

”Den tyske forbindelse”

Epistemologien i Bourdieus forfatterskap og den tyske fenomenologi

Sverre Flaatten

høgskolelektor

Polithøgskolen, Oslo

Sverre.Flaatten@phs.no

Abstract

The work of the French sociologist Pierre Bourdieu is marked by a fierce critique of past and contemporary sociology. Phenomenology is one of the schools of thought which Bourdieu criticises. This critique on the other hand is not as radical as it might seem if one looks at his relationship to the German phenomenological school before the Second World War. Quite the contrary, phenomenological concepts and theories are of major importance for Bourdieu's sociology, although not in a traditional sense if one by phenomenology means the school of sociology spearheaded by Alfred Schütz. In this sense Bourdieu was a classical avant-garde, using former traditions and schools of thought to build his own sociology, and at the same time fearlessly attacking them. In this article, aspects of German phenomenology important to Bourdieu's sociology will be presented and discussed in light of Bourdieu's own work. The article concludes by showing how important aspects of phenomenology are a necessary piece of Bourdieu's epistemology, his theory of symbolic power, and his political sociology.

Keywords: Epistemology, power, reflexivity, political sociology

Sosiologiens utbryterkonge

Houdini er kanskje tidenes mest kjente utbryterkonge. Ved hjelp av enorm disiplin, satt han seg selv i umulige posisjoner, for så komme seg løs. Publikum

ble stående igjen i beundring og fasinasjon. Denne fasinasjonen ble antageligvis fulgt av en mistanke: Var det de så virkelig? Var de blitt lurt, eller var denne mannen i stand til å gjøre det umulige? Jo mer jeg setter meg inn i Bourdieus forfatterskap, jo mer tenker jeg på Houdini. Bourdieu var en sosiolog som satt seg selv i tilnærmede umulige posisjoner, for så å forsøke jobbe seg ut igjen. Jeg blir sittende og undres enkelte ganger: Hva har jeg vært vitne til? Denne artikkelen søker å nøste opp i en av disse undringene: Bourdieus forhold til fenomenologien og dets konsekvenser.

Bourdieus sosiologi er preget av posisjonering med henhold til en rekke sosiologiske tradisjoner. I den forbindelse har heller ikke den fenomenologiske tradisjon gått fri (se for eksempel Bourdieu, 1999a). Han var derimot ikke udelt kritisk til fenomenologien. Tvert imot, som det vil komme frem, er ikke kritikken av fenomenologien så radikal som den tilsynelatende kan virke. Hans kritikk bør nok snarere ses som en del av Bourdieus etablering av sin egen sosiologi og hans politiske erkjennelsesprosjekt.

Artikkelen søker å problematisere to forhold. For det første vil den forsøke å løfte frem Bourdieus forhold til fenomenologien, samt hans kritikk av den. I den forbindelse vil det fokuseres på den tyske fenomenologien før andre verdenskrig, særlig da Husserl. Dette innebærer at sentrale fenomenologiske strømninger som preget Bourdieu, utelates, for eksempel den franske fenomenologiske bevegelse etter andre verdenskrig. Det får bli min påstand at dette forholdet bør ses i lys av Bourdieus forhold til tysk filosofi på slutten av attenhundretallet og på begynnelsen av nittenhundretallet. For det andre, og i forlengelsen av drøftelsen av koblingen mellom tysk fenomenologi og Bourdieu, vil denne presentasjonen avslutningsvis kobles til tysk fenomenologis praktiske betydning for Bourdieus sosiologiske prosjekt. Det vil i den forbindelse argumenteres for at den tyske fenomenologien løser et praktisk problem knyttet til Bourdieus maktteori, en teori som igjen er uløselig knyttet til hans politiske erkjennelsesprosjekt.

I praksis innebærer det først å gi en presentasjon av deler av den fenomenologiske bevegelse og dens teorier og begreper. Deretter vil denne presentasjonen kobles til deler av Bourdieus sosiologi. I den forbindelse vektlegges hans teori om symbolsk makt (1999a:171-255). Artikkelen vektlegger det teoretisk substansielle fremfor det empirisk substansielle. Denne todelingen er ikke i tråd med Bourdieus sosiologi i sin helhet. Hans begreper var ment å kaste lys over den empiriske virkelighet (Prieur, Rosenlund, Skjøtt-Larsen, 2008:49). Det betyr derimot ikke at teoretiske betraktninger om Bourdieu ikke har noe å tilby. Siden denne artikkelen tar for seg et bestemt saksforhold ved Bourdieus sosiologi, vil ikke artikke-

len være dekkende for Bourdieus begreper og hans forfatterskap i sin helhet. Sentrale teorier og begreper vil bli utelatt.¹ Et hovedargument i artikkelen er at det husserlianske intensjonalitetsbegrep, som vil bli presentert under, er et lite begrunnet utgangspunkt for Bourdieu snarere enn et sluttresultat av hans analyser. Det kan virke som at ideen om den menneskelige erkjennelse som ligger i intensjonaliteslæren, nærmest er et metafysisk fundament hos Bourdieu. Å trekke frem grunnlagsproblematikk i sosiologisk sammenheng kan virke som en skolastisk øvelse og risikerer også å være det, men det er min overbevisning at ved å stille grunnleggende kunnskapsteoretiske og metodiske spørsmål til sosiologisk litteratur blir det også lettere å se tydelig eventuelle underliggende sosiale og politiske prosjekter så vel som konflikter, noe som vil bli tydelig i artikkelens avslutning. Mitt poeng er uansett ikke at dette er den eneste måten å lese Bourdieu på, bare at en slik lesning tydeliggjør aspekter som ellers ville forsvunnet. Dette kan sies å være særlig presserende da Bourdieu fortsatt er en av de mest toneangivende sosiologene i Norge, så vel som i store deler av Europa.

Fenomenologien

Fenomenologi er etablert som et commonsense begrep innenfor en del sosiologisk litteratur. Når man bruker begrepet siktes det som oftest til studieobjekters opplevelsesverden. Det er ikke nødvendigvis problematisk å bruke etablerte begreper slik. En skriver også om sosialisering innenfor sosiologien uten videre problematisering, men fenomenologi, som begrepet sosialisering, har en mer forpliktende historie. Enkelte ganger kan det å nærme seg disse forpliktelsene være av analytisk betydning. Dette gjelder særlig hvis en skal forstå Bourdieus forhold til denne filosofiske tradisjonen. Et naturlig utgangspunkt er å nærme seg tradisjonens opprinnelse.

