret i det naturligt og socialt givne.

Dette giver sig udtryk i forskellige sociologiske traditioner. Hos Auguste Comte og Herbert Spencer handler det i bund og grund om en slags socialdarwinisme som så at sige bagbinder fornuftsprojektet med kollektive forestillinger og normer som ligger før fornuftsprojektet. Hos Marx handler det om

grundformer af praksis (udvekslingen mellem mennesket og naturen og menneskene imellem) som sætter rammerne for tænkning og handlingsorienteringer.

Bourdieu tilhører selvfølgelig den tredje position som hverken er baseret på Oplysningens rationalisme eller på forskellige former for materialisme.

Dette betyder at man ikke afviser fornuftsprojektet, men at det bliver historiseret og socialiseret. Det vil sige at man fastholder at bondens opførsel forventes at være rationel. Men det betyder ikke at bonden hvis han er fri for patologier, bemøder virkeligheden ud fra en evig og universel *a priori* fornuft (en fornuft som per mirakel viser sig at falde sammen med den moderne kapitalistiske logik). Han bemøder virkeligheden ud fra en tænkning som tænker det tænkelige, hvor det tænkelige er det som kan lade sig gøre, og hvor det som lader sig gøre er det som er mulighedens horisont, som omringer det som faktisk er.

Det er på denne måde det bliver afgørende hvad der faktisk ER og ikke bare hvordan det opfattes (perspektiveret erfaring) eller hvordan det bemødes ud fra et principielt helt uafhængigt fornuftsprojekt, inklusive en etisk eller politisk vurdering som står bag et fornuftsprojekt.

Det handler ikke om at benægte fornuftsprojektets transcendens over det faktiske, eller etiske eller politiske vurderingers transcendens, sådan som Alexander suggererer. Det handler (hvis man er sociolog) om at spørge: Hvad er de sociale betingelser for dette fornuftsprojekt? Og da kommer aspekter af dette projekt i forgrunden som ikke kun er en fornufts *a priori*, men fakticitets-aspekter ved dette *a priori*. At selv fornuftsprojektet har en naturlig og social krop, er formidlet via en erfaring som er historisk og social. Det handler om at indse at transcendenten ikke er absolut men relateret til noget andet. Den inkorporerer det den transcenderer. Dialektikken mellem subjekt og objekt er et moment af subjektet selv (jf Lévi-Strauss' diskussion med

Sartre i *Den vilde tanke*¹³²). Det er dét Marx, Weber, Émile Durkheim og Sigmund Freud er ude efter: De objektive betingelser, naturlige og sociale, vender tilbage i form af transcendensens krop. Det er præcis dét habitus handler om: Psykodynamikken og den sociale dynamik er et aspekt af fornuftens *a priori*.

En af de tekster der har den mest udarbejdede habitus-teori som teoretisk refleksion, er "The three forms of theoretical knowledge"¹³³. Der kan man klarere end noget andet sted i teksterne se hvordan en kritik af den fænomenologiske og den objektivistiske videnskabsteori baseres på en anderledes opfattelse af den praktiske praktiks kundskabsmoment på den ene side og af den teoretiske praktiks kundskabsmoment på den anden. Det der kræves, er en kombination af en praktisk praktiks kundskabsmoment opfattet som noget andet end tillempt teori, nemlig som en praktisk sans, og en teoretisk praktik opfattet som en praxeologisk teori. Det vil sige en teori som konstituerer sig ved at gå gennem et objektiverende brud med den spontane teori og et objektiverende brud med den objektivistiske teori, for på den anden side af disse brud at lande på en praxeologisk teori. Med som sidste aspekt, at disse objektiverende brud på sin side ender med at være forankret i en praxeologisk habitus.

V. Habitus-teoriens kilder

Én ting er hvordan habitus-begrebet udvikler sig hos Bourdieu. En helt anden ting er at spørge hvor han har ideen/termen fra.

¹³²Lévi-strauss, C. (1961): *La pensée sauvage*. Udgivet på dansk i 1969 som: *Den vilde tanke*. Gyldendal, København.

¹³³Bourdieu, P. (1973): "The three forms of theoretical knowledge". In: *Social Science Information*, 12(1), Paris, pp. 53-80. Udgivet på dansk i 1994 som: "De tre former for teoretisk viden". In: Callewaert *et al.* (eds.): *op.cit.*, pp. 72-110.

Broady¹³⁴ begynder med at henvise til specifikke discipliner som skal have benyttet sig af habitus-begrebet, fx botanikken (Carl von Linné) og medicinen. I begge tilfælde for at betegne væksternes ydre udseende eller kroppens ydre fremtoning som indikatorer for kroppens generelle helbredstilstand. Desværre angiver Broady ingen kilder. Man kunne pege på at Bonniers leksikon angiver denne betydning som den i dag anvendelige på svensk¹³⁵. *Le Petit Robert*¹³⁶ henviser på samme måde til den medicinske betydning med 1839 som første forekomst, uden kildeangivelse. Jeg har i forordet til min bog fra 1992 signaleret noget lignende for *Gyldendals Leksikon*¹³⁷ og for *Politikens Filosofileksikon*¹³⁸. Det sidste værk angiver allerede som anden betydning ikke kun hvordan kroppen befinder sig, men en åndelig holdning.

¹³⁴Broady, D. (1990): *op.cit.*, pp. 252

¹³⁵Bonniers leksikon (1968), vol. 6, p. 665.

¹³⁶*Le Petit Robert* (1969), Paris, p. 821.

¹³⁷*Gyldendals Leksikon*, fx Bang, J. (ed.)(1973); ny udgave 1996.

¹³⁸Lübcke, P. (ed.)(1996): *Politikens Filosofileksikon*. Politikens Forlag, København.

V.1. Aristoteles og Thomas af Aquino

Broady¹³⁹ signalerer også at begrebet længere tilbage i tiden blev anvendt hos Thomas af Aquino, der på sin side skulle benytte sig af Aristoteles' *hexis*-begreb.

Når man ser på Thomas' eksplicitte habitus-traktat i *Summa Theologica*¹⁴⁰, så skal man være opmærksom på at konteksten er en afhandling om den teologiske etik og mere specielt om de moralske dyder. Sådan som jeg har vist i min bog fra 1992, må man siden også se på andre af Thomas' værker hvor det handler om kundskabens *a priori* og *a posteriori*-forudsætninger, for nu at udtrykke det i kantianske termer.

Ser vi på Thomas' eksplicitte habitus-traktat, opdager vi hurtigt at Aristoteles som sædvanlig fungerer som en vigtig kilde. Men da til at begynde med frem for alt et skrift som måske ikke er autentisk: *Læren om kategorierne*¹⁴¹ og hans *Metafysik*¹⁴².

Thomas er ude på at opstille en teori om den menneskelige handlings forudsætninger eller principper. Der findes to intrinsiske forudsætninger siger han: Formåen (*potentia*) og denne formåens nærmere aktualisering/bestemmelse (*habitus*) som optræder som dyder eller laster. Thomas tænker altså i termer af en kæde: *Potentia*, *habitus*, og *actus*. Mennesket har en evne til at handle som

¹³⁹Broady, D. (1990): *op.cit.*

¹⁴⁰Thomas af Aquino: *Summa Theologica* I-II, Q.49. T. Gilby, London.

¹⁴¹Aristoteles (u.å.): *Categoriae et liber de interpretatione*. L. Minio-Paluello (ed.), Oxford Classical Texts. På engelsk findes: (1963): *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Kommenteret af J.L. Ackrill, Clarendon Aristotle Series, Oxford. På dansk findes: Aristoteles (1991): *De interpretatione*, oversat af H. Roer. *Almen Semantik* 3, Aarhus.

¹⁴²Aristoteles: *Metaphysica*. W Jaeger (ed.), Oxford Classical Texts. På dansk findes: Aristoteles (1953): *Aristoteles' ældre metafysik*, oversat af P. Helms, Bog I, III, IV, VI (kap. 1) og XII.

nærmere bestemmes af dyden, som ytrer sig i handlinger. Det er denne struktur som skal redegøre for det faktum at vore enkelte handlinger hver for sig ikke udtømmer det vi er, men er en aktualisering af den handlingsmulighed vi er.

At Thomas havner i Aristoteles' kategori-lære, beror på at han undrer sig over hvad *habitus* er for noget, og svarer at det er en virkelighed som hører under kategorien egenskaber/kvaliteter, det vil sige "måden at være". Aristoteles' kategorier - de grundbegreber hvormed vi opfatter forskellige former for virkelighed - er: "Substans", "kvantitet", "kvalitet", "relation", "tid", "rum", "tilstand", "aktivitet" og "passivitet". *Habitus* opfatter vi med kategorien "kvalitet". Det hænger også sammen med et begreb som Aristoteles udvikler i *Metafysik*, nemlig "disposition" som betyder en vis ordning af delene i noget som er sammensat.

Thomas selv siger at *habitus* kommer fra verbet "at have". Dette udtryk kan vi anvende til at sige: At have noget (eje noget) eller til at sige: At 'have' sig på en bestemt måde, med henblik på noget. Det er det sidste der gælder når vi anvender begrebet *habitus*. *Habitus* hører under kategorien "kvaliteter", nemlig den kvalitet som Aristoteles kalder "disposition". En der har den kvalitet (egenskab), er en som i sin indre konstruktion er godt eller dårligt ordnet ("disponeret"), enten i sig selv eller med hensyn til noget andet. På den måde kalder vi sundhed for en *habitus*. Helbredet er den egenskab ved kroppen at være vel disponeret. At være (vel) disponeret kan handle om en rumlig disposition, eller om et begyndende eller et fuldkomment handlingsberedskab, sådan som når man har en dyd.

Her ser vi altså at allerede hos Thomas spiller den medicinske og den psykologisk-moralske betydning med. Thomas' latinske *habitus* svarer til Aristoteles' græske *hexis*. Hvad svarer så hos Aristoteles til Thomas' begreb "disposition"? I *Summa Theologica*¹⁴³ siger Thomas, at Aristoteles i

¹⁴³Thomas af Aquino: *Summa Theologica*, *op.cit.*, art.1, Preaterea 3

Categoriae ... i kapitlet om kategorien kvalitet¹⁴⁴ siger at hver habitus er en disposition. Der kan man nok kontrollere hvordan det skal opfattes og hvad der er den græske term for disposition. Rist¹⁴⁵ mener at for Aristoteles er en disposition ikke svær at flytte på og følgelig ikke varig på samme måde som en habitus.

Det er faktisk sådan at Aristoteles har begrebet "*diathesis*" som bliver til "*dispositio*" hos Thomas og "disposition" i de engelske, franske og tyske Aristoteles-oversættelser; dette er altså et andet begreb end *hexis* som af Thomas oversættes med *habitus*. I forbigående kan man anføre at "disposition" ikke er et selvfølgelig gangbart teknisk begreb i de moderne romanske sprog, men kun er det i de germanske.

Om både det ene og det andet kan man lære sig en del ved at slå stikordene *habitude*, *habitus* og *disposition* op i forskellige filosofiske leksika, som fx Lalande¹⁴⁶, Ritter¹⁴⁷ osv.

Thomas mener i sit svar på Preaterea 3 (*ad tertium*) at Aristoteles ved noget der er sammensat af dele, opfatter begrebet "disposition" i betydningen: En vis ordning af disse dele. Dette kan være med hensyn til det rumlige aspekt (kropsholdningen), det kan være med hensyn til en ordning af en formåen (*potentia*), den begyndende ordning af intellektet og viljen i en begyndende kundskab (*scientia*) eller dyd (*virtus*), og det kan være en ordning af formåen i overensstemmelse med en specifik bestemmelse, og da kaldes dispositionen *habitus* som det er tilfældet med videnskaben og dyden i perfekt form.

