

Bourdieu-studier II

Staf Callewaert

**Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik
Københavns Universitet Amager, 1998**

Bourdieu-studier II

Copyright:

Staf Callewaert 1998

Redaktion, bibliografiske noter og fodnoter:

Cand.mag. Morten Nørholm

Udgivet af:

**Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik,
Københavns Universitet Amager 1998.**

Trykt på Københavns Universitet Amager af:

KopiService

Printed in Denmark 1998

ISBN 87-89269-38-1

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

Indhold

Forord	7
Tidligere udgivelser	10
Det religiøse felts genese og struktur, ifølge Pierre Bourdieu	11
I.....	Forord
.....	13
II.	Indledning
.....	19
1. Den religiøse arbejdsdelings fremskridt parallelt med systematiseringen og moraliseringen af religiøse forestillinger og praktikker	31
1.1 Fremskridtene i den religiøse arbejdsdeling	31
1.2 Systematiseringen og moraliseringen af de religiøse forestillinger og praktikker	34
1.3	38
1.3.1	38
1.3.1.1	39
1.3.1.2	42
2. De religiøse interesser.....	44
2.1.....	44

2.1.1	45
2.2.....	48
2.2.1	50
2.2.1.1	51
2.2.2	51
2.2.2.1	53
2.2.3	54
3. Det religiøse felts specifikke funktion	58
3.1.....	62
3.1.1	63
3.2.....	65
3.2.1	65
3.3.....	66
3.3.1	67
3.4.....	70
3.4.1	73
3.4.2	74
4. Politisk magt og religiøs magt (<i>pouvoir/power</i>).75	75
4.1.....	76
4.1.1	78
4.2.....	79
4.2.1	81
5. Litteraturliste	82

Bourdieu's teori om opkomst og struktur af det litterære felt, som det beskrives i *Les règles de l'art* 85

1. Bibliografi.....	87
1.1 Øvrige referencer	88
2. Litteratur som autonomt felt	89
3. Tre faser på vejen til litteraturens økonomi (pp. 45-173).....	94
3.1 Første fase: Etableringsfasen, den "subjektive" faktors rolle (pp. 47-112).....	94
3.2 Anden fase: Det autonome felts interne struktur (pp. 113-140)	97
3.3 Tredje fase: Markedet af litterære produkter (pp. 141-173).....	101
4. Flaubert som eksempel.....	101
5. Videnskaben om litteraturen: Metodespørgsmål (pp. 175-213).....	104
6. Til kamp for kulturarbejdernes autonomi (pp. 337-348).....	106

Forståelse og forklaring i de sociale videnskaber, ifølge Pierre Bourdieu

1. Bibliografi.....	111
1.1. Øvrige referencer	111
2. Introduktion	116
3. Begrebet "forståelse" i <i>La misère du monde</i>	

(pp. 903-905).....	120
4. En ikke-voldelig kommunikation (pp. 905-909)	125
5. En åndelig øvelse (pp. 909-915).....	132
6. En realistisk konstruktion (pp. 915-920).....	140
7. Risikoen ved det skrevne ord (pp. 920-925).....	146
8. Det administrative forhør (pp. 927-931(-939))	154
Appendiks 1. Forsøg på etablering af en terminologi	155
Appendiks 2. Oversættelse af et interview med tre kvindelige studenter (pp. 621-637).....	156

Forord

Dette andet bind i rækken af *Bourdieu-studier* indeholder mine resumerende og sparsomt kommenterende gennemskrivninger af tre tekster af Bourdieu. De gør krav på at præsentere Bourdieus teorier sådan som de læses og tænkes af en skandinavisk forsker, hvilket udgør det eneste forholdsvis originale træk ved gennemskrivningerne. Dermed udgør de et bidrag til overførslen af Bourdieus behandlinger og præsentationer af franske forhold i en fransk kontekst, således at de kan læses og forstås under skandinaviske forhold i en skandinavisk kontekst. Med andre ord: arbejdet med at overføre Bourdieus teorier til skandinaviske forhold er ikke gjort med en oversættelse af hans tekster ord til andet; arbejdet forudsætter tillige og især en omsættelse/overførsel/tilpasning eller 'oversættelse' af de specifikt franske forudsætninger, betingelser, undersøgelseskategorier og forklaringsrammer til skandinaviske forhold/betingelser.

Udover at være en gennemskrivning af de tre tekster af Bourdieu, præsenterer bogens tekster mine begrænsede kommentarer til Bourdieus tekster samt en del bibliografiske oplysninger.

Fælles for gennemskrivningerne er at de er foretaget ud fra den franske udgave af Bourdieus tekst og på et tidspunkt hvor en engelsk udgave endnu ikke fandtes. Nu hvor en sådan findes, nødvendiggøres gennemskrivningerne også af at denne ikke er god nok.

Dette gælder især, men ikke kun, oversættelsen af teksten om det religiøse felt.

Ph.D. Ulf Brinkkjærs oversættelse til dansk af et uddrag af *La misère du monde* (pp. 621-637) udgør et helt originalt bidrag; indtil videre findes *La misère* kun på fransk og i en tysk oversættelse.

Bogens to første tekster repræsenterer Bourdieus forfatterskab, så at sige i to ekstremer:

- en ældre tekst fra 1971,
 - som viser hvor det hele begyndte,**
 - som udpeger Webers religionssociologi som en af de vigtigste inspirationskilder, til Bourdieus feltteori, bl.a.,**
 - som ligger i linje med eller peger frem imod resten af Bourdieus arbejde, indtil****

- en nyere tekst fra 1993,
 - som viser hvordan det indtil videre er endt,**
 - som beskæftiger sig med underklasse og ikke overklasse,**
 - som beskæftiger sig med følelser og moral og ikke kun med de sociale betingelser for følelser og moral**
 - som taler om kvalitative og ikke kvantitative metoder,**
 - som er forstående og ikke forklarende**
 - som fastholder alle grundlæggende principper, imod det kvalitative forståelses-hysteri, og viser at principperne også gælder i forbindelse med kvalitative interviews.****

Bogens tekster er delvis blevet til i forbindelse med

Fejl! Ukendt argument for parameter.

undervisningen på mit Ph.D.-kursus om human- og socialvidenskabernes videnskabsteori, teorier og metoder, med særligt henblik på Bourdieu. Dermed repræsenterer bogens tekster dels en del af det arbejde der udføres inden for *Bourdieu-programmet* under forskeruddannelsen ved Det humanistiske Fakultet, Københavns Universitet, Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, dels det arbejde der i en længere årrække er foregået ved og i tilknytning til instituttet. Havde det ikke været for dette arbejde, var bogen næppe blevet til noget.

Jeg vil også denne gang takke cand.mag. Morten Nørholm som i tre år har forestået arbejdet med at udgive disse tekster, hvilket kræver stor fagkyndighed, fortrolighed med Bourdieus forfatterskab og tålmodighed med mine idiosynkrasier. Desuden rettes en tak til Arbejdsformidlingen, hvis økonomiske tilskud har muliggjort arbejdet i forbindelse med udgivelsen af denne serie af bøger.

Staf Callewaert
november 1998

Tidligere 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*

**Det religiøse felts genese og
struktur, ifølge Pierre Bourdieu**

Det religiøse felts genese og struktur, ifølge Pierre Bourdieu

Staf Callewaert

I. Forord

Hensigten med denne artikel er at den skal være en sparsomt kommenterende resumerende oversættelse af Bourdieus franske artikel:

Bourdieu, P. (1971): "Genèse et structure du champ religieux". In: *Revue française de sociologie*, juli-september, vol. XII, nr. 3, pp. 295-334.

Bourdieus franske artikel er siden oversat til engelsk af Craig Calhoun og publiceret som:

Bourdieu, P. (1991): "Genese and Structure of the Religious Field". In: Calhoun, C. (ed.): *Religious Institutions, Comparative Social Research: A Research Annual*, vol. 13. JAI Press inc., Greenwich Connecticut, London England, pp. 1-44.

Parafrasen bygger på den engelske tekst, men sammenholdt med og kontrolleret i forhold til den franske origi-

nal.

For allerede fra begyndelsen at undgå alle de klassiske misforståelser som leder til ufrugtbare diskussioner, er det nødvendigt at minde om at Bourdieus analyse af religion er og ikke er andet, end en sociologisk analyse af religion. Det vil sige at analysen metodisk udelukker at man udtaler sig om de krav religionen selv gør på at være sand eller rigtig, og udelukker at man gør krav på at analysen skal levere et udtømmende svar på religioners sandhed eller rigtighed. Det eneste analysen gør krav på at besvare, er spørgsmålet om religionen har en social side, og i så fald hvilken.

Eller om man vil, handler det om spørgsmålet, om det sociale har en religiøs side, og i så fald hvilken. Den analyse udføres desuden med de intellektuelle redskaber den sociologiske analyse råder over: Det vil sige en analyse som er bevidst programmeret som en moderne, sekulariseret analyse af menneskelige fænomener som i forvejen sætter ultimative stillingtagener af metafysisk eller religiøs art i parentes (det vil sige hverken bekræfter eller fornægter disse stillingtageners legitimitet, men forholder sig agnostisk), for i stedet at operere med erfaringsvidenskabernes metoder tillempet den virkelighed som historisk har materialiseret sig. Kort sagt: Bourdieus udgangspunkt er, i dette tilfælde som i alle andre tilfælde, at sociologien har til opgave at forsøge at gøre rede for religiøse fænomener som sociale fænomener så langt dette lader sig gøre. Det er selve analysen som må vise om der også findes noget mere som denne redegørelse ikke kan dække ind.

Det er velkendt at sådanne sociologiske analyser

Fejl! Ukendt argument for parameter.

af fx kunst, jura, moral, religion osv. ofte opleves af kunstnere, jurister, moralister, religionshistorikere og teologer, eller af almindelige mennesker som tænker og handler æstetisk, juridisk, moralsk, religiøst, som værende reduktionistiske forkortelser som misser disse fænomeners egenlogik. Analysen siges at reducere det særegne ved fx det kunstneriske eller det religiøse til det der højst er sociale betingelser eller sociale funktioner der betinger eller ledsager det kunstneriske eller det religiøse, uden at røre ved disse fænomeners indre væsen, og undlader at give udtømmende forklaringer af dem. På den baggrund afviser man ofte den sociologiske analyse som totalt irrelevant. For Bourdieu er denne modstand og denne afvisning netop en del af disse fænomener. Kunstens og religionens selvforståelse konstituerer sig på denne måde at se det, ved i det mindste delvist at miskende sine sociale betingelser og funktioner. Den sociologiske analyse har til opgave trods denne modstand at fremdrage den miskendte side af disse fænomener, uden at påstå at denne analyse er udtømmende. Men analysen fastholder at man ikke i forvejen kan bestemme, ud fra kunstens eller religionens selvforståelse, hvor grænsen går.

En helt anden sag er at lægmænd og specialister på alle disse områder kan notere sig, også i tilfældet Bourdieu, at en analyse som i øvrigt lider af at være mere end 30 år gammel, kan være mangelfuld når det gælder det empiriske og det teoretiske grundlag der nødvendigvis er en sekundær bearbejdning af en lang række specialiserede discipliners forskningsresultater som sociologen så at sige må låne fra andre. Det vigtige er dog i så fald at komplettere og korrigere grundlaget, i stedet for at tage disse eventuelle mangler til indtægt

Fejl! Ukendt argument for parameter.

for en fortsat afvisning af det legitime i den type af analyser overhovedet.

Disse problemer er også i nogen grad tidsbundne. Det er let at se at human- og socialvidenskaberne, men også de gennemlevede spontane tolkninger i hverdagen, pendler mellem to yderligheder. På den ene side den tanke at fx kunsten eller religionen er noget for sig, noget der i sit væsen er undtaget sociale mekanismer - digte og tro kommer bogstaveligt talt direkte ned fra himlen og har ingen jordisk grobund - og på den anden side den tanke at kunstens eller religionens selvforståelse er totalt illusorisk eftersom den udenforstående betragter kan forklare disse fænomener på en udtømmende måde som produkter af ikke--kunstneriske eller ikke-religiøse faktorer, deriblandt den sociale faktor, den psykiske faktor eller den genetiske faktor osv.

Efterkrigstidens paradigme-brud inden for human- og socialvidenskaberne har ofte prioriteret sociologiseringen, for ikke at sige sociologismen. Det sidste tiår har den modsatte tendens påny gjort sig gældende.

Bourdieus arbejder som strækker sig over hele perioden, er særligt spændende, blandt andet fordi de i så høj grad har forsøgt at beskrive og forklare netop den proces gennem hvilken forskellige "felter" der til sammen udgør en samfundsformation, uddifferentierer sig, konstituerer sig som autonome felter med en egenlogik, dog kun med en relativ autonomi. Det vil sige at fx det religiøse felt, netop ved at fungere autonomt og med en egenlogik, virkeliggør en særegen relation til andre felter og til helheden.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Bourdieu har i alle disse år publiceret en lang række studier hvor han netop har forsøgt at rekonstruere en hel del af disse autonome felter, uddannelse, kunst, litteratur, livsstile, religion, i deres indirekte relation til den grundlæggende sociale struktur og de dermed sammenhængende grundlæggende politiske magtforhold.

Teorien om genesen og strukturen af det religiøse felt som diskuteres her, publiceredes omtrent samtidig med en lignende teori om uddannelsen, i relation til det økonomisk-politiske magtfelt. Alle der i mange år har arbejdet med disse studier som gør krav på at være delteorier om samfundet i det hele taget, vil opdage at Bourdieu har det til fælles med Émile Durkheim, Max Weber og Karl Marx at religionsteorien, kulturteorien, samfundsteorien og kundskabsteorien udvikler sig fra hinanden.

Craig Calhoun, som er en fremstående nordamerikansk forsker som påberåber sig specialkundskaber i forbindelse med Pierre Bourdieu, har lavet eller lagt navn til en oversættelse som er helt utilstrækkelig. Det er helt tydeligt at den der reelt har udført oversættelsen, ikke behersker det fransk sprog, end ikke til et minimum.

Her følger nogle af de groveste fejl i den engelske oversættelse, med sidehenvisninger til den engelske tekst:

- 1. P. 2, linje 16-21:
"This theoretical intention is altogether explicit in the work of Durkheim. Durkheim, who considers**

Fejl! Ukendt argument for parameter.

the sociology of religion as a dimension of the sociology of knowledge, finds the opposition between apriority and empiricism in a "sociological theory of knowledge," which is none other than a sociology of symbolic forms, the "positive" or "empirical foundation of a Kantian apriori."

Meningen er uforståelig med mindre man indføjer "the transcendence of" så man får "... finds the transcendence of the opposition ...".

2. P. 7, linje 38:

"1.2. The process that leads to the constitution of claims ..."

I en fodnote diskuterer Calhoun problemet med at oversætte det franske ord som Bourdieu ofte benytter i hele sit værk, nemlig "instances". På dansk kan man helt enkelt oversætte det med ordet "instanser", i betydningen "ét eller flere agenturer som har den rolle, magt, eller de beføjelser som er på tale". Oversættelsen med "claims" ("krav" eller "fordringer") er under alle omstændigheder fejlagtig. Denne fejlagtige oversættelse genfindes i hele teksten. Således fx på p. 10, linje 1, hvor "instances" lige så fejlagtigt oversættes med "solicitations" ("anmodninger").

3. P. 10, linje 27-28: "Peasant classes call this form ..." skal i stedet være "Peasant classes call for the other form of ...".

4. P. 12, linje 6: "... management of the priests ..." skal i stedet være "... of the sacred ...".

5. P. 25, linje 4-10: "Teksten skal læses således:
"The prophet renounces ... and has the ambition ... (... in an esoteric tradition); the corresponding, but strictly reversed, characteristics that define the sorcerer are: he submits to material interest and pays obedience to order of clients (correlative to renouncing the exercise of spiritual domination). Thus the prophet must ..."
6. P. 30, linje 1-2: Meningen er præcis den omvendte: Stykket skal læses:
"... the sorcerer, a petty independent entrepreneur, hired on the spot by the people and exercising his office part-time and for remuneration ..." i stedet for "... without remuneration ...".

II. Indledning

Wilhelm von Humboldt mener at mennesket udelukkende opfatter virkeligheden sådan som den præsenteres for ham i netop hans eget sprog. Mennesket afhænder sit sprog til virkeligheden, vikler sig selv ind i sit sprog. På den måde tegner hvert sprog en magisk cirkel om en sproggruppe, som man ikke kan komme udenfor undtagen ved at hoppe ind i en anden lignende cirkel¹.

¹ Humboldt, W. von: *Einleitung zum Kawi-Werk*, VI, 60, citeret i Cassirer, E. (1925): "Sprache und Mytho." In: *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, VI. Gengivet i *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.

Ernst Cassirer² har udvidet denne måde at tænke på til at gælde alle symbolske former, ikke bare sprog, men også riter og myter, det vil sige religion. Religionen opfattes da som et sprog på denne særlige måde, det vil sige som en måde at opfatte virkeligheden på.

Cassirer har desuden udvidet dette til også at gælde alle teorier *om* forskellige fænomener, blandt andet teorier *om* religion. De skulle da også være en indsnævrende måde at opfatte religion. De skulle konstruere deres videnskabelige objekt, de religiøse fakta, hver for sig som særskilte teorier ud fra deres egne udgangspunkter (Marx, Weber, Durkheim: Vi diskuterer spørgsmålet med udgangspunkt i en sociologisk tænkning). Præcis som man ikke kan tænke virkeligheden andet end i sit eget sprog og ikke kan komme udenfor dette på anden måde end ved at hoppe (uden kontinuerlig overgang, som formidler og forener af de to) ind i et andet sprog, så kan man inden for denne teoretiske diskussion kun tænke religion i den ene teori (Durkheims, fx) og man kan ikke komme udenfor den på anden måde end ved at hoppe ind i en konkurrerende teori (Webers, fx), for dér at tænke sagen ud fra andre udgangspunkter, særegne for Weber, men som er uforenelige med det durkheimianske udgangspunkt.

Det virker som om dette også skulle kunne gælde ikke bare for (videnskabelige) teorier *om* religion, men også for religiøse teorier, det vil sige den teoretiske bearbejdning af en religiøs tro som de lærde fremfører

² Cassirer, E. *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923-1929; Cassirer, E. (1946): "Structuralism in Modern Linguistics". In: *Word*, I, pp. 99-120.

(teologi).

Det virker som om hver og en af disse tre positioner inden for diskussionen af religion konstrueres ud fra specifikke udgangspunkter som er medtænkt men ikke ekspliciteret eller problematiseret og som præcis derfor muliggør netop denne konstruktion, men uden at man kan lægge disse forskellige konstruktioner sammen for at opnå en mere fuldstændig og bedre syntese. For når man eksplicit fremdrager disse udgangspunkter i stedet for tavst at forudsætte dem, virker de modstridende og udelukker hinanden. På samme måde som forskellige sprog udelukker hinanden: Man kan kun hoppe mellem dem ved også at lære sig at tænke i et andet sprog.

Hvis det er sådan, er det eneste man kan gøre når man har tilegnet sig disse tre urtyper af måder at tænke religion på hver for sig, at forsøge at finde det geometriske punkt ud fra hvilket de tre standpunkter er udformet, for i det mindste at kunne se hvorfra de indtil videre går uoverstigeligt fra hinanden. Det geometriske punkt kan man ikke få øjnene op for ud fra nogen af disse teorier, fordi ingen af dem eksplicit medreflekterer mulighedsbetingelserne for dens eget udgangspunkt. At blotlægge det geometriske punkt er da det nye som (den bourdieuske) teori tilføjer sagen.

Det som for os er spændende at se er at Bourdieu, præcis som sine forgængere Durkheim, Weber (og måske Marx), udvikler sin teori om videnskab ud fra og i analogi med en teori om kundskab, sprog og religion.

Men endnu vigtigere: Religionen selv og ikke bare videnskabelige teorier *om* religion, betragtes af disse teorier som den matrice ud fra hvilken og i

analogi med hvilken sprog, kundskab, kunst, videnskab, det vil i yderste konsekvens sige alle symbolske former, har udviklet sig, historisk og logisk.

På denne måde bliver vi mindet om dét uløselige bånd mellem humanvidenskaberne og socialvidenskaberne som ligger i at begge handler *om* og begge selv er varianter af menneskelig symboltænkning og symbolhandlen. Det vil sige at de har med mening og med betydning at gøre; noget der let forsvinder når disse videnskaber, i en misforstået analogi med det man tror er naturvidenskaberne, opfattes som om de handler om naturlige forekomster i verden. I anledning af at de optræder ikke bare som disposition og aktivitet, men også som objektiverede produkter, og i sidste ende som materialiserede sådanne.

At den sekulariserede videnskabelige tænkning om sprog, kundskab, samfund historisk-logisk er forbundet med religion, både som gennemlevet virkelighed og som studieobjekt, er noget der er blevet fortrængt i den angelsaksiske empiristiske efterkrigstid.

Den første position er den durkheimianske som Cassirer genoptager og som går tilbage til Emmanuel Kants mere almene problemformulering. Den opfatter religion som et sprog, det vil sige som en måde at opfatte virkeligheden og at kommunikere denne opfattelse med andre på. Religion er da, som ethvert sprog, et struktureret betydningssystem som i sin tur strukturerer perception, vurdering og handling. Det centrale er da at vi har at gøre med et system af tegn som udtrykker et system af betydninger der betegner og opfatter verden, og med en konsensus om disse tegns

mening og om verdens mening som udtrykkes i dem. Den teoretiske interesse koncentrerer sig da om spørgsmålet om hvordan man kan gøre rede for det objektive sandhedsindhold i denne strukturerende struktur. Kant søgte løsningen i fornuftens *a priori*, andre i en empirisme. Durkheim søger at overskride denne dikotomi ved at grundlægge symbolske strukturers sandhedsindhold i den sociale dimension. For religion som for al kundskab gælder at deres sandhedsindhold ligger i at overbevisningen deles af alle deltagere; det drejer sig om kategorier til opfattelse og håndtering af verden der ikke kan sættes spørgsmålstegn ved. For deltagerne er de i den mening ikke empirisk tilfældige, men *a priori*, og delt af alle. Durkheim sagde at de var "kollektive forestillinger".

Der går en lige linje fra Kant over Durkheim til Claude Lévi-Strauss' strukturalistiske teori om myten og Ferdinand de Saussures ditto om sprog.

Det typiske for disse strukturalistiske arvtagere har dog været at de har prioriteret aspekterne sprog, myte og religion som struktureret struktur i stedet for som strukturerende struktur.

Bourdieu medgiver at det har været nødvendigt at foretage denne prioritering i første omgang. Men han mener at man i længden i hvert fald ikke kan udelukke det andet aspekt. Kun at se på myte og religion på en "tautégorisk" måde, det vil sige som et i sig selv lukket betydningsunivers, og udelukke deres "allegoriske" betydning, det vil sige deres "overførte" mening som forståelsesprincip for økonomiske og sociale sammenhænge, det vil sige deres funktion, er utilfredsstillende. At se bort fra den økonomiske og sociale position hos producenterne og deltagerne i et

symbolsk system er ikke rigtig at begribe disse symbolske systemer på deres fuldstændige præmisser. Dette gælder i stigende grad jo mere man fjerner sig fra mindre differentierede samfund for at beskæftige sig med klassesdelte samfund. Allerede Durkheim påpegede at for at et samfund skal være et samfund, er det ikke nok med en minimal moralsk konsensus, man skal også have en logisk konsensus om hvad der menes med kategorier som tid, rum, årsag, tal osv. Det er også sandt, men lige så sandt er det at selv disse kategorier får forskelligt indhold betragtet fra forskellige (modsatte) positioner i et klassesdelt samfund. Tiden har et fundamentalt anderledes indhold for primitiv jordbrug og for merkantil virksomhed i et og samme samfund.

Det er med andre ord farligt uden videre at overføre en måde at tænke på som strengt taget allerede på sprogets område kun gælder for fonologien og ikke for semantikken, på sociale praktikker såsom riter og myter. Det kan man se hos Durkheim: Udgangspunktet, at betragte alle symbolske systemer som konsensuelle kollektive forestillinger, ender med at man importerer denne synsmåde også i konstruktionen af objektet "samfund", således at man får en samfundsteori som egentlig ikke kan gøre rede for samfundets klassekarakter.

Symbolske systemer er opbygget efter et og samme opdelingsprincip, som man kan se det i religionen (fx omkring dikotomien profan/sakral). I og med at alle symbolske systemer er opbygget ved hjælp af ikke bare sådanne dikotomier om det som giver mening, men også om det man er enig eller uenig i (de som er indbefattede og de som er udelukkede), har disse

Fejl! Ukendt argument for parameter.

systemer når de også anvendes til at give mening til sociale forhold (inklusion og eksklusion, association og dissociation, integration og distinktion), en indbygget tendens til at påtage sig en politisk funktion. Det som i tilfældet med myten fra begyndelsen kun var en måde at ordne verden på, en socialt udifferentieret måde at klassificere virkeligheden på, en kulturelt vilkårlig men systematisk måde at klassificere på (varmt og koldt, rå og kogt, høj og lav), kobles sammen med socialt forskellige måder at differentiere socialt på og at legitimere disse sociale differentieringer (mellem mænd og kvinder, mellem ældre og yngre, mellem præster, krigere og bønder osv.).

At religion, kunst eller sprog er koblet sammen med, udtrykker og iværksætter sociale og politiske forhold, det vil sige indstifter en orden i en helt anden mening, kan den durkheimianske position ikke gøre rede for, eftersom man betragter alle symbolske systemer som sprog og kun betragter dette sprogs (fx mytens) syntaks og ikke dets tematik. Man udelader det sproget taler om, for kun at se på selve sproget. Dette er ikke så underligt eftersom man kun har kunnet indstifte denne betragtningsmåde gennem at udelukke indholdet og begrænse sig til formen.

Forskerne har været tvunget til at tage afstand fra alle de allegoriske og altså funktionalistiske tolkninger af myterne eller at se bort fra den rene opregning af et uendeligt antal meningsløse beretninger som etnografien har stillet til rådighed, for at nå frem til en slags immanent logik som kendetegner alle myter.

Vi får præcis det samme men omvendt med den anden position inden for vort diskussionsfelt: Webers en gang

for alle fastslåede standpunkt at magiske og religiøse handlinger (kun) har en verdslig mening, kun er til for at gøre livet udholdeligt. Alle religiøse handlinger har en praktisk mening.

I og med et sådant udgangspunkt kan Weber ikke gøre rede for disse handlingers egenart som logiske og kundskabsmæssige størrelser. Både indholdet og syntaksen i det religiøse som sprog forstås som udtryk for verdslige interesser hos dem der producerer og anvender det. Et system af religiøse praktikker og overbevisninger bliver da en transposition i et andet register af strategier hos forskellige konkurrerende indehavere af en position inden for husholdningen med frelsens goder (præster kontra profeter, fx) og hos forskellige sociale klasser, interesserede i de tjenester frelsens husholdning kan præsentere dem for.

I den udstrækning holder Weber med Marx, i det mindste på et punkt: Religionen har en socialt konserverende funktion som består i at legitimere de herskendes magt og de beherskedes underkastelse. Ved at lægge den funktion i legitimeringen, undgår Weber at se det religiøse felt som andet end en direkte afspejling af det sociale felt eller et totalt autonomt felt. Netop ved at være relativt autonom kan religionen opfylde sin funktion. Årsagen til den relative autonomi er det religiøse arbejde et specialiseret korps præsterer.

Bourdieu mener at man kan finde det geometriske punkt hvor de to positioner går fra hinanden, hvis man tager det Durkheim siger om religionens sociale funktioner for samfundet som helhed og omdefinerer dem som politiske funktioner som religionen har for hver og en af de sociale klasser som udgør en

Fejl! Ukendt argument for parameter.

samfundsformation.

Fra udgangspunktet, at de fundamentale kategorier for iagttagelse, vurdering og handling har et socialt udspring og at samfundet er opdelt i klasser, kan man udlede den hypotese at der findes en korrespondens mellem de sociale strukturer som er magtstrukturer, og de mentale strukturer. En korrespondens som formidles af de symbolske strukturer såsom sprog, religion, kunst osv. Religionen bidrager til den skjulte påtvingning (*imposition*) af principperne for iagttagelse, vurdering og handling omkring verden som helhed og den sociale verden i særdeleshed, i den udstrækning religionen pålægger et system af praktikker og forestillinger som objektivt grunder sig på et princip for politisk magtopdeling og magtfordeling, men fremstiller sig selv som verdens naturlige/overnaturlige struktur.

Altså: Fra Durkheim låner vi udgangspunktet om de fundamentale kategoriers sociale udspring. Fra Weber låner vi udgangspunktet om det symbolskes relative autonomi samt om dets funktion for legitimeringen af magtforholdene i et classesamfund. Og vi går bagom begge disse udgangspunkter for at fremdrage noget mere fundamentalt som de lader være usagt. Durkheim kan ikke gøre rede for den politiske funktion, religionens bidrag til magtforholdene, eftersom han opererer med et neutralt, konsensuelt samfundsbegreb. Weber kan ikke gøre rede for de symbolske systemers karakter af fundamentale konsensuelle kategorier. Til sammen kan de ikke gøre rede for den sociale alkymi/magi som gør at det der i virkeligheden grundes på sociale magtforhold og som bidrager til opretholdelsen af disse magtforhold, fremstår som

Fejl! Ukendt argument for parameter.

neutrale kategorier. Religionen opretter en symbolsk tolkning af verden. Ved at miskende den magtfordeling den bekræfter, bekræfter den på en skjult måde en politisk magtfordeling, eftersom den fremstilles som den naturlige/overnaturlige orden. Det kan den gøre ved at bekræftelsen af den vilkårlige sociale magtfordeling går under betegnelsen af en relativt autonom og neutral forestilling af den kosmiske naturlige/overnaturlige orden.

Religionen omfortolker: Den transformerer sociale relationer til overnaturlige relationer. Det forudsætter at religionen indstifter et relativt autonomt domæne med sin egen logik og sin egen kompetence. Marx har været opmærksom på denne relative autonomi men uden at tage alle konsekvenserne for måden at opfatte produktionen af ideologi, det vil sige den ideologiske alkymi. Bourdieu noterer tekster af Friederich Engels som beskriver noget parallelt for jura.

Da retten, jura, havde uddifferentieret sig som et selvstændigt domæne adskilt fra direkte økonomiske eller politiske forhold på den ene side og fra moral og religion på den anden, kunne juristen lade som om hans juridiske diskurs kun bygger på juridiske principper og miskende at disse principper står i et afhængighedsforhold til økonomi og politik, som kommer til syne i det juridiske domænes homologi med den økonomiske eller den politiske sfære. Det som Engels her signalerer for jura, gælder for alle symbolske systemer.

Bourdieu har tidligere talt om tre positioner. Imidlertid er det ikke helt klart om han mener Durkheim, Weber og Marx eller Durkheim, Weber og

Bourdieu. I det sidste tilfælde må man betragte Marx' position som en variant af Webers.

Her kan vi se hvordan Bourdieu så at sige er kommet på sin teori om symbolsk vold, mest eksplicit formuleret i *La Réproduction*³, via bearbejdningen af Durkheims og Webers kundskabssociologi og religionssociologi. Bourdieus teori går ud på at symbolske systemer (tolkninger af virkeligheden) indbefatter de ikke-symbolske magtforhold de bygger på, og bekræfter men miskender dette forhold og derfor effektivt kan påtvinge det. De lægger deres symbolske styrke ovenpå den ikke-symbolske styrke som er deres skjulte grund. De kan skjule denne begrundelse og denne effekt eftersom de fremstår ikke som en diskurs om vilkårlige sociale magtforhold, men som en diskurs om verdens nødvendige beskaffenhed. I *La Réproduction* anvendes denne grundtanke til at belyse religionens måde at fungere hos skriftløse folk eller det formelle uddannelsessystems måde at fungere i industrisamfundet: Både den implicite socialisering og den eksplicite undervisning påtvinger deltagerne en vilkårlig symbolsk tolkning af virkeligheden som om den var den eneste mulige, den nødvendige. Dette sker gennem et implicit og eksplicit pædagogisk arbejde hos et korps af legitime opdragere som ikke gør rede for hverken budskabets eller prægningsarbejdets virkelige begrundelser.

³ Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Éditions du Minit, Paris. Udgivet på engelsk i 1970 som: *Reproduction in Education, Society and Culture*. Sage Publications, London. Andenudgave med nyt forord 1990.

Man kan notere sig at Bourdieus artikel må være skrevet omtrent samtidig med at han og Jean-Claude Passeron redigerede *La Réproduction*.

Vi har i forbindelse med *La reproduction* indført en skelnen mellem skriftløse samfund og skriftsamfund. I en fodnote minder Bourdieu os om at Lévi-Strauss i *Anthropologie structurale I*⁴ var optaget af den særegne effekt som det symbolske har, skønt han senere koncentrerede sig om det symbolskes immanente logik. Og at han i *Tristes Tropiques*⁵, noterer sig det mærkværdige i at overgangen fra mundtligt sprog til skriftsprog ikke har medført en intellektuel frigørelse, men tværtimod har medført en instrumentel anvendelse af skriften som instrument for underkastelse. Noget man skal jævnføre med William Ongs og Jack Goodys teorier om det samme.

Vi må også huske på at Bourdieus artikel ikke er en teori om religionen og end ikke er en religionssociologi. Emnet for artiklen er meget mere specifikt: "Det religiøse felts genese og struktur". Dermed er vi indført i sociologen Pierre Bourdieus specifikke begrebsverden. Inden for hver samfundsformation leder han efter relativt autonome felter af sociale relationer som har konstitueret sig selvstændigt, jf Donald Broady (1991)⁶

⁴ Lévi-Strauss, C. (1958): *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris. Udgivet på engelsk som: Lévi-Strauss, C. (1968): *Structural Anthropology*. Allen Lane, Penguin Press, London.