Husserl og den sosiologiske fenomenologi

Den tyske filosofen Edmund Husserl er den enkeltstående filosof som har vært viktigst for utviklingen av fenomenologien, selv om han langt fra var den eneste (Spiegelberg, 1982:69). Husserl (1999) ønsket å gi den filosofiske vitenskapen et rasjonelt utgangspunkt (ibid:1-4). For å gjøre dette gikk han radikalt tilverks. Han tok utgangspunkt i Descartes radikale tvil. Descartes landet som kjent på ”jeg tenker derfor er jeg” (samt hans skjebnesprang mot gudsbeviset). Husserl (1999) der-

imot ga et annet svar. Husserls utgangspunkt var at det grunnleggende ved mennesket er erkjennelsen av verden. Den minste bestanddel av den menneskelige varen er vår erkjennelse av virkeligheten. Begrepet Husserl bruker for å fange inn denne minste bestanddelen er intensjonalitet. Begrepet kan defineres som det å være bevisst noe. Intensjonalitet er vår eksistens universelle trekk (ibid:33). Sokolowski (2000) har skrevet en filosofisk introduksjon til fenomenologien som er husserliansk. Denne introduksjonen starter med en redegjørelse av intensjonalitetsbegrepet (ibid:8-16). Her skriver han at den fenomenologiske oppfatning er primært en kunnskapsteoretisk posisjon fremfor en handlingsteori. Intensjonalitetsbegrepet innebærer i fenomenologisk forstand den menneskelige erkjennelsesprosess, der våre oppfatninger er opplevelser av noe og er rettet mot noe. Det er ikke en handlingsteori som forklarer hvorfor vi handler som vi gjør. Sokolowski (ibid) skriver at når fenomenologer bruker begrepet intensjonalitet, refereres det til det bevisste forhold vi har til et objekt. Hva innebærer så dette for fenomenologien som filosofisk retning? Husserls (1999) svar er at det er erkjennelsen av verden som må være utgangspunktet for filosofiens utforskning siden erkjennelsen er forutsetningen for filosofien spesielt og vitenskapen generelt, så vel som alt menneskelige liv. Hva betyr det så å studere menneskelig erkjennelse for Husserl?

Det innebærer ikke å studere erkjennelse på en slik måte at en søker hvordan verden egentlig er. Den husserlianske fenomenologi har ikke et ontologisk fokus. Den ønsker å analysere våre forstandskategorier logisk ut fra et epistemologisk ståsted. Fenomenologien fristiller erkjennelsen fra ontologien gjennom det Husserl (ibid:35) kaller et desinteressert fokus på kategoriene vi opererer med. Det desinteressert betyr i denne forbindelse at fenomenologiske analyser må distansere seg fra alt den har investert i de ulike oppfattelsene av virkeligheten. Det desinteresserte fokus er slik et tankeeksperiment der fenomenologien ser bort fra begrepets ontologiske referanse. Den er kun interessert i begrepet. Dette analytiske grepet kalles den fenomenologiske reduksjon (ibid:53). Poenget med den fenomenologiske reduksjon er en logisk analyse av kategoriene. Husserls teori er at enhver kategori har en essens; enhver kategori må innebefatte bestemte trekk for at det skal være det bestemte fenomenet. Kategorier har slik trekk som gjør at de hører sammen av essensielle grunner. En kategori innebefatter en regulativ idé som gjør at akkurat den erkjennelsen skiller seg fra andre erkjennelser (ibid:53-54). Det vil si at enhver kategori er nødt til å ha trekk ved seg som skiller den fra andre kategorier, uten disse bestemte trekkene vil begrepet bli et annet. Hvis begrepets logiske essens forskyves skifter, noe forenklet, også begrepets ontologiske referanse. Kategorien

blir noe annet. Fenomenologien analyserer slik opplevelser der en søker det universelle i det partikulære ved erfaringen. Det er en epistemologisk essensialisme Husserl legger til grunn for filosofien. En slik essensialisme må, som sagt, ikke forstås dit hen at det er en ontologisk essensialisme den husserlianske fenomenologien er på jakt etter der man søker verden slik den egentlig er.

Et siste moment ved Husserls (ibid:66-67) fenomenologi, som er viktig i denne forbindelse, er at mennesket systematiserer sin intensjonalitet. Denne systematiseringen innebærer at mennesket vurderer virkeligheten og feller dommer over den. Denne meningsskapende prosessen utgjør jegets habitus ifølge Husserl. Habitus innebefatter enhver verdidom, vurdering og overbevisning som kan knyttes til menneskets systematisering av intensjonaliteten. I sum utgjør slik begrepet habitus en systematisering av jegets erfaring av virkeligheten. Oppfattelser som ligger innbakt i habitusbegrepet har sitt utgangspunkt i intensjonalitetsbegrepet til Husserl.

Husserl (1999) var primært interessert i den fenomenologiske reduksjon, og de logiske analyser av våre forstandskategorier. Han ønsket å sikre vitenskapens rasjonalitet², men for sosiologen har den fenomenologiske erkjennelsesteori også vidtgående konsekvenser hvis den legges til grunn. Den som så dette, var østerrikeren Alfred Schütz.

En weberiansk fenomenologi?

Schütz' (1960/1932) prosjekt var å knytte Husserls fenomenologi opp til Webers sosiologi. Han ønsket en fenomenologisk fundert sosiologi. Da Schütz' la grunnlaget for en sosiologisk fenomenologi tok han utgangspunkt i Webers (1978:24-26) idealtypiske handlingstyper: Affektive handlinger, tradisjonelle handlinger, verdirasjonelle handlinger og instrumentelt rasjonelle handlinger. Det karakteristiske ved disse handlingstypene er at de skiller mellom ulike typer av motivasjon, for så å legge disse motivasjoner til grunn for handling. Handlingstypene til Weber danner, svært forenklet, utgangspunktet for en sosiologisk handlingsteori. Schütz' (ibid:7-9) kritikk er at denne modellen har et begrenset forklaringspotensial. Webers idealtyper sammenstiller og tilslører komplekse meningskapende prosesser. Den meningsfulle virkeligheten er ikke meningsfull bare for de som lever i det, men også for forskeren. Forskere fortolker en allerede fortolket virkelighet. Denne prosessen forsvinner ut av Webers idealtyper. Weber tar ikke høyde for abstraksjonprosesser hos forskeren så vel som hos sosiologiens studieobjekter. Det som skjer hvis en legger Weber til

grunn, ifølge Schütz, er at ulike sosiologer velger ulike fortolkningsmessig startpunkter for deres teorier uten å tilstrekkelig problematisere begrepenes opphav. Ankepunktet i Schütz' kritikk av Weber er at han tar mening som noe som er gitt på forhånd, og behandler det statistisk (ibid:19).

Poenget til Schütz er at det å redegjøre for et motiv ikke er det samme som å gi en forklaring på den intensjonelle mening i fenomenologisk forstand. Noe som er nødvendig hvis sosiologiens oppgave er å forstå sosiale fenomener (ibid: 28-30). Særlig er Schütz opptatt av at fortolkning ikke kan forstås uavhengig av tid. Schütz sikter spesielt til den indre tidsbevissthet i forhold til ens egen fremtid og fortid (ibid:38-39). Ifølge Schütz er handlingens mening å finne i prosjektet som definerer den. Ett og samme prosjekts mening og motivasjon vil variere i tid og rom. Hvis en tar det sosiologiske intervjuet som eksempel, innebærer det at en handling prosjekt og derav også mening kan avhenge av hvem som spør når. Et slikt studium av meningsdannelse forutsetter en fenomenologisk reduksjon fortsetter han, men da ikke lenger enn at en er i stand til å si noe om forholdet mellom det interne tidsaspekt i meningsdannelsesprosessen (ibid). Det er slik ikke en rendyrket filosofisk fenomenologi Schütz ønsker at sosiologien skal være, men han argumenterer for at en sosiologi som ønsker å forstå menneskelig meningsdannelse og handling, må trekke på fenomenologisk innsikt.