¹⁴⁴Aristoteles (u.å.): *Categoriae* ..., *op.cit.*

¹⁴⁵Rist, G. (1984): "La notion médiévale d'"habitus" dans la sociologie de P. Bourdieu". In: *Revue Européenne des sciences sociales*, vol. 22, no. 67, pp. 201-212; p. 202, fodnote

¹⁴⁶Lalande, A. (1976): *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 12. udg, Paris.

¹⁴⁷Ritter, J. & K. Gründer (eds.)(1971): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel & Darmstadt.

Til forskel fra begrebet disposition, konnoterer begrebet habitus "det som er svært at ændre på", altså en kvalitet, en egenskab, som er fast forankret.

Og Thomas tilføjer at man kan skelne mellem en disposition og en habitus ved at se dispositionen enten som en begyndende habitus eller som en egenskab der let kan gå tabt igen, til forskel fra en habitus som har en vis varighed.

Desuden indebærer det at have en habitus også at man er indrettet på at handle i overensstemmelse med den habitus. Habitus har en indbygget dynamik; den er ikke bare et beredskab, men en aktiv orientering.

Det som gør at Bourdieu selv så let kan anvende disposition og habitus som identiske begreber, er at i vort nutidige hverdagsprog betyder disposition ikke bare en tilfældig og passiv ordning som kan lede til opførsel uden nødvendigvis at gøre det, men netop en forklaring på en opførsel som ikke virker forklarlig ud fra den aktuelle konstellation sådan som subjektet bevidst og viljemæssigt håndterer den, men som får sin forklaring fra at noget andet bagvedliggende virker, nemlig en disposition for at blive syg, opføre sig afvigende osv. Man kan her tænke på det sprogbrug der har formet sig omkring diskussionen om forklaringen på fænomener eller adfærd via enten arveanlæg eller miljøpåvirkning. Disposition bliver da let et arveanlæg som dog ikke per automatik og af sin egen kraft får effekt, men kun udtrykkes i kombination med miljøfaktorer. Til forskel fra andre dispositioner som virker per automatik og aldeles af egen kraft uanset omgivelser. Og samme rolle kan tilfalde ubevidst skabte vaner. Når bla. Gustav Jonsson indfører termen "social arv" for at forklare utilpasset opførsel, så mener han hermed noget som virker på en måde lig et biologisk arveanlæg, skønt det erhverves socialt, under givne betingelser. Det det ligner, er en slags uundgåelighed på den ene side og det at det på den anden side har sit udgangspunkt forud for individets bevidst ansvarlige optræden. Skønt i alle tilfælde handler det nok mere om begrebet "at være prædisponeret for" end om begrebet

disposition som sådan.

Alt dette suggererer at Bourdieu hverken har studeret Aristoteles' eller Thomas' tekster nærmere, end ikke da han i 1967 får henvisningen til *Summa Theologica*s traktat fra Erwin Panofsky. Bourdieu anvender nemlig i en lang periode, om ikke hele tiden, *etos*, *disposition*, *hexis/habitus* som mere eller mindre synonyme. Mens hos Thomas og Aristoteles mangler disposition netop de væsentlige kendetegn det drejer sig om: At være vanskelig at ændre på og derfor varig og selvforevigende, med mindre den stoppes.

Rist¹⁴⁸ har ret i at det præcis er alt dette der er væsentligt for Bourdieu. Men dette beror ikke på et direkte lån. Rists synoptiske opstilling af teksterne er det bedste bevis herfor. Thomas' tekster stemmer nemlig netop overhovedet ikke overens med Bourdieus tekster (selv ikke efter at Rist har oversat dem, på mange måder fejlagtigt, forført af sin overbevisning om at det handler om det samme). Det der stemmer overens er selve idéen - sådan som Bourdieu kan have fået den fra Aristoteles og Thomas, men da som dele af den totale tradition Bourdieu står i - og at den overensstemmelse aktualiseres beror på at Aristoteles, Thomas og Bourdieu i alle tilfælde har et lignende problem at løse.

Rist¹⁴⁹ har dog i alle tilfælde opdaget en reference til thomismen i *Le sens pratique*: "... vivre 'conformément à sa condition' comme dit la maxime thomiste ..." ¹⁵⁰. Men det handler om noget helt andet.

For Thomas er bæreren af en habitus primært sjælen og som en konsekvens heraf den besjælede krop. En habitus forplanter sig så at sige til den krop som sjælen, udrustet med en habitus, besjæler. En habitus kan altså være en kroppens habitus, men kun i den udstrækning det handler om den besjælede krop. En habitus' subjekt er den forkropsliggjorte

¹⁴⁸Rist, G. (1984): *op.cit.*

¹⁴⁹Rist, G. (1984): *op.cit.*

¹⁵⁰Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique, op.cit.*, p. 109.

fornuftige vilje.

Dette minder om Mauss' måde at håndtere begrebet på, dog bare i en speciel og anden henseende¹⁵¹. Man kunne sige at Thomas, Mauss og Bourdieu insisterer på at habitus er forkropsliggjort. Men de gør det alle tre på en måde som samtidig spærrer vejen for ethvert forsøg på at se habitus som noget biologisk i snæver mening. Dette sidste kunne suggereres af anvendelsen af sindbilleder såsom "instinkt" eller "rygmarv", eller af at man ensidigt betoner aspektet "automatisering", "automatisk virkning", per bevidst øvelse eller ubevidst vanedannelse. For Thomas er det væsentligt at det handler om en nærmere kvalificering af den forkropsliggjorte intellektuelle vilje. For Mauss er det væsentligt at det er en social konstruktion, et stykke kultur, skønt den udtrykker sig som en måde at opføre sig kropsligt på. For Bourdieu er begge de aspekter som Thomas og Mauss understreger, lige væsentlige.

Den tekst hos Aristoteles som lettest giver os adgang til dette kompleks er *Èthica Nichomaceas* sjette bog¹⁵². Af den fremgår det tydeligt at begrebet som svarer til habitus hos Thomas, er "*hexis*", det vil sige en måde at 'have' sig, at forholde sig til noget på.

Det betyder også at det i første omgang ikke handler om begrebet "*èthos*" som ikke er afledt fra verbet "at have" men fra verbet "at sætte på plads". *Èthos* kan da betyde den plads hvor man plejer at opholde sig (Bourdieu og andre leger derfor gerne med associationen "habitus"/"habitat"), vane, sæd, sædvanlig måde at være, ytre sig eller opføre sig på. En gruppes eller individs *hexis* eller *habitus* er gruppens eller individets måde at være på. Begrebet er en del af en

¹⁵¹Mauss, M. (1950): *op.cit.*

¹⁵²Bywater, I. (ed.): Aristoteles: *Èthica Nichomacea*, Oxford Classical Texts, Oxford. På engelsk findes den i: Ross, W.D. (1908-52): *The Works of Aristotle*, vol. ix. Oxford. Udgivet på dansk i 1936 som: *Èthica Nichomacea*. København, oversat af N. Møller.

konstruktion som så at sige ekspliciterer menneskets indre.

Her anvendes begrebet af Aristoteles for at skelne mellem to af sjælens funktioner: Den som har med karakteren/opførslen at gøre, og den som har med intellektet at gøre. Aristoteles tænker sig at hos sjælen udrustes begge evner med tilsvarende dyder (*aretè*), altså dyder som har med sædeligheden eller med intellektet at gøre. En gruppes eller individs *etos* er altså gruppens eller individets sædvanlige måde at opføre sig på. Begrebet er en del af konstruktionen af menneskets ydre opførelse.

Aristoteles kombinerer disse to i begrebet *èthikè hexis*, det vil sige den habitus som har at gøre med opførslen, til forskel fra de habitusser som har med intellektet at gøre. Hos Thomas bliver dette til etiske og intellektuelle habitusser eller dyder.

Videre skelner Aristoteles inden for den intellektuelle sfære mellem det der er teoretisk indsigt som er en viden af væsenssammenhænge om det som er, og det der er råd eller forsæt, som handler om det der skal gøres.

Og det som skal gøres kan på sin side opdeles i det som er at fremstille noget (*poièsis*) og det som er at forholde sig (*praxis*).

I øvrigt er Aristoteles' tilgang groft sagt den samme som den jeg har beskrevet for Thomas i min bog fra 1992.

Dette må dog undersøges nærmere, for i begyndelsen af *Èthica Nichomaceas* anden bog angives det at intellektuelle dyder erhverves ved at man bliver undervist, mens de etiske dyder erhverves ved øvelse, det vil sige via erhvervelsen af en vane (*èthos*). I Ross' oversættelse, hvor *èthos* oversættes med "habit" (tænk på Panofsky,) kommer *etos* i stedet til at associeres med habit/habitus.

Her og nu skal jeg ikke fortsætte analysen af Thomas' tekster med deres baggrund i Aristoteles.

Spørgsmålet er om Thomas' tekster har haft en betydning for Bourdieu. Jeg tror ikke at Bourdieu har studeret Aristoteles'

og Thomas' tekster i denne sammenhæng. Jeg tror heller ikke at han direkte har været bekendt med den neothomistiske filosofi og teologi som spillede en vis rolle i det samtidige intellektuelle liv i Paris.

Derimod tror jeg at hele denne måde at tænke på, til en vis grad er en del af den store filosofiske og intellektuelle tradition som Bourdieu er vokset op i, og at han kan have assimileret visse af disse tankegange på en mere ubevidst måde.

Men anledningen til at tage begrebet (og ordet) op er at Bourdieu havde en problematik som skulle udtrykkes og som han gerne ville udtrykke med et ord og et begreb som ikke allerede var belastet af anvendelsen enten i en specifik samtidig filosofisk/psykologisk/sociologisk tradition eller i hverdags sproget. Han ville have et ord/begreb som var relativt fri for associationer for de allerfleste læsere af sociologisk faglitteratur, så han kunne holde det indhold ordet/begrebet skulle få i hans diskurs, nogenlunde under kontrol. Bourdieu har i mange af sine værker argumenteret for en sådan fremgangsmåde.

I denne sammenhæng kan man heller ikke pege på en indflydelse fra Panofsky¹⁵³. Det som let kan vildlede her, er at Panofsky diskuterer en problematik som netop handler om samme epoke og tradition som Thomas tilhører. Og at han citerer Thomas for at understrege ét aspekt: En habitus' dynamiske orientering mod handlen. Men Panofsky selv taler ikke om habitus når han siger hvad han mener, men om "habits" (vaner). Det er helt tydeligt at Bourdieu er omhyggelig med at overfortolke denne ansats hos Panofsky fordi han selv har behov for det.

I samtalen med Axel Honneth i *Choses Dites*¹⁵⁴

¹⁵³Jf Callewaert, S. (1992): "Habitus-begrebets udfoldelse ud fra Panofskys bog om kunst i middelalderen". In: Callewaert (1992): *op.cit.*, kapitel 7, pp. 87-111

¹⁵⁴Bourdieu, P. (1987): *Choses dites*. Éditions de Minuit, Paris. Udgivet

understreger Bourdieu et helt andet aspekt af sin overfortolkning, nemlig at han forvandler Panofsky fra en neokantianer til en konstruktivistisk strukturalist.

Derimod lader Bourdieu sig inspirere af noget, som hos Panofsky stadig opfattes neokantiansk, men som Bourdieu omfortolker. Nemlig den tanke at ét og samme princip virker implicit styrende for forskellige domæners udformning. I Panofskys tilfælde gotisk arkitektur og tilsvarende teologi, begge genereret af den fremherskende disputats-skolehabitus.