⁵ Lévi-Strauss, C. (1955): *Tristes Tropiques*. Plon, Paris.

⁶ Broady, D. (1990): *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskab och den historiska epistemologien*. HLS förlag, Stockholm.

og Staf Callewaert (1992)⁷. Bourdieu tager altså ikke det religiøse felt for givet, men analyserer opkomsten af et sådant felt som en historisk daterbar strukturforskydning. I bogen *Les règles de l'art*⁸ har Bourdieu fx analyseret opkomsten af det litterære felt i Frankrig med Gustave Flauberts forfatterskab som kronvidne. Men det betyder naturligvis ikke at han mener at man før Flaubert ikke har digtet eller skrevet fiktion.

Det som her er på dagsordenen, er altså ikke religion i største almindelighed, men genesen af det religiøse felt som et relativt autonomt felt i Vest-Europa. Foretagendet minder om Jürgen Habermas' af Weber inspirerede teori om Det Moderne Samfund, som kendetegnes af en stigende uddifferentiering af relativt autonome felter såsom økonomi, politik, jura, moral, religion, videnskab og kunst.

1. Den religiøse arbejdsdelings fremskridt parallelt med systematiseringen og moraliseringen af religiøse forestillinger og praktikker

⁷ Callewaert, S. (1992): *Kultur, pædagogik og videnskab. Om Pierre Bourdieus habitusbegreb og praktikteori*. Akademisk Forlag, København.

⁸ Bourdieu, P. (1992): *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*. Seuil, Paris. Udgivet på engelsk i 1996 som: *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Polity Press, Cambridge. Udgivet på svensk i 1997 som: *Konstens regler*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag. Se også min artikel "Bourdieu's teori om opkomst og struktur af det litterære felt gennemgås, som det beskrives i *Les règles de l'art*" i denne bog.

1.1 Fremskridtene i den religiøse arbejdsdeling

Opkomsten af byer, øget arbejdsdeling og udskilningen af intellektuelt arbejde fra materielt arbejde hører i en relation af gensidig afhængighed og forstærkning sammen med opkomsten af et relativt autonomt religiøst felt og en moralisering og systematisering af religiøse overbevisninger og praktikker der kendetegner opkomsten af de store universelle religioner.

Med henvisninger til Marx⁹ og Weber¹⁰ forklarer den første tese på følgende måde: Jordbrugets livsvilkår forhindrer en rationalisering af (afguds)dyrkelsen af naturen pga. underkastelsen under naturen. Bindingen af arbejdet til naturens tidsforløb forhindrer en kalkulerende tidsindstilling, spredningen af befolkningen forhindrer intensiveringen af udvekslingen af symbolske og materielle goder og opkomsten af bevidstheden om kollektive interesser. Byer som knudepunkter for handel og håndværk medfører aktiviteter som er relativt uafhængige af naturen og lettere rationaliserbare. De er miljøer hvor man som enkeltindivid, også intellektuelt og åndeligt, lettere kan frigøre sig fra jordbrugssamfundets (og slægtssamfundets?) traditionelle sociale forhold for at

⁹ Marx, K. & F. Engels (1968): *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris.

Marx, K. (u.å.): *Principes d'une critique de l'Economie politique*, Gallimard, Paris.

¹⁰ Weber, M. (1964): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Kiepenheuer und Witsch, Köln-Berlin.

blive en samling af løsrevne individer. Da kan også religiøse behov "rationaliseres" og "moraliseres" i Webers mening, det vil sige indordnes under en empirisk begrundet forklaring af virkeligheden, en bevidst mål-middel relation til virksomhed og et moralsk defineret forhold til andre mennesker. Borgerne i byerne arbejder mere kontinuert og mere rationaliserende. Deres måde at forholde sig på er ikke længere lige så sammenvævet med naturens kræfter. Disse kræfter er ikke længere indlysende og givne, men et problem som skal løses og en opgave som skal håndteres. Livets mening står for at blive opdaget. Relationer til kunder som ikke længere er slægtsmæssigt og produktionsmæssigt givne, bevirker en læreproces om menneskelige relationer som også påvirker optagelsen af moralske aspekter i religiøse relationer.

Marx havde set noget lignende da han mente at den sociale arbejdsdeling (fx mellem jordbrug, håndværk og handel eller mellem det politiske arbejde og det materielle arbejde - ofte sammenfaldende med arbejdsdelingen mellem mænd og kvinder i skriftløse samfund) kun bliver effektiv når den falder sammen med en adskillelse af intellektuelt og materielt arbejde. Da er bevidstheden ikke længere udelukkende den praktiske bevidsthed i en praktik, men noget virkelig(t) for sig, skønt den ikke længere forestiller noget praktisk materielt. Bevidstheden kan frigøre sig og blive ren teori, det vil sige filosofi, teologi, moral.

Webers afgørende bidrag er at påvise at denne urbanisering kun leder til en rationalisering af religionen i den udstrækning den skaber forudsætningerne for at blive efterfulgt af opkomsten af

et separat korps af specialister i forvaltningen af frelsens økonomi.

Interioriseringen eller moraliseringen hører sammen med stigende industrielt arbejde som i sin tur oftest hører sammen med urbaniseringen.

Selve den religiøse holdning forstås som en moralsk holdning: Gud er den som vil have at jeg gør det gode og frasiger mig det onde og som belønner og straffer moralsk opførsel. Selve frelsen bliver et etisk spørgsmål om skyld og udsoning.

I følge Weber sker dette ikke under direkte påvirkning af økonomiske og sociale forandringer, men som en parallel intern udvikling af det religiøse og under ledelse af et korps af specialister.

Palæstina som var ophav til den jødiske mono-teistiske universelle storreligion, har til forskel fra Egypten, Mesopotamien og Middelhavet ikke haft store industri- og handelsmetropoler, men har derimod på et tidligt stadium haft et separat præsteskab. Rom har aldrig haft et sådant præsteskab og derfor heller ikke nogen stor universel religion. I Palæstina skete det på grund af interessefælleskabet mellem byens borgerskab og et specialiseret præsteskab i modsætning til åndelige og materielle interesser investeret i mere magiske og lokalt bundne former for religion. I forgrunden står behovet for en mere rationelt forudsigelig gud og kult, og et præsteskab som står for den.

1.2 Systematiseringen og moraliseringen af de religiøse forestillinger og praktikker

På den ene side konstituerer sig specielle instanser der

tager sig af produktion, distribution og reproduktion af religiøse goder. På den anden side antager disse efterhånden form af en internt differentieret struktur, blandt andet i form af trekanten præster-lægmænd-profeter. Tilsammen udgør de det relativt autonome religiøse felt. Det vil sige et felt som ikke falder sammen med fx økonomi og som ikke er direkte bestemt af økonomi, således at religionen hverken er en del af en økonomisk orden eller uden videre følger af udviklingen inden for denne orden. Det handler om en egen orden, men om en orden som har en indirekte relation til blandt andet økonomi. Dette er autonomien udad. Indad består autonomien af at feltets interne struktur er specifik: Vi får ikke herrer og undergivne eller arbejdsgivere og arbejdstagere. Vi får præster og lægmænd.

Denne genese og udviklingen af det relativt autonome religiøse felt går hånd i hånd med systematiseringen og moraliseringen af religiøse forestillinger og praktikker:

Systematiseringen består i: *Fra* myten (som har sin underliggende systematik) *til* den religiøse ideologi (som er bevidst systematiseret).

Moraliseringen består i: *Fra* tabu og magisk besudling *til* synden (*fra* kosmisk *til* moralsk overtrædelse). *Fra* mana (den guddommelige overmagt som indgyder både skræk og fascination) og gud som vilkårlig og uberegnelig overmand, *til* en god og retfærdig gud, garant for naturen og samfundets orden.

Den type af etisk og systematisk monoteisme findes ikke hos samlerfolk og knapt nok heller hos jordbrugere før på et senere stadium hvor vi har at gøre med et teknisk

mere avanceret jordbrug og et samfund opdelt i klasser samt med en uddifferentiering af udøvelsen af det politiske herredømme og uddifferentiering af den religiøse tjenestegørelse. Med en henvisning til Paul Radin¹¹ udpeger Bourdieu visse dele af Vest-Afrika, af Polynesien (og visse indianerstammer?). Der er tale om monoteisme i strikt mening, det vil sige mere end bare erkendelsen af én overgud blandt mange der trods alt har lokal status (monolatri).

Men man skal være sig for at se teknisk-social-økonomiske forandringer som årsag til forskydningen i religionen. Disse forandringer gør ikke andet end at de fjerner økonomiske og sociale forhindringer for en sådan udvikling. For at den skal komme i stand og for at den skal se ud på denne bestemte måde, forudsættes et stort arbejde fra et specialiseret korps med dets interne differentiering og dets materielle og symbolske interesser.

For at kunne forklare overgangen fra begrebet renhed som fraværet af magisk besudling til begrebet renhed som fraværet af moralsk fejl, er det ikke tilstrækkeligt at henvise til en teknologisk, økonomisk og social frigørelse fra naturen. Man skal også mærke sig hvordan de symbolske produktionsforhold er ændret: Det er ikke længere slægtens stamfar som står for det i relation til familiemedlemmerne, men det er en præst som står for det i relation til alle troende, hvilke de end måtte være. Og det religiøse er ikke længere en integreret del af et familialt system som på en gang dækker alle de områder som senere er uddifferentieret, men et af flere intellektuelle felter der eksisterer i deres

¹¹ Radin, P. (1957): *Primitive Religion, its Nature and Origin*, Dover Publications, New York; 1. udgave 1937.

egen ret og med deres egen logik.

Rationaliseringen af religionen og opkomsten af et præsteskab går hånd i hånd, således som fx i Athen år 400 f.v.t. Det er præcis den overgang der kræver et teologisk intellektuelt arbejde for at udrede nedslaget af alle de traditioner der nu kommer sammen i byen, for at give etablerede riter og myter et nyt indhold som er bedre tilpasset til såvel tilhørernes baggrund og interesser som præsteskabets baggrund og interesser.

På den måde erstattes mytens underliggende ubevidste systematik (jf Lévi-Strauss' strukturalistiske mytetolkning) med den religiøse ideologis bevidste og tilsigtede systematik. Således forberedes den mere generelle overgang fra en ubevidst analogi-tænkning som kendetegner den magisk-mytiske tænkning til en rationel analogi-tænkning (som er bevidst om sig selv som analogi-tænkning) og den første udarbejdelse af en lære om logikken (fx syllogismen).

Synkretistisk eller ubevidst analogi-tænkning betyder sandsynligvis at man opfatter noget i analogi med noget andet, men uden at man egentlig adskiller det ene fra det andet som sådan. Dette kunne jævnføres med den "vilde" tænkning som Lévi-Strauss adskiller fra den rationalistiske tænkning derved at det symbolske udtryk forbliver indlejret i den sindsligt-praktiske erfaring. Pottemagersken som arbejder med ler og ild og som laver potter, er som livmoderen og kosmos og betegner underkastelsen og beherskelsen, at omslutte og være omsluttet osv., på en måde som ikke adskiller sig fra de grundlæggende sindsligt-praktiske erfaringer

Fejl! Ukendt argument for parameter.

med pottemagerarbejdet.

Med henvisning til Jean Bollacks¹² studier af det antikke Grækenlands intellektuelle kultur i 400-tallet f.v.t. minder Bourdieu om de religiøse professionelles tendens til at opbygge en diskurs som mere og mere er selvrefererende og i første omgang bestemt for ligemænd og som på den måde bliver mere og mere esoterisk. Til forskel fra de intellektuelle generelt (de først filosoffer og videnskabsmænd) som skulle kunne redegøre for deres påstande for lægmænd.

Den præstelige tænkning er indforstået og selvrefererende, og derfra stammer forkærligheden for at kopiere forgængere mens man forvandler dem eller bevidst ændrer i dem, for tvetydighed i ordvalg og mening, for systematisk uklarhed og for metaforer. Det vil sige alle de ordspil man finder i alle skriftlærte traditioner og som er forskellige former for allegorier, det vil sige at tænke ét, sige noget andet, og lade som om det er det samme.

1.3

Efterhånden erobrer disse specialister et monopol ved at deres eksklusive kompetence bliver socialt accepteret. Kompetencen gælder produktion og reproduktion af et bevidst organiseret korpus af hemmelig og altså sjælden viden. På en gang konstitueres alle andre som uvidende (bliver berøvet

¹² Bollack, J. (1965): *Empédocle, I. Introduction à l'ancienne physique*, Éditions de Minuit, Paris.

deres viden), det vil sige bliver lægmænd, profane (dvs. ukyndige og verdslige) og erkender det berettigede i denne ekspropriation i og med at de miskender den som sådan, det vil sige ikke erkender at de er berøvede.

I og med at der indstiftes en adskillelse mellem det symbolske og det materielle arbejde og der opstår en videre deling af det religiøse professionelle arbejde, får forskellige grupper forskellige relationer til frelsens goder. I den henseende bliver man henholdsvis underordnet og overordnet, afhængig af om man disponerer over de adækvate redskaber, det vil sige kompetence og kvalifikationer. Det betyder ikke med det samme at hele befolkningen bliver berøvet sin religiøse kapital til fordel for et præsteskab; hele befolkningen kan fortsætte med at være i en vis mening religiøst kvalificeret. Men i længden indebærer udviklingen en forarmning af lægmænds religiøse kompetence i og med adskillelsen, hemmeligheden og helligheden.

1.3.1

Man kan klassificere de forskellige samfundsformationer med hensyn til deres grad af udviklingen af et selvstændigt religiøst apparat, alt efter om de er placeret mellem to yderligheder: At religionen gennemlevs totalt af alle på lige fod kontra den totale monopolisering af det religiøse arbejde ved eksperter.

Man kan undre sig over hvorfor Bourdieu ikke siger: Den totale autoproduktion og -konsumtion, men kun taler om konsumtion. Måske fordi han forudsætter at vi i alle tilfælde allerede har at gøre med

en situation hvor lægmænd ikke længere er legitime producenter, men kun er konsumenter. Men betyder da det andet ekstremum at de ikke en gang længere konsumerer, men blot er tilskuere?

1.3.1.1

Det handler om to forskellige måder at håndtere, dvs. forholde sig til de religiøse goder.

Den ene er et praktisk mesterskab over en opsætning af skemata for tænkning og handling som har en underliggende ubevidst systematik, som man har tilegnet sig i implicit tilstand gennem en praktisk fortrolighed som er fælles for alle medlemmer i gruppen og som man udøver på en præ-refleksiv måde. *Den anden* er et lærd mesterskab over et korpus af eksplicite forestillinger og normer, bevidst og forsætligt systematiseret af specialister der tilhører en institution der har mandat til at reproducere den religiøse kapital gennem en eksplicit og forsætlig pædagogisk virksomhed.

Det handler m.a.o. om to forskellige typer af religiøse systemer:

Det ene system består af myter eller systemer af myter og riter.

Det andet system består af religiøse lærer (ideologier) som er en skriftlærd genfortolkning af myterne i relation til nye funktioner, inden for det religiøse felt som sådan, såvel som inden for samfundet som helhed (fx opkomsten af staten,

opkomsten af klasseantagonismer osv.).

Bourdieu virker meget bevidst om at hans fremstilling går på tværs af antropologiens og religionshistoriens måde at anskue disse spørgsmål på, foruden at man kan synes at hans information burde opdateres efter 1971 og at den i det hele taget er sparsom og vilkårlig når det gælder netop skriftløse samfund i sort Afrika. Hans eget udgangspunkt var jo de islamiserede kabyler/berbere i Algeriet. Den proces han studerer, nemlig indstiftelsen af det relativt autonome religiøse felt, bringer jo kun de skriftløse folks religioner på tale som det man kontrasterer processen med. Men ensidigheden er bevidst valgt for at indføre en anden indfaldsvinkel: Bourdieu siger at antropologer virker som om de ikke kender til Weber.

Bourdieu siger også at antropologer let falder som ofre for en omvendt etnocentrisme. For ikke at forfalde til evolutionisme parret med racisme, tilskriver de alle samfundsformationer, også skriftløse samlere og jægere, alle niveauer af kulturytringer, dvs. også sådanne som er udelukket, og forfalder hermed til en slags populisme som går ud på at man, af fragmenter af den hjemlige lærde omfortolkning af ældre traditioner, isoleret fra deres oprindelige kontekst, rekonstruerer en påtænkt oprindelig folkelig kultur.

Derfor er det så vigtigt at være opmærksom på at relatere systemet af forestillinger og praktikker til den herskende arbejdsdeling mellem de religiøst kompetente instanser, deres rekruttering og uddannelse og deres sociale og religiøse position, og at man beskriver fordelingen af den religiøse kompetence efter køn, alder, social rang og religiøs funktion. Først da kan

Fejl! Ukendt argument for parameter.

man få øjnene op for forskellen mellem den praktiske mestring af den mytiske tænkning hos alle og antropologens lærde rekonstruktioner af det i eksplicit form, foretaget ved hjælp af de hjemlige lærdes information. Deres placering har effekter for betydningen af deres udsigelser.

Tendensen til at arbejde med myter og religiøse og kulturelle forestillinger på en rent immanent måde uden at være opmærksom på deres opkomstbetingelser og funktioner kan her blive skæbnesvanger. Man har intet blik for relationen mellem graden af kompetence og graden af forbindelse til budskabets indhold.

Antropologen forføres af sin disciplins intellektuelle tradition, af karakteren af de enkle, usammensatte samfund man studerer og af den ideografiske metode (som i ringe grad er komparativ) til den samme fejl som Durkheim, der i modsætning til Weber kun ville se en "kirke" som forsamlingen af medlemmer hvorved præsteskab og teologer ikke spillede en afgørende rolle. Durkheim mente derfor også at kunne forstå komplekse religioner (med en intern arbejdsdeling) ud fra enkle religioner (uden arbejdsdeling).

Dette er Durkheims grundfejl: Han ser religions-sociologien som en afdeling af kundskabssociologien og den sidste som læren om oprindelsen af de fælles fundamentale kategorier til at opfatte virkeligheden. Da får man aldrig øje på de indholdsmæssige differentieringer af budskabet på baggrund af den interne arbejdsdeling i relation til den eksterne sociale struktur. Dette på trods af at Durkheim havde lagt mærke til, at der selv i de enkleste religioner findes en specialiseret udøver af riter osv.

Marx var klogere da han - stik imod antropologiens spontane tendens - sagde at man skal forstå mere enkle samfund med udgangspunkt i de mere komplekse.

Man ser det hele i et flash i den berømte diskussion mellem Paul Ricœur (specialist i bl.a. den jødisk-kristne tradition) og Lévi-Strauss i 1963¹³. Begge har held med det kunststykke at holde sig væk fra spørgsmålet om det specialiserede præsteskabs rolle for at kunne fastholde den jødisk-kristne traditions transcendens (Ricœur) respektive det berettigede i en ren immanent foranalyse (Lévi-Strauss).

Weber derimod har haft det klart for sig at de store universelle monotetiske religioners virkelighedssyn er skabt af specialister eller til og med af profetiske individer som talerør for specifikke grupper, og at de bærer præg af disse gruppers specifikke interesser og af interesserne hos de grupper i samfundet på hvis vegne de talte og som fandt anvendelse for deres budskab.

1.3.1.2

Det er modstillingen mellem indehaverne af monopolet og lægmændene (de profane som er fremmede for det sakrale og ukyndige i religiøse forhold) som ligger til grund for modstillingen mellem det sakrale og det profane og for modstillingen mellem den legitime håndtering (religion) og den profane og profanerende håndtering (magi og hekseri), hvad enten det handler

¹³ Lévi-Strauss, C. & P. Ricœur (1963): In: *Esprit*, november, pp. 628-653.

om magi og hekseri som den undertryktes religion eller om magi og hekseri som bevidst modstand mod undertrykkelsen.

Det sidste kan jævnføres med Lewis' teori om de såkaldte besættelseskulter som han ser som enten dominerende religioner der følger efter forfaderskulter, som legitimering af den sociale orden efter slægtsskabssamfundets undergang eller som undertrykte religioner hos minoriteter (kvinder).

En sådan distinktion fandtes allerede hos Durkheim og William Robertson-Smith: Distinktionen mellem den etablerede religion, udtryk for gruppens fælles vurderinger, og magien, en samling forestillinger og praktikker, fælles for undertrykte grupper (kvinder) eller for indehavere af ambivalente positioner (smede, gamle kvinder).

Som alle symbolske systemer der klassificerer virkeligheden er religionen egnet til at blive anvendt til at samle (de som hører til) og adskille (de som ikke hører til), det vil sige at blive anvendt til at udskille sig.

Det vil sige at forestillinger og praktikker som er underordnede i den religiøse struktur, er dømt til at fremstå som forkerte, det vil sige som magi eller hekseri. Hvad enten det handler om noget ældre som har udspillet sin rolle, eller om noget samtidigt som er forkert. Ved sin blotte tilstedeværelse degraderer den religiøse lære alt andet til magi og hekseri. Det er indførelsen af en ny kult som forvandler den gamle til magi og hekseri. Tager man disse fænomener for pålydende, som antropologien ofte gør det, så er der fare for at antropologen ser to forskellige religioner i det som er produktet af en kamp mellem forskellige religiøse kompetencer. Således fx kampen mellem

konfucianismen og bøndernes religion i Kina eller mellem brahmanismen og folkereligionen i Indien hvor religionshistorikerne gentager statsreligionens skriftlærdes fordømmelse af bøndernes tidligere religion. Man naturaliserer sammenhængen mellem underudvikling og social underordning og magi.

Det betyder at hver domineret forestilling eller praktik er dømt til at fremstå som en profanering af den etablerede religion, og at de kompetente repræsentanters legitimitet drages i tvivl. Så det blotte faktum at der findes rester tilbage af det dominerede, tyder på at der er tale om modstand.

2. De religiøse interesser

2.1

Religion er et struktureret symbolsk system som fungerer strukturerende på forskellige måder: *Enten* som logik i praktisk tilstand og som implicit problematik, det vil sige som et system af ikke diskuterede overbevisninger som afgrænser feltet af det som i øvrigt er til diskussion, men som selv ikke er til diskussion, det vil sige er accepteret uden diskussion og som konstruerer deltagernes erfaring som sådan. *Eller* som eksplicit system opnår den en helligforklarende og legitimerende effekt.

Systemet af dispositioner i henhold til den naturlige og den sociale verden som livsvilkårene har indprentet, bliver forvandlet, ændrer karakter. Det som var et *ethos* (et implicit system af handlings- og

vurderingsskemata), bliver en *etik* (et systematiseret og rationaliseret sæt af eksplicite normer). Derigennem har religionen en indbygget prædisposition for at kunne få en ideologisk funktion.

Det vil sige at religionen besidder den praktiske og politiske funktion af at erklære det relative for absolut og det vilkårlige for legitimt. Men muligheden for komme i brug på denne måde ligger i religionens karakter af at være et kundskabsmæssigt inddelingsinstrument, dvs. via dens karakter af at være en relativt selvstændig symbolsk legitimering af ikke-religiøse materielle og symbolske interesser. Den kan mobiliseres af klasser og grupper til (religiøst) at legitimere det som er klassen og gruppens (sociale) kendetegn og interesser, som i virkeligheden kun er faktuelle og vilkårlige i netop dén magtkonstellation, men som fremstår som det naturlige og det evige. De forstærkes og bekræftes fordi de fremstår som hellige.

2.1.1

Økonomiske og politiske grænsedragninger som er af faktisk karakter, bliver retmæssige. At det tilfældige bliver helligt giver sit specielle bidrag til den symbolske manipulation af agenternes ambitioner og stræben. Den til enhver tid allerede igangværende justering af ambitionerne så de stemmer overens med de objektive forhold, får en speciel forstærkning. At være økonomisk og politisk underordnet og at have lært sig at lægge sit ambitionsniveau derefter, forstærkes af at denne tingenes tilstand perciperes som både naturlig og hellig. Dette gælder både inden for det religiøse felt

(præster og lægmænd) og i samfundet generelt (dominerende og dominerede i andre henseender) som har det samme fortegn.

På ét plan og i forvandlet form, det vil sige uigenkendeligt, indprentes et system af forestillinger og praktikker som gentager figuren på et andet plan af de herskende økonomiske og politiske forhold; det som fra begyndelsen kun var logiske og kundskabsmæssige begrænsninger i det hele taget, sanktioneres af den religiøst-symbolske bekræftelse. Accepterede økonomiske og politiske forhold som blev accepteret inden for rammen af det mulige, bliver acceptable på nye grundlag.

Man skal holde den helligende effekt (*effet de consécration*) og kundskabs- og miskendelses-effekten adskilt fra hinanden. Det vil sige at det er to forskellige forhold, at religionen giver en religiøs sanktion til økonomiske og sociale forhold, at den gør det ved at gentage disse forhold på sit eget kognitivt-symbolske plan, hvilket medfører at den indblandede miskender den virkelige karakter af disse forhold og af den religiøse forvandling af dem ved at acceptere den kundskab som religionen tilbyder og som udgrænser den adækvate forståelse.

De herskende klassers religiøsitet (det vil sige deres religiøse forestillinger og praktikker) helliger direkte deres økonomiske og politiske forestillinger og praktikker. De beherskede klasser er underlagt samme sanktion, men indirekte.

Men denne religiøsitetens sanktionerende effekt skal adskilles fra den miskendende effekt der er en følge af at religiøsitetens giver et bud på den problematik der er tænkelig og som udgrænser en anden problematik. Sanktionen virker blandt andet via miskendelsen som

er dens mest subtile middel.

Budet på tænkbare skemata for perception, vurdering og handling som den religiøse problematik giver, bliver kun et objektive faktum ved at det afstedkommer en miskendelse af de grænser for mulig kundskab som ligger i disse skemata. Man miskender at problematikken er vilkårlig. Man fæster sig umiddelbart ved traditionen gennem at tro på det som opleves som det naturlige. Man er ikke bevidst om at det handler om noget vilkårligt, man stiller ikke spørgsmål som går bagom selve den givne problematik, men stiller kun spørgsmål inden for den givne problematik.

Man skal ikke gøre sådan som Engels gør når han studerer religionen, og specielt de senmiddelalderlige kætterske bevægelser. Engels siger at den folkelige religiøsitet mystificerer bønderne ved at forskyde politiske konflikter til et religiøst plan og at de kætterske bevægelser på samme tid er en forklædt form for klassekamp. Det han ikke tydeliggør, er at klassekampen under de omstændigheder ikke kan give sig udtryk på anden måde end ved at låne sit sprog fra religionskrigen. Det handler ikke om mystifikation eller forklædning. Det handler om at erkende og miskende på samme tid. Det handler hverken om udelukkende teologiske tvister eller om udelukkende klassekamp. Derimod handler det om klassekamp som kun er tænkelig som religionskrig. Religionen gør en dyd af nødvendigheden, men gør også en god grund heraf. De sociale forhold som er ubærlige, kan kun tænkes i termer af det som ifølge den katolske (eller snart også den protestantiske) tro er i strid med evangeliet. Dette er ikke en mystifikation men en sig selv uafvidende

tænken af virkeligheden. Det samme har Radin påvist for de såkaldt primitive religioner: Forestillingerne om relationen mellem mennesket og de overnaturlige kræfter kan ikke gå udenfor den ramme som udgøres af de fremherskende sociale relationer inden for gruppen.

Hvis vi meget forenklet siger at primitive samfund fungerer efter et princip af gaver, at et mere avanceret jordbrugersamfund fungerer efter et princip af bytte (lige for lige) og at et samfund med handel og håndværk fungerer efter et princip af relationen til kunder, så udgør disse relationer rammen for tænkelige relationer mellem den troende og gud, mellem den troende og præsten osv. Dette kommer til at afspejle sig i opfattelsen af fx "ofret" til gud som en gratis gave, som en ret til modpræstation eller som et udtryk for en moralsk holdning (taksigelse). Omvendt kan man se hvordan den borgerlige, verdslige afholdenhed og påholdenhed forvandles til en religiøst begrundet etik om afholdenhed.

2.2

For det sociologiske blik er den religiøse interesse, interessen *for* det religiøse, altid en specifik social gruppes specifikke interesse *i* specifikke religiøse forestillinger og praktikker. En gruppe eller klasses religiøse interesse ses derfor i funktion af den forstærkning gruppens materielle og symbolske styrke kan få i form af en legitimering af den vilkårlige orden. Men det kan kun ske ved at det religiøse tildeler denne specifikke position inden for det sociale kraftfelt en specifik

religiøs betydning.

Religionen har en social funktion som gør at den retteligen kan gøres til genstand for en sociologisk analyse. Ikke bare fordi den tilbyder en legitimering af eksistensen som ophæver angsten for intetheden, kontingensen, udsathedens eller helt enkelt miseren i form af nød, sygdom og død, men også fordi netop dén legitimering på en gang også legitimerer eksistensen af specifikke sociale positioner med alle deres kendetegn.

Efterspørgslen efter forklaringen på eksistensen af det onde forvandles altid og kun af de privilegerede klasser til en almen efterspørgsel efter livets mening, hvilket skjuler at de privilegerede klasser efterspørger en absolut legitimering af deres privilegier. Alle teodiceer er sociodiceer. At retfærdiggøre gud trods eksistensen af det onde, er at retfærdiggøre (onde) sociale forhold.

Denne måde at betragte religionen siges at være reduktionistisk, udtryk for manglende påskønnelse af det specifikt religiøse. Men netop opfattelsen af det religiøse som et personligt eksistentielt spørgsmål vedrørende livets mening i det hele taget, er et historisk produkt. Det forudsætter blandt andet det urbane borgerskabs måde at tolke historien og menneskeligt liv som et anliggende for personlige fortjenester i stedet for som et anliggende for skæbnen. Det er et udtryk for en anakronistisk etnocentrisme at opprioritere religionens psykologiske eller eksistentielle funktioner som om de var universelle.

Den såkaldt fænomenologiske tolkning af religionen indser ikke at den, under påberåbelse af at henholde sig til deltagernes egne personligt

gennemlevede tolkninger af fænomenet, udelukker at man spørger efter de historisk vilkårlige betingelser for at religionen netop opfører sig på denne måde og kun på den eksistentielle måde. En sociologisk indfaldsvinkel som har blik for relationen mellem en specifik social gruppe og dens specifikke håndtering af det religiøse, kan vise under hvilke betingelser spørgsmålet stilles på denne måde. Det handler ikke om at fornægte fænomenologien og det den opdager, men om at stille spørgsmål om under hvilke betingelser en sådan fænomenologi er mulig.

Enkelt sagt: En vis type af religiøs interesse kræver en vis type af materielle livsvilkår. At forestille sig paradiset enten som en individuel evig lyksalighed eller som en konsekvens af en guddommelig omstyrtelse af en hvilken som helst verdslig orden, er to poler i et socialt-religøst spændingsfelt som også kan opføre sig som revolten mod livets absolutte absurditet i modsætning til den resignerede accept af livets elendighed. Alle disse positioner er bevisligt forbundet med positioner inden for fordelingen af materielle livsvilkår og erkendte sociale positioner.

2.2.1

Hvis det er sandt at interessen for det religiøse har sine rødder i behovet for at legitimere de egenskaber man tilskriver visse eksistensvilkår og visse sociale positioner, så følger heraf at religionen vil have forskellige funktioner for indehavere af forskellige positioner inden for det sociale felt, alt efter den sociale og den religiøse arbejdsdeling.

2.2.1.1

Transaktioner mellem specialister og lægmænd og konkurrencen mellem forskellige typer af specialister ligger til grund for dynamikken og for forandringer inden for det religiøse felt.

2.2.2

Det religiøse budskab som bedst kan tilfredsstillende en given gruppe af lægmænds religiøse interesse, er det der er bedst til at afstedkomme den symbolske effekt af at mobilisere gruppen ved at gøre det relative absolut og det vilkårlige retmæssigt, det vil sige at retfærdiggøre de egenskaber som objektivt er hæftet på gruppen og på gruppens position i den sociale struktur.

Den empiriske indikator for dette er den mirakuløse overensstemmelse mellem budskabet, forestillingerne og praktikkerne hos en gruppe på et givet tidspunkt og sted, og de specifikt religiøse interesser hos buskabets privilegerede tilhængere. Weber formulerer dette negativt når han fastslår at det ikke er tilfældigt at feudale riddere er fremmede for en etisk-rationel religiøsitet, eftersom begreb som skyld, frelse og ydmyghed ikke alene rimer dårligt med følelsen af æren, men direkte strider mod den følelse som er typisk for indehaverne af dominerende positioner, specielt kriger-klassen.

Den bogstaveligt "vidunderlige" overensstemmelse er aldeles ikke så uforklarlig, men

resultatet af en selektiv reception af det religiøse budskab som omfortolker dets indhold ud fra ens egen sociale position. Dette er noget som sker helt af sig selv, eftersom de skemata for perception som anvendes og som sætter grænser for hvad der kan modtages, selv (i form af habitus) er produkt af de livsvilkår som hører til den sociale position.

Det religiøse budskabs cirkulation mellem forskellige grupper medfører altså nødvendigvis i hvert fald en omfortolkning som specialisterne kan gennemføre bevidst med tanke på en kampagne rettet mod gruppen, eller som kommer i stand helt af sig selv når budskabet spredes (bevidst eller ubevidst "vulgarisering").