Det som er viktig i denne forbindelse, som vil bli tydelig når vi beveger oss over til Bourdieu og fenomenologien, er at Schütz ikke bryter med Husserls intensjonalitetens sosiale fundament. Schütz tar utgangspunkt i den fenomenologiske lære om menneskelig erkjennelse og forsøker å integrere den med Webers sosiologiske vitenskapsteori. Det faller i denne forbindelse utenfor å ta opp forholdet mellom Schütz og Weber i sin helhet. Det som derimot er viktig å understreke, er at Weber har en individualiserende metode (Birkeland, 1993:111). Webers sosiologiske epistemologi tar utgangspunkt i den menneskelige erkjennelse (ibid). Dette utgangspunktet er identisk med fenomenologien, slik jeg har presentert den. Schütz bryter ikke med Webers individualiserende metode. Det Schütz gjør er å revidere den på viktige erkjennelsesteoretiske punkter med utgangspunkt i Husserl og hans begrep om intensjonalitet. Hos Schütz videreføres utgangspunktet for sosiologien der en ser på menneskers opplevelsesverden som startpunktet for sosiologisk fortolkning.

Heidegger, Husserl og Bourdieus kritikk av fenomenologien

Kjennere av Bourdieus sosiologi vil på dette tidspunkt kunne være fristet til å foregripe vesentlige trekk ved Bourdieus kritikk av fenomenologien, men dette vil være å hoppe bukk over et sentralt aspekt ved hans forhold til den husserlianske fenomenologi. For å forstå Bourdieus forhold til Husserl og sosiologien som er inspirert av ham, er en nødt til å forstå Bourdieus syn på Heidegger.

Heideggers filosofi: Noen korte drag

Eleven og arvtageren av Husserls professorat i Tyskland var Heidegger. Heideggers forhold til fenomenologien er sammensatt og vil ikke bli tatt opp i sin fulle bredde, men noen momenter er nødvendige. Heideggers fenomenologi omtales ofte som hermeneutisk fenomenologi (Spiegelberg, 1982:337-412). Den viktigste forskjellen mellom Husserl og Heidegger er at for Husserl er mennesket et produkt av sin bevissthet. For Heidegger derimot er bevisstheten en menneskelig aktivitet konstituert av mennesket selv (ibid:364). Heidegger var i forlengelsen av det ulike utgangspunktet for filosofien, meget kritisk til Husserls epistemologiske fokus og hans fenomenologiske reduksjon. Fenomenologi som fokuserte på kategoriernes essens var ingen fullverdig filosofi for Heidegger, da den fenomenologiske reduksjon også innebærer en bevegelse vekk fra det menneskelige livet. Filosofien skulle si noe om livet slik det opplevdes: Livet som eksistens. Heideggers fokus var virkeligheten slik den erfares. Han søkte menneskers fortolkningskategorier. Heideggers filosofi springer ut av en tro på at menneskelig fortolkning har sitt utspring i gitte fortolkningskategorier hos mennesket. Navnet hermeneutikk henspiller slik på de grunnleggende fortolkningskategorier som mennesker besitter. Det var Heideggers påstand at disse kategoriene eksisterte uavhengig av tid og rom. Fortolkningskategoriene var en del av menneskets eksistens; hvordan de opplevde og forsto virkeligheten (Spiegelberg, 1982:337-412). Heidegger ga fortolkningskategoriene en ontologisk karakter. Det fenomenologiske aspektet ligger i fokuset på den menneskelige erkjennelse, men det er langt fra den husserlianske fenomenologi og dets fenomenologiske reduksjon. Hos Heidegger er fokuset på de gitte fortolkningskategoriene hos mennesket og dets konsekvenser for livet til mennesket, ikke på begreperes logiske essens.

Fortolkningskategoriernes ontologiske karakter gir den menneskelige opplevelse av virkeligheten visse iboende trekk. For eksempel finnes det ifølge Hei-

degger stemninger som er iboende i den menneskelige eksistens. Disse stemningene innebærer en menneskelig byrde, som blir synlig gjennom at mennesker er dømt til en viss uvitenhet knyttet til sine egne liv og hvordan det leves. Uvitenheten legger grunnlaget for den menneskelige frykt. Denne frykten gjør angsten for det meningsløse til det mest fundamentale trekk ved den menneskelige eksistens. En angst som får mennesket til å flykte inn i trivialiteter. Analysen av den menneskelige væren leder Heidegger mot døden. Det er døden som muliggjør den menneskelige tilstand. Det er døden som gir livet autensitet. Det er opp mot døden at meningen i tilværelsen skapes, og muligheten for autentisk liv ligger. Et liv som ikke lar seg fange opp av trivialiteter. Det siste ontologiske trekk ved den menneskelige bevissthet, som jeg vil trekke frem i denne forbindelse, er menneskets orientering mot sin individuelle historie. Menneskets eksistensielle valg i lys av dets muligheter (Spiegelberg, 1983:386-396). Det som er viktig å forstå her, er at ifølge Heidegger har menneskelig fortolkning av virkeligheten visse permanente trekk. Det er denne ontologiske filosofi Bourdieu analyserer i sin bok om Heidegger (Bourdieu, 1991). En analyse som tydeliggjør Bourdieus forhold til Husserl og Schütz.

Bourdieu og Heideggers politiske ontologi

I 1988 ga Bourdieu ut boka *The political ontology of Martin Heidegger*. I den korte introduksjonen til den engelske utgaven skriver Bourdieu (1991) at bokens første utkast fra 1977 opprinnelig var et metodisk eksperiment og ikke ment for utgivelse. Dette blant annet med bakgrunn i det politiske betente ved Heidegger: Hans kobling til nazismen. Bourdieu fryktet at boken ville bli misforstått, og på sedvanlige vis advarer han mot misforståelser. Det er et karakteristisk trekk ved Bourdieu at han fryktet leseren. Han fryktet fortolkningen. Denne frykten er helt i tråd med hans sosiologi, noe det følgende vil vise.

Hva er så Bourdieus (1991) substansielle siktemål i sin metodiske øvelse? Det Bourdieu ønsker å gjøre er å gi en sosiologisk forklaring på fremveksten av Heideggers fenomenologi, og se denne fenomenologien i forhold til hans samtid og hans politiske standpunkt. Bourdieu søkte en politisk ontologi i Heideggers forfatterskap. Det første Bourdieu gjør i denne forbindelse, er å se nærmere på tidsånden generelt i Tyskland på Heideggers tid og de strukturelle forhold. Et kjernepoeng her er at det fantes en idéstrømning som Bourdieu omtaler som en ”konservativ revolusjon”. Denne strømmingen hadde bl.a.

sin strukturelle rot i den fryktede deklasseringen knyttet til utviklingen av utdanningssystemet. De tekniske utdanningene økte sin status i takt med behovet knyttet til den industrielle revolusjon, og tilgangen på utdanning økte (ibid: 25-26). Tyngdepunktet i denne ideologiske strømmingen var teknologifientlighet, en sterk (aristokratisk) elitisme og en romantisering av bondesamfunnets relasjoner (ibid:28-29). Samtlige trekk gir mening i lys av den fryktede deklassering av intelligensian i Tyskland på dette tidspunktet i historien. Denne ideologien tok ikke identisk form hos alle og i alle miljøer. Det er ikke mulig å lese den direkte ut av strukturene. Det er ikke en streng materialisme Bourdieu legger opp til. Snarere tenker han seg variasjoner rundt et tema, men der tema ikke kan løsrives fra samfunnets organisering på det gjeldende tidspunkt:

An ideology owes part of its impact to the fact that it is only ever activated in and through an orchestration of the various *habitus* [Bourdieu's kursivering] which generate it: these systems which are singular, but which are objectively orchestrated, achieve their unity in and through the kaleidoscopic diversity of their products, which form a circle whose centre is both everywhere and nowhere (ibid:25).