Jeg tror Broady har ret når han afviser Grignons¹⁵⁵ og Rists¹⁵⁶ påstande om at Bourdieu har kopieret Thomas og siden fornægtet betydningen af denne kilde og af Panofsky. Rist har publiceret Thomas' og Bourdieus tekster i en synoptisk tabel¹⁵⁷ som skulle vise den direkte afhængighed. Men netop når man ser disse tekster ved siden af hinanden, bliver man, hvis man kender både Thomas' og Bourdieus tekster godt i deres oprindelige sammenhæng, helt overbevist om at der ikke er en direkte inspiration.

V.2. Edmund Husserl og Martin Heidegger

Broady nævner også Durkheim og Mauss samt Norbert Elias som forfattere Bourdieu kendte til og som anvender habitusbegrebet nogle gange. Her synes jeg som Broady, at man må skelne mellem Durkheim og Elias som ikke kan have givet afsættet, og Mauss¹⁵⁸ som jo direkte står som inspirationskilde

på engelsk i 1990 som: *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge.

¹⁵⁵Grignon, C. (1988): "Les enquêtes sur la consommation et la sociologie des goûts". In: *Revue économique*, vol. 19, no. 1 januar, pp. 15-32.

¹⁵⁶Rist, G. (1984): *op.cit.*

¹⁵⁷Rist, G. (1984): *op.cit.*

¹⁵⁸Mauss, M (1950): *op.cit.*

til den tekst af Bourdieu hvor habitus for første gang forekommer i betydningen kropshabitus/kropsteknik¹⁵⁹. Jeg synes det er soleklart at dette har inspireret Bourdieu. Ikke til de centrale træk ved begrebet i Bourdieus teori, men derimod til et vigtigt men sekundært aspekt, nemlig somatiseringen af habitus, men dog med den præcisering at på ét punkt tangerer Mauss det som bliver det væsentlige for Bourdieu, nemlig når han understreger at kropsteknikker er former af kollektiv praktisk fornuft.

Har man selv læst Husserl, Heidegger og Merleau-Ponty (frem for alt den sidstes kropsfænomenologi¹⁶⁰), så forventer man at disse forfattere kan have påvirket Bourdieu. Men som Broady gør det klart, er det svært at finde belæg for en sådan indflydelse.

Selv mener jeg man kan pege på ligheder mellem Bourdieus ræsonnement og Heideggers analyse af kroppen som håndterer et værktøj:

"

*A. Die Analyse der Umweltlichkeit und Weltlichkeit
überhaupt*

§ 15. Das Sein des in der Umwelt begegnenden Seienden

Der phänomenologische Aufweis des Seins des nächstbegegnenden Seienden bewerkstelligt sich am Leitfaden des alltäglichen In-der-Welt-seins, das wir auch den *Umgang in der Welt* und *mit* dem innerweltlichen Seienden nennen. Der Umgang hat sich schon zerstreut in eine Mannigfaltigkeit von Weisen des Besorgens. Die nächste Art des Umganges ist, wie gezeigt wurde,

¹⁵⁹Bourdieu, P. (1962): "Célibat ...", *op.cit.*

¹⁶⁰Jf Callewaert, S. (1997): "Om den praktiske sans som noget kropsligt". In: *Bourdieu-studier*. Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet, pp. 9-46.

aber nicht das nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen, das seine eigene »Erkenntnis« hat. Die phänomenologische Frage gilt zunächst dem Sein des in solchem Besorgen begegnenden Seienden. Zur Sicherung des hier verlangten Sehens bedarf es einer methodischen Vorbemerkung.

In der Erschließung und Explikation des Seins ist das Seiende jeweils das Vor- und Mitthematische, im eigentlichen Thema steht das Sein. Im Bezirk der jetzigen Analyse ist als das vorthematische Seiende das angesetzt, das im umweltlichen Besorgen sich zeigt. Dieses Seiende ist dabei nicht Gegenstand eines theoretischen »Welt«-Erkennens, es ist das Gebrauchte, Hergestellte und dgl. Als so begegnendes Seiendes kommt es vorthematisch in den Blick eines »Erkennens«, das als phänomenologisches primär auf das Sein sieht und aus dieser Thematisierung des Seins her das jeweilig Seiende mitthematisiert. Dies phänomenologische Auslegen ist demnach kein Erkennen seiender Beschaffenheiten des Seienden, sondern ein Bestimmen der Struktur seines Seins. Als Untersuchung von Sein aber wird es zum eigenständigen und ausdrücklichen Vollzug des Seinsverständnisses, das je schon zu Dasein gehört und in jedem Umgang mit Seiendem »lebendig« ist. Das phänomenologisch vorthematische Seiende, hier also das Gebrauchte, in Herstellung Befindliche, wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen. Streng genommen ist diese Rede von einem Sichversetzen irreführend; denn in diese Seinsart des besorgenden Umgangs brauchen wir uns nicht erst zu versetzen. Das alltägliche Dasein ist schon immer in dieser Weise, z.B.: die Tür öffnend, mache ich Gebrauch

von der Klinka. Die Gewinnung des phänomenologischen Zugangs zu dem so begegnenden Seienden besteht vielmehr in der Abdrängung der sich andrängenden und mitlaufenden Auslegungstendenzen, die das Phänomen eines solchen »Besorgens« überhaupt verdecken und in eins damit erst recht das Seiende, *wie* es von ihm selbst her *im* Besorgen für es begegnet. Diese verfänglichen Mißgriffe werden deutlich, wenn wir jetzt untersuchend fragen: welches Seiende soll Vorhema werden und als vorphänomenaler Boden festgestellt sein?

Man antwortet: die Dinge. Aber mit dieser selbstverständlichen Antwort ist der gesuchte vorphänomenale Boden vielleicht schon verfehlt. Denn in diesem Ansprechen des Seienden als »Ding« (res) liegt eine unausdrücklich vorgreifende ontologische Charakteristik. Die von solchem Seienden zum Sein weiterfragende Analyse trifft auf Dinglichkeit und Realität. Die ontologische Explikation findet so fortschreitend Seinscharaktere wie Substantialität, Materialität, Ausgedehntheit, Nebeneinander... Aber das im Besorgen begegnende Seiende ist in diesem Sein auch vorontologisch zunächst verborgen. Mit der Nennung von Dingen als dem »zunächst gegebenen« Seienden geht man ontologisch fehl, obzwar man ontisch etwas anderes meint. Was man eigentlich meint, bleibt unbestimmt. Oder aber man charakterisiert diese »Dinge« als »wertbehaftete« Dinge. Was besagt ontologisch Wert? Wie ist dieses »Haften« und Behaftetsein kategorial zu fassen? Von der Dunkelheit dieser Struktur einer Wertbehaftetheit abgesehen, ist der phänomenale Seinscharakter des im besorgenden Umgang Begegnenden damit getroffen?

Die Griechen hatten einen angemessenen Terminus für die »Dinge«: πράγματα, d. i. das, womit man es im besorgenden Umgang (πραξις) zu tun hat. Sie ließen aber ontologisch gerade den spezifisch »pragmatischen« Charakter der πράγματα im Dunkeln und bestimmten sie »zunächst« als »bloße Dinge«. Wir nennen das im Besorgen begegnende Seiende das *Zeug*. Im Umgang sind vorfindlich Schreibzeug, Nähzeug, Werk-, Fahr-, Meßzeug. Die Seinsart von Zeug ist herauszustellen. Das geschieht am Leitfaden der vorherigen Umgrenzung dessen, was ein Zeug zu Zeug macht, der Zeughaftigkeit.

Ein Zeug »ist« strenggenommen nie. Zum Sein von Zeug gehört je immer ein Zeugganzes, darin es dieses Zeug sein kann, das es ist. Zeug ist wesenhaft »etwas, um zu..«. Die verschiedenen Weisen des »Um-zu« wie Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit konstituieren eine Zeugganzheit. In der Struktur »Um-zu« liegt eine *Verweisung* von etwas auf etwas. Das mit diesem Titel angezeigte Phänomen kann erst in den folgenden Analysen in seiner ontologischen Genesis sichtbar gemacht werden. Vorläufig gilt es, eine Verweisungsmannigfaltigkeit phänomenal in den Blick zu bekommen. Zeug ist seiner Zeughaftigkeit entsprechend immer *aus* der Zugehörigkeit zu anderem Zeug: Schreibzeug, Feder, Tinte, Papier, Unterlage, Tisch, Lampe, Möbel, Fenster, Türen, Zimmer. Diese »Dinge« zeigen sich nie zunächst für sich, um dann als Summe von Realem ein Zimmer auszufüllen. Das Nächstbegegnende, obzwar nicht thematisch Erfasste, ist das Zimmer, und dieses wiederum nicht als das »Zwischen den vier Wänden« in einem geometrischen räumlichen Sinne - sondern als

Wohnzeug. Aus ihm heraus zeigt sich die »Einrichtung«, in dieser das jeweilige »einzelne« Zeug. Vor diesem ist je schon eine Zeugganzheit entdeckt.

Der je auf das Zeug zugeschnittene Umgang, darin es sich einzig genuin in seinem Sein zeigen kann, z. B. das Hämmern mit dem Hammer, *erfaßt* weder dieses Seiende thematisch als vorkommendes Ding, noch weiß etwa gar das Gebrauchen um die Zeugstruktur als solche. Das Hämmern hat nicht lediglich noch ein Wissen um den Zeugcharakter des Hammers, sondern es hat sich dieses Zeug so zugeeignet, wie es angemessener nicht möglich ist. In solchem gebrauchenden Umgang unterstellt sich das Besorgen dem für das jeweilige Zeug konstitutiven Um-zu; je weniger das Hammerding nur begafft wird, je zugreifender es gebraucht wird, um so ursprünglicher wird das Verhältnis zu ihm, um so unverhüllter begegnet es als das, was es ist, als Zeug. Das Hämmern selbst entdeckt die spezifische »Handlichkeit« des Hammers. Die Seinsart von Zeug, in der es sich von ihm selbst her offenbart, nennen wir die *Zuhandenheit*. Nur weil Zeug *dieses* »An-sich-sein« hat und nicht lediglich noch vorkommt, ist es handlich im weitesten Sinne und verfügbar. Das schärfste Nur-noch-*hinsehen* auf das so und so beschaffene »Aussehen« von Dingen vermag Zuhandenes nicht zu entdecken. Der nur »theoretisch« hinsehende Blick auf Dinge entbehrt des Verstehens von Zuhandenheit. Der gebrauchend-hantierende Umgang ist aber nicht blind, er hat seine eigene Sichtart, die das Hantieren führt und ihm seine spezifische Sicherheit verleiht. Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die

Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.

Das »praktische« Verhalten ist nicht »atheoretisch« im Sinne der Sichtlosigkeit, und sein Unterschied gegen das theoretische Verhalten liegt nicht nur darin, daß hier betrachtet und dort *gehandelt* wird, und daß das Handeln, um nicht blind zu bleiben, theoretisches Erkennen anwendet, sondern das Betrachten ist so ursprünglich ein Besorgen, wie das Handeln *seine* Sicht hat. Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nurhinsehen. Das Hinsehen ist, weil unumsichtig, nicht regellos, seinen Kanon bildet es sich in der *Methode*.