Denne omfortolkning vil være lige så stor som den økonomiske, sociale og kulturelle afstand mellem budskabets producenter, forkyndere og modtagere. Budskabet kan altså gestalte sig helt anderledes end ved udspringet, og kan på ethvert tidspunkt og sted og gruppe kun forstås hvis man rekonstruerer den struktur af producenter, forkyndere og modtagere og denne strukturs historie. Ernst Troeltsch¹⁴ har gjort dette for den kristne samfundslære eller sociale etik. Weber suggererer noget lignende med sin måde, for hver universel storreligion, at udpege hvilken social klasse der har været de fremmeste bærere: Konfucianismen (bureaukraten), hinduismen (krigeren), buddhismen (munken), islam (erobreren), jødedommen (handelsmanden på vandring), kristendommen (håndværkeren på vandring). Ikke som

¹⁴ Troeltsch, E. (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen. In: Troeltsch, E. (1922): *Gesammelte Werke von E. Troeltsch*, genoptrykt af Scientia Verlag, Aalen, 1961.

repræsentanter for deres sociale grupperinger, men som ideologiske bærere af en type af etik og frelse-lære som harmonerede bedst med deres sociale position.

Man kan kun tale om fx "kristne forestillinger og praktikker" så længe man er klar over at det handler om samlebetegnelser for forestillinger og praktikker som stort set kun har betegnelsen til fælles, det vil sige som har held med at fremstå under samme betegnelse netop så længe de hele tiden opfylder forskellige funktioner for forskellige grupper. 1300-tallets katolske kirke i Europa består i virkeligheden af et sæt af interne skismaer og kætterier som har held med at fremstå som en helhed.

2.2.2.1

Strukturen af forskellige systemer af forestillinger og praktikker bidrager til opretholdelsen af den modsvarende sociale struktur så længe den helliger den, det vil sige sanktionerer den. For selv om budskabet fremstiller sig som en helhed så optræder det i alle tilfælde som polariseret, nemlig mellem den religiøst dominerende og den religiøst dominerede religiøsitet. Denne polarisering indprenter det berettigede i dominansforholdet hos alle, skønt på forskellige måder, ved at fremkalde erkendelsen af det berettigede i den vilkårlige dominans og i dennes symbolske udtryk som er lige så vilkårlige. På den måde forstærkes, symbolsk, hos de dominerede forestillingen om en berettiget politisk dominans i det hele taget (i religiøs og anden henseende, det sidste på grund af den religiøse tolkning) og de underordnedes *ethos* af underkastelse og

Fejl! Ukendt argument for parameter.

opgivenhed som i forvejen allerede er produktet af deres livsvilkår. Det som forstærkes, er de underordnedes tilbøjelighed til at matche deres forhåbninger med deres nuværende faktiske livsvilkår, gennem de typiske symbolske manipulationer, såsom at fremkalde en forskydning i forhåbninger og konflikter via kompensation på et andet plan (frelsen) eller at forvandle skæbnen til et valg (afholdenhed).

Et aspekt af den forstærkning af religionens mystificerende styrke ligger netop i opretholdelsen af en kerne af forestillinger og praktikker fælles for alle, som skjuler de radikalt modsatte funktioner som disse forestillinger og praktikker har for to modsatte modtagergrupper.

Så man kan se en relation mellem modstillingen mellem den farisæiske og den profetiske tradition inden for jødedommen og en serie sociale modsætninger i jødedommens historie (nomader kontra jordbrugere, jordløse kontra jordejere, håndværkere kontra adel). På samme måde har kristendommen som fra begyndelsen blandede elementer fra jødedommen, den græske humanisme og mysteriekulter, i sin storhedstid kunnet fungere som religion for krigere og munke, livegne og adel, håndværkere og handelsmænd.

Et og samme tema (underkastelse) får et totalt modsat indhold (de dominerendes accept af det uundgåelige, de domineredes opgivelse af oprøret mod det vilkårlige med det uundgåelige som argument) og bliver også opfattet med en dobbelt forståelse.

2.2.3

Troen på de religiøse forestillinger og praktikkernes effektivitet er et vilkår for budskabets symbolske effektivitet, eftersom religionen kun virker symbolsk mobiliserende i den udstrækning den politiske interesse hverken fremtræder for de dominerende eller de dominerede.

Uden at gå nærmere ind på alle de psykologiske og psykosomatiske mekanismer som er virksomme inden for denne relation mellem troens styrke og den symbolske effekts styrke, kan man kort og godt fastslå at den investerede interesse er tilstrækkelig som forklaring på troens opkomst. Den religiøse ideologi og praktik opererer gennem en effekt af erkendelse/miskendelse, og det vil sige at de implicerede hver og en på sin måde skjuler og skjuler for sig selv de politiske interesser (dominansinteressen) som står på spil. I det allerede forvandlede religiøse sprog hvor opdelingen allerede er etableret, siges det at det til syvende og sidst ikke er den verdslige interesse som står på spil, men de ultimative eksistensspørgsmål.

Det man kalder for karisma, skal da måske opfattes som en effekt af at religiøse repræsentanter og deres tilhørere tror på karismaens ideologi. Det vil sige: Det faktum at alle tror på den specifikke form for symbolsk effektivitet, forlener også denne symbolske virksomhed med denne effektivitet. Profetens såkaldte karisma er ikke en forklaring men det der skal forklares. Men det hører til profeten at han og hans tilhørere i det mindste i praksis er tilhængere af karisma-teorien. Dette indebærer først og fremmest troen på profetens kaldelse og mission, defineret som totalt fremmed for enhver interesse af denne verden og i en indenreligiøs specifik modsætning til det etablerede

Fejl! Ukendt argument for parameter.

præsteskab.

Profeten er den der forkynner direkte fra himlen det han selv har projiceret på himlen, og af den grund bliver han troet på sit ord af dem som tildeler ham denne funktion.

Det samme siger Lévi-Strauss om shamanen og hans troende som gensidigt for hinanden indstifter shamanens intime personlige overbevisning og gruppens tiltro til hans formåen. For at sige det med Lévi-Strauss' formel: Shamanen er ikke blevet stor fordi han har helbredt mange klienter; han har helbredt mange klienter fordi han er blevet stor. (Jf case-studies af Lévi-Strauss, Edward Evan Evans-Pritchard, Michel Leiris, som alle har haft intime private relationer med shamaner og har studeret deres såkaldte "ærlighed", og som alle er kommet frem til den slutning at det afgørende er det store førbevidste arbejde som både shamanen og hans klientel lægger i at opbygge troen på virksomhedens effektivitet som fremmeste årsag til dens effektivitet).

Bourdieu giver som parallel den nutidige kunst som ikke længere har noget andet kriterium for hvad der er kunst end at alle tror på ærligheden og overbevisningen hos kunstneren når han producerer et ligegyldigt objekt som hvem som helst kan producere, men gør det som kunstner og derigennem gør det til kunst.

Samspillet mellem den intime overbevisning hos shamanen og hans image hos den sociale gruppe er den synlige side af et samspil mellem at være og ikke at være i god tro (bogstaveligt talt: I ond tro) som er princippet bag alle spil bag en maske eller foran spejlet, eller bag en maske foran spejlet: Individier og grupper

Fejl! Ukendt argument for parameter.

som må fortrænge en "verdslig" interesse der definatorisk ikke kan fremtræde, tilbydes på denne måde en mulighed for en udlevelse som er "åndeligt" tilladt. Efterhånden som modsigelsen mellem praktikkens objektive sandhed og den subjektive oplevelse bliver større, bliver også det investerede arbejde for at fortrænge dette større. Derfor er styrken i troen afhængig af styrken i forvandlingen og altså af styrken i interessen i at forvandlingen er vellykket. Hver tro eller frem for alt ideologi indebærer at man på et vist punkt lyver for sig selv, men støttes af at omgivelserne er med på den. Marcel Mauss sagde at ethvert samfund betaler for sine drømme med forfalskede penge, fordi det kun er samfundet som kan organisere cirkulationen af falske penge på en troværdig måde og derved oprette og opretholde skellet mellem troen og vanviddet som er en rent privat overbevisning. Det vil sige den rigtige opfattelse (*ortodoxa*) som er den rette, det vil sige højere opfattelse.

Man opfatter natur og samfund sådan som de kræver at blive opfattet, det vil sige som selvfølgelig. Profetens chancer for succes er hele tiden usikker langs denne grænselinje mellem det overordentlige og det anormale, mellem det der går udenfor det almindelige og det som går udenfor sund fornuft. Til alle tider har profeter haft patologiske træk i deres optræden, men hos succesfulde profeter har disse træk ikke generet men snarere forstærket gennemslagskraften af deres ualmindelige budskab.

Man skulle måske understrege at Bourdieu her tydeligt placerer sig selv inden for den sekulariserede kulturradikale tradition. Dette til forskel fra andre

(Horton, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss), der i stedet for at fastholde en knivskarp skelnen mellem en praktiks objektive sandhed og det den tros at være, har understreget den underliggende rationalitet i "den vilde tanke" som en ligeværdig rationel tænkning. Men det ene udelukker ikke det andet. Bourdieu anser sin analyse for at være lige så anvendelig på den sekulariserede moderne tænkning som på den vilde tænkning: For begge gælder at man ikke kan og ikke bør skelne mellem de to aspekter. Det som adskiller Bourdieu er måske snarere hans forsøg på at undgå det han kalder for antropologiens etnocentrisme. Det vil sige at han vil undgå at man skærer alle produktionsmåder og kulturer over en kam i stedet for at fremarbejde den for hver og én specifikke kombination af "sandhed" og "løgn". For Bourdieu er det sådan at det vi kalder videnskab, fødes af en interesse for at afsløre løggen som i en given konjunktur erstatter interessen i at skjule modsætningen: Som Bourdieu plejer at sige: Videnskab er en historisk landvinding på lige fod med sygesikringen¹⁵.

3. Det religiøse felts specifikke funktion

Forskellige instanser (individer eller institutioner) satser den religiøse kapital de har på grund af deres position inden for den religiøse kapitalers fordelingsstruktur, i konkurrencen om monopolet på

15 Se fx Bourdieu, P. (1985): "Vernunft ist eine historische Er-rungenschaft, wie die Sozialversicherung. Bernd Schwibs im Ge-spräch mit Pierre Bourdieu". In: *Neue Sammlung*. 25. Jahrgang, Heft 3, Juli/August/September, Klett-Cotta, Stuttgart, p. 389.

forvaltningen af frelsens goder og udøvelsen af den legitime religiøse magt.

Den legitime religiøse magt er magten til varigt at ændre lægmænds forestillinger og praktikker ved at indprente dem en religiøs habitus. Den religiøse habitus er princippet for frembringelsen af alle iagttagelser, tanker og handlinger som stemmer overens med de gældende normer for de religiøse forestillinger om den naturlige og overnaturlige verden.

Disse normer er objektivt (ikke nødvendigvis bevidst og med hensigt) afpasset til principperne for en politisk opfattelse af den sociale verden. Udformningen af den religiøse magt er i ethvert tilfælde afhængig af udformningen af strukturen af de objektive relationer mellem den religiøse efterspørgsel hos forskellige grupper af lægmænd og det religiøse udbud af mere ortodokse eller mere kætterske tjenester som forskellige indehavere af religiøs kapital er i stand til til at tilbyde.

Udformningen af den religiøse magt bestemmer over arten, formen og styrken af religiøse strategier som de forskellige instanser kan anvende for at få deres religiøse behov tilgodeset, og bestemmer over de forskellige funktioner som forskellige instanser kan påtage sig i den religiøse arbejdsdeling og som følge heraf i den politiske arbejdsdeling.

En given instans' religiøse autoritetskaptal beror på den materielle og symbolske styrke som instansen kan mobilisere hos en aftagergruppe, når den tilbyder dem tjenester som dækker deres religiøse interesser.

Men arten af goder og tjenester som kan tilbydes, beror i sin tur på arten af religiøs autoritetskaptal som instansen har inden for den globale religiøse magtstruktur.

Afhængigheden i den ene retning vender tilbage som afhængighed i den anden retning og former en cirkel, eller snarere skrider frem fra en tidligere konkurrencesituation til den næste.

Det er en dialektik fremad snarere end en cirkelbevægelse. Men denne gensidige afhængighed forklarer hvorfor det ser ud som om der er en forudbestemt harmoni mellem udbud og efterspørgsel. Den forklarer også ligheden i logik (homologien) mellem strukturen af positioner inden for feltet af producenter af religiøse tjenester og strukturen af sociale klasserelationer hos klienterne.

Vi kan notere os denne kongstanke hos Bourdieu: Det er *ikke* sådan at profeten tiltaler de oprørske undertrykte, mens præsterne tiltaler etablissementet (inden for samme religiøse kontekst) fordi undertrykkelsen skaber profeter og ordensmagten skaber præster som religiøse instrumenter for en politisk magtudøvelse. *Men* inden for det relativt autonome religiøse felt står profeten til præsten som de undertrykte står til etablissementet inden for det relativt autonome politiske felt. Og det er ligheden mellem de to konfigurationer som gør at det religiøst-politiske kan forstærke det politisk-politiske så snart det lykkes for det religiøse at fremstå som helt frikoblet fra det politiske på den ene side og (derfor) som helt fri for religiøst-politiske dimensioner på den anden side. For er denne miskendelse slået igennem, kan også genkendelsen slå igennem: Den religiøse arbejdsdelings principper kommer igen i perceptionen af alle andre former for social arbejdsdeling eftersom den melder sig som en neutral men total interpretation af natur og

Fejl! Ukendt argument for parameter.

overnatur, af natur og samfund, og ikke som et partsindlæg i den religiøse kamp (profeter mod præster) og ej heller i den politiske kamp (de undertrykte mod etablissementet). I og med dette lægger den sin egen religiøse styrke til den allerede forhåndenværende styrke, det vil sige bidrager til at opretholde og forstærke et magtforhold den ikke har skabt.

Her kan man begynde at se på hvilken måde Bourdieu tilbyder en samfundsteori. Til forskel fra Platons spekulative samfundsfilosofi, eller til og med til forskel fra Durkheim, Marx og Weber som etablerer en erfaringsvidenskab, men som inden for denne stadig primært taler om hvordan samfundet bør se ud, hvis det skal kunne eksistere. Bourdieu taler udelukkende om hvordan det kan være at samfundet eksisterer. Og det bygger - for det moderne samfund i det mindste - primært på samspillet mellem forskellige relativt autonome felter af relative positioner: Relativt autonomt vil sige at de alligevel er relaterede til hinanden, gennem en virksom homologi. De forskellige felter af relative positioner følger en særegen men lignende logik, og den logik smitter på forskellige måder af på alle andre felter; derfor taler Bourdieu ofte om social magi.

Den afsmittende effekt fungerer som en slags lighedsmagi: Vand står til smuds som et rent hjerte står til synden; det rituelle bad renses hjertet for synden. Symbolhandlingen udvirker det den betyder. På samme måde står præsten til profeten på samme måde som social undertrykkelse står til oprør; profetens forkyndelse udvirker det den betyder.

Denne samfundsteori bygger altså på følgende ræsonnement: Sociale forhold er materialiserede og

objektiverede symbolske systemer, det vil sige materielle livsvilkår (på grund af stofskiftet med naturen) tilsammen med deres symbolisering. De resulterer i en arbejdsdeling som er relativt vilkårlig, det vil sige muliggjort af objektive faktorer, men virkeliggjort per kup. Denne arbejdsdeling forplanter sig mellem forskellige relativt autonome felter; den er basalt en politisk håndtering af eksistensvilkår. Den politiske håndtering forplanter sig mellem de forskellige felter via afsmitningseffekten af de forskellige egenlogikker på hinanden. Det kit som holder de forskellige felter og de modstillede positioner inden for hvert felt sammen, er de symbolske logikkers gensidige afsmitningseffekt. Disse symbolske logikker fungerer som i kroppen lagrede orienteringsprincipper som er udmøntninger af én og samme basale habitus.

3.1

Modstillingen mellem kirken og præsteskabet overfor sekten og profeten eller kætteren er derfor en universel foreteelse.

Så længe kirken har skaffet sig monopol (ingen frelse udenfor kirken) tenderer den mod at udelukke alle konkurrerende frelse-foretagender fra markedet i form af sekter, uafhængige fællesskaber eller individer som påstår at have direkte tilgang til frelsens goder via askese, kontemplation eller orgier af diverse slags.

Kirken hævder at den er den eneste der disponerer over en kapital af nåde og frelse i en institutionaliseret eller sakramental form på grund af en magtdelegation, og forhandler denne kapital med

lægmand. Den kontrollerer derfor al produktion, distribution og konsumtion af frelsens goder. Præsterne har ingen egen privat religiøs kapital (og hvis de har det, er det ligegyldigt; de er udskiftelige). Deres kapital er deres delegation til at distribuere frelsens goder i overensstemmelse med reglerne, i egenskab af funktionærer og på institutionens vegne. På denne måde er de også fri for ansvaret for modtagelsen af budskabet i egenskab af personer.

Profeten/kætteren sætter spørgsmålstegn ved kirken ved deres blotte eksistens, det vil sige ved at gøre krav på selv at stå for frelsen uden kirkens formidling. Derimod må de selv opbygge deres religiøse startkapital ved hele tiden at erobre og generobre en religiøs autoritet som er afhængig af fluktuerende konjunkturer på markedet.

Det giver ganske fascinerende resultater hvis man, som Bourdieu gør det i andre tekster, overfører denne tankegang fra præsterne på skolelærerne.

De forskellige faktiske konfigurationer af typen kirke/sekt, præst/profet som vi kender fra historien, kunne man betragte som givne transformeringer inden for det religiøse felt af underliggende invariable relationer mellem forskellige kategorier af specialister inden for de forskellige felter (præst/profet, lærer/-intellektuel osv.).

3.1.1

Forrådet af religiøs kapital som er akkumuleret gennem religiøst arbejde, skal forvaltes for at kunne

bevares eller for at kunne genoprettes (inklusive bevarelsen og genoprettelsen af det marked hvor denne kapital er i kurs).

Dette kan kun gøres af et apparat af bureaukratisk art, det vil sige af et apparat som fungerer på ordinær måde, varigt og kontinuerligt, uafhængigt af personspørgsmål, hvad enten det gælder tjenestemændenes (præsterne) eller klienternes (lægmændene til forskel fra de ikke-troende eller kætterne) kompetence som henholdsvis afsendere og modtagere.

Historisk er kirken altid et produkt af en institutionalisering og bureaukratisering af en profetisk sekt. Bureaukratiseringen indebærer en afgrænsning af delkompetencer, hierarkisering, regelsystemer for udøvelsen, rationalisering af udnævnelser, løn, karriere og forfremmelse, kodificering af regler for den professionelle og ikke-professionelle livsførelse samt rationalisering af arbejdsredskaber såsom lære, liturgi og uddannelse.

Jeg tror at ligesom bureaukratisering, skal rationalisering forstås i den specifikke betydning som disse begreber har i Webers sociologi. Rationalisering betyder fastlæggelse af en særegen sagslogik, specifikt for området, i ekspliciteret form, som gør den tilgængelig for intellektuel bearbejdelse i termer af målrationalitet. Det vil sige at i princippet skal sagen og dens procedurer være tilgængelig for ræsonnement.

En sekt som har succes, tenderer mod at blive en kirke

Fejl! Ukendt argument for parameter.

og mod i sin tur at fremkalde nye sekter.

Profeten derimod er en privat næringsdrivende på frelsens område som gør krav på, af egen kraft, uden startkapital, kautionist eller garantier at tilbyde en ny slags frelse-goder som derigennem også gør de gamle værdiløse. I dette foretagende er profeten afhængig af at kunne mobilisere de potentielt kætterske (afvigende) religiøse interesser hos bestemte kategorier af lægmænd. Mobiliseringen består i at han tilbyder en helligelse af disse interesser gennem religiøst at symbolisere og eksplicitere dem. På denne måde bidrager han til at omstyrte den etablerede præstelige orden og til at symbolsk udtrykke denne omstyrtelse. Det vil sige at profeten uhelliggør det hellige (det vil sige det naturaliserede vilkårlige) og helliger den revolutionerende overtrædelse.

3.2

3.2.1

Profeten og troldkarlen (*sorcier*) som deler modstillingen til præsteskrabet, har dog indbyrdes helt forskellige positioner inden for den religiøse arbejdsdeling, blandt andet beroende på deres forskellige sociale baggrund og dannelse. Profeten udfordrer præsterne på deres eget terræn ved at gøre krav på at tilbyde en alternativ eksplicit og systematiseret total vision som præsterne påstår at de er ene om legitimt at kunne producere og fremføre i den specifikke form: Et ensartet verdens- og livssyn som er altomfattende, en systematisk integration af alle

den daglige livsførelses praktikker under en ensartet etisk lære. Troldkarlen derimod besvarer, ét ad gangen, private, partielle, umiddelbare behov. Hans diskurs fungerer ikke som en lære, som et redskab til symbolsk magtudøvelse eller som prædiken, men som et moment af den helende kur. Han er ikke sjælehyrde, han heler sygdomme.

Typisk for profeten er at han afviser økonomisk vinding, men gør krav på symbolsk magt; gennem en lærd diskurs, i et lærd sprog som indgår i en esoterisk tradition, gør han krav på at indprente en lære.

Troldkarlen accepterer sin afhængighed af indkomster og altså af efterspørgsel, og må som følge heraf afstå fra at være åndeligt ledende.

Profeten hævder sig imod præsterne ved i endnu mere absolut form at fornægte alle verdslige, det vil sige politiske, interesser (det vil sige krav på herredømme) hvilket bevidnes af hans askese.

Troldkarlen kan installere sig åbent i et forhandler/kunde-forhold og tage imod erstatning, det vil sige åbent acceptere det som på en indirekte og skjult måde egentlig også gælder for præsten og profeten. Profetens idealitet er hans måde at hævde sine interesser.

Troldkarlen er på hold med jordbrugeren som kun har en implicit tro inden for rammen af den etablerede religion, og ikke har et forhold til lærer, hvilket gør ham lidet disponeret for profetiske budskaber men ikke udelukker at han benytter sig af troldkarlens tjenester eftersom troldkarlen taler jordbrugeren sprog; ikke af pædagogiske årsager og under reservation, men rigtigt, ved at sætte ord på det der ikke findes ord for i nogen lærd diskurs.

3.3

En institution der gør krav på monopol, bliver afhængig af at de der bliver udelukket, erkender det berettigede i denne udelukkelse, det vil sige miskenner det vilkårlige i monopolet og i fuldmagten (at hvem som helst kan indehave præstefunktionen blot han får fuldmagten).

Det er her kirken er sårbar overfor den profetiske udfordring. Ved at kræve en personlig investering og kompetence i stedet for fuldmagten, sætter den profetiske udfordring nemlig spørgsmålstegn ved præsternes evne til at forvalte området eller sætter spørgsmålstegn ved præsternes monopol på det almene præstedømmes vegne. Hvis styrkeforholdet er til kirkens fordel, ender dette med profetens forsvinding gennem enten fysisk eller symbolsk vold, med mindre profeten underkaster sig og da bliver helliget (som i tilfældet Franciskus af Assisi i 1200-tallets Italien).

3.3.1

Forløbet af kampen mellem ortodoksi og kætteri følger et konstant mønster. Den religiøse autoritetskonflikt mellem de religiøse specialister såvel som den interne magtkamp fører til at tvivlen på den kirkelige ledelse antager form af kætteri, så snart oprøret hos den fraktion af præsteskabets møder de mod præsteskabets rettede interesser der findes hos en fraktion af lægmænd, og som følge heraf fremkalder en tvivl på

monopolet fra begge sider som bidrager til opretholdelsen af monopolet.

Det religiøse monopol har aldrig været mere koncentreret end i den middelalderlige katolske kirke i Europa med et kompliceret hierarki og anvendelsen af et sprog og af redskaber den alene behersker (latin, skrifter, sakrament). Munkene placeres på et sidespor, og præsteskabet er alene kompetent til alt der har med frelsen at gøre. Frelsen modtages via sakrament og trosbekendelse mere end ved at følge moralske regler; dette giver en central placering i folkelig ritualisme og ender med handelen med afladsbreve. Det religiøse felt absorberer alle interne modsætninger som kun udspiller sig som konkurrence mellem forskellige underordnede felter, sådan at fx de interne konflikter inden for feltet af teologiske specialister aldrig rigtigt ender med at få en splittelse (skisma) eller kætterier. Selv i tilfældet Jan Hus og Wicleff hvor man kunne tro at det handlede om en kombination af profetisme og folkelig opbakning, viser det sig mest at handle om en indenkirkelig omfortolkning som søger en lærd opbakning.

Et splittelse inden for præsteskabet har kun en chance for at blive et folkeligt kætteri hvis det kan forbinde sig med en konflikt om kontrollen af frelsemidler. Konflikten om ritualer er nødvendig, for frelsen spiller en central rolle ved opkomsten af sekter. På den anden side kan der findes mere eller mindre overskud til fleksibilitet. Den middelalderlige katolske kirke absorberede mange kætterier ved at skabe plads til sideordnede klosterfællesskaber, bærere af lignende tendenser som siden blev begravet der. Men i andre perioder uden overskud forbød man en hvilken som

helst ny klosterorden. På højdepunktet af konflikten med dem vi i dag kalder "protestanterne" eller "reformerte", forsøgte præsteskkabet oprindelig at forhindre opkomsten af jesuiterordenen.

Religiøse (og selv verdslige) ideologier som af etablerementet bliver betragtet som kætteri, opviser ensartede træk i helt forskellige sammenhænge: De nægter at se nåden som bundet til institutionen, lader lægmænd prædike, betragter alle mennesker som præster, betragter funktionærer som folkets tjenere, erkender samvittighedens frihed til selv at bestemme og lighed i religiøs kompetence. At der er tale om invarianter på tværs af epoker, beror på at der i bund og grund altid bliver sat spørgsmålstegn ved den præstelige overmagt som leder til at man sætter spørgsmålstegn ved det vilkårlige i en religiøs autoritet som ikke baserer sig på en hellig livsførelse, og ved al autoritet som sådan i religiøse spørgsmål.

Disse ideologier adskiller sig nemlig fra de rent teologiske afvigelser som kun interesserer forskellige fraktioner af præster. De udarbejdes som redskaber i kampen mod præsteskkabet og egner sig derfor til at blive anvendt af radikale grupper af lægmænd, det vil sige af grupper af lægmænd med religiøse interesser der ligger længst væk fra præsteskkabets interesser.

Det er derfor ret meningsløst at spore den første optakt til et kætteri og en sekt. De løbende teologiske tvister inden for præsteskkabet kan nemlig når som helst gives en anden funktion som redskaber i magtkampen mellem fraktioner inden for præsteskkabet og, afhængig af om de bliver koblet til sociale funktioner, mellem præsteskkab og lægmænd. Det handler om et kollektivt

arbejde som går i cirkel mellem de forskellige instanser og plan, og hvor man ikke kan fastslå en begyndelse.

Vendepunktet plejer at ligge hos det lavere præsteskab som skæringsspunkt for interne teologiske tvister inden for præsteskabet og for magtkampe mellem præsteskab og lægmænd. (Dette kunne lysende illustreres med studier af det lavere præsteskabs rolle i Francos Spanien i efterkrigstiden eller i dagens Latin-Amerika). Det lavere præsteskab er en domineret gruppe af dominerende; det lavere præsteskab svarer til proletariserede intellektuelle inden for det verdslige felt. Denne gruppe indtager en ikke-bæredygtig position (*porte-à-faux*) eftersom de positionsmessigt har ligheder med de undertrykte og kan føle sig beslægtet med deres revolte, samtidig med at de behersker visse redskaber til artikulation af revolten og ikke føler sig ultimativt ansvarlige for at hævde præstegruppens interesser. Fra en kritik af ypperstepræsternes korrupte sæder er skridtet kort til en kritik af præsteskabets monopol på frelsen for at ende med et krav om demokratisering af frelse-økonomien. Væk med alle mellemlid i syndsbeholdelsen og i lærde kommentarer til teksterne. Lad teksten tale for sig selv, bekend dine synder for menneskene og for dig selv. I sidste ende handler det om at kun børnene, de afsindige og de fattige besidder den uskyld der er nødvendig for at kunne tage imod guds ord, forkynde det osv.

3.4

Kirkens måde at fungere på, det vil sige præsteskabets praktik, og form og indhold i det budskab som denne

praktik pålægger og indprenter, har en underliggende logik. Den er resultatet af *på den ene side* de *iboende* begrænsninger som er særegne for et bureaukrati som har held til at hævde sit monopol på legitim udøvelse af den religiøse magt over alle frelse-goder overfor lægmænd, og *på den anden side* de *udenforstående* kræfter i en given historisk konjunktur.

En sådan iboende begrænsning er paradoksalt nok imperativet at holde hus med karismaen på en bureaukratisk måde. Karismaen monopoliseres af et præsteskab og det medfører en banal, hverdagsagtig og gentaget embedsudøvelse, udskiftelige funktionærer med præcis samme erhvervs kvalificering som de har fået gennem samme uddannelse og identiske redskaber som garanterer identiske aktiviteter.

De udenforstående kræfter som deltager i spillet, kan specificeres på følgende måde:

a. de religiøse interesser hos forskellige grupperinger af lægmænd som kan fremtvinge eftergivelser og kompromisser i den udstrækning deres tendens til at afvige fra den traditionelle almene norm ellers kunne udvikle sig til et kætteri og i den udstrækning kirken disponerer over mere eller mindre stærke midler til at aftvinge lydighed i stedet for at vige.

b. konkurrencen fra profeten og troldkarlen som udgør en trussel, eftersom de hele tiden kan mobilisere muligheden for opkomsten af et kætteri som ligger i de religiøse interessekonflikter blandt lægmænd.

Man må altså hele tiden lægge mærke til relationen mellem to systemer af relationer: Budskabets indhold betragtet som et system af relationer mellem forskellige delaspekter, og det religiøse felt betragtet som et system af relationer mellem forskellige materielle og symbolske kræfter. Det vigtigste er da ikke direkte at relatere ét aspekt af budskabet til én kraft i feltet som om det fx er det lavere præsteskab der giver ophav til kætteri. Det som kan forklare dynamikken, er ikke sådanne direkte én-til-én-relationer men relationen mellem to felter af relationer. Kætteri står til ortodoxi som det lavere præsteskab står til det øvre præsteskab osv. Modstillinger i budskabet fx mellem guder og dæmoner, korresponderer måske med modstillingen mellem præsten og troldkarlen. Det er på denne måde vi kan forstå korrespondensen mellem forskellige ideologier og forskellige gruppeinteresser. Ikke således at én gruppeinteresse giver én ideologi, men således at interessekonflikter genoptages på et andet plan i form af ideologiske konflikter, men som da er blevet transformeret eftersom de udspiller sig på et andet plan. Princippet for forståelsen er afsmitningseffekten mellem forskellige planer og ikke årsagseffekten mellem en faktor i "basis" og en faktor i "overbygningen".

Derfor må enhver udbredelse af præsteskabets verdslige og åndelige magt over lægmænd "betales" med eftergivelser når det gælder lægmænds interesse således som de udtrykker sig på det andet plan, nemlig i læren og liturgien.

Når vi forsøger at forstå hvorfor visse aspekter af læren og liturgien ændrer karakter på et givet tidspunkt og i en given konstellation, så skal vi blandt

andet se på det marked hvor disse goder udbydes og efterspørges, og kontrollere hvorvidt markedet er begyndt at omfatte flere eller færre deltagere med forskellige interesser. Diversifikationen af markedets sammensætning hvad gælder aftagere, skal i længden give en diversifikation af udbuddet af goder. Men disse to dynamikker må først forstås som afsmitningseffekt mellem to felter. I den middelalderlige kirke var centraliseringen af monoopolet så stærk at diversifikationen af religiøse interesser hos sociale grupperinger (livegne og godsejere, by og land, håndværkere og handelsmænd osv.) kun kunne udtrykke sig som en intern diversifikation inden for ensartede dogmer og liturgier. Følgen blev en ekstrem intern spænding mellem en mystik hengivelse til troen alene og en magisk ritualisme. Samme spænding finder man i islam i Nord-Afrika mellem det urbane borgerskabs universalistiske højreligiøsitet og bøndernes lokale ritualisme der har haft en lang proces af omfortolkende forskydninger inden for samme ramme til følge. Ser man på det synkront og logisk så opnår man en hierarkisk struktur med forskellige niveauer som tilsammen udgør et felt: Agrare riter og animistisk kult, maraboutisme og helgenkult, moskecentreret dogma, retsvæsen og etiske praktikker og endelig esoterisk mystik. Det religionssociologi kan bidrage med, er at vise korrespondensen af denne interne struktur af mulige ingredienser i enkelte individers og grupperes religiøse erfaring og identitet med disse individers og grupperes livsvilkår, uddannelse osv. Det er forkert kun at iagttage disse niveauer i budskabets tolkning, for at spørge hvilken der er den rette. Men det er også forkert kun at se det som direkte

Fejl! Ukendt argument for parameter.

udtryk for livsvilkår og klasseinteresser. Sociologien kan synliggøre hvordan en struktur af religiøse positioner lægger sig over en struktur af sociale positioner og så at sige fordobler den, men på et andet plan og efter en anden logik som hverken er totalt autonom eller direkte forårsaget.

3.4.1

Troldkarlen er en lille privat næringsdrivende der for tiden frekventeres af private kunder, en deltidsarbejder der får afgift for ydelsen, uden speciel uddannelse og uden at have en institution i ryggen, og hans praktik er mere eller mindre hemmelig. Hans klientel består mest af underordnede agrare grupper. Som konkurrent kan han fremtvinge en vis ritualisering af storkirkens praktik og en vis accept af de modsvarende folkelige bevægelser.

Studerer man kristendommens og islams historie, møder man utallige eksempler på sådanne 'eftergivelses' eller 'rester', produkter af et forsøg på at integrere afvigelser uden at erkende deres logik.

3.4.2

På lignende måde går konkurrencen fra profetismen og sekten sammen med en intellektuel lægmandskritik af kirken og religionen og resulterer i at præsteskrabet øger indslaget af rationel systematisering af læren og liturgien, således at den kan fremstå som homogen, kohærent, fastlagt og forståelig for hvem som helst med den rette uddannelse, og i samme udstrækning

uafhængig af hvad hvem som helst der ikke har denne uddannelse, kan finde på.