I behandlingen av Heideggers fenomenologi trekker Bourdieu frem habitusbegrepet, som stammer fra Husserls fenomenologi, slik det ble presentert over. Habitus hos Husserl var verdidommer som springer ut av en systematisering av menneskers intensjonalitet. En slik habitus er, hvis vi leser Bourdieu-sitatet over, preget av objektive strukturer. To ting er med dette tydelig. For det første bruker Bourdieu Husserl til å kritisere Heidegger, for det andre viderefører Bourdieu Husserls lære på en annen måte enn Schütz. Der Schütz generer sin teori med utgangspunkt i Husserls intensjonalitetslære, legger Bourdieu opp til å gi en annen sosiologisk (generativ) forklaring på intensjonaliteten. Før en går nærmer inn i Bourdieus forhold til Husserl, er det nødvendig å se nærmere på Heidegger-analysen hans.

Hvis en ser på Bourdieus analyse av Heidegger finnes det et mønster. Først presenteres et samfunnsfelt generelt og sosiologiske forklaringer på dette. I Heidegger-analysen er det fenomenet ”den konservative revolusjon” som skal forklares. Denne revolusjonen kjennetegnet fortidsromantikk og elitisme som lar seg best forklare, ifølge Bourdieu (ibid), med tanke på at store deler av de øvre sjiktene i samfunnet opplevde å få sin posisjon truet gjennom den hurtige urbaniseringen i Tyskland, samt den teknologiske utviklingen. Men en slik lesning alene blir for enkel. Mennesker er ikke rene produkter av sam-

funnsstrukturen, idéhistorien har en selvstendig kraft. Det neste skritt, for Bourdieu, i å forklare Heideggers ståsteder er derfor å se det i lys av filosofiske strømningene på den tiden. I Tyskland sto de idealistiske tankestrømmer sterkt, som for eksempel neo-kantianismen³, samt den fenomenologiske kritikk av disse tradisjonene. Logikken hos Heidegger, slik Bourdieu (1991:60) skisserer det, utspiller seg slik: Heidegger gjentolker Kant for å kritisere Husserl, for så å bruke Husserl igjen til å overskride Kant. Resultatet er en filosofisk konservativ revolusjon. En filosofisk avart av en generell kulturell strømning som ikke er blåkopi av den mer vulgære strømmingen, men som er en del av og som viser tilbake til sin filosofiske idéhistorie og tradisjon. Dette er helt nødvendig for å oppnå historisk anerkjennelse. Det er et vesentlig poeng at avantgarden aldri er historieløs. Bourdieus analyse av Heideggers ontologiske kategorier er en bestemt filosofisk posisjonert utgave av mennesker uten fremtid sin habitus i Tyskland på denne tiden.⁴ Verdidommer som springer ut av en systematisering av intensjonaliteten til i dette tilfellet Heidegger. Det Bourdieu gjør i praksis, er å ta avstand fra erkjennelseskategoriernes ontologiske trekk hos Heidegger, og gjør dem istedenfor til en bestemt utgave av flere mulige systematiseringer av intensjonaliteten knyttet til en bestemt posisjon i Tyskland på 20- og 30-tallet. Bourdieu ser Heideggers analyse som et uttrykk for en bestemt habitus. Det nye ved Husserls intensjonalitetslære hos Bourdieu er at han gir intensjonaliteten et sosialt opphav, og det er det opphavet han forsøker å forklare, ikke den logiske essensen i kategoriene i seg selv. Heideggers habitus er slik ikke unikt knyttet til ham, den er ett uttrykk for en akademisk strømning på denne tiden.

Historikeren Ringer (1990), som Bourdieu støtter seg til, har studert tyske intellektuelle fra 1890 til 1933. Hans poeng, parallelt med Bourdieus, er at tyske professorer før den industrielle revolusjon og fremveksten av byene, hadde en fremtredende, betydningsfull og politisk posisjon. Fremveksten av moderniteten og nye maktfulle eliter ga fokus på mer praktisk rettet utdanning, noe som skapte grobunn for skepsis mot den nye tid blant de etablerte akademikerne. Professorene sto i fare for å bli historiens tapere, og å dele skjebnen til de tyske føydalherrene. Denne skepsis fikk sitt akademiske uttrykk. Heidegger er slik sett en individuell utgave av en generell akademisk skepsis til moderniteten på denne tiden. Heidegger, hos Bourdieu (1991), er et uttrykk for en tysk intellektuell habitus; en måte og erkjenne verden på som innebærer verdidommer.

Husserls fenomenologi og teorien om symbolsk makt

Bourdieu's analyse så langt av Heidegger innebærer ikke noe brudd med teorien om intensjonalitet i streng forstand, snarere legger Bourdieu det husserlianske intensjonalitetsbegrep til grunn. Dette kommer også til uttrykk gjennom hans bruk av habitusbegrepet. Det som derimot blir tydelig er at Bourdieu har et helt annet prosjekt enn Husserl. Bourdieu er ikke interessert i intensjonalitetsstudier med en husserliansk tilnærmingen som sådan. En slik studie vil innebære en filosofisk fenomenologisk tilnærming, noe som ikke var Bourdieu's siktemål. Bourdieu hadde en annen agenda da han tok for seg filosofien, noe som gjøres helt eksplisitt i *Meditasjoner*:

Da jeg bestemte meg for å stille spørsmål som jeg helst ville overlatt til filosofien. Var det fordi det gikk opp for meg at enda så undrende filosofien er, så har den latt være å stille disse spørsmål [...] Min hensikt har vært å drive kritikken (i kantiansk forstand) av den vitenskapelige fornuft til et punkt hvor den vanligvis forblir uberørt av alle spørsmålsstillingene, samt søke å tydeliggjøre de forutsetningene som ligger i skholè-situasjonen – en tid som er fri og frigjort fra verdens krav, og som muliggjør et fritt og frigjort forhold til disse kravene, og til verden. (Bourdieu, 1999:1)

Bourdieu's siktemål er ikke det samme som det han tilskriver filosofien, men det betyr ikke at han forkaster den filosofiske idéhistorie generelt, eller grunntanker i den husserlianske fenomenologi spesielt. Han mener imidlertid at fenomenologien ikke går langt nok hvis en ønsker en fullverdig sosiologisk analyse. Prieur (2006:27), som tar for seg Bourdieu's handlingsteori, siterer Broady's (1991:543) avhandling om Bourdieu's epistemologi på dette punkt. Broady, så vel som Prieur, skriver at en av sosiologi's feilslutninger ifølge Bourdieu, er når en vitenskap om menneskers opplevelse av den sosiale verden, utgir seg for å være en vitenskap om den sosiale verden. Det betyr ikke at vitenskap om menneskets opplevelser er et problem i seg selv, men en vitenskap som kun tar for seg menneskers opplevelser av virkeligheten ikke kan sies å representere en sosiologi i bourdieusk forstand. Dette siden opplevelsesverden i seg selv, ikke forteller noe om dens egne sosiale betingelser, like lite som det forteller noe om sitt historiske opphav. Den husserlianske tradisjons begrensing sosiologisk sett ligger i at den ikke forsøker å overskride sin egen kunnskapsteoretiske posisjon:

The knowledge we shall call phenomenological (or, to speak in terms of current active schools, "ethnometodological") sets out to make explicit the truth of primary experience of the social world, i.e. all that is inscribed in the relationship of

familiarity with the familiar environment, the unquestioning apprehension of the social world which, by definition, does not reflect on itself and excludes the question of the conditions of its own possibility (1977:3).