Das Zuhandene ist weder überhaupt theoretisch erfaßt, noch ist es selbst für die Umsicht zunächst umsichtig thematisch. Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein. Das, wobei der alltägliche Umgang sich zunächst aufhält, sind auch, nicht die Werkzeuge selbst, sondern das Werk, das jeweilig Herzustellende, ist das primär Besorgte und daher auch Zuhandene. Das Werk trägt die Verweisungsganzheit, innerhalb derer das Zeug begegnet.

Das herzustellende Werk als das *Wozu*, von Hammer, Hobel, Nadel hat seinerseits die Seinsart des Zeugs. Der herzustellende Schuh ist zum Tragen (Schuhzeug), die verfertigte Uhr zur Zeitablesung. Das im besorgenden Umgang vornehmlich begegnende Werk - das in Arbeit befindliche - läßt in seiner ihm wesenhaft zugehörigen Verwendbarkeit je schon mitbegegnen das *Wozu seiner* Verwendbarkeit. Das bestellte Werk ist seinerseits nur auf dem Grunde seines Gebrauchs und des in diesem entdeckten

Verweisungszusammenhang von Seiendem.

Das herzustellende Werk ist aber nicht allein verwendbar für..., das Herstellen selbst ist je ein Verwenden *von* etwas für etwas. Im Werk liegt zugleich die Verweisung auf »Materialien«. Es ist angewiesen auf Leder, Faden, Nägel u. dgl. Leder wiederum ist hergestellt aus Häuten. Diese sind Tieren abgenommen, die von anderen gezüchtet werden. Tiere kommen innerhalb der Welt auch ohne Züchtung vor, und auch bei dieser stellt sich dieses Seiende in gewisser Weise selbst her. In der Umwelt wird demnach auch Seiendes zugänglich, das an ihm selbst herstellungsunbedürftig, immer schon zuhanden ist. Hammer, Zange, Nagel verweisen an ihnen selbst auf - sie bestehen aus - Stahl, Eisen, Erz, Gestein, Holz. Im gebrauchten Zeug ist durch den Gebrauch die »Natur« mitentdeckt, die »Natur« im Lichte der Naturprodukte.

Natur darf aber hier nicht als das nur noch Vorhandene verstanden werden - auch nicht als *Naturmacht*. Der Wald ist Forst, der Berg Steinbruch, der Fluß Wasserkraft, der Wind ist Wind »in den Segeln«. Mit der entdeckten »Umwelt« begegnet die so entdeckte »Natur«. Von deren Seinsart als zuhandener kann abgesehen, sie selbst lediglich in ihrer puren Vorhandenheit entdeckt und bestimmt werden. Diesem Naturentdecken bleibt aber auch die Natur als das, was »webt und strebt«, uns überfällt, als Landschaft gefangen nimmt, verborgen. Die Pflanzen des Botanikers sind nicht Blumen am Rain, das geographisch fixierte »Entspringen« eines Flusses ist nicht die »Quelle im Grund«.

Das hergestellte Werk verweist nicht nur auf das Wozu seiner Verwendbarkeit und das Woraus

seines Beseehens, in einfachen handwerklichen Zuständen liegt in ihm zugleich die Verweisung auf den Träger und Benutzer. Das Werk wird ihm auf den Leib zugeschnitten, er »ist« im Entstehen des Werkes mit dabei. In der Herstellung von Dutzendware fehlt diese konstitutive Verweisung keineswegs; sie ist nur unbestimmt, zeigt auf Beliebige, den Durchschnitt. Mit dem Werk begegnet demnach nicht allein Seiendes, das zuhanden ist, sondern auch Seiendes von der Seinsart des Menschen, dem das Hergestellte in seinem Besorgen zuhanden wird; in eins damit begegnet die Welt, in der die Träger und Verbraucher leben, die zugleich die unsere ist. Das je besorgte Werk ist nicht nur in der häuslichen Welt der Werkstatt etwa zuhanden, sondern in der *öffentlichen Welt*. Mit dieser ist die *Umweltnatur* entdeckt und jedem zugänglich. In den Wegen, Straßen, Brücken, Gebäuden ist durch das Besorgen die Natur in bestimmter Richtung entdeckt. Ein gedeckter Bahnsteig trägt dem Unwetter Rechnung, die öffentlichen Beleuchtungsanlagen der Dunkelheit, d. h. dem spezifischen Wechsel der An- und Abwesenheit der Tageshelle, dem »Stand der Sonne«. In den Uhren ist je einer bestimmten Konstellation im Weltsystem Rechnung getragen. Wenn wir auf die Uhr sehen, machen wir unausdrücklich Gebrauch vom »Stand der Sonne«, darnach die amtliche astronomische Regelung der Zeitmessung ausgeführt wird. Im Gebrauch des zunächst und unauffällig zuhandenen Uhrzeugs ist die *Umweltnatur* mitzuhanden. Es gehört zum Wesen der Entdeckungsfunktion des jeweiligen besorgenden Aufgehens in der nächsten Werkwelt, daß je nach der Art des Aufgehens darin das im

Werk, d. h. seinen konstitutiven Verweisungen, mit beigebrachte innerweltliche Seiende in verschiedenen Graden der Ausdrücklichkeit, in verschiedener Weite des umsichtigen Vordringens entdeckbar bleibt.

Die Seinsart dieses Seienden ist die Zuhandenheit. Sie darf jedoch nicht als bloßer Auffassungscharakter verstanden werden, als würden dem zunächst begegnenden »Seienden« solche »Aspekte« aufgeredet, als würde ein zunächst an sich vorhandener Weltstoff in dieser Weise »subjektiv gefärbt«. Eine so gerichtete Interpretation übersieht, daß hierfür das Seiende zuvor als pures Vorhandenes verstanden und entdeckt sein und in der Folge des entdeckenden und aneignenden Umgangs mit der »Welt« Vorrang und Führung haben müßte. Das widerstreitet aber schon dem ontologischen Sinn des Erkennens, das wir als *fundierten* Modus des In-der-Welt-seins aufgezeigt haben. Dieses dringt erst *über* das im Besorgen Zuhandene zur Freilegung des nur noch Vorhandenen vor. *Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.* Aber Zuhandenes »gibt es« doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem. Folgt aber - diese These einmal zugestanden - hieraus, daß Zuhandenheit ontologisch in Vorhandenheit fundiert ist?

Aber mag auch in der weiterdringenden ontologischen Interpretation die Zuhandenheit sich als Seinsart des innerweltlich zunächst entdeckten Seienden bewähren, mag sogar ihre Ursprünglichkeit gegenüber der puren Vorhandenheit sich erweisen lassen - ist denn mit dem bislang Explizierten das Geringste für das

ontologische Verständnis des Weltphänomens gewonnen? Welt haben wir bei der Interpretation dieses innerweltlich Seienden doch immer schon »vorausgesetzt«. Die Zusammenfügung dieses Seienden ergibt doch nicht als die Summe so etwas wie »Welt«. Führt denn überhaupt vom Sein dieses Seienden ein Weg zur Aufweisung des Weltphänomens?¹⁶¹¹⁶²

"

A. Analys av omvärldsligheten och avvärldsligheten i allmänhet

§ 15. Det i omvärlden påträffade varandes vara

Det närmast påträffade varandes vara uppvisas här fenomenologiskt med ledning av den alldagliga i-världen-varon, som vi också kallar *bestyr* (Umgang) i världen och *med* det - inomvärldsliga varande. Bestyret har redan från början delats upp i en mångfald olika typer av ombesörjande. Den akt av bestyr som ligger närmast till är emellertid, som har påvisats ovan, inte det enbart förnimmande /teoretiska/ utrönandet, utan i stället det hanterande och begagnande ombesörjandet, som också det har sin egen »kunskap». Den fenomenologiska frågan gäller i första hand det i sådant ombesörjande påträffade varandes vara. För att trygga den art av seende som här påfordras, behövs det en inledande

¹⁶¹Der Verf. darf bemerken, daß er die Umweltanalyse und überhaupt die »Hermeneutik der Faktizität« des Daseins seit dem W.S. 1919/20 wiederholt in seinen Vorlesung mitgeteilt hat.

¹⁶²Heidegger, M. (1986(1927)): "§ 15. Das Sein des in der Umwelt begnenden Seienden". In: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp. 66-72.

metodisk anmärkning.

När varat upplåts och expliceras, är det varande i varje särskilt fall det för- och medtematiska /det preliminära och ledsagande temat/, medan det egentliga temat är varat. Inom området för den här pågående analysen, antas som förtematiskt varande det varande som kommer till synes i det omvärldsliga ombesörjandet. Detta varande är härvid inte föremål för något teoretiskt utrönande av »världen», utan det är det som begagnas, framställs och liknande. Såsom på detta sätt påträffat varande, kommer det förtematiskt i blickfältet för ett »utrönande» som, i egenskap av något fenomenologiskt primärt, ser mot varat och, ut ifrån denna tematisering av varat, medtematiserar det varande som det i resp fall rör sig om. Att utlägga på detta fenomenologiska vis innebär således inte någon utröning av varande beskaffenheter hos det varande, utan ett bestämmande av dess varas struktur. Som undersökning av varat blir denna fenomenologiska utläggning emellertid till ett fristående och uttryckligt fullföljande av den varaförståelse, som alltid redan ingår i tillvaron och som »lever» i varje bestyr med det varande. Det fenomenologiskt sett förtematiska varande - här alltså det begagnade, det som befinner sig under framställning - blir tillgängligt genom att man försätter sig i sådant ombesörjande. Strängt taget är dock detta tal om att försätta vilseledande, ty i denna varaart av ombesörjande bestyr behöver vi inte först försätta oss. Den alldagliga tillvaron *är* nämligen alltid redan på detta sätt; när jag t ex öppnar dörren, använder jag dörrhandtaget. Att vinna fenomenologiskt tillträde till det på detta vis påträffade varande, består snarare i ett

undanträngande av de utläggningstendenser som tränger sig på och som hänger i, tendenser som över huvud taget skymmer varje dylikt »ombesörjande» såsom fenomen, och som samtidigt än värre skymmer det varande *sådant som* det, utifrån sig självt, kommer oss till mötes i ombesörjandet av detsamma. Dessa försåtliga missgrepp kommer tydligt i dagen, om vi på undersökningens nuvarande stadium frågar oss: Vilket varande bör fastställas som för-tema och som förfenomenellt underlag för denna undersökning?

Svaret förefaller givet: Tingen. Men redan i och med detta till synes självklara svar, tar man måhända alldeles miste på det förfenomenella underlag man söker. Ty i själva detta betecknande /klassificerande / av det varande såsom »ting» (res) ligger underförstådd en föregripande ontologisk karakteristik av detsamma. En analys som utgår ifrån ett dylikt frågande och därifrån frågar vidare efter varat, träffar på sådant som tingslighet och realitet. Den ontologiska explikationen finner således, allteftersom den fortskrider, varakarakterer som substantialitet, materialitet, utsträckthet och bredvid-vartannat (Nebeneinander)... Men dét varande, som påträffas i ombesörjandet, är inom detta vara också förontologiskt sett i första hand förborgat. I och med att tingen nämns såsom det »i första hand givna» varande, går man ontologiskt vilse, ehuru man ontiskt menar /sig göra/ något annat. Vad man egentligen menar förblir emellertid obestämt /oklart/. Eller också karakteriserar man rätt och slätt dessa »ting» som »värdebehäftade». Vad innebär, ontologiskt sett, värde? Och hur bör detta »häftande» och denna behäftadvaro kategorialt fattas? Alldeles bortsett ifrån den

gåtfullhet som utmärker den här värdebehäftadheten, har man därmed alls nått fram till den fenomenella varakaraktern hos det varande vi träffar på i det ombesörjande bestyret?