Mod det profetiske oprør og den intellektuelle kritik stiller kirken og præsteskabet en intensivering af den interne systematik. Man fastslår hvad der er de hellige skrifter, man fastslår hvad der er de distinktive kendetegn og man udrenser alle overordentlige indslag. Først da kan disse frelse-goder forvaltes af en hvilken som helst kompetent funktionær med den rette uddannelse uden at forvaltningen er afhængig af disse funktionærers ekstraordinære indsats og altså heller ikke er sårbar for deres eventuelle personlige mangler, frem for alt når det gælder at tage stilling til problemer som ikke allerede eksplicit er forudset i regelsystemet.

Det er i denne sammenhæng redskaber som præstens bønnebog (*brevarium*), opsamlinger af prædikener, katekismer osv. får sin rette plads: De befrier præsten fra af egen kraft at skulle improvisere, men forhindrer samtidig en sådan improvisation. De er på samme tid hjælpemidler (*pense-bête*) og vogtere (*garde-fou*). Banaliseringen og systematiseringen af læren, liturgien og praktikken sker i form af en rationalisering (det skal hænge sammen), men en rationalisering som foregår inden for rammen for det specifikt religiøse sådan som præsteskabet har defineret det, og som man kun har adgang til på grund af en specifik uddannelse og delegation af kompetence. Effekten af rationaliseringen er altså at man beskytter sig mod profeten og mod den oplyste lægmands intellektuelle kritik, gennem at leve op til deres krav på religiøs redelighed, samtidig med at man unddrager feltet deres kompetence. Teologi og præsteembedet er trods alt ikke karismatiske men specifikt-religiøse

Fejl! Ukendt argument for parameter.

kompetencer som lægmænd skal respektere.

4. Politisk magt og religiøs magt (*pouvoir/power*)

Det er strukturen af styrkeforholdet (*rapports de force*) mellem forskellige sociale klasser i et samfund som gentager sig på et andet plan i form af en struktur af objektive relationer mellem de positioner som forskellige instanser der arbejder med produktion, distribution og konsumtion af frelse-goder og tjenester, indtager. Denne struktur gentager sig på et andet plan og altså i en transformeret og maskeret form, nemlig forklædt som styrkeforholdet mellem de forskellige instanser der deltager i kampen om opretholdelsen eller omstyrtningen af den symbolske orden. Dette beror på at både dén rendyrkede religiøse autoritet og dén verdslige styrke som forskellige religiøse instanser kan sætte ind i kampen om monopolet på dén legitime religiøse magt, aldrig helt er uafhængig af den styrke de forskellige lægmands-interesser de mobiliserer, i forvejen har inden for klassekampsfeltet.

Det betyder at det er udformningen af forholdet mellem magtfeltets struktur og strukturen i det religiøse felt som afgør hvordan det religiøse felt konstituerer sig i sin relative autonomi i tidens løb. Det betyder også at i den udstrækning opretholdelsen af den symbolske orden direkte bidrager til opretholdelsen af den politiske orden, opfylder det religiøse felt en ekstern, indirekte funktion af at legitimere den herskende orden i magtfeltet. Derimod kan omstyrtelsen af den symbolske orden kun anfægte

Fejl! Ukendt argument for parameter.

opretholdelsen af den politiske orden i fald den politiske orden allerede er anfægtet.

4.1

Kirken bidrager til opretholdelsen af den politiske orden ved at tildele de opdelinger ordenen bygger på, en symbolsk forstærkning. Kirken gør altså dette ved at holde sig til sit eget arbejde som er at bidrage til opretholdelsen af den symbolske orden. Det sidste gør kirken ved

a. at pålægge og indprente former for tænkning og handling som er objektivt afstemte til de herskende politiske forhold, det vil sige som har den egenskab at kunne give den orden det legitimerende stempel af at være 'naturlig'. På sin vis bidrager kirken til at indstifte og genoprette en konsensus som højtideligt fejres ved fester og ceremonier. Fester og ceremonier er andengrads symbolhandlinger, eftersom de symbolsk indprenter den symbolske orden og forstærker den symbolske ordens effektivitet ved at forstærke den kollektive tiltro til netop symbolhandlingens effektivitet.

b. at sætte den religiøse autoritet ind i kampen mod omstyrtelsen af den symbolske orden som følger med profetiske og kætterske bevægelser.

Et fint eksempel til illustration af dette er de middel-

alderlige værker af Dionysius Areopagita¹⁶ *Om det himmelske hierarki* og *Om det kirkelige hierarki*. Her fremstilles verdensaltet som en emanationskæde der begynder hos den Ene og Absolutte og ender med den uorganiske natur, med englene og menneskene derimellem, hver for sig i deres hierarkiske orden. Menneskene desuden ordnet efter både en verdslig og en kirkelig orden. Alle hierarkier styrer hinanden og afspejler den totale kosmiske orden. En sådan religiøs ideologi producerer en specifik erfaring, nemlig at det som ideologien gennem en analogitænkning ordner til en helhed, har karakter af at være logisk nødvendigt. Religionens fremmeste bidrag til den symbolske orden består ikke i at forvandle det verdslige/vilkårlige til det mystiske, men at forvandle det verdslige/vilkårlige til det logisk nødvendige gennem at integrere det i en altomfattende orden. Det relative bliver absolut og det vilkårlige legitimt, ikke kun ved at der indstiftes en korrespondens mellem den kosmiske, den kirkelige og den politiske orden, men frem for alt ved at disse ordener samles til én eneste orden, og endnu mere ved at indstifte selve den hierarkiske tænkning, ordenstanken, som selvfølgelig. Det var derfor Durkheim sagde at den logiske tænkning kun er et særtilfælde af den sociale tænkning.

Når religionen indprenter respekten for visse logikker, som fx logikken i et system af myter, af riter eller af en religiøs ideologi eller liturgi, eller endnu stærkere når religionen praktisk indøver ritualer som gennemleves som den kosmiske orden sat i værk, så har man indøvet og grundlagt en måde at tænke og handle

¹⁶ Dionysius Areopagita: *Om det himmelske hierarki* og *Om det kirkelige hierarki*.

på som også kommer til anvendelse i gennemlevelsen af den sociale orden. At gå imod dette ordningsprincip er ikke noget der ligger inden for hvad der kan tænkes, eller når det forekommer - frivilligt eller ufrivilligt - så medfører det sin egen automatiske sanktion. Det vil sige at det er naturaliseret og/eller sakraliseret. Der kan kun røkes ved den orden ved en symbolsk revolution, som den parallelle revolution som Kopernicus og Niccolò Machiavelli afstedkom ved at bryde med det feudale systems enhedsideologi der var en syntese af det kosmiske, det kirkelige og det politiske, og indstifte relativt autonome felter med en helt anden logik.

De kosmologiske ordener som tjener til at legitimere de kirkelige og politiske ordener, er allerede altid selv forklædte kirkelige og politiske ordener.

I den anden ende kan man konstatere at alle opfostringsteknikker arbejder med den uudtalte indsigt at man, ved at indprente banale etikette-regler, indprenter en verdensorden. At vilkårligt pålægge det vilkårlige, at indøve respekten for formerne, er en måde at indøve erkendelsen af ordenen og miskendelsen af dens virkelige natur.

4.1.1

Homologien mellem præsteskabets position inden for det religiøse felt og de dominerende fraktioners position inden for den dominerende klasse i magtfeltet gør at præsteskabet bidrager til bevarelsen af den politiske orden netop ved at bidrage til bevarelsen af den religiøse orden. Men det udelukker ikke spændinger og konflikter mellem den politiske og den religiøse magt.

Deres komplementaritet forudsætter en arbejdsdeling som kan blive mål for forskellige typer af balancegang og konflikter. Historisk ligger balancen et sted mellem yderlighederne, at præsterne alene besidder også den politiske magt, eller omvendt. Og den for tiden herskende balance mellem de to magtfelter vil have betydning for den interne balance inden for det religiøse felt, mellem fx profetisme og præsteskab.

4.2

Profet er den der er i stand til at mobilisere en fraktion af lægmænd, ved i sin afvigende opførsel og diskurs symbolsk at udtrykke noget som den etablerede diskurs end ikke har ord for eller kan tænke sig, specielt under usædvanlige omstændigheder.

Startkapital for en profet er derfor netop evnen til at sætte ord på det der ikke findes ord for, tænke det utænkelige, gøre det uladsiggørlige. En sådan evne forudsætter en kombination af en herkomst højest oppe i systemet og en position som ikke er bærende (en *porte-à-faux*).

En profets optræden kan ikke forklares alene ud fra det religiøse felt, for da ville det være en skabelse ud af intet (Webers karisma-teori tenderer mod det). Profetismens opkomst og gennemslagskraft er mere sandsynlig i sammenhæng med en krise i systemet i sin helhed eller i visse dele. Og det vil sige i sidste instans også en krise i den sociale morfologi og det økonomiske system. For da mister de symbolske systemer deres selvfølgelige styrke til at sætte ord på verden, og dermed kan også den underliggende konsensus

omkring selve dette at verden er ordnet komme til at vakle.

Mauss¹⁷ talte om hungersnød eller krig eller om en sammenblanding af folkeslag og samfundssystemer. Men man må skelne mellem evnen til at innovere og evnen til at sætte ord på innovationen. Begge kan være individuelle eller kollektive, men de er ikke identiske. Så der er ikke bare tale om en individuel karisma som en slags personegenskab.

I stedet burde man rekonstruere profeternes biografi og spore de sociale betingelser for etiske og politiske dispositioner hos både profeten og hans privilegerede tilhørere. Man må især iagttage forekomsten af positioner som ikke er entydige i den herskende orden og som derfor er marginale men potentielle støttepunkter for en anden orden. Profeten er ikke en overordentlig mand men derimod den overordentlige situations mand; han var allerede på én gang en betydningsfuld men ikke-bærende mand i det almindelige.

Som oftest kan man bagefter se at profeten ikke har sagt eller gjort noget der ikke på en eller anden måde allerede fandtes i det etablerede; han har skabt en særegen ny blanding af det konventionelle, og fået den at bære på netop en særegen, ny situation.

Det betyder også, at man ikke får profeter i samfund som endnu ikke er blevet historiske, det vil sige som stadig kan regulere reproduktionen cyklisk gennem ritualer. Man må have et samfund med allerede uddifferentierede funktioner, klasser og fraktioner hvor forskellige tolkninger strider med

¹⁷ Mauss, M (1969): *Œuvres, III, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Éditions de Minuit, Paris

hinanden. Et samfund som lever per myte og rite fortsætter med at bemestre alle modstillinger og modsætninger ved hjælp af myten og riten som konsensus. I et andet stadium kommer disse modstillinger og modsætninger for dagen på et eget felt og i en egen forklædning, sådan som Georges Dumézil¹⁸ har forsøgt at vise det for både den brahminske variant af hinduisme og den romerske religion.

4.2.1

Af alt dette følger at homologien mellem det religiøse felt og magtfeltet ikke er symmetrisk, det vil sige ikke går i begge retninger på samme måde.

En symbolsk revolution forudsætter som en nødvendig betingelse en politisk revolution, men denne er ikke tilstrækkelig betingelse for at afstedkomme den modsvarende symbolske revolution. Marx mente at man under en igangværende politisk krise snarere er tilbøjelig til at ty til de velkendte symbolske tolkningsrammer. En symbolsk revolution kræver en profet som udfører det nødvendige specialarbejde. En politisk revolution er ikke fuldstændig førend den også har lært at tænke på sig selv i helt nye kategorier. Men man skal huske på at den ikke havde været mulig hvis ikke denne nytænkning allerede havde været nærværende i praktisk tilstand. Profeten sætter bare ord på et budskab man har haft behov for.

¹⁸ Dumézil, G. (1948): *Mitra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Gallimard, Paris.

5. Litteraturliste

Bollack, J. (1965): *Empédocle, I. Introduction à l'ancienne physique*, Éditions de Minuit, Paris.

Bourdieu, P. (1985): "Vernunft ist eine historische Er-rungenschaft, wie die Sozialversicherung. Bernd Schwibs im Gespräch mit Pierre Bourdieu". In: *Neue Sammlung*. 25. Jahrgang, Heft 3, Juli/August/September, Klett-Cotta, Stuttgart, p. 389.

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

Bourdieu, P. & J-C. Passeron (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Éditions du Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1970 som: *Reproduction in Education, Society and Culture*. Sage Publications, London. Andenudgave med nyt forord 1990.

Broady, D. (1990): *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författerskab och den historiska epistemologien*. HLS förlag, Stockholm.

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

Cassirer, E. (1923-1929): *Philosophie der symbolischen Formen*, Bruno Cassirer, Berlin.

Cassirer, E. (1946): "Structuralism in Modern Linguistics". In: *Word*, I, pp. 99-120.

Dionysius Areopagita: *Om det himmelske hierarki*.

Dionysius Areopagita: *Om det kirkelige hierarki*.

Dumézil, G. (1948): *Mitra-Varuna, Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*. Gallimard, Paris.

von Humboldt, W.: *Einleitung zum Kawi-Werk*, VI, 60, citeret i Cassirer, E (1925): "Sprache und Mytho." In: *Studien der Bibliothek Warburg*, Leipzig, VI; gengivet i *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 80.

Lévi-Strauss, C. (1955): *Tristes Tropiques*. Plon, Paris.

Lévi-Strauss, C. (1958): *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris. Udgivet på engelsk som: Lévi-Strauss, C. (1968): *Structural Anthropology*. Allen Lane, Penguin Press, London.

Lévi-Strauss, C. (1963): "Reponses à quelques questions". In: *Ésprit*, november, pp. 628-653.

Marx, K. & F. Engels (1968): *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, Paris.

Marx, K. (u.å.): *Principes d'une critique de l'Economie politique*, Gallimard, Paris.

Mauss, M (1969): *Œuvres, III, Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, Éditions de Minuit, Paris

Radin, P. (1957): *Primitive Religion, its Nature and Origin*, Dover Publications, New York; 1. udgave 1937.

Ricœur, P. (1963): "Reponses à quelques questions". In: *Ésprit*, november, pp. 628-653.

Troeltsch, E. (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen. In: Troeltsch, E. (1922): *Gesammelte Werken von E. Troeltsch*, genoptrykt af Scientia Verlag, Aalen, 1961.

Weber, M. (1964): *Wirtschaft und Gesellschaft*, Kiepenheuer und Witsch, Köln-Berlin.

**Bourdieu's teori om opkomst
og struktur af det litterære felt,
som det beskrives i
*Les règles de l'art***

Bourdieus teori om opkomst og struktur af det litterære felt, som det beskrives i *Les règles de l'art*

Staf Callewaert

1. Bibliografi

Bourdieu, P. (1992): *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Seuil, Paris.

Udgivet på engelsk som:

Bourdieu, P. (1996): *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Polity Press, Cambridge.

Udgivet på svensk som:

Bourdieu, P. (1997): *Konstens regler*. Brutus Östlings Förlag, Symposion, Stockholm/Stehag.

Forarbejder til bogen er udgivet på engelsk som:

Bourdieu, P. (1993): *Field of cultural production: essays on art and literature*. Johnson, R. (ed.). Polity Press, Cambridge.

Med mindre andet er anført, er sidehenvisningerne til den engelske oversættelse fra 1996.

1.1 Øvrige referencer

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Bourdieu, P. (1979): *La distinction. Critique sociale du jugement.* Les Éditions de Minuit, Paris. Udgivet på engelsk i 1986 som: *Distinction. A social critique of the judgement of taste.* Routledge and Kegan Paul, London. På norsk findes fra 1995: *Distinktionen. En sociologisk kritik af dømmekraften.* Det lille Forlag, København.

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. (1990): "Principles for reflecting the curriculum". In: *The Curriculum Journal*, vol. 1, no. 3, pp. 307-314. En bearbejdet oversættelse fra 1991 er: "Principper for overvejelse af læseplanen". In: *Dansk Pædagogisk Tidsskrift*, nr. 6, København, pp. 276-281.

Bourdieu, P. (1997): *Refleksiv sociologi - mål og midler.* Hans Reitzels Forlag, København. Den franske original fra 1992 er: *Reponse: pour une anthropologie reflexive.* Éditions du Seuil, Paris. På engelsk findes, ligeledes fra 1992: *An Invitation to a Reflexive Sociology.* Polity Press, Cambridge.

Bourdieu, P., J-C. Chamboredon, J-C. Passeron (1991): *The Craft of Sociology.* Walter de Gruyter, Berlin.

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

reviderede udgave fra 1991.

Calleweart, S. (1992): *Kultur, pædagogik, og videnskab*. Akademisk Forlag, København.

Flaubert, G. (1958): *L'éducation sentimentale: histoire d'un jeune homme*. 2. éd. Les textes français, Paris; 2 bd.

Sartre, J-P. (1943). *L'être et le Néant*. Gallimard, Paris. Udgivet i udvalg på norsk i 1976 som: *Væren og intet*. Pax Forlag, Oslo.

Sartre, J-P. (1960): *Critique de la raison dialectique*. Gallimard, Paris. Udgivet på dansk i 1976 som: *Kritik af den dialektiske fornuft*. Vinten, København.

2. Litteratur som autonomt felt

Teksten på bagsiden af bogen giver følgende korte fremstilling af problematikken, ud fra eksemplet Frankrig: Det er i 1800-tallet at det litterære felt oprettes, sådan som vi kender det i dag. Det sker ved at litteraturen frigøres fra at være underlagt statslige bureaukratier og akademier; der findes ikke længere en instans som udefra og på en absolut måde bestemmer over litteraturens indhold og form. Erkendelsen og stadfæstelsen (*consécration*) af det som er litteratur, udspiller sig alene i kampen mellem forfatterne, kritikerne og udgiverne.

I den beskrivelse er det litteraturen som frigøres fra bl.a. staten som behersker den umiddelbart

foregående situation. Dette statens herredømme over litteraturen kaldes for absolut i samme mening som man taler om det absolutte monarki; det er et herredømme som ikke grundes i samspillet mellem borgerne, men som har sin grund udenfor dette samspil. M.a.o. hersker det efter principper som ikke hentes fra dette samspil (det er ikke *relativt*), men hentes fra en kilde som står udenfor og som hviler i sig selv (det er *absolut*).

Denne proces opfattes som en frigørelse; Bourdieu bruger udtrykket løsrive sig med vold (*arracher*). Terminologien og tanken kan minde om hele trenden fra oplysningsfilosofien til Frankfurterskolen som ser opkomsten af Det Moderne som en frigørelse (*emancipation*), eller kan minde om Max Weber der taler om en uddifferentiering: Det som var uadskilleligt, udelt, bliver adskilt så det kommer til at fungere som en række relativt autonome sagslogikker hver for sig, dvs. kommer til at fungere efter sin egen lov og ikke efter en anden lov (*heteronomi*).

Det handler altså om en samfundsudvikling. Litteraturen oprettes som en virksomhed som følger sine egne regler i stedet for at være en virksomhed som følger regler hentet fra det Bourdieu kalder magtens felt (*le champ du pouvoir*). Og samtidig bliver legitimiteten, det vil sige erkendelsen af at være litteratur, noget som resulterer fra kampen inden for feltet.

Magtens felt er sammensat af en kombination af politisk og økonomisk magt (Jürgen Habermas ville sige: herredømme og penge), men denne måde at formulere sig på kan være misvisende. Den kan

suggerere at litteraturen så at sige fandtes i forvejen, at den altid har fandtes, men at den nu ikke længere er underlagt instanser udenfor selve litteraturen og dermed er blevet sin egen herre. Naturligvis er der altid blevet skrevet bøger osv., men denne virksomhed bliver ikke "litteratur" førend den har konstitueret sig som relativt autonom. Det handler altså ikke blot om at en given virksomhed skifter herre, men om at virksomheden selv oprettes som herreløs og derfor i sig selv opstår for første gang som sådan.

Ét problem som vi umiddelbart kan signalere, og som måske udgør en af de vigtige forskelle mellem Bourdieu og Habermas, er spørgsmålet om hvordan man kan skelne mellem virksomhedens deklarerede selvforståelse (at være herreløs) og den objektiverende observatørs analyse der måske må konstatere at der stadig findes et indbygget herredømme som dog opfører sig på en anden måde.

Lad os tage et eksempel fra den politiske sfære. Når det politiske regime som afløser enevælden, forstår sig selv som en magtudøvelse der har sin grund i en tavs aftale mellem ligeværdige borgere (*le contrat social*), så kan en objektiverende analyse påvise at herredømmet og rigdommen, som førhen gik i enevældens klæder, står tilbage i samfundspagtens klæder, som i det mindste også en grund for magtudøvelsen, så at sige ved siden af eller opererende gennem samfundspagten. På samme måde kan man spørge: Når litteraturen opfatter sig selv som herreløs og hermed blandt andet mener at den ikke har en anden herre end netop litteraturen, hvad er der da blevet af det herredømme og den rigdom som var investeret i litteraturen og som ikke i sin natur var litterær? Eller snarere: Hvor er litteraturens

Fejl! Ukendt argument for parameter.

forhold til dem og deres forhold til litteraturen blevet af, nu hvor der lige akkurat er blevet tale om en relation og ikke længere om en identitet?

Lad os tage det på en meget banal måde. Litteratur skal jo skrives og trykkes, sælges og købes, anmeldes og læses. Alt dette er også økonomiske aktiviteter i dobbelt forstand, i og med at det involverer anvendelsen af resurser og involverer det økonomiske system med dets egen sagslogik. Oprettelsen af litteraturen som et felt med sin egen sagslogik kan ikke indebære at det aspekt forsvinder; det må stadig findes, enten som en direkte indre bestemmelse af den litterære virksomhed, som en tilkøbet sidevirksomhed eller som en ekstern virksomhed man har et bestemt forhold til.

Hvis jeg forstår det ret, betyder udviklingen at forfatteren, kritikeren, læseren og til og med også udgiveren forholder sig til litteraturens indhold og form, *som om* alle deltagere ikke også havde en anden økonomi at tage hensyn til end den litterære husholdnings økonomi.

Naturligvis er dette bare en måde at sige at to husholdninger står på spil: Den litterære og den økonomiske. For at kunne tale om den økonomiske husholdning, skriver Bourdieu "økonomisk" i citationstegn. Det det altså handler om, er at litteraturen konstituerer sig som et eget felt når det skrevne betragtes som litteratur, ikke længere fordi det passer magthaverne og fordi det derfor også føder sine deltagere, men derimod fordi det opfylder interne kriterier som ikke direkte har at gøre med en overensstemmelse med herredømme og rigdom, og hvor også den indirekte afhængighed af virksomhedens "økonomiske" side ikke længere må

Fejl! Ukendt argument for parameter.

påvirke den saglige vurdering af litteratur som netop litteratur, uanset om den er lønsom eller passende.

Med tanke på Bourdieus generelle måde at studere den sociale virkelighed, kan man nok sige at han altid går ud fra at der på den ene side både er herredømme og brødføden med i spillet, og at der på den anden side også er mere end dette med i spillet, eftersom mennesket er et symbolsk dyr. Det vil sige at der findes forskellige måder at håndtere samspillet mellem disse forskellige aspekter. I Bourdieus måde at se er det altid sådan, at netop dette at alt også er et spil og ikke kun biologi eller den nøgne overlevelse, skaber et rum for forskellige spil. Og disse spil er forskellige i fx netop den henseende som udgøres af hvordan de forskellige sider af den totale husholdning af praktikker (*économie des pratiques*) både opererer materielt og symbolsk fremtræder i deres forhold til hinanden. Bourdieu siger fx om en såkaldt gave-økonomi som vi kender den fra skriftløse samfund, at det er et spil som på en gang regulerer kultur, politik og økonomi (ifølge vor moderne terminologi og kategorisering) på en sådan måde at det "økonomiske" aldrig fremtræder for sig selv, men opererer som en tavs, underforstået bivirkning. Alle transaktioner er gratis og ville være skandaløse hvis ikke de var det, men slutresultatet opretholder både herredømme- og rigdomsstrukturen.

Dette står i grel modsætning til det vi i dag oplever i vore samfund og som snarere er det modsatte, nemlig at en "økonomi" i snæver mening og desuden opfattet og opererende som ren "økonomisk" profitmaksimering, ikke bare totalt åbent kan fremtræde som sådan, men bagefter progressivt "koloniserer" (for at bruge Habermas' udtryk) de

andre sagslogikker, både symbolsk (børneopdragelsens "økonomiske" lønsomhed som pædagogisk kriterium) og operationelt (klippekort til uddannelse).

Sociologens opgave er at kortlægge disse spil, hvilket for det moderne eller postmoderne samfund betyder at indfange samspillet af relativt autonome spil med deres åbne og skjulte indsatser, spilleregler og hjemførelse af resultat. Det særegne ved forskellige samspil mellem spil ligger da på den ene side i strukturen af relativt autonome felter og på den anden side i den måde spillets selvfremstilling er dækkende for spillets objektive indhold.

3. Tre faser på vejen til litteraturens økonomi (pp. 45-173)

Hvis vi vender tilbage til netop dette studie af oprettelsen af det litterære felt i 1800-tallets Frankrig, så omfatter bogen blandt andet en beskrivelse af tre faser i denne proces.

3.1 Første fase: Etableringsfasen, den "subjektive" faktors rolle (pp. 47-112)

I den første fase erobres autonomien i og med at en skrivning som af de skrivende og af modtagerne opfattes som stående i tjeneste hos (modsatte) etisk-politiske positioner til forsvaret enten af de etablerede borgerlige verdener eller af den sociale opposition, frigør sig fra denne rolle, for at etablere sig som en virksomhed som udelukkende refererer til sine egne

interne kriterier. I den første fase er processen stadig hovedsagelig forankret i de vordende forfatteres stillingtagen (*prises de position*) mere end i allerede institutionaliserede positioner inden for et nyt felt (*positions*). Der er endnu ikke tale om at der findes dispositioner (*dispositions/habitus*) som svarer til disse positioner og som med selvfølgelighed genererer disse stillingtagener.

Her kan vi genkende en anden model som Bourdieu anvender i sine tidlige studier af Algeriets overgang fra præmoderne samfund til moderne samfund, på baggrund af kolonisering og afkolonisering. Her omfortolker Bourdieu visse ansatser hos Weber og i andre moderniseringsteorier som går ud på at man siger at den subjektive faktor spiller en større rolle i overgangsfaser eftersom et nyt system som endnu ikke har slået sig ned i deltagernes habitus og i tilsvarende institutionelle arrangementer, endnu ikke af sig selv genererer tilsvarende praktikker.

Når et nyt system er på plads, kan man sige at den næringsdrivende fx ikke behøver bevidst at tage stilling til fordelene ved en kapitalistisk organisation af hans virksomhed. Et andet syn på sagen er allerede udelukket på grund af den habitus han har, og skulle han til eventyr komme på andre tanker og forsøge at føre dem ud i livet, så vil den barske virkelighed (konkurs) genoprette ordenen, kalde ham til orden. I en overgangsfase virker alle disse til hinanden afstemte objektiverede mekanismer endnu ikke. Det tolkede Weber således at det i en sådan fase er vigtigt at der på parallelle planer findes støtte til det nye system, sådan som han fx antager at kapitalismen i sin etableringsfase

Fejl! Ukendt argument for parameter.

fik hjælp af den protestantiske, religiøse etik.

Den for Bourdieu typiske omfortolkning går ud på at han desuden spørger: Hvilke faktorer i den økonomiske og den sociale situation gør at sådanne symbolske forestillinger får en særlig gennemslagskraft? Hvad er det som gør at den protestantiske etik får en chance?

I tilfældet med Algeriet: Hvad er det som medfører at i stedet for at antage en kapitalistisk indstilling, så fastholder de algeriske bønder i så høj grad en præmoderne indstilling, selv efter at deres hverdag var blevet berøvet sin præmoderne forankring i landsbyens jordbrugssamfund? Og da bliver Bourdieus svar: Eftersom de ikke får en reel chance i det nye system heller, så må deres gamle mønster forslå så godt det kan med henblik på overlevnen.

Men pointen for os er at Bourdieu i begge tilfælde beskriver en social forandringsproces i en overgangssituation, som siges at kræve mere bevidste stillingtagener. Dette giver dog ligesom ingen forklaring på hvorfor forandringen overhovedet optræder. Mit indtryk er at Bourdieu mener at sociologen ikke behøver bære den bevisbyrde; den mulighed er altid givet eftersom han ser den etablerede orden som produktet af et stort og brydsomt arbejde for at fastholde den og ikke ser den som en naturtilstand. Spørgsmålet måtte da blive hvorfor dette reproduktionsarbejde ophører. I Algeriet kunne man tænke sig at svaret var givet: På grund af indgreb udefra (fransk kolonisering). Men da måtte man jo i næste omgang spørge: Hvordan var henholdsvis det franske og det algeriske samfund beskaffet, siden de kunne forholde sig som kolonimagt-koloni? Og så

Fejl! Ukendt argument for parameter.

videre. Måske må man sige at man ikke kan gøre andet end at beskrive betingelserne for konkrete forandringer, ikke angive universelt gyldige "årsager" for forandring overhovedet. Her kunne så Bourdieus afvisning af enhver *Grand Theory* af mere eller mindre metafysisk eller historie-filosofisk art få sin betydning. Reproduktion og forandring er 'universelle', abstrakte muligheder. Det der kan studeres sociologisk, er hvordan og hvorfor det ene eller det andet materialiserer sig. Eller snarere hvilken forandring som materialiserer sig: Den som består i det hele tiden fornyede arbejde for at opretholde det bestående som ellers frembringer sin egen afløsning, eller den som består i at lade stå til og komme i gang med noget andet.

3.2 Anden fase: Det autonome felts interne struktur (pp. 113-140)

Anden fase (mod slutningen af 1800-tallet) beskrives som fasen hvor det litterære felt er oprettet som et relativt autonomt felt: For at være litteratur, skal skriverier opfylde interne litterære kriterier.

Feltet beskrives ovenikøbet som behæftet med en intern struktur som da desuden opfattes som homolog med magtens felt. Homolog betyder at litteraturens felt har en intern struktur som ikke er en afspejling, og ej heller er et produkt af strukturen i magtens felt; det er en af det litterære felts egenlogik medbestemt oversættelse eller transformation heraf.

For at forstå det, skal man huske på Bourdieus

skematiske fremstilling af samfundet som et mangedimensionalt rum (fx i *La distinction*). I en todimensional afbildning ses to akser som krydser hinanden. Akserne viser dels omfanget af kapital totalt set (meget for oven, lidt for neden), dels forholdet mellem økonomisk og kulturel kapital, således at meget økonomisk kapital i forhold til lidt kulturel kapital afbildes i den ene ende af skalaen (til højre), mens lidt økonomisk kapital i forhold til meget kulturel kapital afbildes i den anden ende (til venstre). I dette tilfælde er skemaet bygget op som baggrund for et studie af rummet af livsstile. Jf. pp. 126-131 i den engelske eller p. 35 i den norske udgave af *La distinction*.

De førende kulturarbejdere vi interesserer os for her, havner i dette skema som indehavere af positioner i den øverste venstre del af rummet.

Rummet af livsstile er altså tænkt som homologt med rummet af sociale positioner.

Det som interesserer os her, er hvordan rummet af deltagende i magten er homologt med rummet af litterær produktion. I andre værker, fx *Homo Academicus*, interesserer Bourdieu sig særligt for homologien mellem rummet af deltagende i magten og rummet af positioner af deltagende i kulturarbejde i bredeste mening, omfattende forskere, lærere, forfattere, kunstnere, journalister, kosmetiske arbejdere, terapeutiske arbejdere osv.

Det er inden for rammen af det sidste skema at bogen om det litterære felt skal ses. Det handler jo om et specialfelt af kulturarbejdere, forskelligt fra fx feltet af universitetsprofessorer.

For alle Bourdieus analyser af kulturarbejdere

gælder dog generelt at Bourdieu betragter dem alle sammen som dominerede medlemmer af gruppen af dominerende, altså som selv underkastet den dominerende fraktion af den herskende gruppe. Og som sådan mener han - og deri ligger homologien - at de internt fordeler sig mellem dem som har en høj grad af autonomi, og dem som har en lav grad af autonomi, det vil sige som står andre felter, i dette tilfælde magtens felt, meget nær eller ikke.

Tanken er nok at alle som befinder sig inden for feltet, deltager i autonomien, omend i forskellig grad. Omvendt betyder det at de så at sige i forskellig grad er modtagelige, gennemtrængelige for en mere direkte indflydelse fra logikken i de nærliggende felter.

Hvad det konkret indebærer, kan man se på det skema med hvilket Bourdieu beskriver det litterære felt i Frankrig ved udgangen af 1800-tallet (p. 122). Den ene akse udtrykker: Høj grad af stadfæstning (øverst) versus lav grad af stadfæstning (nederst). Stadfæstningen kan være den karismatiske eller den akademiske. Den anden akse udtrykker: Graden af høj specifik litterær erkendelse, automatisk koblet til lav grad af økonomisk profit (til venstre), versus lav grad af litterær erkendelse koblet til høje økonomiske fordele (til højre). På denne måde får vi øverst til venstre de symbolske digtere, den naturalistiske roman og parnasdigterne. Øverst til højre får vi boulevard-teater. Nederst til venstre får vi de dekadente digtere og nederst til højre får vi vaudeville-teater, føljeton og kabaret.

Groft sagt kan man sige at det litterære felt inden for sig selv reproducerer hele bredden og dybden af feltet og den interne struktur som magtens felt har, men

hvor det litterære felt kun udgør et hjørne i den venstre øverste del af hele feltet. Reproducerer, det vil sige genoptager, men efter sine egne interne kriterier som ikke er helt forskellige fra men heller ikke er helt identiske med kriterierne i magtens felt, og som altså udgør en transformation heraf.