Bourdieu kritiserer ikke her fenomenologien som sådan, men den førvitenskaplige intensjonalitet som den primære kilde til kunnskap om den sosiale virkelighet. Han kritiserer Shutz og hans etterfølgeres sosiologiske utgangspunkt: Den individualiserende metode. Problemet ved å ta utgangspunkt i menneskers intensjonalitet, hvis en følger Bourdieu, er at den ikke ser erfaringenes sosiale opprinnelse i tilstrekkelig grad. Bourdieu forutsetter at sosiologien må bryte med det han kaller det prekonstruerte. Hvis ikke risikerer sosiologien kun å reprodusere den sosiale virkeligheten (Prieur og Sestoft, 2006:216-217). Ordet prekonstruert er synonymt med intensjonalitet i fenomenologisk forstand. Det prekonstruerte er vår måte å oppfatte virkeligheten på forut for vitenskapen. Når Bourdieu velger ordet prekonstruert her som begrep istedenfor intensjonalitet, er det naturlig å knytte an til hans syn på intensjonaliteten og sosiologiens oppgave: Den skal konstruere en annen intensjonalitet å bryte med den opprinnelige erfaring, for dermed å forsøke å vise dens opphav. Bourdieus metodiske eksperiment om Heidegger er et empirisk eksempel på hvordan den sosiale og historiske prosessen ligger til grunn for filosofiens analyser. Filosofien ved hjelp av sin egen logikk skaper en legitim språkdrakt, som er homolog med de mer folkelige utgavene av samme tendens. Filosofiens endring springer ut av den samme overordede samfunnslogikken: Fremveksten av moderniteten. Denne fremveksten av legitime fremstillinger over samme fenomen innenfor ulike samfunnsfelt, skriver Bourdieu (1991:72-73), legger grunnlaget for et dominanseforhold mellom de berørte parter som igjen dikterer deres egen persepsjon (intensjonalitet). Det er de legitime forestillinger knyttet til samfunnsmessig posisjonering, som legger grunnlaget og som utgjør essensen i Bourdieus begrep om symbolsk makt. Denne formen for makt kan bare utøves av dem som utøver dem, og oppleves av dem som er utsatt for den gjennom en miserkjennelse som gjør at en bestemte form for intensjonalitet fremstår som legitim. Om denne formen for samfunnsmessig kamuflasje skriver Bourdieu videre:

The role of this kind of expression is to mask the primitive experiences of the social world and the social phantasms which are its source, as much as to disclose them; to allow them to speak, while using a mode of expression which render them unrecognizable, because the specialist is unable to acknowledge that he is

enunciating them. As is submitted to the tacit or explicit norms of a particular field, the primitive substance dissolves, so to speak in the form. This imposition of form is at once transformation and transubstantiation: the substance signified is the significant form in which realized (Bourdieu, *ibid*:78).

Sitatet viser med tydelighet at underkjennelsen av intensjonalitetens opphav er kjernen i Bourdieus teori om symbolsk makt. Den prekonstruerte verden er euforisert. Herredømmets makt er tilslørt, og tar dermed ikke form som makt, men som en sosialisert refleks. Så vidt jeg kan se, setter ikke Bourdieu noen streng definisjon på symbolsk makt og hvordan den virker, det varierer noe i ulike verker og ulike tekstbidrag.⁵ Det er for meg uklart hvilket nivå den ligger på, eller mer presist; den veksler. På den ene siden kan symbolsk makt ses som anerkjennelsen av en annens oppfattelser som overordnet ens egen intensjonalitet. Altså at meningshierarkiene fremstår som naturlige. Men symbolsk makt innebærer også, slik vist her, at selve intensjonaliteten er formet av sosiale og historiske maktrelasjoner. Det er denne kjensgjerningen som gjør Bourdieu meget kritisk til Schütz videreføring av Webers individualiserende metode. For Bourdieu er ikke den individualiserende metode tilstrekkelig for å forstå den menneskelige erfaring sosiologisk sett. Når Schütz viderefører metoden og forener den med fenomenologisk intensjonalitetsteori, presenterer den sosiologisk sett, en abstraksjonlære der vitenskaplig tolkning fjerner seg mer og mer fra den opprinnelige erfaring. Denne abstraksjonslæren tar, som allerede antydnet, Bourdieu avstand fra. For å forstå hvordan han gjør dette teoretisk meningsfullt er det ikke tilstrekkelig å se på hans forhold til fenomenologien. Det krever ett skråblikk til Cassirer og Durkheim.

Cassirers (2004) symbollære innebærer, grovt forenklet, at en tenker seg at en ikke fjerner seg lengre og lengre fra det bestemte fenomen gjennom vitenskaplig abstraksjon, slik den sosiologiske fenomenologi i Schützs forstand legger opp til. Abstraksjonslæren er en logisk umulighet ifølge Cassirer, da den mest avanserte abstraksjon i så fall ville endt opp med å beskrive ingenting. Snarere, argumenterer Cassirer, skifter fenomenet form i ulike relasjoner der ulike symbolske systemer gir ulik mening. I sitt filosofiske oppgjør i *Meditasjoner* viser Bourdieu (1999a:182) eksplisitt til Cassirers betydning for sin egen sosiologi. Videre skriver Bourdieu at han velger å ikke referere til ham i nevneverdig grad fordi det ville bygge oppunder en falsk dikotomisering i samfunnsvitenskapen, da han hevder at det vil bygge opp under falske teoretiske barrierer for vitenskapen (*ibid*). I den samme passasjen som Bourdieu trekker

frem Cassirer, nevnes også Durkheim og hans teori om de primitive klassifikasjoner. Bourdieu (1999a:179) innleder denne passasjen, som er hans redegjørelse av symbolsk makt, ved å generalisere Durkheims teori om de primitive klassifikasjoner. Denne teorien er hentet fra Durkheims religionssosiologi og innebærer, grovt forenklet og i korthet, at våre kategorier har et sosialt opphav som springer ut av samfunnsformasjoner. Kategoriernes utgangspunkt er samfunnet, samtidig som de forteller noe om samfunnet (Lukes, 1973:6-7). For Durkheim er slik sett ikke våre kategorier (altså vår intensjonalitet sett fra fenomenologiens ståsted) noe som kan forstås uavhengig av det sosiale. Snarere tvert imot. Det sosiale er en premissleverandør for våre oppfattelser om virkelighet. Våre oppfattelser kommer slik sett ikke innenfra og ut, de er preget og formet av det sosiale på en grunnleggende måte.