Grekerna hade en adekvat term för »tingen»: ΠΡΑΓΜΑΤΑ (pragmata), d v s det som man har att göra med i det ombesörjande bestyret (ΠΡΑΞΙΣ (praxis)). De lämnade emellertid ontologiskt sett i dunkel den specifikt »pragmatiska» karaktär som utmärker pragmata, och bestämde dem »i första hand» som »blotta ting». Vi kallar det varande vi påträffar i ombesörjandet för *don* (das Zeug). Förefintligt i bestyret är sådant som skrivdon, sybehör, verktyg, fordon, mätutrustning. Donets varaart måste redovisas. Detta sker med ledning av en föregående omgränsning av det som gör don till don, alltså donmässigheten.

Ett don »är» strängt taget aldrig. Till donets vara hör nämligen alltid ett don-komplex (ein Zeugganzes), inom vilket det kan vara det don som det är. Don är väsenssligt »något till /för / att...» (»etwas, um zu...»). De olika typerna av »till att», såsom tjänlighet, gynnsamhet, användbarhet och hanterlighet (Dienlichkeit, Beiträglichkeit, Verwendbarkeit, Handlichkeit) konstituerar tillsammans en donhelhet (Zeugganzheit). I strukturen »till att» ligger en *hänvisning* av något till något (eine Verweisung von etwas auf etwas). Det med denna term åsyftade fenomenet kan göras synligt med avseende på sin ontologiska genesis först i de följande analyserna. Tills vidare gäller det att låta en mångfald sådana hänvisningar komma in i blickfältet. Enligt sin donmässighet *är* donen alltid *utifrån* (aus; in terms of) sin tillhörighet till andra don: pennställ, penna, bläck, skrivunderlägg, bord, lampa, möbler, fönster, dörrar, boningsrum. Dessa

»ting» visar sig i första hand inte för sig, för att därefter, såsom en summa av realia, fylla ett rum. Det vi närmast påträffar, utan att dock för den skull fatta det tematiskt, är själva boningsrummet, och detta fattar vi i sin tur inte såsom ett neutralt något »mellan fyra väggar» i en eller annan geometrisk, spatial bemärkelse, utan som don för boendet (Wohnzeug). Ut ifrån boningsrummet visar sig »möbleringen», och inom den de enstaka donen /'möblerna'/. En donhelhet är alltid upptäckt redan *innan* de enstaka donen har blivit upptäckta.¹⁶³

Det alltid efter resp don tillskurna bestyret - det enda vari det kan genuint visa sig i sitt vara, t ex hamrandet med hammaren - *fattar* inte detta varande tematiskt såsom ett förekommande ting, ej heller vet begagnandet om donstrukturen som sådan. Hamrandet har inte ens någon vetskap om hammarens donkaraktär, utan det har tillägnat sig /lärt sig hantera/ detta don på adekvatast möjliga sätt. Inom ett sådant begagnande bestyr, underordnar sig ombesörjandet under det för varje don konstitutiva 'till att'; ju mindre man bara står och stirrar på hammartinget, och ju effektivare man använder det, desto ursprungligare blir relationen till det, och desto ursprungligare påträffas det såsom det som det är, nämligen som don. Hamrandet upptäcker självt hammarens specifika »hanterlighet». Donens varaart, inom vilken de uppenbarar sig själva, kallar vi för *tillhandshet* (Zuhandenheit). Endast på grund av att don har *denna* »i-sig-varo» och inte bara rätt och slätt

¹⁶³(69) Rörande Heideggers *senare* tänkande kring tinget - en term som han där använder i en annan och närmast sakral betydelse i jämförelse med den han tillämpar i Varat och tiden - se särskilt uppsatsen Tinget i teknikens väsen (1974), s. 120 ff. - R M

förekommer, är de hanterliga och står i vidaste mening till förfogande. Inte ens det mest skarpögda *bara-tittande* på tingens på det ena eller andra sättet beskaffade »utseende» förmår upptäcka något som är till hands. Den blick som »rent teoretiskt» tittar på tingen, får finna sig i att inte förstå tillhandsheten. Det begagnande-hanterande bestyret är emellertid inte blint, utan har sin egen synart (Sichtart), vilken leder hanterandet och förlämnar det dess specifika tingmässighet. Bestyret med donen underordnar sig under »till att»s mångfald av hänvisningar. Den syn /sikt; H 146/ som utmärker ett sådant sig-fogande är *kringsynen* (die Umsicht).¹⁶⁴

Det »praktiska» beteendet är inte »ateoretiskt» i betydelsen blint (im Sinne der Sichtlosigkeit)², och skillnaden mellan det och det teoretiska beteendet ligger varken blott i att man i det senare fallet betraktar och i det förra fallet *handlar*, och i att handlandet, för att inte ständigt förbli blint, använder det teoretiska utrönandet, utan /det teoretiska/ betraktandet är lika ursprungligt ett ombesörjande som handlandet å sin sida har *sin* syn. Det teoretiska beteendet är ett okringsynt baratittande. Det teoretiska tittandet är visserligen okringsynt, men är för den skull ingalunda regellöst, utan bygger upp sin egen kánon åt sig i *metoden*.

Det som är till hands har över huvud taget inte blivit teoretiskt uppfattat, inte heller är det ens för *kringsynen* i första hand på ett *kringsynt* sätt tematiskt. Det egendomliga med det som är till

¹⁶⁴(69) Bägge sammansättningsleden i ordet te-ori går tillbaka på ordstammar som betyder *se* (jfr vårt ord teater). Utförligare härom i Vetenskap och besinning, Teknikens väsen (1974), s. 66 ff. - R M

hands, är att det i sin tillhandshet liksom drar sig undan, för att först därmed egentligen kunna vara till hands. Det som det alldagliga bestyret i första hand uppehåller sig hos är heller inte själva verktygen, utan i stället är verket, det som i resp fall ska framställas, det primärt ombesörjda och för den skull också det som primärt är till hands. Verket är bärare av den hänvisningshelhet inom vilken donen påträffas.

Det verk som ska framställas har å sin sida - i egenskap av hammarens, hyvelns, nålens '*vertill?*' - donets varaart. Den sko som ska tillverkas är ämnad till att någon ska bära den (skodon), den förfärdigade klockan är ämnad för tidsavläsning. Det verk som huvudsakligen påträffas i det ombesörjande bestyret - d v s det verk som befinner sig under arbete - låter, inom den användbarhet som väsensenligt tillhör det, alltid redan också det '*vertill?*' medpåträffas som avser *verkets* användbarhet. Det utträttade verket *är* å sin sida enbart på grund av att det begagnas, samt på grund av det härvid upptäckta hänvisningssammanhanget hos det varande.

Det verk som ska framställas är emellertid inte blott och bart användbart till...; själva framställandet /produktionen/ är ju också den alltid ett användande *av* något till något. I verket ligger sålunda tillika en hänvisning till olika »material». Verket är hänvisat till sådant som läder, tråd, spik o dyl. Lädret framställs i sin tur av hudar. Dessa tas från djuren, som uppföds av andra människor. Djur förekommer i världen även utan avel, men också inom husdjursuppfödningen framställer detta varande /boskapen/ på visst sätt sig självt. I omvärlden blir sålunda tillgängligt också sådant varande som i sig självt inte behöver framställas,

och som alltid redan är till hands. Hammare, tång och spik hänvisar sålunda i sig själva till - består av - stål, järn, malm, sten, trä. Tack vare begagnandet är, i de begagnade donen, »naturen» medupptäckt, alltså »naturen» sådan den framträder i belysning av naturprodukterna.

Naturen får emellertid här inte förstås såsom något som blott och bart är för handen - men inte heller som någon *naturmakt*. Skogen är kulturskog (Forst), berget stenbrott, floden vattenkraft, vinden vind »i seglen». I och med att »omvärlden» upptäcks, påträffas också den på så vis upptäckta »naturen». Man kan emellertid också bortse från naturen som någonting tillhandsvarande, och i stället upptäcka och bestämma den i dess pura förhandenhet. Inför detta sätt att upptäcka naturen, förblir emellertid även naturen förborgad, nämligen i egenskap av det som »lever och strävar» (»webt und strebt»), som överrumplar oss, och som fångslar oss som landskap. Botanikerns växter är inte blommorna vid dikeskanten; en flods »källor», sådana som de har fastställts geografiskt, är inte detsamma som »kalkkällan i backen».

Det framställda verket /produkten/ hänvisar inte bara till sin användbarhets 'vartill?' (Wozu) och till sitt beståendes 'varav?' (Woraus), utan i de enkla hantverkliga omständigheterna ligger i verket tillika en hänvisning till bäraren och användaren. Verket figursys efter honom, han »är» med i spelet redan när verket uppstår. Denna konstitutiva hänvisning saknas ingalunda vid framställning av dussinvaror; den är bara obestämd, och pekar på vilka människor som helst, på genomsnittet. Tillsammans med verket påträffas följaktligen inte bara sådant varande som är till hands, utan också sådant varande som är av tillvarons varaart, den

tillvaro för vilken det framställda blir till hands i dess ombesörjande; och tillsammans med allt detta träffar vi också på den värld som bärarna och förbrukarna lever i, en värld som tillika är vår egen. Det i resp fall ombesörjda verket är till hands inte bara t e x i verkstadens vardagsvärld, utan också i den *offentliga världen*. I och med denna upptäcks också den *omgivande naturen* och blir den tillgänglig för var och en. I vägar, gator, broar, byggnader är, genom ombesörjandet, naturen upptäckt i viss bestämd riktning. En täckt järnvägsperrong tar hänsyn till otjänlig väderlek, de offentliga belysningsanläggningarna till mörkret, dvs till den specifika växlingen mellan dagsljusets närvaro och frånvaro, »solståndet». I klockorna har man alltid tagit en viss konstellation hos världssystemet med i räkningen. När vi tittar på klockan, gör vi underförstått bruk av det »solstånd» efter vilket den officiella astronomiska regleringen av tidmätningen rättar sig. I begagnandet av klockan - ett don som på föga påfallande sätt är så nära till hands - är också den omgivande naturen till hands. Det hör till väsendet i den upptäckandefunktion som återfinns i varje ombesörjande uppgående i den närmaste verkvärlden, att - alltefter arten av uppgåendet i densamma - det i verket, d v s i dess konstitutiva hänvisningar, samtidigt förebragta inomvärldslika varande förblir i skiftande grader av uttrycklighet upptäckbart, beroende på hur pass långt det kringsynta framträngandet har nått.

Detta varandes varaart är tillhandsheten. Denna får dock inte förstås blott som en uppfattningskaraktär, som om dylika »aspekter» skulle prackas på det närmast påträffade »varande», och som om ett i första hand och i sig

förhandenvarande världsstoff på detta sätt skulle bli »subjektivt färgat». En så riktad tolkning förbiser att, för att så ska kunna ske, det varande redan dessförinnan måste ha förståtts och upptäckts såsom något purt förhandenvarande, och att därmed - nämligen till följd av det upptäckande och ianspråktagande bestyret med »världen» - det varandes förhandenhet måste ha erhållit en förrangsställning och blivit normgivande. Redan detta strider dock mot utrönandets ontologiska mening, ty /det teoretiska/ utrönandet har vi ju kunnat påvisa såsom en *funderad* modus av i-världen-varon /en i i-världen-varon grundad modus/. I-världen-varon kan först *via* det som i ombesörjandet är till hands tränga fram till och frilägga det som blott är för handen. *Tillhandsheten är den ontologisk-kategoriala bestämningen för det varande, sådant som detta »i sig» är.* Men /kunde man invända/ »det gives» /jfr H 212, not 22/ trots allt något tillhandsvarande blott på grundval av något som är för handen. Om man nu en gång har gått med på den tesen, följer inte därav att tillhandsheten är ontologiskt /sekundär och/ funderad i förhandenheten?