Den store forskel mellem den første og den anden fase er, at mens i den første fase alle så at sige er optaget af at etablere autonomien, så er i den etablerede struktur alle igen fordelt efter en struktur som i sin kompleksitet alligevel ligner den struktur man har befriet sig fra.

Dette er hele meningen med Bourdieus begreb om relativ autonomi og felt. Det det handler om, er at konstruere en begrebslig forståelse af det faktum at et samfund som uddifferentierer sig, ikke bare nominelt men reelt, ikke sætter sin sammenhæng og reproduktion på spil, uden at man kan sige at det ene felt forårsager eller determinerer det andet. Dette er altså Bourdieus alternativ, om man vil, til al basis-overbygnings-tænkning. Men det udgør også et alternativ til en mere funktionalistisk empirisme som forklarer forskellige livsstile eller litterære stile ved direkte at relatere dem til producenterne eller konsumenternes klassebaggrund (Gustave Flaubert skriver realistiske kunst for kunstens skyld-romaner fordi han har en højborgerlig herkomst og et ditto publikum). Det som derimod sættes i forhold til hinanden hos Bourdieu, er relationer inden for felter.

Altså: Charles Baudelaire står til boulevardteatrene, sådan som det naturvidenskabelige fakultet står til det medicinske fakultet, som

middelklassen står til overklassen, som arbejde står til kapital.

Det man måske kan understrege, er at man hos Bourdieu lærer sig mere om relationerne inden for et felt (mellem Baudelaires poesi og boulevardteatrene) end om relationen mellem felterne (den kaldes for homologi): Hvad betyder det for relationen mellem Baudelaire og boulevardteatrene at de sameksisterer med givne relationer inden for et felt? Bourdieu er meget klar i sin afvisning af de klassiske definitioner (spejling, tidsånd, årsag, funktion osv.) og han mener sikkert at relationen skal defineres hver gang ad hoc. Alligevel ville det være spændende at få dette præciseret nærmere.

3.3 Tredje fase: Markedet af litterære produkter (pp. 141-173)

Den tredje fase er den som Bourdieu mener vi har i dag, den fase hvor feltet fuldt ud er forvandlet til et marked af symbolske produkter med en egen markedslogik for litterære varer/værdier; et marked som har en specifik, ikke-spejlende men heller ikke spejlvendt relation til samme varer/værdier, betragtet som rent "økonomiske" eller "etisk-politiske" størrelser.

Så langt en kort sammenfatning af bogens første del med dens tre kapitler.

4. Flaubert som eksempel

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Det litterære forfatterskab som spiller en hovedrolle i hele denne analyse, er Flaubert, og i nogen grad Baudelaire og Émile Zola. Det er ikke tilfældigt. Som man ved, er Jean-Paul Sartre for Bourdieu såvel som for mange af hans samtidige (Louis Althusser, Michel Foucault, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan osv.) det monument som står centralt i feltet og som det gælder om at rydde af vejen. Sartre, som det forfatterskab der gør krav på at være uden felt og på bare at være sig selv, af ren skaberkraft.

Sartre har selv tidligere skrevet et par tusind sider om Flaubert som en slags verifikation af sine teorier fra *L'être et le Néant* og *Critique de la raison dialectique*. Hele Bourdieus forfatterskab er på en måde skrevet for at han kunne befri sig fra på den ene side Sartre og fænomenologien og på den anden side Lévi-Strauss og strukturalismen.

Med denne bog har Bourdieu endnu en gang på et specifikt område, nemlig den litterære institution og Flaubert, forsøgt at gennemføre sit projekt, samtidig med at han giver også Sartre hans plads inden for feltet.

For Bourdieu er bogen desuden en slags afslutning på en virksomhed som er foregået i store dele af hans liv. Han var selv elev på École Normale Supérieure hvor næsten alt hvad der findes af fransk nutidig human- og socialvidenskab har sit udspring. Desuden har Bourdieu i mange af årene siden 60'erne haft et seminar på École Normale hvor dette arbejde blev påbegyndt, blandt andet som et opgør med universitetsfilosofien og -etikken, men også med deres modpol Sartre.

Flauberts betydning for bogen ser man desuden i bogens lange prolog (pp. 1-43). Den handler om en af Flauberts bøger, *L'éducation sentimentale*, en såkaldt dannelsesroman. Bourdieu udfører hér det kunststykke at han, så at sige ud af romanen, læser den teori om det litterære felt som resten af bogen opstiller. Bourdieu lader det fremstå som om Flaubert har skrevet romanen med Bourdieus feltteori som operator eller som kode. Han læser romanen som en iscenesættelse af alle stillinger (*positions*) og stillingtagener (*prises de positions*) som udgør det litterære felt i Bourdieus fremstilling af det.

Altså: Naturligvis betyder det ikke at Flaubert skulle have kendt til teorien og at han skrev sin roman som en tillempning af teorien. Derimod betyder det at Bourdieu i sin teori eksplicit opstiller det som for Flaubert er et underliggende princip for hans iscenesættelse af en ung forfatters skæbne.

Så vi får så at sige teorien om det litterære felt i tre versioner. Én gang som teori hos Bourdieu i resten af bogen. Én gang som illustreret i den iscenesatte ynglings skæbne i det litterære Paris som romanen skitserer. Og én gang så at sige i Flauberts måde at skrive romanen på, som litterær stil, ud fra den position han ifølge Bourdieu indtager og som han nok et langt stykke ad vejen selv var bevidst om, sådan som Bourdieu viser det ud fra Flauberts brevveksling.

Prologen slutter tilmed med et kort over Paris på hvilket man kan følge den unge forfatters vandring mellem positionerne (kunst som borgerlig underholdning, som borgerlig moral, som antiborgerlig socialt engagement, som bohème'sk liderlighed og til

slut som kunst for kunstens skyld) (pp. 40-43). Præcis på samme måde som Bourdieu mener at der findes en relation mellem forskellige kvarterer i Paris som er homolog med besiddelsen af professorater på forskellige fakulteter, viser han at Flaubert konstruerer sin roman ud fra en homologi mellem kvarterer og litterære positioner.

5. Videnskaben om litteraturen: Metodespørgsmål (pp. 175-213)

Anden del af bogen har mere metodisk karakter. Allerede da han skrev *La distinction*, anvendte Bourdieu mange sider på at vise at den moderne eller nutidige kunstners selvforståelse og den dominerende forståelse af den litterære kritik og den teoretiske æstetik er fuldstændigt uanvendelige som principper for et videnskabeligt studium af kunst. På samme måde som man ikke kan skrive en universitetssociologi med udgangspunkt i professorernes egen opfattelse af deres virksomhed.

For kunstneren og æstetikerens er et kunstværk fundamentalt noget som skabes ud af det tomme Intet og uden andet formål end netop kunstværket selv. I virkeligheden er det let at vise hvordan kunstneren har lært sig sit håndværk, hvilken enorm række af betingelser der skal være opfyldt for at gå i lag med foretagendet og hvordan alt dette er forankret i den ikke-litterære virkelighed.

Bourdieu er da naturligvis af den humanistiske æstetik blevet beskyldt for den sociologisme som skulle have behersket humaniora lige siden 60'erne, og hvor

man helt har misset det som trods alt udgør essensen af et kunstværk, for i stedet at reducere det til alt muligt socialt og psykisk andet.

I *Les règles de l'art* forsøger Bourdieu endnu en gang at etablere den indsigt at der naturligvis findes en autonom æstetisk dimension, men at den ikke er en evig Guds gave men eksisterer som en dateret historisk erobring, på nøjagtig samme måde som sygesikringen, som Bourdieu plejer at sige. Og at netop denne autonome æstetiske dimension ligesom alt andet har givne sociale og psykiske betingelser, men at man ikke som regel kan hente en analyse af disse betingelser i æstetikens selvforståelse, alt den stund den løbende konstituerer sig som miskendelsen af disse betingelser og denne historie.

Derfor bruger Bourdieu to lange kapitler til at diskutere metodespørgsmål i forbindelse med denne type af studier, eller måske snarere til at diskutere videnskabelige spørgsmål. Kapitlerne fuldbyrder ansatser spredt i alle hans værker, men som i særdeleshed findes i *The Craft of Sociology* og i *Refleksiv sociologi - mål og midler*.

Det som måske er det mest udmærkende for Bourdieus udvikling på det punkt, er at han i stigende grad nuancerer sin vej mellem de to yderligheder, fænomenologi og strukturalisme. Hvad der menes med det, kan vi igen illustrere med et uddrag af bagsideteksten fra *Les règles de l'art*. Bourdieu siger her at det ikke er meningen med en sociologisk teori om det litterære felt at tilintetgøre den litterære skaben med henblik på at reducere den til dens determinanter. Det det gælder om at tilintetgøre, er *illusionen* om det skabende genis almagt, for i stedet at kortlægge under

hvilke betingelser forfatteren med et formidabelt arbejde, som udelukkende har været muligt under helt bestemte betingelser, har erobret muligheden for at konstituere sig selv som producent af skrifter om hvilke han kan påstå at han har skabt dem, det vil sige hvordan forfatteren har kunnet skabe sig selv som subjekt for sin skaben.

Det er også det bogen hele vejen igennem illustrerer: Hvordan Flaubert så at sige skriver sig frem til at være Flaubert som skriver disse bøger, på grund af og imod de determinanter som indrammer ham som konkret individ, hvorved han samtidig opretter de nye rammer som er forudsætningen for forfatteren som skaberen af kunst.

Det er i den betydning at man stadig kan påstå at Bourdieu opretholder arven fra Marx' materialisme og fra Lévi-Strauss' strukturalisme: Det Bourdieu analyserer frem, er det socialt og psykisk betingede og historisk daterede arbejde med forvandlingen af det sociale stof. Han vil vise at det spil som opfatter sig selv som kun spil, den skaben som vil være en skaben ud af Intet, er et arbejde under betingelser, med betingelser som skaber nye betingelser for spillet.

6. Til kamp for kulturarbejdernes autonomi (pp. 337-348)

Og så har vi til slut et efterskrift som virkelig er kronen på værket. Sådan som Donald Broady har vist det i sin afhandling, omend på en diskutabel måde, og sådan som jeg selv har forsøgt at vise det i hele min bog fra 1992, får Bourdieus sociologi særlige konsekvenser for

hvordan han definerer forholdet mellem en videnskabelig analyse af det sociale og en intervention i det sociale som påstår at relatere sig til den analyse.

Bourdieu har selv i alt væsentligt, frem til begyndelsen af 80'erne, afholdt sig fra sådanne interventioner. Holdningen har været at selve analysen af den sociale magi er et tilbud til alle agenter om at benytte sig af analysen til at øge deres frihedsgrader overfor determinanter, uden at forskeren skulle behøve at gå forrest som borger/agent for at vise hvordan dette skulle gøres. Senere har Bourdieu dog i forskellige sammenhænge påtaget sig den rolle som intellektuel, det vil sige som den der intervenserer i den sociale kamp på lige fod med alle andre agenter, men som den der samtidig bevidst lægger sin kulturelle kapital på vægten, ligesom Zola gjorde det under Alfred Dreyfus-affæren.

Her gør Bourdieu det igen, efter at han i 1990 gjorde det i forbindelse med skolereformerne. Efterskriften i *Les règles de l'art* lyder: Alle I kulturarbejdere som fungerer inden for kunst og videnskab som relativt autonome felter, til kamp for forsvaret af denne historiske erobring, for vi er inde i en fase hvor den autonomi systematisk udryddes.

Her tales der altså ikke længere om en alliance mellem de intellektuelle (i en anden mening end hos Zola), arbejdere og bønder til fremme af den sociale revolution. Bourdieu er bevidst om at han maner til kamp for en korporatisme, men han kalder det for en korporatisme af det universelle.

Altså: Til kamp for forsvaret mod direkte økonomisk, politisk, moralsk og religiøs styring af den kunstneriske og den videnskabelige virksomhed, i overbevis-

ningen om at den en gang erobrede autonomi kun udgør en af de mulige måder at være afhængig af økonomiske og politiske betingelser, men at den udgør en måde det er værd at forsvare, i hvert fald mod en regression.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

**Forståelse og forklaring
i de sociale videnskaber,
ifølge Pierre Bourdieu**

Forståelse og forklaring i de sociale videnskaber, ifølge Pierre Bourdieu

Staf Callewaert

1. Bibliografi

Bourdieu, P. (1993): "Comprendre". In: Bourdieu, P. *et al.*: *La misère du monde*. Éditions du Seuil. Udgivet på engelsk i 1996 som: "Understanding". In: *Theory, Culture & Society*, vol. 13(2), SAGE Publications, London, pp. 17-37.

1.1. Øvrige referencer

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

Apel, K.-O. (1984): *Understanding and explanation*. MIT Press, Cambridge.

Archer, M.S. (1988): *Culture and Agency. The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge University Press, Cambridge.

Berger, P. & T. Luckmann (1983): *Den samfundsskabte virkelighed*. Lindhardt & Ringhof, København. På engelsk findes fra 1966: *The Social Construction of Reality*. Doubleday, New York.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge, London. Den franske original fra 1979 er: *La distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit. På norsk findes fra 1995: *Distinktionen*. Udgivet i Danmark af Det lille forlag, København.

Bourdieu, P. (1996): *The Rules of Art. Genesis and Structure of the Literary Field*. Polity Press, Cambridge. Den franske original fra 1992 er: *Les règles d'art. Genèse et structure du champ littéraire*. Seuil, Paris. Udgivet på svensk som: Bourdieu, P. (1997): *Konstens regler*. Brutus Östlings Förlag, Symposium, Stockholm/Stehag.

Bourdieu, P. (1997): "Den offentlige mening eksisterer ikke". In: *Men hvem skabte skaberne?*. Akademisk Forlag, København, pp. 224-235. Den franske original fra 1973 er en forelæsning afholdt i Arras, trykt i tidsskriftet *Les temps modernes*, nr. 318, januar, pp. 1292-1309. Artiklen blev udgivet i 1980 som: "L'opinion publique n'existe pas". In: *Questions de sociologie*. Les Éditions de Minuit, Paris, pp. 222-235. Senere blev den udgivet på engelsk i 1993 som "Public Opinion Does Not Exist". In: *Sociology in Question*. SAGE, London, pp. 149-157.

Bourdieu, P., J-C. Chamboredon, J-C. Passeron (1991): *The Craft of Sociology. Epistemological Preliminaries.* Walter de Gruyter, Berlin. Den franske original fra 1968 er: *Le métier de sociologue: Préalables épistémologique.* Mouton Éditeurs, Paris.

Bourdieu, P. & L.J.D. Wacquant (1996): *Refleksiv sociologi - mål og midler.* Hans Reitzels Forlag, København. På engelsk findes fra 1992: *An Invitation to a Reflexive Sociology.* Polity Press, Cambridge. På fransk findes fra 1992: *Réponse: Pour une anthropologie reflexive.* Édition du Seuil, Paris.

Callewaert, S. (1997): "Tilbage til Bourdieus første tekster om habitus-begrebet". In: *Bourdieu-studier.* Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik, Københavns Universitet, pp. 75-172.

Callewaert, S. & B. Nilsson (1980): *Skollassen som socialt system. Lektionsanalyser I och II.* Lunds Bok och Tidskrift, Kristianstad.

Flyvbjerg, B. (1992): *rationalitet og magt, Bind I.* Akademisk Forlag, København.

Fowler, B. (1996): "An Introduction to Pierre Bourdieu's 'Understanding'". In: *Theory, Culture & Society.* Vol. 13(2), SAGE Publications, London, pp. 1-16.

Gadamer, H.G. (1993): *Truth and Method.* 2nd rev. ed., Sheed and Ward, London. Den tyske original fra 1960 er: *Wahrheit und Methode.* J.C.B. Mohr, Tübingen

Habermas, J. (1970): *Zur Logik des Sozialwissenschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. Udgivet på svensk i 1994 som: *Samhällsvetenskapernas logik*. Med indledning af Thomas McCarthy. Daidalos, Göteborg.

Habermas, J. (1996): "I.4. Problematikken om forståelsen af mening indenfor socialvidenskaberne". In: *Teorien om den kommunikative handling*. Aalborg Universitetsforlag, Aalborg, pp. 146-191. Den tyske original fra 1981 er: "I.4: Die Problematik des Sinnverstehens in den Sozialwissenschaften". In: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.

Hindess, B. (1977): *Philosophy and Methodology in the Social Sciences*. Hassocks. (En kraftig kritik af fænomenologisk sociologi fra et struktur-marxistisk synspunkt).

Karsenti, Bruno (1995): "Le sociologue dans l'espace des points de vue". In: *Critique*, vol. LX, nr. 579-580 (august-september), Paris, pp. 661-695 (diskussion af Bourdieus metode i *La misère du monde*).

Labov, W. (1978): *Le parler ordinaire: La langue dans les ghettos noirs des États-unis*. Les Édition de Minuit, Paris. Oprindeligt udgivet på engelsk som: Labov, W. (1972): *Language in the Inner City - Studies in Black English Vernacular*. Pennsylvania University Press, Philadelphia.

Lübcke, Poul (1982): "Fænomenologien og hermeneutikken i Tyskland". In: *Vor tids filosofi*.

Politikens Forlag, København, pp. 25-125. (Bl.a. Wilhelm Dilthey).

Lübcke, Poul (1982): "Gadamer: Sandhed og metode". In: *Vor tids filosofi*. Politikens Forlag, København, pp. 163-177.

Mauger, Gérard "L'engagement sociologique". In: *Critique*, vol. LX, nr. 579-580 (august-september), Paris, pp. 674-695 (diskussion af Bourdieus metode i *La misère du monde*).

Poupeau, F. (1995): Anmeldelse af J. Habermas' *Sociologie et Theorie du langage*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, nr. 113, pp. 107- (rabit kritik af Habermas i Bourdieus tidsskrift).

Schultz Jørgensen, P. (1983): *Den sociale relation: kvalitative analyser*. Akademisk Forlag, København.

Schön, D. (1983): *The reflective practitioner: how professionals think in action*. Basic Books, New York.

Spiro, M. E. (1984): "Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason". In: Shweder, R.A. & R.A. LeVine (eds.): *Theory of Culture. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 323-346.

Wacquant, L.J.D. (1996): "Un mariage dans le ghetto". In: *Actes de la recherche en sciences sociales*, nr. 113, juni, pp. 63-84. (interview-teori og -metode i

anvendelse).

Weber, Max (1982): *Makt og byråkrati: essays om politikk og klasse, samfunnsforskning og verdier*, 4. oplag. Studiefakkel 30. Politisk filosofi, Gyldendal, Oslo. Den tyske original fra 1921 er: *Wirtschaft und Gesellschaft*. J.C.B. Mohr, Tübingen.

Winch, P. (1958): *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Routledge and Kegan Paul, London.

von Wright, G.H. (1971): *Explanation and Understanding*. International library of philosophy and scientific method, Routledge & Kegan Paul, London.

von Wright, G.H. (1983): *Practical Reason*. Philosophical papers Vol. 1. Blackwell, Oxford.

Zeuner, Lilli (1996): *Kulturel forandring*. Socialforskningsinstituttet, København.

2. Introduktion

I løbet af 1700-tallet konstitueredes, på basis af systematiske observationer og eksperimenter og med anvendelsen af matematisk formalisering og rationel forklaring, en lærd viden om visse naturlige fænomener, kaldet videnskab (*science*).

I løbet af 1800-tallet konstitueredes en lærd viden om sociale fænomener, mere eller mindre med en ambition om at tilbyde en parallel videnskab (*science*) om

Fejl! Ukendt argument for parameter.

samfundet. Dette ses ikke alene hos Herbert Spencer og Auguste Comte, men tilmed hos Émile Durkheim i begyndelsen af 1900-tallet.

Senere tager Max Weber et vigtigt skridt ved at introducere begrebet "*Verstehen*" (forståelsen af meningen af social handlen af/for såvel den handlende som den observerende) i de sociale videnskaber.

Alfred Schütz benytter sig af Edmund Husserls fænomenologi med henblik på at introducere en mere radikal transformering af begrebet "sociale videnskaber" i betydningen videnskaber om det sociale som en konstruktion af mening. Bedst kendt er hans studerende Peter Berger og Thomas Luckmann.

Hans-Georg Gadamer's genopfindelse af det hermeneutiske paradigme førte til udviklingen af et begreb om de sociale videnskaber, hvor begrebet fortolkning fik en central placering: Social handlen forstås på baggrund af en model af fortolkningen som fortolkningen af en (klassisk) tekst, parallelt til fortolkningen af en persons karakter eller af en historisk hændelse. Gadamer er inspireret af Wilhelm Dilthey og Martin Heidegger.

I 1800-tallet blev humaniora (filosofi, sprog, litteratur og kunst, historie og i en vis forståelse psykologi) delt mellem forskellige trends:

- én som afviste at gå ind i bevægelsen henimod en "videnskabelig" (nogen ville endda sige "scientistisk") transformering af disse vidensfelter,
- én som forsøgte selv dér at udvikle en "videnskab" ("*science*") parallel til naturvidenskaberne, og
- én som udviklede en "åndsvidenskab" (*Geisteswissenschaft*) som en modsætning til

"naturvidenskab" (*Naturwissenschaft*).

De bedst kendte fortalere for den sidste position er den tyske filosof Dilthey.

Naturligvis havde fænomenologi og hermeneutik selv i humaniora en stor indflydelse på udviklingen af disciplinerne. Ikke altid alene i termer af et krav på at konstituere en lærd systematisk viden, men endog i termer af et krav på at konstituere en anderledes videnskab. Gadamer afviser dog begrebet videnskab i forbindelse med den fortolkende del af humaniora.

Da de sociale videnskaber og humaniora efter anden Verdenskrig ekspanderede på universiteterne og gik ind i en række paradgimeskift-konflikter, blev det en ikke længere diskuteret *doxa* at skelne mellem en "forklaring af faktiske forhold", hvilket udgør naturvidenskabens arbejde (anvendt på natur eller samfund) og en "forståelse af betydningsmæssige forhold", hvilket udgør de humane videnskabers arbejde.

Meget snart blev denne nemme løsning imidlertid besværet af komplikationer. Et stort antal manualer i epistemologi og videnskabsteori for førstedelsstuderende fortalte verden at der fandtes følgende antal videnskabsteorier relevante for humaniora:

1. den positivistiske
2. den marxistiske
3. den kritiske
4. den fænomenologisk-hermeneutiske.

Kun den positivistiske og den fænomenologisk-hermeneutiske kan forstås i overensstemmelse med

dikotomien forklaring><forståelse. Georg Henrik von Wright og Jürgen Habermas har bidraget meget til etableringen af et mere komplekst billede, hvor distinktionen basalt accepteres men medfører et sæt af komplekse intermediære muligheder.

Pierre Bourdieu har på en helt anden måde forsøgt at behandle disse problemer (fx i *The Craft of Sociology* eller i *Refleksiv sociologi - mål og midler*) uden så meget som at nævne distinktionen. I den tekst vi skal analysere, skriver han nok så frimodigt at det skal slås fast at "*... at forstå og at forklare er ét og det samme*"¹⁹.

Ikke desto mindre, når man kæmper mod den subjektivistiske bølge i de sociale videnskaber, har jeg ofte selv forsimplet problemet, først og fremmest når et epistemologisk problem blev forvandlet til metodeprincipper. Det er på dén måde jeg altid har opfattet Bourdieus krav om at der skulle udføres et dobbelt brud: Ét med agenternes spontane erfaringer og ét med videnskabsmændenes spontane teoretisme, i praktikteoriens navn, således at bruddene er nødvendige i såvel interviews som i naturlig, direkte observation, og således at naturlig observation af det der materialiserer sig, har prioritet over agentens subjektive intention/fortolkning sådan som den deklarerer i et interview.

Interview som metode peger mod subjektiv erfaring som data, som dog ikke giver nøglen til en forklaring, men i stedet er det som skal forklares; det udgør ikke (hele) sandheden. Observation af materialiseret handling som metode peger mod objektive data som tillader en analyse, som fortæller det

¹⁹ "*... comprendre et expliquer ne font qu'un*", p. 910.

hverken agenten eller forskeren forventede at finde. Selv hvis man efterhånden opdager at dette at observere handlende agenter er en fortolkende beskæftigelse, om nogen er det ...

Så i den sidste ende står registreringen af faktiske forhold og deres mening såvel som registreringen af deklarerede intentioner og fortolkninger overfor de samme problemer, omend på forskellige måder. (Som en illustration af denne tilgang som den er dokumenteret i mine tidligste empiriske undersøgelser af skolen, kan man jævnføre *Skolklassen som socialt system*).

Af alle disse årsager er det interessant at have lejlighed til at se Bourdieu og et hold af medarbejdere i et projekt hvor de tilsyneladende udelukkende benytter sig af det såkaldte kvalitative dybdeinterview. De fleste af interviewene er udskrevet og publiceret *in extenso*, sammen med en fortolkning, og som sædvanlig er der en kontinuerlig epistemologisk og metodisk refleksion som akkompagnement til data og analyse.

I en anden artikel har vi diskuteret og bestemt forskelle og komplementariteter mellem Bourdieu og von Wright.

3. Begrebet "forståelse" i *La misère du monde* (pp. 903-905)

Som sædvanlig begynder Bourdieu med en advarsel mod generelle spekulationer vedrørende teori og metode, idet han sandsynligvis refererer til Gadamer (hermeneutikken) og Habermas (den ideelle kommunikationssituation) uden dog at nævne dem ved

navn. Ligeledes advarer han mod forskrifter og metodemanualer, som sædvanlig. Midt i denne advarsel peger han på et interessant emne: Modstillingen af studiet af kommunikationsforhold generelt (hvoraf kommunikationen mellem interviewer og den interviewede udgør et særtilfælde) og arbejdet med såvel de praktiske som de teoretiske problemer impliceret i interaktionen mellem en given forsker og hans informant. Bourdieu ville generelt ikke antage at dette forhold er kommunikativt (baseret på, resulterende i og byggende på det man er/har til fælles for enighedens og overensstemmelsens skyld). Tværtimod peger Bourdieu på "de sociale agents strategiers endeløse subtiliteter, som de ses i deres eksistens' normale opførsel"²⁰, som tilbyder en 'menu' af det spektrum af strategier som står til rådighed for agentens interaktion med den forsker der træder ind på agentens scene.

Det der betyder noget, er ikke kun modsætningen mellem kommunikativ og strategisk (jf Weber og Habermas), men også det faktum at det ikke er forskningen eller forskeren som sætter dagsordenen på dens/sine egne præmisser; der er altid allerede en dagsorden hvor forskeren placeres på de studerede sociale agents præmisser.

Vi kunne sige at det spejles i den metodiske opfindelse at spørge: I hvilken rolle er det meningen jeg skal placere mig i feltet (som kandidat, forsker, ægte deltager)? Stadig forudsat at forskeren kan vælge rollen og påtvinge agenterne den, i en forudseen af deres respons. Men den sensitive, erfarne forsker ved at

²⁰ "... aux subtilités quasi infinies des stratégies que les agents sociaux déploient dans la conduite ordinaire de leur existence", p. 903.

han/hun altid allerede defineres og konfronteres, uafhængig af den valgte rolle og uafhængig af den forudsatte respons, således at der ikke er meget andet tilbage end at arbejde med rollen og responsen som tildelt og ikke som valgt; de er allerede givne som del af et eksisterende netværk af reelle mulige strategier, vedrørende de sociale relationer som er tilgængelige for de sociale agenter.

En anden interessant pointe er, at når Bourdieu omtaler det faktum at de fleste humanistiske eller sociologiske metodemanualer fortsat forsøger at imitere den videnskabelige stringens' eksterne symboler, som gælder i de discipliner der anerkendes for at være mest "videnskabelige", når der fx slås til lyd for standardprocedurens ideal, så siger Bourdieu ikke at de imiterer naturvidenskaberne; det der betyder noget for ham er ikke dikotomien human-><natur-, men graden af anerkendelse for at være videnskabelig.

Sigtet med kapitlet er (bagefter) at ekspliciterer de (epistemologiske) principper bag forskningsprocedurerne ført ud i praksis, vedrørende interview (udvælgelse af den der skal interviewes, samtale), transskription og analyse, sådan at læseren af teksten (som disponerer over den transskriberede samtaletekst *in extenso* såvel som over den præsentation/analyse der tilbydes fra forskerholdet), gennem sin læsning kan reproducere det konstruktions- og forståelsesarbejde der er investeret i produktionen af teksten (p. 7/p. 904).

Forsker og læser udfører det samme arbejde, men så at sige i omvendt orden. Af den årsag skal endog principperne bag procedurerne, og ikke kun resultatet af deres anvendelse, være til stede i teksten.

Disse principper kan gøres mere og mere eksplicite af Bourdieu og hans samarbejdspartnere, på basis af forudgående praktisk anvendelse af de procedurer det er meningen de skal explicitere. (Projektet bag bogen *La misère du monde* blev finansieret af "La Caisse des Dépôts", en statskontrolleret sparekasse; feltarbejdet blev udført i 1991-1992.).

Principperne blev præsenteret for holdet af medarbejdere ved undersøgelsens begyndelse. Tilsyneladende står dette i modsætning til forskrifterne i *Refleksiv sociologi - mål og midler*, som anbefaler mestring gennem praktisk øvelse. Imidlertid er det ikke nødvendigvis i modsætning hertil at forklare hvordan noget (helst) skal (skulle) gøres. Ganske vist er det ikke ved at *høre hvordan*, at man *lærer at kunne*. På den anden side skal man begynde ét sted og ikke alle steder på én gang. Samtidig er der risiko for at det bliver hørt som om alle altid skal gøre enhver (praktisk) erfaring forfra hver gang, dvs. som om ingen kan lære noget af hinanden uden direkte at gøre det også. Med andre ord er dette at reflektere over en udført praktik ikke det samme som at tro at man kan lære at gøre noget ved at høre hvordan det skal gøres.

Dvs. man har en handling, en refleksion herover, en ny handling, en ny refleksion osv. - blot er rækkefølgen i tilfældet med *La misère* (måske) omvendt, eller også skal belæringerne om hvordan man skal gøre, opfattes som resultatet af refleksioner over handlinger udført i andre sammenhænge/på andre tidspunkter. At Bourdieu og hans medarbejdere ofte gennemførte et opfølgende interview for at få det hele med, antyder ligeledes at de måtte øve sig *i praksis* for

at lære af deres fejl. Det samme gælder at hele arbejdet åbenbart måtte laves to gange.

I øvrigt er det helt afgørende i netop dette tilfælde naturligtvis at hele gruppen har arbejdet i samme ånd med samme problem i adskillige år og visse tilmed i flere årtier. I dette tilfælde gælder det derfor ikke om at lære at arbejde som sociolog, men at medarbejderne skal tydeliggøre overfor hverandre hvordan man denne gang vil prøve at gå et skridt videre.

Holdet har også for hver enkelt case undersøgt temaet og de forskellige mulige interview-stile som funktion af den mulige interviewers sociale karakteristika. Det første interview blev ofte fulgt af et andet, for at imødegå ændringer/kompletteringer i indhold og stil samt i fortolkning, nødvendiggjort på basis af realiseringen/fortolkningen af det første interview. Holdet har kontinuert diskuteret de spørgsmål der har rejst sig fra feltarbejdet på Bourdieus seminar på Collège de France. Metoden er bagefter successivt blevet defineret, ekspliciterende og kodificerende hvad der var blevet gjort og lavet om i praksis, akkompagneret af akkumuleret erfaring og refleksion.

I en mundtlig konversation i København i 1994 nævnte Bourdieu (og måske bekræftes dette et eller andet sted i *La misère*) at holdet anså de første serier af interviews for at være meget utilfredsstillende, sådan at en anden serie var nødvendig, med en periode præget af stærkt kritisk refleksion ind i mellem. Bourdieu insisterede på det faktum at det arbejde der var blevet lagt i bogen, var utroligt omfattende, først og fremmest i termer af at en masse af det arbejde de havde dømt utilfredsstillende, måtte laves om; han følte at hele

Fejl! Ukendt argument for parameter.

arbejdet var blevet udført mindst to gange (bogen er på knapt 1000 sider).

4. En ikke-voldelig kommunikation (pp. 905-909)

Forholdet mellem interviewer og interview-person er i et interview forskelligt fra de fleste relationer i almindeligt liv i og med at det giver sig ud for at indhente objektiv, ren viden.

Ikke desto mindre er det en social relation ligesom enhver anden, hvilket betyder at interviewet realiseres i en social interaktion underlagt strukturelle sociale tvange, og at disse strukturelle tvange også påvirker resultatet af interviewet. Der er tale om strukturelle tvange ikke alene hvad angår de undersøgte relationer (mellem fx en læge og en sygeplejerske), men også hvad angår studie-relationerne (mellem fx læge/sygeplejerske og forsker); dette uafhængig af viljen hos deltagerne og uafhængig af metoden (kvantitativ/kvalitativ, objektivistisk/fortolkende).

Pr. definition implicerer det sociologiske forskningsinterview at udøvelsen af symbolsk vold er udelukket, men som social relation implicerer det selv samme interview en masse skævvridninger. Vi kunne sige: I de fleste tilfælde er forholdet mere lig relationen mellem en læge og en patient end mellem en sygeplejerske og en anden sygeplejerske, for så vidt angår dominansaspektet og den modreaktion som influerer på den intenderede, rent kognitivt-orienterede relation.