Det er her viktig å forstå at denne preging ikke er en rent subjektiv preging. Grunnen til at dette er viktig er at hvis intensjonaliteten er formet av en ikke-subjektiv størrelse, er den heller ikke nødvendigvis tilgjengelig gjennom den individualiserende metode og abstraksjonslæren. Det ligger i argumentets natur at ikke-subjektive størrelser ikke er noe man nødvendigvis er bevisst. Siden Bourdieus siktemål er å få tak i intensjonalitets betingelser, altså det utenfor vår bevissthet, krever det et vitenskapsteoretisk ståsted der det er mulig å si noe om det ikke-subjektive. Dette åpner Cassirers symbollære og Durkheims primitive klassifikasjoner for, når de ses i sammenheng. Koblingen mellom en symbolsk formlære og ideen om det sosiale gjør det logisk sett meningsfullt å argumentere for det ikke-subjektives betydning i en sosiologisk forståelse av menneskelig erkjennelse. I det kommende sitatet under tydeliggjøres bruddet med den husserlianske filosofis søken etter essens, så vel som at bruddet med abstraksjonslæren i Schützs fenomenologi blir tydelig. Dette samtidig som koblingen mellom det sosiale, intensjonalitet og det Bourdieu omtaler som den politiske dimensjonen, tydeliggjøres:

Idet vi generaliserer Durkheims hypotese om at ”de primitive former for klassifikasjoner” samsvarer med gruppens strukturer, kan vi lete etter prinsippet for dette i virkningen av den ”automatiske” inkorporeringen av de sosiale strukturer forsterket gjennom inngrep fra staten, som i differensierte samfunn på en universell måte, innenfor et visst territorium, er i stand til å innprente et felles prinsipp for oppfattelse og inndeling, kognitive og evaluerende strukturer som er identiske eller som ligner hverandre. Dette prinsippet er derfor grunnlaget for en ”logisk konformisme” og en ”moralsk konformisme” (betegnelsen stammer fra Durkheim), for en umiddelbar og prerefleksiv konsensus om meningen i verden [*le sens du monde*], som er grunnlaget for opplevelsen av verden som ”en verden av felles

mening". Dette vil si at teorien om kunnskapen om den sosiale verden er en grunnleggende dimensjon i politisk teori, og at man, forutsatt at man "setter parentes" rundt "parentesen" rundt den politiske dimensjonen som fenomenologiske analyser setter, på grunn av deres pretensjon om å begripe den universelle essens i "den opprinnelige erfaring av det sosiale", kan støtte seg til fenomenologiske analyser av "den naturlige holdningen", dvs. av den første begripelse av den sosiale verden som noe selvfølgelig, noe naturlig og innlysende, for så å minne om den usedvanlige *tilslutningen* om den etablerte orden klarer å oppnå, utvilsomt i forskjellig grad i henhold til samfunnsformasjoner og den (organiske eller kritiske fase) de befinner seg i, med forskjellige politiske virkninger alt etter hvilket grunnlag denne ordenen har, og hvilke prinsipper som gjelder for videreføringen av den. (Bourdieu, 1999:179-180)

Sitatet sett i lys av den fenomenologiske teori om intensjonalitet, Durkheims teori om det sosiale og Cassirers teori om de symbolske former, utgjør det teoretiske grunnlaget for det som kan kalles relasjonismepoenget til Bourdieu. Poenget er Bourdieus alternativ til abstraksjonslæren til fenomenologien. Relasjonismen er gjennomsyrende for hele Bourdieus forfatterskap, men et av stedene dette poenget kommer tydeligst frem er i Bourdieu (1999b). Relasjonismepoengets gravitasjonspunkt er at hvordan vi opplever virkeligheten ikke er noe som springer ut av en indre kjerne i oss. Våre opplevelser er kroppsliggjorte og våre egne, men de er også sosiale.⁶ De kommer ikke innenfra og ut, våre opplevelser finner sin mening i våre relasjoner, og disse relasjonene er meningsdannende i seg selv. Bourdieu ser slik mennesket som grunnleggende sosialt, og opplevelser som et sosialt produkt. Det innebærer at hva jeg spør om, og de svarene jeg får, henger sammen med hvem jeg er og hva slags relasjon jeg står i. Sagt på en annen måte: Hvordan en forsøker å gjøre seg forstått, speiler også et meningsforhold der det finnes ulike forklaringer. Det er dette analytiske aspektet som skiller seg fra fenomenologiens utgangspunkt. Intensjonaliteten er fenomenologiens epistemologiske utgangspunkt for analyse. I Bourdieus sosiologi er det relasjonen som gir mening til subjektens representasjoner. Relasjonen er intensjonalitetens primat, og analysen skifter dermed hos Bourdieu omdreiningspunkt.

Relasjonismen tydeliggjør ytterligere de ulike analytiske siktemålene til henholdsvis den Husserl-inspirerte sosiologi og Bourdieu. Der fenomenologien søker logikken i intensjonaliteten, søker Bourdieu relasjonen. En relasjon han argumenterer for i sitt vesen, er sosial og politisk. Viktigheten av dette grepet i henhold til Bourdieus maktteori, fordi samfunnet er differensiert (les hierarkisert), er våre oppfattelser og vår grunnleggende konsensus knyttet til at vår verdensforståelse er preget av denne hierarkiseringen. Dermed

aksepterer vi den også. Våre primitive kategorier har, ifølge Bourdieu, innbygd den gitte differensiering i samfunnet: De er resultater av dominansforhold, samtidig som de forteller noe om samfunnet og dets hierarkiske strukturer. Hadde ikke differensieringen vært til stede ville også våre kategorier vært annerledes. Bourdieu søker de sosiale betingelsene som ligger som premiss, og som også er utenfor den prekonstruerte erkjennelsen, så vel som dets konsekvenser. Han argumenterer for et sosiologisk brudd med aktørers selvforståelse. Bourdieu er ikke interessert i erkjennelsen i seg selv, men relasjonen som leder dit og hvilke konsekvenser dette har for intensjonaliteten og samfunnets evne til å reproducere seg selv. Der er her Bourdieus maktkritikk gjør seg gjeldende. Menneskers sosialisering gjør oss også intuitivt i stand til å forstå erkjennelsens rangordning.⁷ Vår intensjonalitet er underlagt et maktspill der vi intuitivt vet hva som er rett og riktig, hva som er underordnet og hva som er overordnet. Vår intensjonalitet er en del av samfunnets dominansforhold. Det er denne distingverende karakteren til intensjonaliteten, som Bourdieu fanger inn i sitt begrep om symbolsk makt.

For å forstå dette dominansforhold blir abstraksjonlæren i den fenomenologiske sosiologi, slik Schütz skisserer den, en blindvei. Ved å ta utgangspunkt i den opplevde virkeligheten for så å presentere det en kaller for andrehånds tolkninger gir en leseren det bestemte inntrykk at en fjerner seg fra slik det egentlig er. For Bourdieu derimot snus dette på hode. Våre oppfattelser er ridd av maktforhold som ligger utenfor vår erkjennelse, og også utenfor vår konsensus knyttet til virkeligheten. Schützs fenomenologi, hvis en følger Bourdieu, står i fare for å abstrahere maktforhold. Mot denne bakgrunn er det kanskje ikke så underlig at Bourdieu til tider kan virke desperat når han forsvarer seg og sin sosiologi. Han ønsker en sosiologi som går på tvers av vår enighet om virkeligheten. På tvers av våre ulike habituser. Hans sosiologi står i stridens tegn. En kan slik se for seg at siste ord er sagt med henhold til Bourdieu og den tyske fenomenologien, men det er ikke bare kampen mot det euforiserte og det tatt for gitte som preger Bourdieus sosiologi. Det er også den evige insistering på det Bourdieu omtaler som selvrefleksivitet. Grunnen til dette, og nødvendigheten av selvrefleksiviteten, blir opplagt hvis en tar et skritt tilbake og ser på hva Bourdieu aldri forlater ved den fenomenologiske lære: Ideen om intensjonalitet.