Men även om tillhandsheten, under den ontologiska tolkningens fortsatta framträngande, skulle visa sig hålla streck som varaart för det inomvärldsliga varande som i första hand upptäcks, och om tillhandsheten rentav skulle visa sig vara ursprungligare än den rena förhandenheten - har vi i så fall, genom vad som hitintills explicerats, bidragit det allra ringaste till ontologisk förståelse av fenomenet värld? Vid tolkningen av detta inomvärldsliga varande har vi ju hela tiden redan »förutsatt» värld. Sammanfogningen av detta varande resulterar dock inte, såsom summa, i

någoting sådant som »värld». Leder då alls någon väg från detta varandes vara fram till ett uppvisande av fenomenet värld?¹⁶⁵¹⁶⁶

Heidegger mener at den fænomenologiske metode (det ville Bourdieu måske ikke være enig i) tydeliggør "Værenen" (*Sein*) hos det nærmest mødende "værende" (*Seiende*) ved at følge den ledetråd som den hverdagsagtige "væren-i-verden" tilbyder, det vi kalder omgangen af denne verden med værenerne af denne verden. Denne omgang ligger spredt ud som mange måder at forsørge (*besorgen*). Men den nærmest liggende form af forsørgelse er ikke den udelukkende fornemmende kundskab, men den håndterende og anvendende forsørgelsen som fører sin egen kundskab med sig. Heidegger mener at man først skal stille et præliminært metodisk spørgsmål inden man går videre med at eksplicite hvordan "Værenen" (*Sein*) kan ses i det "værende" (*Seiende*) ved hjælp af denne ledetråd.

Når man skal gøre "Værenen" synlig, er det "Værenen" som er temaet og et "værende" (*Seiende*) som er intenderet som et tema der ligger før eller klinger med, men som ikke er direkte tematiseret. Men det vi sigter på i denne analyse som det før-tematiske, er det som viser sig i forsørgelsen. Da optræder dette værende ikke som formål for en teoretisk kundskab om verden, men som det vi anvender, det vi producerer. Den fænomenologiske udlægning (eksplikation) fuldbyrder ikke eksplicit en kundskab om dette "værendes" beskaffenhed,

¹⁶⁵(72) Författaren önskar framhålla, att han alltsedan vinterterminen 1919/20 i sina föreläsningar upprepade gånger har behandlat omvärldsanalysen samt över huvud tagat tillvarons »fakticitetshermeneutik» (die »Hermeneutik der Faktizität» des Daseins).

¹⁶⁶Heidegger, M. (1981): "§ 15. Det i omvärlden påträffade varandets vara". In: *Varat och tiden*. Doxa Press, Lund, pp. 95-102.

men tydeliggør "værendets" Være-struktur.

Men da gør fænomenologien intet andet end at udtrykkeligt fuldbyrde det som allerede tilhører den menneskelige eksistens' forståelse af "Værenen", og leverne i omgang med "værenerne". Det er når man går over til at forsørge noget, at man får adgang til dette "værendes" måde at Være. Men strengt taget behøver vi ikke gå over til en sådan indstilling. Den hverdagslige eksistens forløber altid allerede inden denne indstilling. Når jeg åbner døren, håndterer jeg håndtaget (Georg Henrik von Wright arbejder med det samme eksempel; er Hans-Georg Gadamer det forbindende led?). Det som fænomenologien her gør, er altså snarere at fortrænge de sig påtrængende tendenser til at udlægge fænomenet på en måde som skjuler at det handler om en forsørgende håndtering, og dermed skjuler dette "værendes" måde at vise sig af sig selv for os når det møder os i denne forsørgelse. Disse fejl greb bliver tydelige når vi spørger: Hvilket "værende" skal være vort for-tema?

Man kunne svare: En ting, en sag. Men så har vi måske allerede taget fejl. For så får vi saglighed og realitet i synsfeltet, og det vil sige materialitet, substantialitet, udstrækning, at ligge ved siden af hinanden osv. Vi kan også sige: Værdifulde ting og sager. Men hvad er her værdien? Det vi møder i den forsørgende håndtering er noget andet.

Grækerne kaldte dette for *pragmata*, det vi har at gøre med i en *praxis*, men lod sig forføre til at opfatte dem som ting. Vi skal kalde det vi har at gøre med i en *praxis* for (værk)tøj. På hvilken måde er et (værk)tøj?

Et værktøj *er* ikke, det hører til en sammenhæng. Et værktøj er til for at gøre noget. Det henviser i sig selv allerede til andre værktøjer og endelig til den bolig hvori jeg bor.

Den indgang til værktøjet som er adækvat for værktøjets måde at være (fx hamre med en hammer), opfatter ikke hammeren som en ting, som en forekomst i verden, men opfatter heller ikke hamre-strukturen hos hammeren som sådan. Hamringen selv har tilegnet sig hammeren i selve hamringen,

og har allerede impliceret at hammeren er til for at hamre. Vi siger om dette, at hammeren er for hånden. I hamringen er hammeren ikke først som sådan en forekomst i verden, som siden kan anvendes. I hamringen åbenbarer hammeren sin væren for hånden som det den er for sig. Hammerens måde at være for hånden i håndteringen ville vi aldrig få øjnene op for ved bare at se på hammerens udseende. Et teoretisk blik på hammeren får ikke øje på hammerens måde at være for hånden. Men selve håndteringen er ikke blind; den har sin egen måde at se som vejleder håndteringen. Denne måde at se kalder vi for "befindtlighed".

At forholde sig praktisk indebærer ikke at man forholder sig a-teoretisk, uden sigte. Forskellen mellem "se på udseendet" og "befindtligt håndtere" er ikke kun at det første er en måde at betragte, det andet en måde at handle som da må benytte sig af en teoretisk viden for ikke at være blind. Måden at betragte som er indbygget i håndteringen, er selv en måde at forsørge. Handlenen har sit eget sigte. At forholde sig teoretisk indebærer at man kun ser på, uden befindtlighed. Men selv om den rene på-seen er uden befindtlighed, er det ikke uden regel: Men den rene på-seens regel er METODEN. Jf Gadamer, som siger: "*Wahrheit*" (i livet) og "*Methode*" (i videnskaben)¹⁶⁷.

Det der er for hånden, er hverken teoretisk opfattet eller et tema for den befindtlige håndtering. Det der er for hånden, har trukket sig tilbage som tema. Omgangen med værktøjet befinder sig ikke hos værktøjet men hos værket.

Det som måske er lidt underligt ved denne analyse hos Heidegger, er at den kun belyser praksis ud fra ét aspekt, nemlig håndteringen af et værktøj, og ikke ud fra et andet aspekt nemlig at komme andre mennesker ved. Altså ud fra fremstillingen af noget (produktion) og ikke ud fra sociale relationer (kommunikation) eller ud fra sociale

¹⁶⁷Gadamer, H.G. (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr, Tübingen. Udgivet på engelsk i 1993 som: *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Sheed and Ward, London.

produktionsrelationer. Men man skal være forsigtig: Det aspekt behandles senere hos Heidegger¹⁶⁸ med andre betegnelser (omsorg i stedet for forsørgelse).

Men det interessante er uden tvivl belysningen af forskellen mellem det teoretiske og det praktiske, begge vel at mærke opfattet som to varianter af hverdagsagtige indstillinger (og ikke opfattet som videnskab respektive praktik).

Hvad kunne man tænke sig ville være Bourdieus indvending, med udgangspunkt i hans kritik af fænomenologien generelt? Bourdieu ville nok ikke vende sig mod denne eksplikation af det praktiske. Men han ville vende sig mod påstanden om at en teori om det praktiske kan udarbejdes ved kun at så at sige fuldbyrde denne praktiske indstilling i den fænomenologiske eksplikation. Op mod dette plejer Bourdieu at stille en kombination af objektiveringen af den praktiske indstilling og en objektivering af denne objektivering via en objektivering af den objektiverende praktik, for i begge tilfælde at synliggøre den praktiske indstillings begrænsninger som grundlag for eksplikation, og den teoretiske indstillings begrænsninger som grundlag for eksplikation.

Hvad så med Husserl? Hos Husserl kan man næppe søge efter disse tonegange omkring det i kroppen lagrede implicite princip for det socialt praktiske som findes hos Heidegger og hos Merleau-Ponty.

Broady signalerer dog en detalje som er interessant: I 1929 holdt Husserl en række forelæsninger i Paris på tysk med tysk manuskript¹⁶⁹. Allerede i 1931 publiceredes disse forelæsninger i fransk oversættelse under titlen *Méditations cartésiennes*¹⁷⁰. Denne oversættelse var udført af Peiffer og Levinas med Alexandre Koyrés medvirken. Den tyske tekst blev efter Husserls død udgivet under medvirken af Husserls

¹⁶⁸Heidegger, M. (1986(1927)): *op.cit.*

¹⁶⁹Broady, D. (1990): *op.cit.*, p. 259

¹⁷⁰Husserl, E. (1931): *Méditations cartésiennes*.

medarbejder Eugen Fink i en serie udgivet af Husserl-arkivet i Leuven i Belgien i 1950¹⁷¹.

I den tyske tekst anvender Husserl flittigt termen "Habitualität" for at udtrykke det aspekt ved jeg'et som består af de overbevisninger, beslutninger og erfaringer jeg'et har opsamlet gennem livet, ligesom Husserl selv i den tyske tekst kun benytter ordet habitus én gang for at udtrykke det samme. Men de franske oversættere anvender gennemgående ordet habitus for at oversætte "Habitualität" (og undgår dermed det hverdagsagtige franske ord "habitude" - "vane"). Broady påstår desuden at også i andre oversættelser af Husserls værker til fransk forekommer ordet habitus som en oversættelse af "Habitualität".

Broady noterer at muligvis har disse oversættelser bidraget til at sætte fokus på termen habitus i disse kredse.

Men man kan også konstatere at i 30'erne var det tilsyneladende problemfrit på fransk at anvende ordet habitus med et sådant indhold, der jo er lidt beslægtet med den betydning ordet senere får hos Bourdieu. Dette tror jeg kan have at gøre med at ordet ikke var helt ualmindeligt i hverdagssproget, måske kombineret med forekomsten af ordet i fagsproget i bestemte sammenhænge, nemlig i medicin og neothomistisk filosofi/ teologi. Hvis man ville presse undersøgelsen længere, kunne man undersøge forbindelserne mellem neothomismen og fænomenologien i Frankrig før anden verdenskrig. Noget man eventuelt allerede kunne kontrollere ved at se på hvad Lalandes klassiske filosofiske ordbog¹⁷² siger om ordet habitus.

Det ligger også lige for at undersøge habitus-begrebets forbindelser til Sartre, og mere specifikt til Sartres forsøg på at kombinere fænomenologi og marxisme i hans eksistentielle

¹⁷¹Fink, E. (ed.)(1950): Husserl, E.: *Cartesianische Meditationen*. Text nach Husserliana VI.

¹⁷²Lalande, A. (1976): *op.cit.*

praksis-teori *Critique de la raison dialectique*¹⁷³. Alexander påstår jo at Bourdieu har haft en sartresk periode, hvilket jeg tror er forkert.