Med henblik på at redde så megen objektivitet

Fejl! Ukendt argument for parameter.

som muligt, må intervieweren, gennem en systematisk og reflektiv praktik, mere end gennem metodologisk og teoretisk refleksion, kende til og kontrollere disse skævvridninger. Det er interessant at sammenligne denne tilgang med Donald Schöns "reflective practitioner": Hos Schön ser man tanken om at handling og refleksion kan foregå *samtidigt*, at man kan være subjekt for sine handlinger samtidig med at handlingerne er objekt for refleksionen; at man så at sige kan stå ved siden af sig selv og se på, samtidig med at man er travlt optaget af at gøre noget; at man kan være deltagende og observerende samtidig. Heroverfor implicerer Bourdieu at refleksionen først kan foregå *bagefter*, og desuden at de adækvate reaktioner i de konkrete interview-situationer skal inkorporeres, at den praktiske mestring af at begå sig (fx i interviewene) skal inkorporeres. Bourdieu insisterer således på to aspekter i modsætning til Schön-traditionen: Refleksion og handling kan ikke være samtidige, og det er ikke refleksionen som inspirerer handlingen *direkte*, hverken under handling eller senere, men den inkorporerer nye handlingsberedskaber som bl.a. har haft refleksion over tidligere handlinger som sin grobund, nemlig for så vidt denne eftertænksomhed hænger sammen med de nye faktorer som er på spil. I alle tilfælde er Bourdieu konsekvent m.h.t sin egen habitus- og praktikteori, når han placerer refleksionens indflydelse på niveau med en praktik som har inkorporeret en refleksion, og ikke på niveau med eksplicite regler, eksplicit deduceret fra eksplicit teori vedrørende metode. I sin tur tvinger dette os til at overveje hvad videnskabelighed betyder hvis det ikke er eksplicit.

Jeg anvender her inkorporerings-metaforen. Selv

Fejl! Ukendt argument for parameter.

taler Bourdieu her om en "refleksivitet af den reflekse type", baseret på et sociologisk *métier*, "håndværk", eller "blik" som tillader forskeren øjeblikkeligt, på stedet, mens interviewet udføres, at opfatte og kontrollere interviewets socialt genererede skævvridninger. Dette tyder på at Bourdieu ikke er bange for at anvende metaforen "reflex" for at tale om habitus.

Med henblik på at udvikle en videnskab om hvad der forudsættes (effekten af social struktur på en interderet interaktion), må videnskabsmanden selv erhverve sig en videnskab om sine egne forudsætninger. Den eksplicit refleksive og inkorporeret-refleksive anvendelse af resultaterne af socialvidenskaberne tillader hermed forskeren at kontrollere effekterne af interviewet som intervention.

Forskellen fra positivisme er, at i stedet for at forestille sig at undgå enhver konstruktion, konstruerer man bevidst i forsøget på at kontrollere effekterne af ubevidste konstruktioner.

Interviewet materialiserer sig altid mere eller mindre som en indtrængen. Set fra den interviewede er der ingen grund til at netop han/hun skal interviewes om lige netop dét emne, netop af *mig* osv. Som oftest har den interviewede ikke bedt om det, ville end ikke drømme om at bede om det. Dette betyder ikke at den interviewede ikke kan blive glad, kan antage at der er fordele knyttet til dette at blive interviewet osv.

Interviewet er altid konstrueret mere eller mindre arbitrært, i det mindste hvad angår:

- hvordan interviewereren vælger at præsentere sig selv, interviewet, temaet, målet osv., vælger at

- fortælle den 'sandhed' som forestiller at være tilpasset situationen
- hvordan interviewerens rekonstruerer den måde hvorpå den interviewede fortolker hvad der præsenteres for ham om interviewet, den interviewede, temaet osv.
 - hvordan den interviewede rekonstruerer årsagerne til at den interviewede indgår i populationen.

Intervieweren skal *kende* enhver type af fordrejning af hans egne deklarerede/reelle spørgsmål/temaer og hvordan de forstås, af den interviewedes deklarerede/reelle spørgsmål/temaer og hvordan han forstår dem, og interaktionen mellem disse to spil, og interviewerens skal praktisk kunne håndtere dette på stedet i termer af at korrigere forskellene eller beregne deres effekt.

Fordi det der betyder noget, er det den interviewede udtrykker, er man tvunget til at rekonstruere sandsynligheden for at han udtrykker sig på et bestemt niveau på en bestemt måde, givet en ekstern og en intern censurering, kapaciteten til overhovedet at forstå eller begribe emnet, til at udtrykke sig privat og/eller offentligt, osv.

Forholdet i et interview er asymmetrisk i forskellige henseender:

- hvad angår initiativet: Bourdieu slår fast at "Det er interviewerens som [ensidigt] indbyder til spillet og som instituerer spillets regler" (p. 905). Men lad os notere os at Bourdieu ikke siger: som *skaber* relationen, som *opfinder* spillets regler;

rammerne er der altid allerede, de aktualiseres kun.

- hvad angår de underliggende sociale relationer, i de tilfælde hvor interviewer, udenfor interviewsituationen, for det meste besætter en højere position end den interviewede, hvad angår forskellige typer af hierarkier i relation til besiddelse af forskellige typer af kapitaler i forskelligt omfang navnlig hvad angår kulturel kapital (p. 905).

Det selv samme interview kan betragtes som en transaktion/forhandling på et marked af symbolske goder, med de to parter i besiddelse af forskellige typer af kapitaler i forskelligt omfang i særdeleshed lingvistiske (p. 905).

Tager man denne asymmetri i betragtning, er formålet med det metodiske arbejde at minimere den muligt indbefattede symbolske vold, uden at forestille sig at man kan eliminere den. Ved en Aktiv og Metodisk lytten, som hverken er direkte ikke-ledende eller er fuldkommen præstruktureret, må man fuldkommen underkaste sig den interviewedes synspunkt i dets individualitet og på samme tid systematisk konstruere indholdet af den interviewedes udsagn, ud fra systematisk viden om de objektive tænkings- og handlingsbetingelser fælles for alle agenterne i kategorien.

Dette fører til interventioner, ikke kun hvad angår de egenskaber ved interaktionen som kan kontrolleres bevidst eller ubevidst, som fx niveauet af sprogsofistikering eller verbale eller non-verbale tegn til opmuntring til samarbejde; forholdene er vigtige fordi

agenterne ikke kan besvare et spørgsmål med mindre de er i stand til at tilegne sig spørgsmålet og blive spørgsmålets subjekt.

Men det er ikke nødvendigvis tilstrækkeligt; det kan være nødvendigt at handle på baggrund af valg foretaget af såvel interviewer som den interviewede, idet man benytter samspillet mellem deres personlige og sociale karakteristika som metodisk redskab.

For at opfylde dette formål, blev det tilladt interviewereren at han/hun kunne vælge interviewede blandt sine bekendte eller kunne blive introduceret af folk han/hun var bekendt med, med henblik på at maksimere den sociale nærhed (*proximité*) og personlige fortrolighed. Herved bliver interviewereren socialt set udbyttelig med den interviewede, bliver en af dem, så den interviewede ikke behøver at frygte at interviewereren vil reducere den interviewedes subjektive grunde til objektive årsager, eller at interviewereren vil reducere den interviewedes valg, levet som frie valg, til determinismer som afsløres af analysen; denne reduktion ville lige så vel påvirke interviewereren selv.

I det tilfælde er der en umiddelbar og kontinuerligt bekræftet aftale mellem interviewereren og den interviewede hvad angår de udtalte forudsætninger om indhold og form vedrørende vores samtale, hvilket også producerer de før-bevidste justeringer af alle de verbale og non-verbale tegn som markerer hvordan en udtalelse skal forstås henholdsvis er forstået (rigtigt), og som det er utroligt vanskeligt at producere bevidst og intentionelt. Disse *response tokens* og *information receipts* (som findes i en tekst af Emanuel A. Schegloff²¹) er yderst vigtige for

²¹ Ifølge Bourdieu stammer betegnelserne fra en tekst af Schegloff

kontinuiteten i konversationens bevægelse.

Sammenlignet med den systematiske udforskning af mulighederne for respektive fremmedhed og fortrolighed som noget der kan modvirke misstemninger, som den ses i en serie af artikler af Bourdieu vedrørende familie og giftermål i det sydlige Frankrig henholdsvis Kabylien i Algeriet mellem 1961 og 1990, er denne betoning af at benytte en fortrolighed interessant. Se også artiklen "Tilbage til Bourdieus første tekster om habitus-begrebet".

En tilsvarende affinitet kan opnås på basis af en homologi i social position, uden at man er personlige bekendte; som mellem dommere, socialarbejdere eller sociologer.

Dette kan opnås kunstigt når man uddanner medlemmer af den population man ønsker at studere, til arbejdet med at udføre interviewene, ved at man benytter interviewere som rent faktisk også er agenter, blandt andet for at neutralisere effekten af sociologens middelklasse-, standard-, uddannede sprog.

I alle disse tilfælde er deres fælles habitus kilden til de principper som generer såvel spørgsmål som svar: Spørgsmålene kan være meget drastisk objektiverende uden at indgyde frygt eller angst eller aggressivitet, fordi man har en forforståelse til fælles. Så objektiveringen angår tilmed interviewerens selv, som i det eksempel Bourdieu giver: "Dvs. alle de år du studerede, man studerer, vi studerede, har lært os at elske teori" (p. 908).

De fleste af interviewerne, som har udført inter-

(p. 907, note 4). Imidlertid bliver det ikke angivet hvilken tekst betegnelserne stammer fra.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

views af denne type med bekendte, velkendte, beslægtede mennesker, følte sig dårligt tilpas i løbet af interviewet fordi de følte at interviewet var en socio-analyse med to aktører lige så meget som et interview med en agent.

Imidlertid er det ikke tilstrækkeligt at modtage den interviewedes "naturlige" diskurs, med de bedste betingelser herfor, ved at eliminere flest muligt af effekterne af den sociale og kulturelle asymmetri som i sig selv ikke kan elimineres. Diskursen skal også konstrueres videnskabeligt, dvs. på en sådan måde at den leverer de nødvendige elementer for sin forklaring.

Medlemmer af den studerede population (som i tilfældet med William Labovs sociolingvistiske studier af sortes engelsk, hvor sorte unge trænes *ad hoc* til indsamlingen af data) kan indsamle data, men er i mange tilfælde ikke i stand til at indsamle data som kan levere elementer til en forklaring.

Når den fælles basis tages for givet, betyder det også at alt siges fordi alt kan siges, undtagen det der følger af sig selv. Men det kan være disse tavse forudsætninger som spiller en central rolle for en forklaring. Så ethvert interview bevæger sig mellem totalt sammenfald hvor intet udtrykkes eksplicit, og total forskellighed hvor intet kan forstås.

I disse tilfælde kan man benytte sig af sekundære solidaritets-relationer med folk som ikke er fra ens egen omgangskreds: Barndomsvenner, forældre eller den særlige samhørighed mellem kvinder kan hjælpe med at overskride klasseforskelle som opererer i form af frygt for interviewerens klasseforagt der lægger sig til en generel frygt for objektivering.

5. En åndelig øvelse (pp. 909-915)

Men selv hvis vi forbliver inden for grænserne af en enhedsligt organiseret moderne nationalstats samfund, med dens sprog, historie, geografi, sociale organisering, kommunikationsmidler osv. (dvs. at vi således end ikke tænker på de situationer man står overfor når man som akademisk uddannet antropolog arbejder i rent mundtlige samfund), når man meget hurtigt til grænserne for hvor disse tricks kan virke, og sandheden om situationen, dvs. de to involverede parter skarptskårne afstand eller nærhed, kommer atter til syne. Sociologen optager en meget specifik position i den sociale struktur, som selv består af forskelle i alder, køn, klasse, kultur, sprog osv.

Det er fx meget indlysende at udskrifterne af interviewene, skønt meget ukomplette i forhold til den levede mundtlige erfaring, viser hvordan nogle af de interviewede på forhånd er for veltilpassede til hvad de forstår som de implicite forudsætninger for interviewet, og viser hvordan de tager føringen i interviewet, mens interviewerens, som er fjernest fra de implicite forudsætninger, må trække pinefuldt små fragmenter af kommunikation ud af den interviewede.

Det vil sige: Givet en situation hvor asymmetrien vedvarer, så må udførelsen af interviewet og det man kan lære af det i samme grad være en aktiv konstruktion af en orden, med henblik på at kompensere for asymmetrien. Det er den konstruerende intervention som medregner asymmetriens effekter, som genopretter så meget som muligt af det der ville have været en normal

kommunikation.

Denne aktive metode indebærer at interviewereren kan opmuntre den interviewede til at udtrykke sig selv om forhold som udpeges af spørgsmålene, men i den interviewedes egne kategorier og i den interviewedes eget sprog, hvis det lykkes for interviewereren at overbevise den interviewede om at interviewereren, omend kun i tankerne, er i stand til at tage den interviewede agents plads; den interviewede agent véd at det ikke er spørgsmålet om, hvorvidt forskeren i praksis kan tage hendes/hans plads; de har ikke de samme betingelser. Dét udgør forskellen fra en populistisk tilgang hvor man i praksis forestiller sig at dele agentens betingelser, som om interviewereren ikke havde noget standpunkt men var inkarnationen af enhvers standpunkt. Vi kan ikke være enhver, men kan til en vis grad i tankerne rekonstruere den andens standpunkt som kontrast til vores egen eksplicite bevidsthed. Dvs. at vi kan tænke os selv i den andens sted og som en følge heraf finde ud af hvilke perspektiver på tingene der udvikler sig fra dette syns-punkt. Men vi kan ikke *være* den anden, og end ikke være *som* den anden.

Hvis vi er i stand til at lokalisere og forstå agentens standpunkt, dvs. hans syns-punkt, bliver vi i stand til at stille spørgsmål og til at forstå svarene som 'nødvendige' svar, som svar der følger af nødvendighed fra dette standpunkt, som er et syns-punkt. Ved at anvende termen "nødvendiggøre" (*necessiter*), understreger Bourdieu at socialvidenskabens egentlige mål er at vise hvorfor og hvordan agentens handlinger og ytringer er nødvendige på en specifik social og historisk måde (p. 910).

Fejl! Ukendt argument for parameter.

For Bourdieu er det egentlig mål med videnskab, givet at der er en "grund" (*raison*) til alting, m.a.o. at finde ud af denne grund og undervejs at erkende og anerkende agenternes handlinger og ytringer som 'nødvendige' under disse forudsætninger (dvs. at handlingerne hverken er arbitrære eller tilfældige, og ej heller hverken fuldkommen irrationelle eller en absolut opfindelse, ufattelig for alle undtagen opfinderen). Erkende dem og forstå dem som nødvendige. Socialvidenskaben læser historien om social handlen som nødvendig, og gengiver den undervejs som nødvendig, dvs. bringer dens sande dimensioner for en dag.

Men at forstå er ikke kun i tankerne at tænke agentens handlinger og ytringer fra det stand- og syns-punkt han indtager, og derved at nødvendiggøre dem. Af den samme grund betyder forståelse også at acceptere, i betydningen at vælge side, at tage agentens parti: Han gjorde hvad der var at gøre, sagde hvad der kunne siges.

Så der er ikke tale om at "forståelse" i de sociale videnskabers betydning indebærer at forstå agentens handlinger eller ytringer gennem en projektion af mig selv *som om* jeg var ophavsmanden til handlingerne eller ytringerne, ved at anvende mig selv som et forståelses-værktøj. Tværtimod skal vi konstruere en generisk og genetisk forståelse af det partikulære. Generisk, dvs. med en generel gyldighed når betingelserne er de samme; genetisk, dvs. som en rekonstruktion af hvordan handlingerne/ytringerne udvikler sig, bliver til.

Dette forudsætter i det mindste en teoretisk (om ikke en praktisk) mestring af de sociale betingelser og

de operationelle mekanismer under hvilke handlingerne/ytringerne frembringes af en given kategori af agenter (universitetsstuderende, læger osv.), dvs. en mestring af såvel de materielle som de psykiske betingelser forbundet med den position og karriere som hører til den kategori af agenter der er på spil i studiet.

Bourdieus konklusion er meget drastisk: Forståelse og forklaring er ét og det samme, i modsætning til de specifikke traditioner som stammer fra den tyske filosof Dilthey, som med denne distinktion lagde fundamentet til etableringen af humanvidenskaberne til forskel fra naturvidenskaberne.

Den metodiske forudsætning for et sådant interview er på interviewerens side ikke en velvillig og imødekommende attitude, men mestringen af den viden og de egenskaber som er nødvendige for at skabe:

1. en interviewsituation som giver mening og som er socialt og intellektuelt sikker for agenten, og
2. en problematik (dvs. horisonten for både spørgsmål og de mulige svar) som udgør en efterprøvet repræsentation af den interviewedes levede betingelser, sådan som de vil frembringe hans svar.

Det der er nødvendigt, er en enorm viden om den sociale verden, akkumuleret gennem et helt liv helliget til håndværket, hvilket er det modsatte af at være freelance deltids-interviewer uden nogen kontakt til socialvidenskaberne, sådan som de ses benyttet af de allerfleste meningsmålings- og marketing-institutter -

og for den sags skyld også af legitimerede forskere.

Det er denne forudsete viden om den interviewedes totale situation, som kategori og som individ, som tillader interviewerens at improvisere spørgsmål der fungerer som arbejds-hypoteser, og intuitivt at forudse den generative formel i overensstemmelse med hvilken agenten tænker og arbejder, som er nødvendig for at forskeren kan fremkalde formlens operation og som frembringer dens mere komplette åbenbarelse for forskeren.

De modifikationer i udførelsen af interviewet som er resultatet af denne umådelige viden, er vanskelige at opdage eller observere eller forklare fordi de for det meste resulterer i udeladelser, fravær, tavsheder, fejl el.l. som ikke indrømmes.

Modifikationerne bliver noget mere synlige når vi sammenligner med administrative interviews, som der er nogle eksempler på i *La misère*, hvor den bureaukratiske logik udelukker konstruktionen på en måde så alle de spørgsmål som ikke burde formuleres, pludselig bliver formuleret.

Den postulerede teoretiske viden som skal erstatte den praktiske nærhed og fortrolighed, er ikke tilstrækkelig hvis ikke den kompletteres med en årvågenhed og hengivelse som ikke normalt hersker i hverdagen. Rutine-dramaer mødes med rutine-opmærksomhed, hvor dramaet reduceres til rutine for at man selv kan overleve. Og selv når vi personligt og/eller professionelt et øjeblik er fuldt engagerede, forbliver det vanskeligt at undgå en ligegyldighed overfor de allerede kendte og allerede en gang forklarede, repetitive elendigheder.

Unikke dramaer, levet og udtrykt i anonym sund

fornuft, er utroligt vanskelig at forbinde med forskerens krav om at være et "ego" i streng mening, urørlig af det uautentiske.

Derfor må det sociologiske forskningsinterview anses for at være en form for åndelig øvelse som skal føre frem til en forglemmelse af én selv og til en forandring af det blik vi ser på andre med i hverdagen. Bourdieu henviser til den antikke stoiske filosof Epictetus og til Marcus Aurelius som taler om *prothesis* (*hengivelse*) og *assent* (*samtykke/bifald*) som en disposition der implicerer et glædesfuldt samtykke/bifald af den naturlige verden.

Bourdieu taler om en "intellektuel kærlighed" ("*amour intellectuel*") til agenten som gør at man identificerer sig med hans/hendes problemer, accepterer og forstår ham/hende som han/hun er, med hans/hendes singulære nødvendighed, og Bourdieu refererer denne gang til den "intellektuelle kærlighed til Gud" ("*amour intellectuel de Dieu*"), dvs. til den naturlige orden og dens nødvendighed, som for filosofen Baruch Spinoza var den ypperste form for viden (p. 914).

Betingelserne for en heldig eller vellykket (*félicité*) gennemførelse af interviewet (med reference til John L. Austin?) opfattes ofte ikke af deltagerne. Agenten som befinder sig på bunden af samfundet, måske akkumulerende hele denne verdens elendighed, tilbydes pludselig en enestående chance for kommunikation, befriet for de fleste af hverdagens begrænsninger og, i det mindste i tanken, åben for alternativer som ellers aldrig overvejes i hverdagen. Dette medfører at hverdagens misstemninger, savn og krav kan udtrykkes sådan som de erfares i dette øjeblik. Intervieweren skaber betingelserne for en mulig ekstraordinær diskurs,

aldrig ført og ellers aldrig virkeliggjort, skønt den blot ventede på en aktualisering. Forslagene til en forklaring som er forudset/forudsagt af interviewereren, har den "sokratiske" funktion som udtrykkets fødselshjælp.

Selv hvis den interviewede ikke eksplicit opfatter denne chances parametre, kan han/hun gribe muligheden til at bekende, til at blive hørt, til at gå fra den private til den offentlige sfære, til at forklare sig, dvs. til at konstruere sit eget syns-punkt i verden, fra hvilket punkt han/hun kan se verden og sig selv, kan gøre sig forståelig og kan retfærdiggøre sig, først og fremmest for sig selv. Dette forklarer at den interviewede i visse tilfælde tager føringen og betinger at interviewet får karakter af en yderst intens udleven, efterfulgt af en form for tilfredsstillelse, lettelse og lykkefølelse.

Man kunne tale om at agenterne udfører en provokeret og akkompagneret selv-analyse: Intervieweren tilbyder lejligheden, tilladelsen og invitationen til en længe tilbageholdt og længe undertrykt selv-forklaring.

I følgende eksempel, lay-out-mæssigt separat indsat, viser Bourdieu hvordan interview-spørgsmålet opererer som en katalysator, men kun i det tilfælde at interviewereren ved hvad han/hun vil fremprovokere.

Den interviewede, en arbejder i stålindustrien fra det største franske kompleks i krise, har netop fortalt interviewereren hvor heldig han er, at han har haft arbejde i den samme afdeling hele sit liv. Så spørger interviewereren: "Er du

Fejl! Ukendt argument for parameter.

personligt forberedt på at rejse til et andet sted?"

Den interviewede: "Nu? (med forbløffelse) For at lave hvad? At rejse ... Jeg kan ikke se til hvilken nytte ... Nej, jeg tror ikke jeg ville forlade Longwy ... Ideen har ikke en gang strejft mig. Det er ikke så meget som faldet mig ind endnu ... endnu mindre fordi min kone stadig arbejder. Det, det er måske en hæmsko ... men forlade Longwy ..., Jeg ved ikke, måske, hvorfor ikke ... en dag, ... Man kan aldrig vide ... Men endnu er det end ikke faldet mig ind. Det er endnu ikke faldet mig ind, endnu mindre fordi jeg bliver ... Jeg ved ikke, hvorfor ikke (ler), jeg ved ikke, man kan aldrig vide..."

Bourdieu slår fast at i en meningsmålings hast, ville svaret sandsynligvis blive kodet som et positivt svar.

6. En realistisk konstruktion (pp. 915-920)

Interviewerens forudsigelser og forhindringer og agentens forventninger kan af og til forekomme som om de pr. mirakel er i harmoni. De er imidlertid ikke resultatet af et mirakel, men derimod af en konstruktion baseret på den praktiske mestring af den sociale logik i overensstemmelse med hvilken studieobjektet konstrueres. (Hvordan kan Bourdieu foregive at interviewereren har en *praktisk* mestring af

Fejl! Ukendt argument for parameter.

objektet: indtil nu har hele analysen forsøgt at vise hvordan en teoretisk mestring kan kompensere for interviewerens i de fleste tilfælde uoprettelige mangel på praktisk mestring. Måske menes der en praktisk mestring af at benytte sig praktisk af en teoretisk mestring af studieobjektet, med henblik på at udføre interviewet).

For virkelig at lytte til tre kvindelige studerendes samtale (pp. 632-637), må man være i stand til, gennem ordene, at læse strukturen af objektive relationer mellem studenternes karrierer og strukturen af de uddannelsesinstitutioner de har frekventeret, og derved hele det aktuelle uddannelsessystems struktur og historie som udtrykkes herigennem. En oversættelse af dette interview findes i artiklens Appendiks 2.

Det er sandt at der er singulariteten af de konjunktuelle ytringer i den punktvis interaktion mellem tre individuelle studenter, men for at forstå singulariteten af disse sociale personer, af deres punktvis interaktion, af deres tilfældige ytringer, og for at kunne fatte kompleksiteten af hver enkelt persons, interaktions og ytrings specifikke idiosynkrasi, må man bringe personernes, interaktionens og ytringernes immanente strukturer for dagens lys.

Jeg synes at termen idiosynkrasi er interessant her: Den bruges almindeligvis for at definere beskrivelsen af alle en persons handlinger som fuldstændig singulære, i den mening at de er en akkumulering af selvet co-identisk med sig selv. Til forskel fra handlinger som udviser regelmæssigheder af en anden art, som er udtryk for underliggende strukturer.

Man kunne minde om principperne i den sene

skolastiske filosofi fra Middelalderen, som siger at der ikke findes en videnskab om det singulære. Om noget der kun findes i ét eksemplar er der muligvis mere at sige, men der findes intet videnskabeligt at fremføre da dette pr. definition er om det generelle.

På en måde er det derfor nogen mennesker nægter at tale om videnskab i forbindelse med det humanistiske og med det samfundsmæssige, og det historiske for den sags skyld: Det egentligt menneskelige er unikt i tid og rum og skal behandles som sådan: Man kan kun gen-skabe det ene-stående (unikke) som sådan i sin diskurs herom, som i sig selv udgør den ene-stående forklaring af det ene-stående. Hvis videnskab handler om det generelle, findes der ingen videnskab om det egentligt menneskelige men udelukkende om menneskets krop som endda muligvis er mere menneskelige og dermed mere ene-stående end naturvidenskaberne eller skole-medicin har antaget. Den absolut modsatte position er den af Bent Flyvbjergs type: Der findes en videnskab om det menneskelige, men det er "videnskaben om det konkrete" eller "den phronetiske videnskab". Dvs. at Flyvbjerg bevarer den kapital der er forbundet med begrebet videnskab, men transformerer begrebet med henblik på at tilpasse det ønsket om at være videnskabelig, uden at gøre andet end at gen-skabe det singulære.

Bourdieu understreger det faktum at co-identiteten af selvet med sig selv, og selvet som sådan, ikke er forklaringen, men kræver en forklaring. Hvis det er noget overhovedet, og ikke kun et negationens vakuum, og hvis det varer ved, er der andet og mere på spil end øjeblikkets kreativitet.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Med refleksioner over det sociologiske forskningsinterviews praktik, tænker Bourdieu på samtaleanalyse-traditionen, påbegyndt allerede af de etnometodologer han var den første til at gøre kendt i Frankrig. Jeffrey Alexander kritiserer Bourdieu for ikke at tage denne tradition i betragtning. Et dansk eksempel på denne type af studier i dansk fænomenologisk psykologisk tradition er Per Schultz Jørgensens doktorafhandling.

Bourdieu ville acceptere betegnelsen samtale-analyse, hvis den ikke koncentrerer sig om en analyse af parternes træk (åbning, lukning osv.), men er en analyse af samtalen på baggrund af en analyse af deltagernes sociale og kulturelle karakteristika.

En sådan samtale reguleres af de foreliggende faktorer i et konjunkturt marked; et marked som i sin tur konstitueres af usynlige strukturer såsom det sociale rum eller uddannelsesrummet, i hvilket de tre studenter karrierer er indskrevet og hvorfra de fortsat modtager bestemmelser, selv for fremtiden.

Alt dette svarer til et udsagn om at det spontane er det konstruerede, men konstrueret på en realistisk måde. Bourdieu illustrerer det med et eksempel fra sit studie af private bolig-ejendele. I stedet for at stille meningsløse spørgsmål om hvilken type bopæl man ville foretrække, besluttede Bourdieu sig til at bede om beskrivelser af og kommentarer til de bopæle man havde haft. Senere lyttede han i et undergrundstog til en nøjagtigt tilsvarende samtale om emnet, mellem to kvinder som præcis på samme måde som angivet i interviewernes instruktioner, aktivt "tænkte med den anden" og ikke på nogen måde forsøgte at være neutrale, men forsøgte at engagere sig i forsøget på en

objektivt grundet konstruktion af en forståelse, udtrykt gennem et helt sæt af små bekræftelser, sammenligninger, spørgsmål osv. Dette til forskel fra opinionsmålinger eller TV-interviews hvor den interviewede konfronteres med udvalgte artefakter, fuldstændigt ude af berøring med det virkelige liv.

Det konstruerede interview undslipper den såkaldte opinionens labilitet. Det der er labilt, er ikke folks indgående dispositioner, men de forskellige måder dispositionerne kan udtrykke sig i overensstemmelse med en lang række betingelser, og følgelig de forskellige for-kodede udtryk som den interviewede kan identificere sig med i fx opinionsundersøgelser. Intet er lettere end at tage en af disse "opinioner" og organisere den som udtryk for en majoritets opinion, hvor hele operationen rent faktisk er manipuleret, skønt den fremstår som en ærlig registrering af folks holdninger og af disses pålydende. Denne positions skjulte forudsætninger er at enhver har en velfunderet mening om alt og at intet heller hindrer enhver i at udtrykke denne velfunderede mening; alle og enhver venter blot på at få lov til at udtale sig om sagen med entusiasme, præcist, til den til enhver tid til rådighed stående opinionsundersøger (se fx Bourdieus artikel "Den offentlige mening findes ikke")

Den videnskabelige konstruktion er altid nødt til at udføre forskellige brud med disse pålydende udtryk, med "sund fornuft" (*sens commun*) betragtet som "god bedømmelse" (*bon sens*) og kan derfor let beskyldes for partiskhed eller for allerede fra begyndelsen at fastslå det der skulle eftervises (*petitio principii*). Men rent faktisk er det ved at undlade konstruktionsarbejdet at såvel interviewereren som den interviewede udsættes for

alle former for forkonstruktioner på markedet og for alle de sociale mekanismer som har indflydelse på opinioner. Hvis vi vil vide noget om hvad der virkelig foregår med folk og i deres tanker, må vi systematisk gå bagom en hel verden af forkonstruerede klichéer, administrative begreber, massemedie-jargon osv., og gå vejen over en dekonstruktion. Dette gælder især når den vi interviewer, er den med den mindste kapital inden for alle domæner.

Agenterne besidder ikke en *scientia infusa*²² vedrørende deres egen tilværelse og deres handlinger. De har ikke nødvendigvis tilgang til princippet bag deres misstemninger, utilfredsstillelse osv. Uden at forstille sig, kan deres ytringer udtrykke noget ganske andet end det der i virkeligheden står på spil. Derfor er der ingen vej udenom: Enhver af interviewerens såvel som af den interviewedes forudopfattelser skal konstrueres eksplicit, for at man forsøgsvis kan regne med dem. Hvis ikke, kan interviewet bygge på enighed mellem begges ubevidste.

Den sidste formulering er meget interessant fordi den ofte anvendes til at definere forholdet mellem analytiker og analysand i den psykoanalytiske terapi. Men vi må huske på at Bourdieu i princippet ikke har det psykoanalytiske begreb 'det ubevidste' i tankerne. Bourdieu er opmærksom på den mulige association, men han peger ikke mod forholdet analytiker-analysand, men mod kommunikationen mellem begge

²² *Scientia infusa* er et udtryk som stammer fra den middelalderlige mystik og som betegner en viden om Gud, direkte kommunikeret gennem den mystiske erfaring med Gud, til forskel fra den viden om Gud som stammer fra en mediator eller fra en erfaring af denne verden.

parters ubevidste, bag den tilsyneladende kommunikation mellem dem på det bevidste niveau, i det hele taget, som noget der er meget tæt på det der står på spil i det sociologiske forskningsinterview.

Bourdieu giver et eksempel som er velkendt fra analysen af skandinaviske populismer: Overfor immigranter udtrykker småbønder og næringsdrivende en usædvanlig fjendtlighed som forbliver uforståelig hvis ikke man erindrer sig at de lever som kapitalister med en proletars indkomst og gør statens omfordeling af indtægter ansvarlig for dette. At lægge skylden på immigranterne i stedet for på den sociale struktur og staten er en forskydning som tilbyder en acceptabel forklaring på de modsigelser der findes i en situation hvor de er loyale overfor en struktur som udbytter dem. De objektive årsager til deres utilfredshed og utilfredsstillelse som får udtryk på denne afvigende måde, kan ikke gøres bevidste og eksplicit diskursive uden et stort stykke arbejde der kan muliggøre at de der lever denne situation, og som på én og samme tid intet ved og bedre end nogen som helst andre ved hvad det hele handler om, kan bringe det der har været skjult, frem i lyset.

Selve Bourdieus beskrivelse af tilfældet peger på paralleller mellem terapeutisk analyse i psykoanalysen og den tvefoldige socio-analyse, som interviewer og interviewet arbejder med.

Sociologen (som *selv* udfører interviewet!) kan assistere i det arbejde som agenten skal gøre med sig selv, hvis han har en dybtgående og omfattende viden om alle livsbetingelserne på den ene side og, gennem interview-relationen, om de sociale effekter af hans position og dispositioner på den anden.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Sociologens ønske om at bringe sandheden om situationen for dagen gennem sit videnskabelige arbejde, bliver ikke effektivt, hvis ikke dette ønske inkorporeres i et håndværk som har akkumuleret og inkorporeret et helt livs arbejde med sociologiske forskningsinterviews, en disposition til at lede efter sandheden som gør det muligt for ham, i en interview-situations hast, på stedet at improvisere den mest adækvate præsentation af sig selv, de bedste reaktioner og mest opportune spørgsmål, sådan at agenten kan levere sandheden, eller endnu bedre, så agenten forløses med sin sandhed (som en moder forløses med sit barn med hjælp fra en jordemoder, ifølge den metafor om det pædagogiske forhold som tillægges Sokrates).

7. Risikoen ved det skrevne ord (pp. 920-925)

Vi vender os nu til procedurerne vedrørende transskription og analyse af det båndoptagne interview; endnu et konstruktionsarbejde som sætter de samme dispositioner i arbejde som er nødvendige for at udføre interviewene.