Sosioanalysen og intensjonalitetsbegrepet

Meditasjoner (Bourdieu, 1999a) tar primært for seg to dimensjoner ved filoso-

fien som legger grunnlaget for det han omtaler som skolastiske feilslutninger. En skolastisk feilslutning er en konklusjon om en annens virkelighet som springer ut av akademikerens intensjonalitet, uten at det tas høyde for de bestemte formene for sosiale krefter som preger den bestemte intensjonaliteten. Sentrale momenter er det historiske fundamentet for filosofiens situasjon; de ulike interessekampene innenfor det skolastiske felt, så vel som det omkringliggende samfunn. I tillegg til dette understreker Bourdieu det kroppslige og ikke-diskursive ved vår erkjennelse, et sentralt aspekt som faller utenfor her. Det Bourdieu gjør i praksis er å vise til svakhetene ved den akademiske fortolkning hvis en ikke har et sosiologisk blikk på seg selv. Problemet er at en sosiolog som ønsker å bryte med verdens selvfølgelighet, må av nødvendighet også bryte med seg selv. Dette bruddet er en umulighet for Bourdieu. Han aksepterer, noe som vil bli enda tydeligere i det kommende, intensjonaliteten som et grunnleggende trekk ved mennesket. Aksepten blir særlig tydelig i *Homo Academicus* (Bourdieu, 1988) og metodekapittelet i en av hans senere utgivelser antologien *The Weight of the world* (Bourdieu, 1999c:607-626). Selvanalysen tydeliggjør det manglende bruddets radikalitet knyttet til fenomenologien. Det er slik rimelig å se Bourdieu som en sosiologisk avantgarde. Han legger grunnlaget for en nyskaping i sosiologien med utgangspunkt i sin kjennskap til historien. En historie han aldri bryter fullstendig med. Koblingen mellom å kjenne sin historie og den manglende radikaliteten i bruddet med tidligere tiders retninger, er et karakteristisk trekk ved avantgarden.

I *Homo Academicus* (Bourdieu, 1988) kommer selvanalysen til syne på flere måter. Her beskriver Bourdieu det han kaller det epistemiske individ. Det epistemiske individet har referanse til ontologien, men det epistemiske individ er kun det som står skrevet om det i teksten. Det er ikke noe utover det som defineres eksplisitt inn. En slik definisjon gjør at et kunnskapskonstruert individ skiller seg fra dets egentlige referanse ved at flere personer i prinsippet kan være en og samme person. Det er ikke det samme som å si at det ikke har noen referanse. Det epistemiske individ, som sitatet under viser, ligger slik tett opp mot en sosiologisk utgave av den fenomenologiske reduksjon:

Sociological construction is distinguished from other possible constructions – those of psychoanalysis, for example – by infinite list of the effective properties, of the active variables, which it includes and, concomitantly, by the infinite list of properties which it excludes, at least provisionally, as irrelevant. Variables such as eye or hair colour, blood group our height are bracketed out so to speak, and is constructed as if the constructed Levi-Strauss had none. [...]: but this self-trans-

parency is the corollary of reduction, and any progress in this theory as *viewpoint*, as principle of selective vision, will have to stem from the invention of categories and operations able to reconcile the theory with properties provisionally excluded (for instance, those which the psychoanalyst would construct) (Bourdieu, 1988:22-23).

Igjen ser en at Bourdieu gjør nytte av et begrep fra fenomenologien; bracketing. Dette er et sentralt begrep i den fenomenologiske reduksjon, og et ledd i den logiske analysen av intensjonaliteten. Bracketing betyr i fenomenologisk forstand å sette den resterende verden i parentes, å behandle intensjonaliteten slik den er gitt for en (Sokolowski, 2000:49-50). Problemet knyttet til det epistemiske individ, for Bourdieu, er at det er et resultat av sosiologens intensjonalitet. *Homo academicus*, som er en studie av Bourdieus samtidige intellektuelle, kan leses som et ledd i hans selvrefleksive prosjekt der han forsøker å tydeliggjøre de sosiale krefter som preger franske intellektuelle i hans samtid, og dermed også han selv. Det han forsøker å vise er det franske akademias sosialt forankrede regler som preger intensjonaliteten til dem som opererer i feltet, og dets konsekvenser for akademisk produksjon (ibid:32).

I *The weight of the world* (Bourdieu, 1999c:607-626) blir det tydelig at det han også kaller sosioanalyse ikke er fullt ut mulig, men når alt kommer til alt et spirituelt prosjekt sosiologer er forpliktet til å gjennomføre. Kjenner en til Bourdieus kobling til Husserl blir dette logisk. Intensjonaliteten er der fenomenologien lander etter sin radikale tvil. Det er den grunnleggende bestanddel ved den menneskelige væren. En intensjonalitet Bourdieu mener det ikke er fullt ut mulig å bryte med, men like fullt mener det er mulig å søke etter det sosiale opphavet til (1999c: 613-615). Poenget er at sosiologen også har en særegen intensjonalitet, som Bourdieus spirituelle praksis søker å redegjøre for ved å avpersonalisere den. Han presenterer en selvanalyse der han forsøker å gripe de sosiale forhold intensjonaliteten er en del av gjennom sin historie og plass i det sosiale rom (Bourdieu, 1999c:613-615). Bourdieus siktemål er å analysere seg bort fra sin egen intensjonalitet, og til dens opprinnelse. En umulig øvelse da det ville innebære og analysere seg bort fra sin egen eksistens, men det er like fullt noe enhver sosiolog er forpliktet til å gjennomføre hvis en søker en fullverdig og menneskelig sosiologiske analyse.

Avslutning: Det praktiske problem og den politiske epistemologi i Bourdieus forfatterskap

Det er mange måter å lese et forfatterskap på. I denne artikkelen er det blitt valgt det som kan sies å være en logisk lesning. En lesning der forfatterskapet ses som en logisk helhet, samt at andres argumenter trekkes inn der det er rasjonelt (Ringer, 1990:6). Andre måter å lese på kunne vært valgt: Jeg kunne valgt det som kan kalles en ideologisk lesning der ståsteder ses i lys av forfatterens samtid, og fokuset er på hvilke sosiale interesser og konflikter som ligger til grunn for den akademiske produksjonen (ibid). Det er ingen grunn til å betvile at Bourdieu selv ville hatt mest sans for sistnevnte. Noe hans studie av Heidegger (Bourdieu, 1991) er et uttrykk for. Men logiske lesninger har også noe å tilby, og da har kanskje denne type lesninger noe særlig å tilby dem som er mest interessert i de historiske og sosiale konflikter som også er med å prege litteraturen. Ved å klargjøre logikken i tekstene, og ved å gå til grunnlagsproblematikken synliggjøres andre aspekter og prosjekter i et forfatterskap. I Heidegger-analysen kan Bourdieu sies å gjøre begge deler. Dette er i tråd med Bourdieus bilde av en fullverdig sosiologisk analyse, slik det er presentert her.