Jeg tror at det der er fælles for Sartre og Bourdieu, er selve problematikken at finde en udvej ud af dilemmaet subjektivism/objektivism. Men Bourdieu har på det punkt ligesom ikke brug for Sartre, eftersom Sartre så åbenbart fortsætter med at sideordne de to aspekter for i sidste omgang alligevel at give en slags prioritet til den skabende subjektivitet. Noget der klart fremgår af det ikke bare punktvis udformede men udførligt udarbejdede opgør med Sartre på det punkt, som kommer så sent som i 1973¹⁷⁴. For Bourdieu er Sartre den subjektivistiske yderpol, mens Lévi-Strauss er den objektivistiske yderpol (jf fx den lange indledning til *Le sens pratique*¹⁷⁵). Derfor ville det være interessant at gå fra Bourdieus 1973-opgør med Sartre tilbage til Lévi-Strauss' opgør med Sartres *Critique*¹⁷⁶ i det berømte sidste kapitel i *La pensée sauvage*¹⁷⁷ allerede i 1961.

Når Broady leder efter strukturalistiske inspirationskilder til habitus-begrebet, kommer han til at tale om kode-begrebet for ganske rigtigt at konstatere at Bourdieus habitus-begreb væsentligt afviger fra kode-begrebet, eftersom det han vil have frem netop ikke er et regelsystem, end ikke et implicit sådant,

¹⁷³Sartre, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialectique précédé de Questions de methode*. Gallimard Paris. Udgivet på dansk i 1976 som: *Kritik af den dialektiske fornuft: teorien om de praktiske helheder*. Vinten, København.

¹⁷⁴Bourdieu, P. (1973): "The three forms of theoretical knowledge. Appendix". In: *Social Science Information*, 12, Paris, pp. 35-80. Udgivet på dansk i 1994 som: "De tre former for teoretisk viden. Appendix". In: Callewaert *et al. op.cit.*, pp. 103-110

¹⁷⁵Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique, op.cit.*

¹⁷⁶Sartre, J.-P. (1960): *Critique de la dialectique, op.cit.*

¹⁷⁷Lévi-strauss, C. (1961): *La pensée sauvage, op.cit.*

men en dynamisk, strategisk orientering som er erfaringsbaseret. Men naturligvis er Bourdieu blevet kraftigt påvirket af den strukturalistiske tænkning, først og fremmest inden for lingvistikken og senere inden for antropologien, men på et meget tidligt stadium i 50'erne og begyndelsen af 60'erne, og på grund af læsning af selve de primære værker (Ferdinand de Saussure 1916¹⁷⁸; Lévi-Strauss 1949¹⁷⁹), og det vil sige uafhængigt af den senere strukturalistiske bølge fra midten af 60'erne med Roland Barthes, Jacques Lacan, Louis Althusser og Michel Foucault, og med den enorme sekundærlitteratur. Det forklarer også hvorfor Bourdieu, når han på sine egne præmisser næppe begynder at deltage i debatten for fuld kraft før fra og med begyndelsen af 70'erne, egentlig påvirkes mest af strukturalismen i og med at den bliver en position han definerer sig selv imod.

Broady henviser også til det faktum at Bourdieu i en periode henviste til Noam Chomskys¹⁸⁰ generative grammatik som en måde at tænke på som ligner habitus-teorien, som fx i efterskriften til Panofsky (1967)¹⁸¹. Men henvisningerne forsvinder med tiden og af gode grunde. Ikke bare er principperne for generering af korrekt tale for Chomsky medfødte og ikke erfaringsbaserede, de opfattes desuden som en kode.

Det klareste opgør med den strukturalistiske objektivisme

¹⁷⁸de Saussure, F. (1916): *Cours de linguistique générale*. Udgivet på svensk i 1979 som: *Kurs i allmän lingvistik*. Bo Cavefors Bokförlag, Staffanstorp.

¹⁷⁹Lévi-Strauss, C. (1949): *Les structures élémentaire de la parenté*. Paris. Udgivet på engelsk i 1949 som: *The elementary structures of kinship*. Social science paperbacks, London.

¹⁸⁰Jf Chomsky, N. (1967): "General Properties of Language". In: Darley, I.L. (ed.): *Brain Mechanisms Underlying Speech and Language*. Gruve and Straton, London, New York.

¹⁸¹Bourdieu, P. (1967): "Postface". In: Panofsky, E. (1967): *Architecture gothique et pensée scholastique*. Les Éditions de Minuit, Paris, pp. 133-167.

kommer naturligvis i indledningen til *Le sens pratique*¹⁸². Dér fører Bourdieu ophavet til sin strukturalismekritik så langt tilbage som til feltarbejdet og analysen af studierne i Kabylien og Algeriet: Det viste sig helt enkelt at en strukturalistisk fortolkning af materialet ikke var mulig.

Jeffrey Alexander afviser Bourdieus beskrivelse som en efterrationalisering. Dels accepterer Alexander ikke uden videre at man kan revidere sin teori på grund af empiriske studier, dels mener han at Bourdieu bliver strukturalist meget senere, nemlig gennem indflydelse fra en strukturmarxisme af vulgærmaterialistisk type.

Det som bl.a. ligger bag denne åbenbare fejlfortolkning, er at Alexander ikke ser at Bourdieu aldrig helt afviste strukturalismen som et delmoment i hans egen teori. Bourdieu fastholder nemlig hele vejen igennem, at habitus er en af strukturer struktureret struktur som på sin side strukturerer handlingerne og dermed er med til at befæste strukturen. Dermed tager Bourdieu afstand fra den metodiske individualisme og de rationelle handlingsteorier. Og struktur-begrebet er allerede da frikoblet fra ideen om et eksplicit eller implicit automatisk eller bevidst-voluntært fungerende regelsystem.

VI. Appendix

Hvis man skal begynde at opstille en liste med mere eller mindre rabiate kritikker af Bourdieus habitus-begreb, kan man notere:

Grignon. C. (1988): "Les enquêtes sur la consommation et la sociologie des goûts". In: *Revue économique*, vol.19, no.1, januar, pp.15-32.

¹⁸²Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*, *op.cit.*

Borricaud, F. (1975): "Contre le sociologisme: une critique des propositions". *Revue française de sociologie*, vol. 16 (supplement), pp. 589-592.

de Certeau, M. (1980): *L'Invention du quotidien* (t.I., Arts de faire), coll. 10-18, Paris. p. 110.

Rist, G. (1984): "La notion médiévale d'"habitus" dans la sociologie de P. Bourdieu". In: *Revue Européenne des sciences sociales*, vol. 22, no. 67, pp. 201-212.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Litteraturliste

Litteraturliste

Alexander, J. (1995): "The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu". In: *Fin de siècle Social Theory*. Velos, London, pp. 128-217.

Allard, B. & B. Sundblad, B. (1991): *Skrivandets genes under skoltiden: med fokus på stavning och övriga konventioner*. Pedagogiska Institutionen, Stockholms Universitet.

Aristoteles (u.å.): *Categoriae et liber de interpretatione*. L. Minio-Paluello (ed.), Oxford Classical Texts. På engelsk findes: (1963): *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Kommenteret af J.L. Ackrill, Clarendon Aristotle Series, Oxford. På dansk findes: Aristoteles (1991): *De interpretatione*, oversat af H. Roer. *Almen Semantik 3*, Aarhus.

Aristoteles: *Metaphysica*. W Jaeger (ed.), Oxford Classical Texts. På dansk findes: Aristoteles (1953): *Aristoteles' ældre metafysik*, oversat af P. Helms, Bog I, III, IV, VI (kap. 1) og XII.

Berner, B., S. Callewaert, H. Silberbrandt (1977): *Skole, ideologi og samfund*. Seriebøgerne: Uddannelse og samfund, Munksgaard, København. Indeholder bl.a. uddrag af *La reproduction*.

Bonniers leksikon (1968)

Bourdieu, P. (1963(1958)): *Sociologie de l'Algérie. Que sais-je*. nr. 802, Presses Universitaires de France, Paris. Udgivet på engelsk i 1962 som: *The Algerians*. Beacon Press, Boston.

Bourdieu, P. (1962): "Célibat et condition paysanne". In: *Études rurales*, nr. 5/6 (april-september), pp. 32-136.

Bourdieu, P. (1962): "Les relations entre les sexes dans la société paysanne". In: *Les temps modernes* 195 (august), pp. 307-331.

Bourdieu, P. (1963): *The Algerians*. Boston.

Bourdieu, P. (1965): "The Sentiment of Honour in Kabyle Society". In: Peristiany, J.G. (ed.): *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Weidenfeld and Nicholson, London, pp. 191-241.

Bourdieu, P. (1966): "Champ intellectuel et projet créateur". In: *Les Temps Modernes*. vol. 22, nr. 246, pp. 865-906. Udgivet på engelsk i 1971 som: "Intellectual Field and Creative Project". In: Young, M.F.D: (ed.): *Knowledge and Control. New Directions for the Sociology of Education*. Collier-Macmillan, London, pp. 161-188.

Bourdieu, P. (1967): "Postface". In: Panofsky, E. (1967): *Architecture gothique et pensée scholastique*. Les Éditions de Minuit, Paris, pp. 133-167.

Bourdieu, P. (1970): *Ésquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Libraire Droz, Geneve. Udgivet på engelsk i 1977 som: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1971): "Genèse et structure du champ religieux". In: *Revue française de sociologie*, vol. 12, nr. 3, pp. 294-334. Udgivet på engelsk i 1991 som: "Genesis and Structure of the Religious Field". In: Calhoun, C. (ed.): *Religious Institutions*,

Comparative Social Research: A Research Annual, vol. 13. JAI Press, Greenwich Connecticut, pp. 1-44. Artiklen er resumeret og gennemarbejdet i: Callewaert, S. (pro manuscripto): "Det religiøse felts genese og struktur ifølge Pierre Bourdieu".

Bourdieu, P. (1972): "La Parenté comme représentation et comme volonté". In: *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Droz, Geneve, pp. 71-151.

Bourdieu, P. (1972): "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction". In: *Annales*. vol. 27, no. 4-5, juli-oktober, pp. 1105-1127.

Bourdieu, P. (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Libraire Droz, Geneve.

Bourdieu, P. (1973): "The three forms of theoretical knowledge". In: *Social Science Information*, 12(1), Paris, pp. 53-80. Udgivet på dansk i 1994 som: "De tre former for teoretisk viden". In: Callewaert *et al.* (eds.): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København, pp. 72-110.

Bourdieu, P. (1977): *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Les Édition de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1979 som: *Algeria 60*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1979): *La distinction. Critique sociale du*

jugement. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1984 som: *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Routledge, Cambridge. Udgivet i uddrag på norsk i Danmark i 1996 som: *Distinktionen*. Det lille Forlag, København.

Bourdieu, P. (1979): *Algeria 60*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1980): *Le sens pratique*. Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1990 som: *The Logic of Practice*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1984): *Homo Academicus*. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1988 som: *Homo Academicus*. Polity Press, London. Udgivet på svensk i 1996 som: *Homo Academicus*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

Bourdieu, P. (1984): *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. Routledge, Cambridge.

Bourdieu, P. (1987): *Choses dites*. Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1990 som: *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1988): *Homo Academicus*. Polity Press, London.

Bourdieu, P. (1989): *La Noblesse d'État: Grandes écoles et esprit de corps*. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1996 som: *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1989): "Réproduction interdite". *Études rurales*, vol. 113-114 (januar-juni), pp.15-36

Bourdieu, P. (1990): "La domination masculine". In: *Actes de la recherches en sciences sociales*, no. 82, Paris, pp. 2-31. Resumerende fortolket i: Callewaert, S. & K.A. Petersen (1994): "Det mandlige herredømme i middelhavskulturen ifølge Pierre Bourdieu". In: Callewaert, S. *et al.* (eds.): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København, pp. 20-48.