At transskribere det mest mulige bogstaveligt indebærer allerede en oversættelse og en fortolkning af det sagte: Allerede den uafvendelige indførelse af en tegnsætning kan udføres på forskellig vis, og en ytrings betydning kan afhænge af placeringen af et komma.

Det der er gjort ved materialet i *La misère du monde*, er meget mere indgribende, men det er med overlæg: Det anvender sig af det skrevne ords egne pragmatik med henblik på at nå læseren, fx ved at

introducere overskrifter og underoverskrifter, taget fra interview-teksten, for at dirigere og opretholde læserens opmærksomhed mod de mest relevante stykker.

Den der transskriberer, er bundet af to typer af begrænsninger: Han ville gerne overskride den mangelfulde kapacitet af skrivningens konventionelle tegn, med henblik på at gengive det fulde indhold af den verbale og non-verbale kommunikation som kun dårligt registreres af båndet. (Hvad med video?) Dette ville give noget der ligner en fonetisk transskription kompletteret med talløse kommentarer af den type man finder i et film- eller skuespil-manuskript, med andre ord en tekst som ingen ville læse. Den modsatte begrænsning er ønsket om at udgive en tekst som kan læses og forstås af et bredt spektrum af mennesker med forskellige forventninger og kompetencer. Den fonetiske transskription er ulæselig for nærmest enhver, så selv i den forstand er tilmed basisdata konstruerede. En bog som indeholder den totale transskription af alle interviews, tilsyneladende det højest opnåelige niveau af objektivitet og gennemsigtighed, er stadig i høj grad en konstrueret præsentation af materialet, hvor vi i heldigste fald kan være bevidste om hvad der mistes, for eksempel:

- stemmen, udtale, tone, rytme, gestik, ansigtsudtryk, kropslige attituder og alt det de betyder og som modificerer det verbale indhold
- implicerede modifikationer af den tilsyneladende mening, såsom ironiske udtryk eller enhver form for dobbeltydighed, ambivalens, uklarhed og upræcision: Alle disse kompleksiteter opløses og reduceres til noget mere enstemmigt i en transskription

Fejl! Ukendt argument for parameter.

- den stærkt udtryksfulde værdi af personnavne, stednavne osv., som udelades af hensyn til anonymiteten; i mundtlig diskurs fungerer de som operatører, nærmest sammenlignelige med operatører af typen "højre/venstre". Et eksempel er den arbejdsløse skuespillerinde som i en lapsus erstatter en comediennes navn med en tragediennes, og ubevidst afslører sit aldrig realiserede ønske om at spille tragedier (p. 921, note 15).

Så i transskriptionen bliver interviewets diskurs omskrevet, men med det formål at genoprette den betydning af diskursen som ville forsvinde i en mere bogstavelig transskription, fordi folkelig diskurs ikke kan præsenteres i en ikke-folkelig litterær kontekst sådan som den udtrykkes i sin egen kontekst; det ville ikke fungere. Den mundtlige diskurs redigeres i den grad det er nødvendigt for forståelsen af den - sådan som den var ment i den oprindelige kontekst - for folk der hverken deltog i den oprindelige kontekst eller hver for sig udfører arbejdet for at forstå diskursen ved at arbejde med forudsætningerne, sådan som sociologen arbejder med det forudgående skrivebordsarbejde, med interviewet, med den transskription og med den analyse han udfører. Sociologens arbejde giver ham en position, hvor hans teoretiske forståelse kompenserer for hans position som praktisk outsider, og redigeringen gør det samme for læseren, som hverken er sociolog eller agent. Det er en (positivistisk) illusion at præsentationen ville være mere objektiv hvis den ikke blev redigeret.

Hvad angår *La misère du monde*, så er interview-

teksterne ikke alene transformeret fra mundtlig til skrevet, men ovenikøbet redigeret, dog kun forstået som at teksterne er elaboreret ved beskæring, aldrig ved tilføjelse af noget eller ved at et udtryk erstattes med et andet. Transskriptionen introduceres desuden af en sociologisk tekst hvori der blandt andet gives de faktuelle informationer som agenten gav og som på anden måde er indsamlet og stillet sammen. Dette følges ofte af en kortfattet analyse, ligeledes udført af intervieweren/sociologen.

Udarbejdet på den måde, udøver det enkelte interview en åbenbarelses-effekt af at bringe noget skjult for dagens lys, i det mindste for dem som lever under de samme betingelser og som er potentielle agenter for den samme gøren og laden. Denne åbenbarelses-effekt opnås gennem eksemplifikation, konkretisering og symbolisering: Det singulære får værdi som eksempel, står som symbol på alle lignende tilfælde. Som sådan ligner interviewet det der kendes som lignelser i Biblen (som for eksempel "Lignelsen om den fortabte søn", om faderen og hans anden søn som forsvandt men kom hjem, fortalt af Jesus og refereret i evangeliene).

De objektive strukturer som ligger i de handlinger og diskurser som relateres af interviewet og som interviewet og analysen heraf forsøger at opdage, repræsenteres i følelsesladede termer, er i stand til at bevæge og at tale til læserens følelser, og kan på denne måde bidrage til en omvendelse af læserens måde at se på og betænke social virkelighed.

Den originale diskurs' vedvarende praktiske trængen sig på gennem redigering og analyse skaber nye problemer i den anden ende. Problemerne kan

illustreres med et interview hvor en racistisk diskurs udvikles: Hvordan skal man gøre rede for begrundelserne bag denne diskurs uden at godtage disse begrundelser? Eller hvordan gengiver man det indtryk man får af en lavt rangerende sekretærs usle frisur - i overensstemmelse med den etablerede æstetiske kanon -, uden at tage del i den implicerede klasse-racisme som også er en del af den objektive sandhed om fænomenet?

Ved at udgive materialet løber sociologen risikoen for at forstærke den symbolske indvirkning af disse diskurser: De får en anden værdighed og troværdighed netop i og med at de bliver 'nødvendigjort'. Men man udsætter også den originale diskurs for alle mulige spontane læsninger, brutale læsninger, uden mulighed for at forhindre læsninger som både den interviewede og interviewerens har frygtet og ville afvise.

Som det vises af forskerholdet, kan historierne læses af folk uden særlig opmærksomhed, som en vens betroelser eller naboers sladder om tredjepart. En lejlighed til at identificere sig med skæbnen, men også til at markere forskellen og afstanden, til at dømme, at fordømme, og til igen at bekræfte den moralske enighed.

Det er en politisk handling at bringe noget i et offentligt forum som ellers aldrig ville indtræde i et sådant forum, i det mindste ikke i den form. Det ville blive forvrænget med andre formål. Derfor præsenteres teksterne i en ramme, med en introduktion som kan give læseren instrumenter til en forstående læsning og kan sætte ham i stand til at læse teksten ud fra de principper som producerede den.

Læseren inviteres således til at læse disse hver-

dags-livs-historier som han eller hun ville læse klassiske filosofiske eller litterære tekster: Ved at investere et helt livs tålmodig læren og lytten for at nå det niveau hvor forståelse kan finde sted, som en form for demokratisering af den hermeneutiske attitude (et hint til Gadamer og de fleste af alle hans efterfølgere). Dette for at blive i stand til at opfatte den singulære nødvendighed af hvert enkelt vidnesbyrd.

Ved at gøre sådan, er sociologen i en vanskelig position. Fordi den diskurs han præsenterer, er en hverdagslig og nutidig diskurs. Dvs. at den har den lavest mulige værdi ifølge det dominante akademiske hierarki som vurderer diskurser desto højere jo længere fra hverdagslivet og fra nutiden de er. På samme tid udsættes sociologen for konkurrence fra endnu en spiller på scenen, massemedierne, som kan mobilisere uendeligt stærkere resurser for at præsentere sande hverdagslivs-historier som fortæller sandheden om vort samfund. Selv hvis sociologen har succes med en radikal omvending af sine egne attituder overfor sit akademiske miljø, skal han stadig erobre en plads i konkurrence med massemedierne som mere direkte er effektive når de fremkalder en bestemt moralsk støtte for en ædel sags skyld.

I øvrigt er det interessant at notere sig at Bourdieu, i det mindste med denne bog og for et øjeblik, fik succes: Efter ét år havde bogen solgt i 300.000 eksemplarer.

Teksten skulle give læseren redskaber til at se på den interviewede og anerkende at han/hun er velfunderet, for at genoprette agentens "begrundelse for" sine handlinger, for deres "nødvendighed". Eller rettere for at give læseren redskaberne til at sætte sig

på det punkt i det sociale rum hvorfra alle den interviewedes syns-punkter vedrørende rummet og praktikker udvikles, hvorfra hans/hendes syn/handlinger er nødvendige.

Under alle omstændigheder er sociologen i den samme vanskelige situation som den offentlige skriver er det i et samfund hvor skrivning stadig er et special-håndværk: Han skal forsøge at finde ud af hvordan man giver en mundtlig besked i skreven form, så læseren (eller rettere lytteren til en skriver/oplæser) kan (be)gribe den mundtlige besked. Han skal eksplicit og bevidst mestre forholdet mellem subjektet (skriveren) og beskedens objekt (agentens mundtlige kommunikation).

Eller, for at bruge en anden reference: Specialisten i indo-europæisk historie, kulturer og religioner Émile Benvéniste som talte om det historiografiske udsagns objektivitet, som objektiverer fakta uden intervention af en historiefortæller (videnskabsmand?) og som på samme tid undgår den kliniske protokols kølige distancering.

Sociologen skal tilbyde alle de elementer som er nødvendige for en objektiv opfattelse af den interviewede, og på samme tid undgå at udtrykke disse elementer på en måde som fører til en distancerende objektivering som sætter den interviewede på anklagebænken eller i gabestokken. Derfor skaber Bourdieu i mange andre tekster udtrykket "deltagende objektivering", i stedet for "distancerende objektivering" eller "deltagende-observation".

Bourdieu giver en anden reference, og peger mod Gustave Flauberts brug af dækket direkte tale (*style in-*

directe libre) (gymnasielæreren refereres for at tale om "sit" gymnasium og ikke om gymnasiet, hvilket han ville refereres for at have sagt hvis vi ville eliminere det faktum at vi refererede ham i stedet for at lade ham tale direkte til læseren), eller formularen 'alting skete *som om ...*'

Denne insisteren på deltageraspektet betyder ikke at det absolutte forbud mod sociologens projicering af sit ego på agentens som et *alter ego* ikke stadig gælder: Agenten forbliver objektet for sociologens forståelse; sociologen er ikke subjektet i den interviewedes syn på verden.

Endnu en reference: Læser man bogen, lytter man, med Roland Barthes' ord, til videnskabens og ikke personens stemme.

Det specifikke ved sociologens syns-punkt er at det er et syns-punkt på et syns-punkt, og ikke reproduktionen af en andens syns-punkt. Tværtimod reproduceres det fra et meget singulært og på en måde privilegeret syns-punkt, som er punktet antaget af den der i tankerne kan antage alle mulige syns-punkter. Kun hvis sociologen er i stand til at objektivere sig selv som indehaver af denne ekstremt specifikke placering, kan han i tankerne indtage den andens placering og forsøge at tænke som man tænker i én specifik placering, dvs. bogstaveligt talt tænke i den andens sted, og ikke tænke i stedet for den anden. Dette er så meget desto mere nødvendigt hvis den sociale, kulturelle og personlige afstand mellem sociologen og agenten er minimal, hvilket gør det lettere at sløre identiteterne.

8. Det administrative forhør (pp. 927-931(939))

Bourdieu og Gabrielle Balazs understreger at det administrative eller bureaukratiske forhør, skønt det forsøger at give sig ud for at udtrykke en lighed, gensidighed eller venskab, rent faktisk er et produkt af den symbolske vold som følger af asymmetriske dominans-forhold. Hvad der får det administrative forhør til at synes ikke-voldeligt, er at det føres ud i livet på vegne af staten som har monopol på den legitime vold, anerkendt som legitim af alle borgere. Der behøver ikke være nogen personlig vold indblandet, selvom der faktisk er megen i disse særlige tilfælde. Det administrative forhør (her udført som en visitering i kontoret for bolig-subsidier) har endda, til forskel fra det juridiske eller politi-forhøret, udseendet af et videnskabeligt interview i sin metode, skønt det undersøger efterlevelsen af normer og ikke er en søgen efter forståelse/forklaring, i og med at den visiterede skal bevise at han/hun har ret til subsidierne.

Det mest typiske for det administrative forhør er den vildledende, ironiske, brutale eller trivielle påføring af en problematik, uden nogen hensyntagen til den afhørtes forudsætninger, i og med at forudsætningerne hos den der foretager afhøringen, i ethvert tilfælde pr. definition er legitime på grund af hans/hendes position: Statens repræsentants særlige interesser er universelle, hvorved det legitimeres i givet fald, på trods af at dette ikke officielt er meningen, at udspørgenen antager afhøringens voldelighed²³.

²³ "... l'interrogation atteint la violence de l'interrogatoire", p. 928.

Appendix 1. Forsøg på etablering af en terminologi

Bourdieu taler hele tiden om en *enquête*, om en *enquêteur* og om en *enquêté(e)*. På fransk betyder ordet nærmest "undersøgelse". Imidlertid har ordet også en meget mere specifik betydning: Det anvendes og refererer til en udspørgende undersøgelse, foretaget ved hjælp af et fuldstændigt struktureret spørgeskema anvendt på en randomiseret sample, sådan som i fx markedsundersøgelser eller i forbindelse med opinionsundersøgelser. Imidlertid oversætter Richard Nice (i den engelske oversættelse af *La distinction*) ordet "enquête" med "survey" men paradoksalt nok i en bredere betydning, i stil med *udspørgen* eller forskning, hvilket ikke antyder noget om målgruppen, metoden osv. *La misère du monde* er speciel i og med at undersøgelsesresultaterne baserer sig på interviews, dvs. baserer sig på mundtlige, ansigt til ansigt-dybdeinterviews, optaget på bånd, udført med personligt udvalgte enkeltpersoner, gennemført af sociologen selv og ikke af en interviewer som udfører et rutinejob for andre, og hvor hvert enkelt interview er blevet underkastet en singular analyse af netop dette individuelle interview.

Termerne "forhør", "afhøring" eller "visitering" forbeholdes det Bourdieu kalder det administrative, det juridiske eller politi-forhøret, hvor en embedsmand, en dommer eller en politibetjent foretager en officiel afhøring eller et officielt forhør.

Jeg har derfor valgt at oversætte Bourdieus

termer til *interview* (*enquête*), *interviewer* (*enquêteur*) og *interviewet* (*enquête(e)*).

Argumenter for at vælge betegnelsen "sociologisk forskningsinterview" er at man hermed implicerer en afstandtagen til en (meningsløs) distinktion mellem kvalitative henholdsvis kvantitative metoder. Det udgør dermed et forsøg på (implicit) at overskride en masse andre (kunstige) modstillinger, fx fænomenologi/subjektivism (kvalitativ) versus strukturalisme/objektivism (kvantitativ). Desuden impliceres at det kvalitative alligevel altid skal kvantificeres (konstrueres i forhold til de anvendte kategorier, sociale omstændigheder osv.) og at det kvantitative (anvendte, kategorier osv.) alligevel også altid skal konstrueres for at man kan få noget fornuftigt frem.

Appendiks 2. Oversættelse af et interview med tre kvindelige studenter (pp. 621-637)

Et forsvundet paradys

Sylvain Broccolichi In: P. Bourdieu (ed): *La misère du monde* (*Verdens lidelse*), side 621-638

Claire, Muriel og Nadine har ligesom mange andre elever i 1.g. oplevet en kraftig reduktion af deres værdi i skolen, efter de kom i gymnasiet. Alle tre har oplevet det som et hårdt tilbageslag, og er blevet meget kritiske overfor betingelserne og strukturerne på gymnasiet²⁴.

²⁴ I det danske skolesystem er de første 12-13 års skolegang delt på

På gymnasium Verlaine har de tre piger, der kommer fra hver sit collège, skruet ambitionerne ned. Her har de mødt en verden, der er langt mere hierarkisk, og et miljø, hvor de forskellige fag ikke har samme anseelse. Her mister man respekt, hvis ikke man i grenvalget efter 1.g. får adgang til den 'kongelige' science-gren²⁵. Efter altid at have hørt til blandt de 'gode elever' på anerkendte og respekterede skoler, er det først her på gymnasieniveau, at de får vanskeligheder i skolen. De har i den sammenhæng været chokerede over, at vanskelighederne er blevet mødt så reserveret af skolen: Pludselig befinder de sig i en situation, hvor de konfronteres med den vold, som skoleverdenen udøver overfor de elever, der er dårligst forberedt til at tackle skolens forventninger.

Verlaine, der har til huse i et tarveligt byggeri fra 50'erne, ligger i et departement (fransk stor-amt, o.a.), som har fastholdt den rigide opdeling mellem gymnasiets forskellige grene. Verlaines primære opland er to byer, hvis indbyggere overvejende er arbejdere (dog med stigende andel af funktionærer og ansatte i service-sektoren). Vi befinder os ikke langt fra Paris. Verlaine er distriktets eneste gymnasium med science-

to institutioner (folkeskole og gymnasium/handels-/teknisk skole). I det franske deles op på tre institutioner; École primaire (underskole, 1.-5. klasse) collège (6. - 10.) og lycée (gymnasiet). Tit ligger collège dog i tilknytning til et lycée. O.a.

²⁵ Det franske gymnasium er grendelt med bl.a. en gren for science, en gren for science économique m.v. Den danske parallel til science-grenen er den matematisk-fysiske linje, som vi kendte frem til gymnasiereformen i 1986. Men parallellen holder ikke helt. Derfor har jeg kaldt det science-grenen (eller C/D-grenen). Derudover betegner "lycée" også hele det område, der herhjemme hører under teknisk skole og handelsskole. O.a.

grenene (C og D) og de litterære-grene (A1, A2 og A3). Det rekrutterer de bedste elever fra 12 collège'er i området, med undtagelse af de elever, der søger mod (de finere, o.a.) gymnasier i Paris. 'Middel'-eleverne derimod mødes på de to gymnasier, der har teknik-grenene (B og E). Ved at stille store krav, især ved oprykning til 3.g.-science bestræber gymnasiets lærere og administration sig på, at begrænse antallet af "overløbere" (fra gruppen af 'middel'-elever, o.a.), idet beståelsesprocenten ved studentereksamen er det vigtigste element i et gymnasiums renommé. I forlængelse heraf er det især på premier cycle (6.-9. klasse, o.a.), at man ser elever fra de bedst stillede miljøer forlade provinsen til fordel for gymnasierne i selve Paris.

Resultaterne i matematik og fysik er det vigtigste grundlag for at komme på science-grenen i 2.g. At gymnasiet stiller større krav end det forudgående skolesystem, bliver tydeligt for eleverne, når de i disse fag konfronteres med deres karakterer, der for mange af eleverne er en del dårligere, end de havde håbet. Faldet i karakterer (især i matematik og fransk) vidner da også om, at kravene er store og vurderingerne strenge. På de andre af områdets gymnasier, der ikke som Verlaine har de velrenommerede grene, er karakterfaldet en hel del mindre, på trods af at kravene i 1.g. skulle være de samme. Der er en systematisk sammenhæng mellem oprindelses-collège og størrelsen af karakterfald ved overgang til gymnasiet, især efter at sorteringen på collège-niveau er blevet mere og mere mild, og collège-elevernes sociale og skolemæssige niveau derfor er dalet. I stedet for at skabe en optimering af undervisningssystemet, har regeringens ønske om at få 80% af en ungdomsårgang igennem til

Fejl! Ukendt argument for parameter.

3.g. på sin vis skabt en række tiltag og et administrativt pres på collège-personalet (både lærerne og det personale, der på andre måder tager sig af eleverne) for at lade elever slippe igennem helt til sidste collège-år, "når bare de har alderen til det" - også de elever som aldrig var nået så langt tidligere. På den måde har man med ét slag sænket kravene til de elever, som collège'erne nu skal have med at gøre i minimum fire år. Disse bevægelser, der ikke fremgår af Undervisningsministeriets statistik, fordi den ikke omfatter 2.g., bliver tydelige i begyndelsen af gymnasiet, hvor elevernes kunnen varierer bemærkelsesværdigt, afhængigt af oprindelses-collège. (F.eks. har Verlaine en frekvens af omgængere og omvælgere, der varierer fra 8% til 50%, afhængigt af fra hvilket collège eleverne kommer). Relativiteten af de karakterer, der gives på collègeniveau, er de færreste klar over, når de i 1.g. må konstatere et fald i deres skolepræstationer. Et forhold der forstærkes af, at de nu befinder sig blandt elever, der er en hel del bedre end eleverne på collège.

Jeg mødte Claire, Muriel og Nadine, der er tre piger fra gymnasium Verlaine, i forbindelse med et mangeårigt projekt om gymnasial undervisning i det skoledistrikt, som Verlaine er del af. I forbindelse med projektet fik jeg kontakt både til personer fra Undervisningsministeriet, til elever og til disses forældre. Alle tre piger svarede med begejstring, da jeg foreslog at mødes for at tale om de problemer, som de havde mødt på gymnasiet. De var ligeledes meget villige til at præsentere mig for andre elever, der gerne ville deltage. Elever som stod dem nær på grund af deres situation, deres skoleerfaring, men også deres politiske engagement i "Unge Kommuniste". På vores første

Fejl! Ukendt argument for parameter.

møde så jeg, hvordan de var ivrige for at fortælle de ting, der havde påvirket dem mest på gymnasiet (især institutionens nedladende, skyldsbelæggende, kulpabiliserende og sanktionerende tilgang til deres problemer). Jeg foreslog dem derfor et nyt møde. På dette udtrykte de sig mere frit om skolens administration og om lærerne, sandsynligvis fordi mødet blev holdt i et af gymnasiets mindre 'officielle' og mere isolerede lokaler.

Fra det øjeblik, hvor de begyndte at tale om deres indre kaos og det umulige i at komme ud af vanskelighederne med de voksne på gymnasiet, blev de ved at vende tilbage til risikoen for at blive betragtet som 'små tøser'. Samtidig ledte de efter undskyldninger for deres utilstrækkeligheder. Min tendens til at sige "man" (en slags ubetonet "vi" som ikke findes på dansk, o.a.) og ikke "I", når jeg tog deres forslag til mig, var en markering af billigelse af deres synspunkt og imødegåelse af deres hæmninger.

Claire R: "Fuldstændigt devalueret"

Claire, der er 15 år og kun har gået på Verlaine i tre måneder, er den mindst snakkesalige på møderne. Hun er datter af en arbejder og en hospitalsfunktionær. Gennem sin skoletid har hun kunnet trække på sin ældre søster, der har en studentereksamen i litteratur (A1-gren) med udmærkelse. Den hjælp, som Claire i dag får af sin søster, fik søsteren i sin tid af en tante, der var ansat som forstanderinde på et hospital.

Modsat Muriel og Nadine, der begge er fra mere socialt og kulturelt privilegerede familier, og som begge tør have planer i forlængelse af deres lyster og vigtigste interesser (journalist og fotograf), sigter Claire

Fejl! Ukendt argument for parameter.

forsigtigt mod international handel. Grundlaget for den beslutning er dels, at der er rimelige chancer for, at planen kan realiseres ("jeg har fået at vide, at der er job i denne branche"), dels hendes skoleprofil ("jeg er især god til sprog"). Selvom hun var en "god" elev på collège (en karakteristik, der optræder 7 gange i hendes sidste karakterbog fra collège), er hun den eneste, der i realiteten har udelukket en orientering mod science-grenen. Hun er imidlertid ikke blind for den negative karakter af dette valg. I stort set hvert eneste af hendes få indlæg i samtalen snakker hun om "C-grenen". Det forekommer hende, at det er den eneste sikre i disse år, hvor adgangen til gymnasiet udvides, og jobperspektiverne er usikre. Hun beklager adskillige gange, at de grene, hvortil hendes dårlige resultater giver adgang, er "fuldstændigt devalueret". Den usikkerhed, hun føler vedrørende sin fremtid, udtrykkes bedst af et billede fra et ugeblad, som en af lærerne på collège viste hende. Billedet viste "en mand, der gik og fejede" som illustration af gymnasiets linje A, mens "gymnasiets C-linje havde virksomhedens direktør". Claire, hvis far er ufaglært og længe har arbejdet med 'vedligeholdelses-service', er særligt sensibel overfor dette billede.

For Claire, der altid har sørget for at være godt med i alle fag, i stedet for at forsøge at blive blandt de bedste i nogle af fagene, lykkes det i starten af 1.g. kun at fastholde de gode resultater i sprogfagene. I de øvrige fag falder hendes karakterer med mellem 2 og 7 points (ud af 20, o.a.) - parallelt med faldet for de øvrige elever fra samme collège. Det er et collège, der rekrutterer sine elever i de lavere sociale lag, og som i stigende grad oplever, at de bedste elever forlader det (hvilket på forskellige måder spiller sammen med politiske initiativer

for at svække sorteringen). Claire var en af de få elever, der kunne honorere lærernes forventninger, og kunne indgå i spillet med gensidig bekræftelse. Det er en generel tendens, at i den situation, hvor tidligere gode elever, normalt piger, pludselig føler sig fortabte som del af den 'middelmådige' elevmasse, tjener den nostalgiske snak om collège-tiden som reference til den opmærksomhed, de tidligere modtog. På collège, hvor så mange elever har vanskeligheder med at følge med i visse fag, er arbejdet vanskeligt for lærerne. De sætter derfor særligt stor pris på en 'sjælden type' som Claire, og opfatter det som et privilegium at kunne arbejde med hende, et sted hvor betingelserne ikke er de bedste. De lader ikke en eneste lejlighed for ros og personlig anerkendelse gå forbi uudnyttet. Det giver et tættere forhold mellem lærer og elev. En forældre-barn-agtig relation, hvilket er baggrunden for, at Claire taler om "På collège var vi som en lille familie. Vi havde altid en lærer bag os, men på gymnasiet er det ikke mit indtryk, at man kan tale med lærerne."

Muriel F: "Det bliver fuldstændigt usammenhængende"

Så snart spørgsmålet drejede sig om gymnasiets ulemper, anbefalede såvel Claire som andre, at jeg talte med Muriel. "Hun har garanteret en masse at sige. Samtidig har hun tid, fordi hun går på A1-grenen", som en kollega til Muriels far udtrykte sig (lærer på EPS). Hermed fik han implicit betonet forskellen mellem sin egen datter, der havde 'knoklet' for at få en studentereksamen fra science-grenen, og Muriel, som i en vis forstand havde valgt det lette, selvom hun var en

Fejl! Ukendt argument for parameter.

brilliant elev, der oven i købet var et år yngre, da hun kom i 1.g. (et år som hun stadig havde i behold). Når Muriel havde dette renommé, skyldtes det hendes placering som gymnasiets valgte repræsentant og deltager i en national koordinering af gymnasiaster (med "Unge Kommunist"-tendenser). Inden mødet havde hun accepteret, at hun ikke deltog som talsmand eller ordfører (hvilket man kunne frygte), men simpelthen for at tale om egne erfaringer. Hun taler om to brud i sin skolekarriere.

For det første overgangen til collège. Hun kom fra en underskole, der havde små klasser, lå tæt på, hvor hun boede, og gav en fornemmelse af "en form for familie", der blev forstærket af ligheden mellem hendes mor (underskolelærer) og lærerne i underskolen. Herfra kom hun til det store collège på gymnasium Verlaine: "Gråt og koldt" med 600 elever.

For det andet overgangen til gymnasiet, hvor science-disciplinerne (som var dem, hun var dårligst til) havde forrang, hvilket affødte en omvæltning i forhold til tidligere, hvor hun altid var blevet opfattet som 'den dygtige elev'.

Collège Verlaine er det collège, der ligner gymnasium Verlaine mest, m.h.t. social rekruttering - distriktets bedst stillede - og m.h.t. niveauet af de krav, der stilles (nedgangen i karakterer ved overgangen til gymnasiet er lavest for eleverne fra dette collège). Sammenlignet med gennemsnittet fra sit collège er Muriel en undtagelse. Hendes samlede gennemsnit er steget, men hun er dalet i matematik og fysik (hvor hendes snit er gået fra 12 til 7). Sideløbende med, at hun anstrenger sig for at fremstille sin orientering mod A1-grenen som resultat af et frit valg, vedstår hun fra tid til anden, at hendes litterære interesse er af relativt

ny dato og ikke er uden sammenhæng med de vanskeligheder, hun havde med matematik og fysik i 1.g., eller med hendes aversion mod et valg, der tvinger hende til at "knokle som en sindsyg for at komme på science-grenen", uden at vide, hvilke resultater det ville bringe.

Hun er sig bevidst, at hendes "valg" har en deklasserende virkning, men hun forsøger at bagatellisere det ved at tage afstand fra vilkårligheden i rangordningen af science/litteratur og gennem et meget engageret forsvar for, at fagene burde have samme rang.

Samtidig er det med en vis form for sikkerhed, at hun kritiserer et univers, der er "fuldstændigt usammenhængende", hvor selv lærerne i litteratur siger, at "for at læse litteratur er det nok bedst at tage C-grenen". Disse kritikker kan dog ikke, selv ikke med mange benægtelser, skjule den følelse af nederlag, som knytter sig til oplevelsen af at være havnet i en af skolehierarkiets devaluerede positioner. En oplevelse der accentuerer sammenligningen med visse af hendes tidligere kammerater fra collège, som 'lykkedes' i gymnasiet: "Vi var virkelig ens. Vi kom i 1.g. og -matematik er utrolig meget vanskeligere i 1.g. - og dér mødte vi ting, som vi begge arbejdede med hele tiden (...) og hende, hun arbejdede non-stop sammen med sin far.. og jae, det lykkedes for hende. Det vil sige lykkedes... jeg hævder ikke, at hun er 'lykkedes', men hun går nu på science-grenen, ik". Muriel nævner insisterende den negative rolle, som læreren spillede i 1.g., og som frarøvede hende lysten til matematik. Hun er en blandt mange.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Nadine B: "Jeg har opgivet mine drømme"

For Nadine, der var 18 år og gik i 3.g., da vi mødtes, er det klart, at hendes to år i 1.g. har været de værste og de mest afgørende. Hun kom fra et collège, der skolemæssigt og socialt mindede meget om Claires, og hun har den samme nostalgi omkring collège-tiden, hvor hun var en god elev bortset fra i matematik, og den samme aversion mod gymnasiet. Hun har selv taget ansvar for sin skolegang og har ikke haft forventninger om bistand fra forældrene, hvis tillid hun har nydt. Forældrene er henholdvis (mangeårig) lønnet faglig sekretær hos ANPE (Agence Nationale Pour l'Emploi - svarer til Arbejdsformidlingen, o.a.) og tekniker-kemiker på et nationalt forskningscenter i naturvidenskab (Centre Nationale de Recherche Scientifique).

Nadine, der godt ville være fotograf, undersøgte sagen i løbet af det sidste år på collège. Hun fandt ud af, at hovedparten af de foto-skoler, som man kunne komme på efter gymnasiet, havde science-grenen som adgangskrav. "Enten får du en studentereksamen fra gren C eller D, eller også opgiver du fotografdrømmen", var den besked, hun havde fået ved denne lejlighed. Bevidst om vigtigheden af, at det gik godt i science-fagene, brugte hun i løbet af de sidste måneder på collège mange kræfter på at blive markant bedre i matematik, og dette med succes.

Som mange andre fra samme collège, oplevede hun imidlertid et tydeligt karakterfald ved starten i gymnasiet - fire karakterer i gennemsnit og endnu værre i matematik, hvor hun og en anden røg så meget ned, at de fik anmærkningen "enorme huller i dine kundskaber". Det var den store desillusion, og hun

Fejl! Ukendt argument for parameter.

troede ikke længere på, at hun kunne fortsætte efter gymnasiet, endsiges komme på science-grenen, så hun begyndte at opgive sine planer. Med afsæt i et råd fra forældrene og i, at det er vanskeligt at opgive formulerede ambitioner, knyttede hun senere sit håb til at gå 1.g. om og herved få genetableret situationen. I løbet af dette andet år i 1.g., der var endnu mere "stres-sende" end det første, og hvor resultaterne i science-fagene forblev utilfredsstillende, begyndte hun at "opgive sine drømme".

Nadines formuleringer og den stemning af kaos, der kunne høres i hendes stemme, gjorde det klart, at hun i 1.g. ikke bare havde oplevet en kuldsejling af et projekt i forbindelse med skolen og arbejdet, men at hendes selvtillid og hendes vurderinger af skolen og de voksne var blevet markant ændret af de nederlag, som fulgte. En fallit i skolen, der havde været utænkelig bare få måneder tidligere, tab af opmærksomhed og en generel forværring af hendes forhold til omverdenen, der stod i skarp modsætning til den tidligere harmoni: "Jeg er altid kommet godt ud af det med mine forældre og med lærerne, men i 1.g. kom jeg på kant med alle".

Modsat Claire og især Muriel, der kunne overbevise sig selv om, at science-grenen ikke "interesserede" dem, og derfor vedholdende kunne være dygtige elever, i alt fald i de fag, de satte pris på, var Nadine udsat for et mere massivt identitetstab, fordi hun gik 1.g. om. Hun led samtidig et mere åbenlyst nederlag, fordi hun på forhånd så science-grenen som nødvendig, hvilket forhindrede hende i - i tide - at justere ambitionerne ind efter de faktiske chancer. Derudover var hun for længe om at indse, at hendes ideale forståelse af skolen havde skygget for realismen, når hun havde afvist forældrenes tilbud om

bistand især i matematik. Som en elev, der var vant til at klare sig godt uden at trække på forældrene, og kun bistået af lærerne, følte Nadine sig i sin gode ret til at sige: "Der er børn, hvis forældre ikke kan hjælpe dem (...), det er lærernes opgave at ... sørge for, at jeg klarer mig godt (...) Det er fortsat min holdning. Det kan ikke være rigtigt, at forældrene nødvendigvis skal gribe ind". Uden at erkende at hun ved at tage ekstrakurser i realiteten endte med at måtte opgive dette synspunkt i praksis, forklarer hun, at disse kurser skulle "afhjælpe visse svagheder".

Claires, Muriels og Nadines forløb ligner hinanden og er kendetegnet ved overgangen fra en lykkelig tid på collège til en pinefuld nedtur på gymnasiet. Via deres egne formuleringer får det form af en mere eller mindre konstrueret historie, støttet på forskellige politiske begreber, som er frugt af deres tilstedeværelse i "Unge Kommuniste". Det gælder f.eks. deres opfattelse af overgangen fra collège, hvor de med vemod tænker tilbage på fællesskab og varme, baseret på ikke-sortering og solidaritet, til gymnasiet, funderet på en brutal sortering og konkurrence. Træk de kritiserer både for den ånd, der ligger bag, og den måde, det er organiseret og praktiseres på.

Alle tre passer de perfekt til den model for skole-succes, der dominerer blandt pigerne, og som viser sig i, at de er mindre sikre og frie i matematik eller fysik, end de er i de øvrige discipliner. I 1.g., hvor deres milde svagheder i disse discipliner forvandlede sig til egentlige vanskeligheder i skolen, manglede de alle tre den effektive opbakning fra familien (afvist af Nadine), som kunne have været middel til at reetablere situationen. Deres fælles skoleprofil placerede dem alle i et valg, der foregriber valget efter studentereksamen: Hårdt

arbejde for at gå den 'kongelige' vej, med risiko for et nederlag, eller den mere sikre, mere prestigefattige vej, via litteratur-grenen, hvor de kunne genfinde deres tidligere succesrige placeringer.

Nadines eksempel viser tydeligt den store risiko, der er for, at en fiaskos første resultater bliver en underminering af selvtilliden og harmonien med omgivelserne. Parallelt forholder det sig for mange af de elever, der i begyndelse af 1.g. har science-grenen som mål, men som støder på uventede vanskeligheder, og hvor den første periode i 2.g. på science-grenen, retfærdighedens time, får dybe konsekvenser. Det fremgår bl.a. af de gentagne vidnesbyrd om elever, der 'bryder sammen' (depression, anorexi, selvmordsforsøg) i løbet af 2.g.

For de tidligere gode elever, der får problemer i begyndelsen af 1.g, når de møder gymnasiets større forventninger og en ny hierarkisering af fagene, kan de litterære-grene (A1-A3) virke som stedet, hvor de kan genvinde fatningen. Her kan de genskabe en verden, der på to punkter minder meget om det, de kender fra tidligere. De kan blive blandt den bedste del af klassen, og få revalueret de fag, der blev devalueret i 1.g. Den eneste ulempe, kan man sige, er skyggen fra science-grenen, der blandt alle anses for at rumme de bedste elever.

Den modsætning, som de tre gymnasiaster ser mellem helvede i gymnasiet, der er domineret af "sorteringens logik", og det fælles paradys, som de oplevede førhen, er en tematisering af nogle objektive forskelle mellem gymnasiet og collège. Fraværet af "segregation" (niveaudeling, o.a.) på collège, hvor næsten alle elever, særligt i de 'gode' klasser, kommer sammen igennem hele collège-forløbet, op imod at man

Fejl! Ukendt argument for parameter.

mod slutningen af 1.g. tilskynder folk til at dele sig ud på forskellige grene i et system med relativt klar hierarkisering. Det drejer sig videre om, at de tre piger havde været 'kendt' i fire år på det collège, de kommer fra, mens de bliver ukendte', når de ankommer på gymnasiet. Det giver en følelse af anonymitet, der forstærkes af det større antal elever i hver klasse.

Endelig vokser lektiekravene mærkbart ved overgangen til gymnasiet. Dette forklarer imidlertid ikke hele fænomenet, og det forekommer oplagt, at de rosenrøde erfaringer fra grundskole og collège, der udtrykkes i billedet med familie og hjem (der nu er forsvundet), kun dækker en lille kategori af privilegerede gymnasiaster. Denne lille gruppe drenge og især piger var de gode elever i de lavere skolesystemer, hvor de var lige så omsværmede og værdsatte, som de var sjældne. I mødet med gymnasiets større krav oplever de et brutalt brud, der fratager dem en bekræftelse og en mental ligevægt, som de havde været vant til. Set fra den svage elevs synspunkt, er det oplagt, at læreren har et godt øje til de gode elever (selvom de 'mindre gode' har tendens til at udelukke sig selv fra relationer til læreren, f.eks. ved at lade de gode elever stille spørgsmål, i stedet for selv at gøre det). De stærke elever (som Claire, Muriel og Nadine før de kom i gymnasiet) har glæde af gode relationer til lærerne, hvilket opfattes som påskønnelse af deres personlige kvaliteter, uden direkte sammenhæng med deres faglige succes. Nadine er den, der tydeligst og gennem to år har oplevet at være i positionen som 'mislykket elev'. Måske er det derfor, hun virker som den, der er mest bevidst om sammenhængen mellem de personlige relationer og den faglige succes: "Hvad betyder jeg overhovedet for dem?" spørger hun, ikke uden bitterhed, sig selv, mens

Fejl! Ukendt argument for parameter.

hun bemærker, at både lærerne og hendes forældre har haft et andet syn på hende i den periode, hvor skolepræstationerne er faldende.

Claire, Muriel og Nadine hæfter sig ved, at: "man især lægger mærke til dem, der kommer på science-grenen", og at: "i virkeligheden bliver alle de bedste sendt på science-grenen". Selvom de samtidig fortæller om forværringen af deres forhold til lærerne ved overgangen til l.g., oplever de forværringen som resultat af en ændring i univers og ikke som resultat af, at de ved overgangen til gymnasiet har fået en dårligere placering, end de var vant til: På collège var der mere "solidaritet" og "man havde altid en lærer bag sig". På gymnasiet derimod har de oplevet sorteringens logik og den "skyldfølelse" og "isolation", der følger med nederlaget, og som øger risikoen for, at man "bryder sammen".

Den tanke, at de samme problemer kunne være opstået for andre elever, allerede mens de gik på collège, falder dem slet ikke ind (hvilket jeg får bekræftet ved at spørge dem om det, uden for det optagede interview), og jeg har indtryk af, at det, at de overhovedet har muligheden for at referere til et tidligere skolesystem som et behageligt og godt univers, næsten er en nødvendig forudsætning for den sikkerhed, der er i deres indignation og deres kritik af det gymnasiale univers. Det noteres i øvrigt, at evnen til at lade sig indignere, hurtigt sløves: For ikke at påkalde sig for mange vanskeligheder på det korte sigt, er det sjældent, at elever i ugunstige positioner har andre muligheder i det aktuelle skolesystem end at tilpasse sig (ved at skjule deres vanskeligheder, at kopiere dem der klarer sig godt). Det fratager dem relativt hurtigt følelsen af, at det ville være berettiget, hvis de

Fejl! Ukendt argument for parameter.

kritiserede den mangel på hjælp og opmærksomhed, som er knyttet til den ugunstige placering. Claire, Muriel og Nadine, der helt frem til gymnasiet har været eksemplariske elever, og derfor har kunnet bevare troen på, at en skole hjælper de svage, er langt bedre placeret, når det gælder om at fordømme forhold som, at "for dem der ikke kan følge med, er det bare ærgerligt", eller at "i det øjeblik man ikke honorerer et krav, har man begået noget forkert".

Claire, Muriel og Nadine tog aktiv del i gymnasiebevægelsen i foråret 1990 (der var store demonstrationer i Paris og andre større byer, o.a.). Uden at udtrykke det klart, tog bevægelsen fat på modsætningen i et system, der på den ene side optager flere og flere, men på den anden side sender hovedparten videre til de devaluerede grene. Modsætningsfyldte signaler til de håbefulde 1.g.'ere, som systemet på sin side retfærdiggør ved at henvise til, at 1.g.'ernes skolepræstationer er utilstrækkelige. Samtidig undlader systemet at sørge for gunstige 'arbejdsforhold' og tvinger mange elever til at søge hjælp udenfor gymnasiet, uden at det fremgår som en del af skoleforudsætningerne.

Den nationale politik med at udsætte sorteringen er vokset i betydning de sidste fem til seks år (undersøgelsen er lavet i 1990, o.a.). Sammenlignet med de følelser, der tidligere opstod hos elever, der led nederlag i underskolen, ser ændringen ud til at give mindre selvtillid og håb hos mange elever. Især på skoler med en bred social rekruttering, hvor sorteringen foregik tidligst og mest intensivt, kunne eleverne gradvist erkende deres 'svaghed', efterhånden som de dårligste blev sorteret fra. I dag kan denne type elever fastholde en placering som 'middelgode' elever

Fejl! Ukendt argument for parameter.

længere og længere hen i skoleforløbet. Denne udvikling har resulteret i udvikling af flere administrative tiltag og et større administrativt pres for at få en reel udjævning af chancerne for at kunne klare sig i gymnasiet, hvilket bliver tydeligt, når man betragter omfanget af frafald og fiasko i 1.g. Disse gymnasiaster, der er blevet vænnet til at betragte sig selv mere som 'middelgode' end som 'svage', er mindre disponerede for at påtage sig det fulde ansvar for det nederlag (i relation til deres ambitioner), som en ganske pæn del kommer ud for, og endda kommer ud for på et alderstrin, hvor det ligger lige for at reagere gennem kritik af de forhold, der bliver budt.

Det politiske mål for år 2000 hedder 80% af en ungdomsårgang på gymnasialt niveau. Med en overgangsfrekvens på 30% er man ikke engang nået halvvejs. Hvis man fortsat baserer opfyldelse af målet på en sænkning af indgangsniveauet på de skoler, der har bred social rekruttering, kombineret med en fornægtelse af de sociale uligheder, som det aktuelle undervisningssystem reproducerer, må man forvente en intensivering af de her påpegede modsætninger. Jo senere og jo mindre man sorterer, jo flere elever vil reagere som Claire, Muriel og Nadine - ved at fralægge sig ansvaret for deres nederlag.

Sammen med tre gymnasiaster fra en forstad til Paris

- interview ved Sylvain Broccolichi

Man tæller slet ikke på gymnasiet

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Muriel - Jeg kan huske en ting. Det var, da jeg gik i grundskole på en skole, en moderne skole, eksperimentel... Det var virkelig, man var glad for at gå i skole. Når skolen var lukket om søndagen, så kedede man sig (...). Så kom jeg på collège...

- På hvilket collège?

Muriel - På Verlaine collège (tidligere første del af gymnasium Verlaine). Det var stort, det var gråt og meget stort. Der var ingen ting, vel. Det var koldt. Det var meget koldt. Det var virkelig hårdt selvom... sådan set... I 6.-10. var vi en stor gruppe, og kendte hinanden. Det var rart, vi sagde du til lærerne. Det var virkelig som en slags familie... Og så ankom vi der... Jeg ved ikke, gymnasiet, det var dobbelt så stort som collège, hvor vi var omkring 600 elever [*i realiteten over 1000*]. Ingen kendte hinanden (...). Man kom

og man gik... Det var en fabrik, det var ikke længere et hjem. Når så man bagefter kommer på gymnasiet, er det endnu værre... Man slutter en time, man har ikke engang tid til at snakke, man skal videre til en ny time... Man bliver så presset, at man skal tage tiden fra timerne, hvis man vil nå at snakke sammen... Og så er klasserne overfyldte, vi er 35... Nogen gange kan man ikke navnene på alle dem i klassen. Det er koldt, ik!

Nadine - Mig ramte det, netop som jeg startede på gymnasiet; på collège gik det (...). Der var problemer med overfyldte klasser og dårlige lokaler, men det er en anden sag... På dette gymnasium er der, synes jeg, et permanent stress, som jeg overhovedet ikke kendte på collège. Jeg savner collège'et i samme omfang, som jeg absolut ikke

savner gymnasiet. Jeg har bare lyst til at komme ud herfra... Jeg følte mig permanent stresset, da jeg startede. Ofte må jeg tage beroligende piller, inden jeg går i skole og den slags... eller om aftenen for at sove... Faktisk havde jeg i min første 1.g. nogle ufattelige søvnperioder. Jeg ved ikke, men her er en særlig stemning, en form for ikke-kommunikation...

Man har ikke lov at begå fejl

Muriel - Jeg tror også, det er en form for spil. Et spil, der betyder, at de voksne presser os til at være stressede på denne måde, fordi, det er rigtigt, i 1.g. forestiller alle sig, at de skal den kongelige vej... Det vil sige på science-grenen. Og for dem er det et mål, at alle går den vej og kan gå den vej... Så er det bare ærgerligt for dem, som

ikke kan følge med... De skal bare følge med, ik! Hvis ikke de synes, det er interessant, jamen så er det synd for dem. De skal følge med ligesom alle de andre... Derfor lever vi under permanent stress og med (lektie)arbejde, når vi kommer hjem. Det er et helvede... Man kommer meget sent i seng for at nå lektierne. Hvis så man en dag er helt smadret, og ikke *kan* lave lektier, så kan man miste alt, et helt trimester (deres skoleår er tredelt, hvor vores er todelt, o.a.). [*Nadine bifalder*]. Selvom jeg bare var syg... (sidste år i december havde jeg influenza, to gange i træk med en uges mellemrum), kunne jeg ikke følge med i fysik resten af året... De var startet på kemi... Det fik jeg aldrig indhentet. Jeg fattede ikke, hvad der foregik resten af året.

Nadine - Og samtidig ligger der en bebrejdelse i luften... Lige så snart man bliver væk, er man

Fejl! Ukendt argument for parameter.

skyldig, ik. I det øjeblik man får nogle problemer... Nogle af de tanker, som lærerne har, gør mig somme tider bange... Man har kun lov at være fraværende, hvis man er syg... Man tænker overhovedet ikke på vores psykologiske forfatning... Det minder mig om sidste år, da en af lærerne mistede en i sin familie, en der stod hende nær, og så var hun væk fra skole i en uge. Det, synes jeg, er forståeligt. Men samtidig, et lille stykke tid senere, var der en elev, som mistede en nær ven, der blev dræbt på knallert... Og så, det kunne hun ikke klare, så hun blev væk godt en uge. Den eneste reaktion fra den selv samme lærer var: "Hun er ikke engang syg, jeg så hende nede i byen i går. Hun pjækker, hun er slet ikke syg". Nogen gange får man indtryk af, at vi ikke har lov at begå fejl. Vi har ikke lov til også at have

vores ...

Muriel - Vores sjælelige tilstand. (...) Sommetider har man lyst til at prøve at forklare dem det, men vi er i den grad nedvurderet i forhold til... Man har virkelig det indtryk, at... Lærerne kommer, de er gud, ik, vi skal lytte... De er selvfølgelig ikke sådan allesammen, men der er mange, der er. Lige så snart de har afsluttet timen, går de, og de taler aldrig med en elev udenfor timen.

Nadine - På nær nogle som kommer af sig selv, men de er få... Det er svært at gå hen til en lærer og sige: ja, jeg har været væk, men det skyldes, at jeg ikke har det godt... Der er noget, der rumler i mit hovede... Det er virkelig svært...

- *Er det så svært, at man slet ikke prøver?*

Nej *[i kor]*.

Muriel - Men faktisk er det, som om man er bange for, at det

mislykkes, lige så snart man gør det, ik. Man har indtryk af... Man véd... Man har faktisk allerede på forhånd indtryk af, at det ikke vil gå. Så man forsøger ikke engang, vel. I sidste instans bliver vi behandlet som små fjolser - "men det er da en god grund til ikke at komme til timer, ik..." - som om det morede os ikke at komme til timerne.

Nadine Jeg har aldrig forstået hvorfor de.. De gange, jeg har været væk og er kommet lagt bagud med lektierne, går jeg op til studievejlederen eller til en lærer og bliver skældt ud. Så har jeg virkelig det indtryk, at for dem er jeg et lille fjols, som er fuldstændigt ligeglad med sin fremtid... Selvom det ikke passer. Når jeg bliver væk fra en time, er jeg klar over det og bliver bange... Jeg er helt klar over, at det er min fremtid, som står på spil. Når jeg bliver væk

fra en time, får jeg en permanent anger, lige indtil jeg har fået undskyldt mit fravær, eller indhentet den time jeg mangler... Ind imellem får man indtryk af, at de betragter os som små børn, der ikke gør sig klart, at det er fremtiden, som står på spil (...).

- Og du, Claire, oplever du det lidt på samme måde, eller...?

Claire - Forholdet til lærerne er ikke... I virkeligheden er lærerne... Man går til time, man arbejder. Der er ikke noget forhold...

- Er det jeres indtryk, at man ikke - selv i situationer med særlige problemer - kan skabe forståelse for det?

Claire - Nej, men... Jeg har ikke været her i særlig lang tid, men det er ikke mit indtryk, at man rigtig kan gå til lærerne for at snakke.

- Og på collège?

Claire - På collège var det

som en lille familie... Alle kendte hinanden. Lærerne vidste, hvem man var. Man havde altid en lærer bag sig (...).

Man tænker især på science-grenen

- I 1.g. giver lærerne jer fornemmelsen af, at der i realiteten kun er et mål, nemlig 2.g.-science. Samtidig er I klar over, at det kræver meget arbejde. På den måde bliver I sat under en form for pres...

Muriel - Man mister også ind i mellem lysten.

- Man kunne forestille sig, at I blev mindre stressede af skolearbejdet i de perioder, hvor I ikke har lyst...

Muriel - Nej for søren, tværtimod!

Nadine - Der er en utrolig uopmærksomhed... Man tænker helt overvejende på de elever, der vælger science-grenen. Første gang, jeg gik i 1.g., var jeg fuldstændig fikseret.

Jeg ville bare vælge A og i de litterære fag gik det rigtig godt, men de gav mig dårlige generelle anbefalinger, fordi science-fagene ikke fulgte med. Selv var jeg ligeglad... Faktisk kan jeg godt lide matematik og fysik - helt ærligt. Men det som virkelig interesserer mig, er de litterære fag, og det var i de fag, jeg fik gode karakterer, men vurderingerne fulgte ikke med. Når de ikke gør det, får man et chok. Når man ikke vurderer vores indsats i lyset af det, vi godt vil... Samtidig med at man ved, at de får folk til at gå om for de rene bagateller.

- Det er overraskende, at lærerne i ikke-science fagene spiller med i det spil...

Muriel - Det er et problem, at nu om stunder er de elever, som bliver sat i science-grenen ikke specielt gode til matematik, fysik og naturvidenskab...

Fejl! Ukendt argument for parameter.

De kan være middel i de fag. Men opfattelsen er, at i science-grenen knokler man, og at de bedste elever under alle omstændigheder skal sendes på science-grenen. Man sætter de bedste i fransk til at knokle som tossede i matematik.

- *Man presser dem...*

Muriel - Ja præcis. Jeg havde f.eks. gode fransk-karakterer - I første trimester i matematik, der ikke interesserede mig specielt, og hvor jeg ikke lavede specielt meget, var jeg middelmådig, meget middelmådig - I slutningen af trimestret kom matematiklæreren derfor ned til mig og sagde, "med de karakterer, du har i de øvrige fag, burde du have to karakterer højere i matematik. Får du det, sender jeg dig på science-grenen". Men det var jeg ikke interesseret i. Så sagde han: "Jamen det forholder sig jo sådan, at de bedste elever går på

science-grenen" ..., men nej, det interesserede mig ikke. Jeg havde ikke lyst til knokle helt vildt året efter for at lave matematik og fysik. Jeg foretrækker at arbejde med de fag, som jeg har lyst til. Der så han sørme overrasket ud.

Nadine - Ja, når man siger den slags til lærerne, ik, så bliver de virkelig overraskede! (...) Første gang jeg gik i 1.g., var det hovedparten af klassen, der ville i A1 A2 A3, og vi havde science-lærere, der var, nej de var ikke fuldstændige nuller, - det var virkelig gode lærere - men de var fuldstændig ligeglade med os. Allerede i løbet af de første dage fortalte de os: "I har valgt tre sprog, så jer kan vi ikke lide... I kan ikke lide os, så vi kan ikke lide jer". Det var i store træk det, de sagde. Derimod gik det bedre med lærerne i de mere litterære fag. Og anden gang jeg gik i 1.g.,

landede jeg i en klasse, hvor hovedparten af eleverne ville på science-grenen; så her anså administrationen fransk-læreren for at være uegnet til at undervise (...).

Claire - I starten af året havde jeg valgt et tredje sprog. Jeg ville gå på A1-grenen, men jeg ville godt have et tredje sprog. Så blev jeg bogstavelig talt sat i en klasse A2-A3 *[der betragtes som en opsamlings-gren for de eleverne, der var svage i matematik]*. Og i starten af året sagde de: "Vi véd, at I ikke er gode i matematik, og at I ikke arbejder en pind med tingene, så vi vil ikke presse jer med matematikken". Det må jeg sige, det chokerede mig en smule, at man sagde det i løbet af de første dage...

- *I løbet af de første dage...?*

Muriel - Ja, vi var lige startet! De tog ikke blidt

på os.

Claire - I princippet er en 1.g. ikke grendelt. (...) Men jeg ved ikke, når man fortæller mig: "I er nuller i matematik, så jer presser vi ikke" *[Efter denne episode fik Claire mulighed for at skifte klasse]*.

[Nadine savner den stærkere solidaritet mellem eleverne, som hun havde oplevet især på collège].

Nadine - Jeg begyndte at få problemer med mine forældre, da jeg startede i 1.g. Det samme år som det gik tilbage for mig skolemæssigt. Bortset fra mine to år i 1.g., har jeg virkelig aldrig haft problemer med min familie. Og puha, netop det år begyndte det at gå op for dem... Jeg var slet ikke vant til den opmærksomhed omkring... omkring mit skolearbejde. Jeg har altid været en god elev, så jeg var slet ikke vant til, at de hele tiden fulgte mig så tæt, og samtidig skabte

det konflikter i familien...
men altså virkelige
konflikter!

Muriel [afbryder Nadine]
Samtidig er man i den
grad isoleret. Man er i
den grad stresset i løbet
af ugen, at man, når man
kommer hjem lørdag,
ikke har lyst til at
foretage sig noget som
helst. Man har lyst til at
sove, at gå i byen, at more
sig, at være oppe hele
lørdag nat for at lave
hvad som helst... Og for-
ældrene flipper ud, ik!
Samtidig prøver de at
lade være at blande sig,
fordi de ved jo godt, at
hvis ikke man morer sig
en gang imellem, ja så...
ja så kan man ikke blive
ved. Så kan man ikke
blive ved at komme til
timerne, vel. Samtidig,
hvis man morer sig, får
man måske også pro-
blemer med at følge med,
så...

Det var skole, skole,
skole

Nadine - Der er en anden
ting i denne her konflikt.
Fra det øjeblik, lige
præcis i 1.g., hvor mine
forældre blev så
interesserede i min
skolegang, fordi jeg be-
gyndte at... fordi de så, at
karaktererne begyndte at
dale og senere at dale
meget, kom samtalerne
derhjemme til kun at
handle om skole. Man
kunne ikke tale om andet!
Det var skole, skole og
skole... Hvordan med det
fag? Og med det fag? For
min mor - hun håbede
stadig på, at jeg ville
vælge science-grenen -
var interessen især
omkring matematik. Jeg
fortalte hende: - "Jeg har
fået 15 i fransk" (af 20
dvs. et 9- el. 10-tal, o.a.).
så svarede hun - "Og
hvad med matematik?",
... hvad med matematik?
15-tallet i fransk blev
ignoreret. Sådan var det,
non stop. Og... jeg kan
huske, at der var
perioder, hvor jeg

spurgte mig selv: "Betyder jeg overhovedet noget for dem?" (...) Der var perioder, hvor det ... hvor det virkelig var hårdt. Og sikke nogen skænderier vi havde. Senere diskuterede vi det så igen (...), og det med min mor gik over; det kommer tilbage på de tidspunkter, hvor karaktererne daler, men det er stort set overstået. Men de to gange i 1.g. var virkelig hårde!

- *Er der et tidspunkt, hvor lærernes pres og forældrenes pres falder sammen til ét?*

Nadine - Ja, men jeg tror egentlig også, at mine forældre har været enormt stressede af min skolegang, samt af min brors. Enormt stressede! I alt fald min mor. Det er måske ikke den samme form for stress, fordi situationen er en anden, men... en meget tydelig form for stress.

Muriel - Ja også forældrene er virkelig stres-

sede, fordi ... De er jo også helt klar over, at det er vores fremtid, der står på spil, ik. Det er de mindst lige så optaget af, som vi selv er, men de ser det måske anderledes end os, fordi de er dér. De er midt i *deres* fremtid. Vi er der ikke helt endnu, og måske kan man, ja altså de forestiller sig, at vi kan undgå noget, undgå de fejl, som de selv har begået. Samtidig har de svært ved at rådgive os, fordi vi ikke hører efter [*latter*]. I virkeligheden har vi ikke lyst til at høre, hvad de siger, vel ... [*Nadine bifalder*]. Fordi vi får prædikeret nok moral i timerne.

[...].

Muriel - Mig, jeg vidste sådan set godt, hvad jeg ville og at presset, ja, at presset blev man nødt til at leve med, uden at lade det stige dig til hovedet (...) Jeg besluttede, at det var formålsløst, at jeg arbejdede som en sindssyg for at komme på

science-grenen. Jeg havde jo ikke lyst til at gå på den gren, vel...

- *Betyder det, at også dine forældre pressede dig, for at du skulle gå på science-grenen?*

Muriel - Nej nej (...). Det, tror jeg, var fastlagt allerede tidligere, allerede på collège var jeg en dygtig elev i matematik, ik, men det interesserede mig ikke, vel.

Nadine - I mit tilfælde har mine forældre aldrig presset mig direkte... De har aldrig sagt: "Du skal gå på science-grenen, og kun på den" (...). Det er absurd, fordi, det år, hvor tingene virkelig gik ad helvede til (dvs. første gang jeg gik i 1.g.), var de faktisk ikke rigtigt... på nakken af mig. Men anden gang i 1.g., hvor mine resultater blev bedre, var der virkelig stress på! Men der var... der var min mor utrolig god! Fra det øjeblik hvor jeg steg en smule, fra at være dårlig til at være

middel i matematik, sagde hun, "du har måske mulighed for at gå på C, du har måske mulighed for at gå på D-grenen..."
[...].

Tag C-grenen!

Claire - Der er også en anden ting, som er helt tosset. Min søster er kommet ind på Henri IV (eliteskole i Paris, o.a.). *[Hun er i gang med forberedelsesklasse på l'École des Chartes]*, og hun har taget studentereksamen på A1-grenen, altså på litteratur-grenen og... På hendes skole har de ikke matematik, fysik og den slags (...) og tre fjerdedel af klassen, dvs. alle dem, der reelt fik muligheden ved indgangen til 2.g., har taget studentereksamen fra science-grenen (...) De andre gymnasiegrene er fuldstændigt devaluerede. Derudover hører jeg også

vores lærer sige "tag C-grenen, tag C-grenen!", for hvis I senere vil ind på en af de lidt bedre/finere skoler, er det nødvendigt at have en eksamen fra science-grenen. Det siger de direkte til os, selvom...

Muriel - Ja ja, hvis man vil læse litteratur, er det nok bedst at tage en studentereksamen i science, ik! Det hænger jo overhovedet ikke sammen!

Nadine - Man burde kun kunne tage én studentereksamensgren!

[...].

- *Kan I huske, hvor stor en del af jeres 1.g.-klasse, der gerne ville på science-grenen, hvis de kunne?*

Muriel - Åh såmænd! Hos os var vi fire. Ud af 35 var vi fire, der fra starten af året ville på litteratur-grenen, (...) resten ville på science-grenen.

Nadine - I begyndelsen, helt da vi startede i 1.g. ville jeg på science-grenen, men så, ja jeg ved ikke, jeg ville gerne på

fotograf-skole, men så, i dag er jeg desillusioneret. I starten tænkte jeg: Hvorfor egentlig ikke, jeg har arbejdet godt indtil nu, så hvorfor egentlig ikke ... Senere, efter ca. to måneder i 1.g. stod det mig klart, at jeg holdt aldrig til at komme videre på de finere grene, eller til at få en studentereksamen i science, så jeg skiftede mening.

Claire - Der er tre ud af fire i klassen, som vil på science-grenen (...) Selv vil jeg ikke, fordi jeg hader simpelthen matematik.

(...)

Nadine - I alle mine år på collège kom jeg altid godt ud af det med lærerne. Men det år i 1.g. kom jeg på kant med alle, uden undtagelse... Og der er noget absurd ved det. Helt frem til 9./10. klasse var jeg en dygtig elev. Det var ligesom, det bare var en del af stilen. På en måde kunne det umuligt ske for mig... Nederlaget i

skolen, kunne ikke ske for mig. Og på den anden side var det i 1.g. helt oplagt, at jeg gik om. Det er sandt at 1.g. er en svær klasse. Min bror er gået om. (...) Det skyldes måske, at min mor, uden at ville det, ik, altså virkelig uden at ville det, men det er noget, jeg følte i flere forskellige... Når vi talte sammen, ja det er ikke fordi hun ikke har tillid til mig... men altså, ja hun har mere tillid til min bror end til mig. Og siden begyndelsen af 1.g. kan jeg huske, hun sagde - ikke fordi hun ville mig det ondt, tværtimod det var for at styrke mig -, "I realiteten, hvis nu du ender med at skulle gå om, så går det nok. Din bror har allerede prøvet at gå 1.g. om". (...) Så i virkeligheden (...) når jeg tænker over det, demonstrerede hun en... en mangel på tillid, mens jeg gik i 1.g., ik. Jeg mener "normalt at gå 1.g. om"... noget jeg hørte fra mine

lærere, fra collège'et, fra mine forældre, ja som jeg hørte lidt allevegne. Derfor blev mit første år i 1.g. ikke rigtig stresset. Men det andet år, derimod, der var der virkelig stress på!

- Men er der ikke en tendens til at tænke, godt nu går man om, og så kommer det næsten automatisk til at gå bedre?(...).

Nadine - For mig at se, var det stort set alle, der gik 1.g. om... Faktisk er der masser af mine venner, der har prøvet det. Jeg endte i en klasse, hvor jeg ikke kendte nogen som helst, (...) en klasse med folk, der var rigtige slidere, og som arbejdede særdeles hårdt. I denne klasse fik jeg kun to kammerater. De andre har jeg aldrig talt med, jeg havde det rimelig dårligt (...) Samtidig med det skulle jeg så kunne bide tænderne sammen... Det gik op for mig, at selv om man gik om, var alt det, man mødte helt nyt.

Jeg burde hænge i med at følge med. Jeg burde hænge i med at få kammerater, og jeg var ved at miste de af mine kammerater, som allerede havde afsluttet gymnasiet, og dem, der var kommet videre i 2.g. Altså, selvom vi havde set hinanden i skolen før, skabte det en vis distance. Tja så... så var det så, at jeg opgav min ambition... Anden gang i 1.g. havde jeg det sådan, at: hvad laver jeg egentlig her? Især fordi det gik op for mig, at jeg sagtens kunne have undladt at gå om (...).

De første der bryder sammen, det er bare synd for dem

Nadine - I flere klasser har jeg lagt mærke til, at der er nogen, som er i grupper, og nogen, der er helt isolerede, og generelt er der mange, der bryder sammen...

- Er det de isolerede, der bryder sammen?

- Ja [enstemmigt]

Nadine - Jeg oplevede det også (...) anden gang i 1.g. Her så jeg også folk - helt alene eller to og to - som enten brød sammen, totalt droppede skolen, eller i de mere grove tilfælde, som forsøgte at begå selvmord. Så vidt jeg ved - det er nu fjerde år, jeg er her på gymnasiet - og så vidt jeg ved, er der fem, der har forsøgt at begå selvmord, på skolen. Det, synes jeg, er vildt mange. (...) En ting, der er vigtig, er antallet af psykosomatiske sygdomme. Sidste år var der en kammerat, der holdt op, hun kom ikke tilbage efter halvanden måned. (...) Og der var en kammerat sidste år, som bogstavelig talt havde haft tonsvis af sygdomme, der alle førte tilbage til stress (...), i 2.g., da vi skulle afslutte eksamen i fransk... Hold da op, der

var bare masser af små sygdomme, som ikke kan forklares... For mig personligt var det forkølelsessår...

[...]

- Man får det indtryk, at der ikke er nogen som helst forsøg på at hjælpe én, der på et tidspunkt kommer ud for problemer?

[...]

Nadine - Nej, det er lidt junglelov. Det er dem, der ikke bryder sammen, som klarer sig. Det er ligesom på universitetet. Dem, der ikke bryder sammen, får chancen for at være 200 til forelæsning i stedet for at være 500. De første der bryder sammen, det er bare synd for dem! Det er de stærkeste, som kommer igennem...

- I realiteten lyder I som om, at I finder det næsten ok, at der ikke er nogen former for hjælp eller steder i systemet, man kan henvende sig...

Nadine - Jeg synes ikke, det er ok, men det er en

del af deres logik, ik, fordi sorteringen og demorali... ja demoraliseringen allerede er en del af deres logik, jeg ved ikke, om det er i deres logik, men givet, at der nu er sortering, gør de alt, hvad de kan, for at sortere. Det er lidt sådan, at de forsøger at gøre deres gymnasium til elitegymnasium...

Derudover... øh... så er det også sådan, at... Det er ikke deres mål, at få alle godt igennem. Allerede i gymnasiet arbejder de på at få os elimineret... Muriel - De retter ikke blikket uden for skolen... Den slags skal man ikke spørge dem ret meget om, vel!...

december 1990