Bourdieu, P. (1990): *The Logic of Practice*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1990): *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1991): "Genesis and Structure of the Religious Field". In: Calhoun, C. (ed.): *Religious Institutions, Comparative Social Research: A Research Annual*, vol. 13. JAI Press, Greenwich Connecticut, pp. 1-44. Artiklen er resumeret og gennemarbejdet i: Callewaert, S. (pro manuscripto): "Det religiøse felts genese og struktur ifølge Pierre Bourdieu".

Bourdieu, P. (1992): *Les règles de l'Art: genese et structure du champ littéraire*. Éditions du Seuil, Paris. Udgivet på engelsk i 1996 som: *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Polity Press, Cambridge. Udgives på svensk i 1997 som: *Konstens regler*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

Bourdieu, P. (1993): *La misère du monde*. Éditions du Seuil, Paris. Forberedes til udgivelse på engelsk i 1998 som: *Suffering*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1994): *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Éditions du Seuil, Paris. Udgives på dansk i 1997 som: *Af praktiske grunde*. Hans Reitzels Forlag, København.

Bourdieu, P. (1996): *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1996): *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P. (1996): *Homo Academicus*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

Bourdieu, P. (1996): *Distinktionen*. Det lille Forlag, København.

Bourdieu, P. (1997): *Méditations pascaliennes*. Collection "Liber", Éditions du Seuil, Paris.

Bourdieu, P. (1997): *Sur la Télévision; suivi de l'emprise du journalisme*. Éditions Liber, Paris

Bourdieu, P. (1997): *Konstens regler*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag.

Bourdieu, P. (1997): *Af praktiske grunde*. Hans Reitzels Forlag, København.

Bourdieu, P., A. Darbel, J-P. Rivet, C. Seibel (1963): *Travail et travailleurs en Algérie*. Mouton, Paris.

Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1964): *Les héritiers. Les étudiants et la culture*. Édition de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1979 som: *The Inheritors. French Students and their Relation to Culture*. The University of Chicago Press, Chicago.

Bourdieu, P. & A. Sayad (1964): *La déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Les Éditions de Minuit, Paris.

Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1977 som: *Reproduction in Education, Society and Culture*. SAGE, Beverley Hills, California. Andenudgave med et nyt forord udgivet i 1990.

Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1977): *Reproduction in Education, Society and Culture*. SAGE Publications, Beverley Hills, California. Andenudgave med et nyt forord udgivet i 1990.

Bourdieu, P. & L.J.D. Wacquant (1992): *Réponses: Pour une anthropologie réflexive*. Éditions du Seuil, Paris. Udgivet på engelsk i 1992 som: *An Invitation to Reflexive Sociology*. Polity Press, Cambridge. Udgivet på dansk i 1996 som: *Refleksiv Sociologi - mål og midler*. Hans Reitzels Forlag, København.

Broady, D. (1989): *Kapital, habitus och fält. Några nyckelbegrepp i Pierre Bourdieus sociologi*. UHÄ/FoU Arbetsrapport 1989:2, Stockholm.

Broady, D. (1990): *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. HLS Forlag, Stockholm. Anden let reviderede udgave 1991.

Broady, D. & S. Callewaert (1994): "Sociologiens epistemologi eller sociologiens sociologi?". In: Callewaert, S. et al. (eds.): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København, pp. 132-163.

Bywater, I. (ed.): *Aristoteles: Éthica Nichomacea*, Oxford Classical Texts, Oxford. På engelsk findes den i: Ross, W.D.

(ed.)(1908-52): *The Works of Aristotle*, vol. ix. Oxford. Udgivet på dansk i 1936 som: *Èthica Nichomacea*, København, oversat af N. Møller.

Callewaert, I. (1994): *The Emergence of the Kiangiang Ritual Practice within Balanta Form of Life*. Lund.

Callewaert, S. (1992): *Kultur, pædagogik og videnskab. Om Pierre Bourdieus habitusbegreb og praktikteori*. Akademisk Forlag, København.

Callewaert, S. (1993): "Are African pupils different: [Paul] Riesman's contribution to ethno-pedagogy". In: Schnack, K. (ed.): *Export of Curriculum and Educational Ideas, Studies in Educational Theory and Curriculum*, Vol. 13, Royal Danish School on Educational Studies (Danmarks Lærerhøjskole), København, pp. 99-128.

Callewaert, S. (1994): "Indledning". In: Callewaert, S. *et al.* (eds.)(1994), pp. 9-19.

Callewaert, S. (1995): "Tavs viden er ikke regelviden - En præcisering af Bourdieus praktikteori". In: Petersen, K.A. (ed.), pp. 101-112.

Callewaert, S. (1997): "Om den praktiske sans som noget kropsligt". In: *Bourdieu-studier*. Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet, pp. 11-73.

Callewaert, S. (1997): *Psykoanalyse og pædagogik*. Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet.

Callewaert, S. (1998): *Til kritikken af den pædagogiske teori*. Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet

Callewaert, S. & K.A. Petersen (1994): "Det mandlige herredømme i middelhavskulturen ifølge Pierre Bourdieu". In: Callewaert, S. *et al.* (eds.), pp. 20-48.

Callewaert, S., M. Munk, M. Nørholm, K.A. Petersen (eds.) (1994): *Pierre Bourdieu. Centrale tekster inden for sociologi og kulturteori*. Akademisk Forlag, København.

Chomsky, N. (1967): "General Properties of Language". In: Darley, I.L. (ed.): *Brain Mechanisms Underlying Speech and Language*. Gruve and Straton, London, New York.

Davidson, B. (1992): *The black mans burden: Africa and the Curse of the Nation-state*. James Currey, London.

Dreyfus, H.L. & S.E. Dreyfus (1986): *Mind over Machine. The Power of Human Intuition and Expertise in the Era of the Computer*. Basil Blackwell, Oxford.

Fink, E. (ed.)(1950): Husserl, E.: *Kartesische Meditationen*.

Gadamer, H.G. (1960): *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Mohr, Tübingen. Udgivet på engelsk i 1993 som *Truth and Method*, 2nd. rev. ed. Sheed and Ward, London.

Gesser, B. (1986): *Utbildning, jämlikhet och arbetsdelning*. Arkiv, Lund.

Goslin, D.A. (1969): "Socialization". In: Goslin, D.A. (ed.): *Handbook of Socialization Theory and Research*. Rand McNally Sociology Series, Chicago.

Grignon, C. (1988): "Les enquêtes sur la consommation et la sociologie des goûts". In: *Revue économique*, vol. 19, no. 1 januar, pp. 15-32.

Gyldendals Leksikon, fx Bang, J. (ed.)(1973), ny udgave 1996.

Habermas, J. (1980): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt. Udgivet på dansk i 1996 dansk som: *Teorien om den kommunikative handling*. Aalborg Universitetsforlag, Aalborg.

Heidegger, M. (1986(1927)): "§ 15. Das Sein des in der Umwelt begnenden Seienden". In: *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp. 66-72. Udgivet på svensk i 1981 som: "§ 15. Det i omvärlden påträffade varandets vara". In: *Varat och tiden*. Doxa Press, Lund, pp. 95-102.

Hénaff, M. (1991): *Claude Lévi-Strauss*. Belfond, Paris.

Husserl, E. (1931): *Méditations cartésiennes*.

Husserl, E. (1960): *Cartesian meditations*. Martinus Nijhof, Haag.

Husserl, E. (1993): *Cartesianische Meditationen*. Text nach Husserliana VI.

Julia, D. (1974): "Histoire religieuse". In: le Goff, J. & P Nora (eds.): *Faire de l'histoire, nouvelles approches*. Vol. 2, Paris, pp. 137-167.

Lalande, A. (1976): *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 12. udg, Paris.

Le Petit Robert, ny udgave 1993: *Le nouveau Petit Robert*. Paris.

Lévi-Strauss, C. (1949): *Les structures élémentaire de la parenté*. Paris. Udgivet på engelsk i 1949 som: *The elementary*

structures of kinship. Social science paperbacks, London.

Lévi-Strauss, C. (1961): *La pensée sauvage*. Udgivet på dansk i 1969 som: *Den vilde tanke*. Gyldendal, København.

Lewis, J.M. (1989): *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. Routledge, London.

Lewis, I.M. *et al.* (1991)(eds): *Womens Medicine*. Edinburgh.

Lübcke, P. (ed.)(1996): *Politikens Filosofileksikon*. Politikens Forlag, København.

Martinsen, K. (1995): "Om den metafysiske grunn for sykepleien - En dialog med Katie Eriksson". In: Petersen, K.A. (ed.): *Praktikteori i sundhedsvidenskab*. Akademisk Forlag, København, pp. 210-222.

Mauss, M. (1950): *Sociologie et Anthropologie*. PUF, Paris.

Merleau-Ponty, M. (1969): *Tegn. Udvalgte essays*. Bibliotek Rhodos, København.

Molander, B. (1992): " ". *Forskning om Utbildning* nr. 4. UHÄ/FoU, Stockholm.

Petersen, K.A. (ed.)(1995): *Praktikteori i sundhedsvidenskab*. Akademisk Forlag, København.

Rasmussen, P. (1995) In: Reisby, K. & K. Schnack (eds.): *What can curriculum studies and pedagogy learn from sociology to-day?. Studies in Educational Theory and Curriculum*, vol 16. Danmarks Lærerhøjskole, København.

Riesman, P. (1994): *First find Your Child a good Mother: The Construction of Self in African Communities*. Rutgers

University Press, New Brunswick.

Riesman, P. (1974): *Freedom in Fulani Social Life*. Chicago.

Rist, G. (1984): "La notion médiévale d'"habitus" dans la sociologie de P. Bourdieu". In: *Revue Européenne des sciences sociales*, vol. 22, no. 67, pp. 201-212.

Ritter, J. & K. Gründer (eds.)(1971-): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel & Darmstadt.

Sartre, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialectique précédé de Questions de methode*. Gallimard Paris. Udgivet i udvalg på dansk i 1976 som: *Kritik af den dialektiske fornuft: teori om de praktiske helheder*. Vinten, København.

Sartre, J.-P. (1976): *Kritik af den dialektiske fornuft: teori om de praktiske helheder*. Vinten, København.

de Saussure, F. (1916): *Cours de linguistique générale*. Udgivet på svensk i 1979 som: *Kurs i allmän lingvistik*. Bo Cavefors Bokförlag, Staffanstorps.

Schmeiser, M. (1986): "Pierre Bourdieu - Von der sozio-Ethnologie Algeriens zur Ethno-Soziologie der französischen Gegenwartsgesellschaft. Einer bibliographische Einführung". In: *Ästhetik und Kommunikation*, vol. XVI, nr. 61, pp. 167-183.

Schön, D. (1983): *The Reflective Practitioner. How Professionals Think in Action*. Basic Books. New York.

Schön, D. (1987): *Educating the Reflective Practitioner*. Jossey-Brass, San Fransisco, London.

Thomas af Aquino (1664-1676): *Summa theologica* I-II, Q.49.

T. Gilby, London

Wackerhausen, S. (1991): "Teknologi, kompetence og vidensformer". In: *Philosophia* nr. 3-4, årg. 20, Århus. pp. 81-117.

Weber, M. (1972): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band I-III, Mohr, Tübingen.

Wulff, R.H. (1987): *Rationel klinik. Grundlaget for diagnostiske og terapeutiske beslutninger*. 3. udg., Munksgaard, København.