Hva skulle så Bourdieu med fenomenologien ut fra en logisk lesning? Hvorfor brukte han så mye tid på en filosofisk språkdrakt som han selv sier han ikke liker? Min analyse tilsier at den husserlianske fenomenologiens lære om intensjonalitet løser et praktisk problem for Bourdieu. I *Den maskuline dominans* (Bourdieu, 2000:9) skriver han at et underliggende tema for hans sosiologi har vært å forsøke å forstå hvordan en undertrykkende verden er i stand til å bestå uten større motstand. Hans vitenskaplige verk er drevet av det Prieur (2006:186) omtaler som en politisk erkjennelsesinteresse. Hvilken betydning har så denne erkjennelsesinteressen for hans kritikk av en fenomenologisk sosiologi, og hva er dens konsekvenser? Bourdieu fant det urimelig at mennesker ville akseptere undertrykkelse over tid, med mindre det fantes en ubevisst aksept. Teorien om symbolsk makt er slik sett et sosiologisk begrep som viser tilbake til Bourdieus politiske erkjennelsesprosjekt, da det gjør det mulig å forstå hvordan verden reproducerer seg selv. Intensjonalitetsteorien kombinert med Durkheims sosiologi og hans ide om det sosiale, samt Cassirers symbollære gjør det mulig å gi en sosiologisk forklaring på den underbevisste aksept av undertrykkende strukturer, som er teoretisk meningsfull. Dette var nødvendig for Bourdieu da han til dels stilte seg bak Webers (1971) ver-

difrihetstese (se for eksempel Bourdieu, 1999a: 121-123, 131-133), men da ikke slik den ofte leses i norsk samfunnsvitenskap der den kun tas til inntekt for et positivisk vitenskapssyn. På begynnelsen av 1900 tallet var tysk sosiologi i ferd med å bli revet i stykker av politiske stridigheter. Akademia var preget av anti-moderne strømninger, og i dets forlengelse sterke reaksjonære strømninger. Akademikere med progressive politiske ideer eller med feil forankringer, for eksempel i den gryende fagbevegelsen, ble i stor grad ekskludert fra å delta (Ringer, 1990). Dette spisset debatten i så stor grad at vitenskaplig forankrede organisasjoner som var opptatt av sosiale reformer, var i ferd med å gå i oppløsning på grunn av interne stridigheter. Webers verdifrihetstese var et forsøk på en sosiologisk intervensjon. Poenget var ikke at normative og politiske ideer aldri skulle adresseres, men at verdidommer i størst mulig grad skulle utelates av analysen når mulig (Ringer, 1990:160-162). Ser en verdifrihetstesen i et slikt lys er det ikke det samme som å si at forskning skal være verdifri. Med bakgrunn i et slikt ståsted er det logisk at Bourdieu finner det nødvendig å gi sin politiske erkjennelsesinteresse et vitenskapsteoretisk fundament.

Det som dermed også synliggjøres gjennom den logiske lesningen av Bourdieu opp mot fenomenologien, er den politiske epistemologien i hans sosiologi. Dette gjør ikke verdien av hans forfatterskap noe mindre. Det forhindrer derimot at denne erkjennelsesteorien får en selvfølgelig karakter innenfor sosiologien. En slik selvfølgelighet er uhensiktsmessig på flere nivåer. For det første fordi dette erkjennelsesprosjektet og dets epistemologi skygger for andre typer av erkjennelser knyttet til den sosiale virkeligheten. En bruk av Bourdieus sosiologi uten en bevissthet rundt dette spørsmålet, gjør seg selv fort uinteressant siden den generelle konklusjonen er gitt på forhånd: Verden reproducerer seg selv gjennom symbolske former. Det er svært interessant å videreføre Bourdieus prosjekt, noe Prieur, Rosenlund og Skjøtt-Larsen (2008) er et eksemplarisk uttrykk for. Men som de selv også er inne på i deres behandling av kapitalbegrepet til Bourdieu, er det mer problematisk å overføre hans begreper til andre former for analyse uten å ha god kjennskap til helheten i Bourdieus sosiologi (Prieur, Rosenlund, Skjøtt-Larsen, 2008:46). Hvis slike overføringer av begreper skal lykkes, er en avhengig av at de underliggende epistemologiske føringer i forfatterskapet gjøres kjent.

Hva er så summen av alt dette? Det er mitt argument at Bourdieus sosiologi innbefatter en særegen fransk sosiologisering av den tyske fenomenologiske tradisjon. Bourdieu, som en sosiologisk avantgarde, bryter aldri så

radikalt med fenomenologien som en kanskje skulle tro ut fra hans omtale av den. Snarere, ikke ulikt hvordan han beskriver Heidegger, bruker Bourdieu tidligere posisjoner og teoretikere for å utarbeide sin egen sosiologi. Denne sosiologien er delvis basert på den tyske fenomenologien, og har et nærmest metafysisk utgangspunkt i Husserls begrep om intensjonalitet. Det er likevel viktig å se at Bourdieu har en fundamentalt annerledes sosiologisk integrering av fenomenologien enn Schütz. Koblingen til den tyske fenomenologien og aspekter knyttet til dette er selvfølgelig ikke hele sannheten om Bourdieus forfatterskap, og forsøker ei heller å være det.⁸ Det er derimot et forsøk på å avklare en lite studert del av Bourdieus forfatterskap. Dette kan sies å være av stor betydning da det forteller noe grunnleggende om hva Bourdieu mener er sosiologi. Fokuset på de epistemologiske føringer er særlig viktig siden Bourdieu, som Durkheim, var opptatt av å avgrense sosiologien som fag. Bourdieu fortsetter tradisjonen – å meisle ut sosiologiens felt. Når Bourdieu har fått gjennomslag i norsk sosiologi, betyr det også at hans kunnskapssosiologi risikerer å komme inn bakveien uten at en er bevisst de epistemologiske føringene som ligger der. Dette kan gi utilsiktede konsekvenser for sosiologiens kunnskapsproduksjon. Det er mot denne bakgrunn at Bourdieus epistemologi ikke bør ta form av å være taus kunnskap, da det potensielt kan sies å ha store konsekvenser for den sosiologien som produseres.

Noter

Takk til Cecilie Basberg Neumann og Nicolay B. Johansen for å ha lest og kommentert manus. Takk også til de anonyme refereene. Deres innspill var avgjørende for retningen på artikkelen.

- 1 For den som ønsker en slik drøftelse, se for eksempel Broady (1991).
- 2 Se også Sokolowski (2000).
- 3 Se for eksempel Birkeland (1993).
- 4 Det er interessant at Bourdieu (1999a:215-255) analyse av arbeidsløse i Frankrike i nyere tid som mennesker uten fremtid, har en nærmest homolog virkelighetsanskuelse som Heidegger og hans akademiske likesinnede på 1920-1930.
- 5 Dette trekket ved Bourdieus begrepsbruk springer ut av hans empiriske orientering (Prieur, Rosenlund, Skjøtt-Larsen, 2008:49)
- 6 Kroppsliggjøringen av erfaringer, som er en sentral del av Bourdieus habitusbegrep, faller utenfor denne artikkelen.
- 7 Se for eksempel Bourdieu (1993).
- 8 Se for eksempel Broady (1991) for en bredere behandling av Bourdieu.

Litteratur

- Birkeland, Åsmund (1993) *Cassirer – Rickert – Weber: en studie i noen vitenskapsfilosofiske forutsetninger for sosiologien*. Avhandling (magistergrad) - Universitetet i Oslo, 1993
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University press
- Bourdieu, Pierre (1988) *Homo academicus*. Oxford: Polity press
- Bourdieu, Pierre (1991) *The political ontology of Martin Heidegger*. Oxford: Polity press
- Bourdieu, Pierre (1995) *Distinksjonen: En kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax
- Bourdieu, Pierre (1998) *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax
- Bourdieu, Pierre (1999a) *Meditasjoner*. Oslo: Pax
- Bourdieu, Pierre (1999b) ”The space of points of view” I: *The weight of the world: Social suffering in contemporary society*. Pierre Bourdieu m.fl. (red). Cambridge: Cambridge university press
- Bourdieu, Pierre (1999c) ”Understanding” I: *The weight of the world: Social suffering in contemporary society*. Pierre Bourdieu m.fl. (red). Cambridge: Cambridge university press
- Broady, Donald (1990) *Sociologi och epistemologi : om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Stockholm : HLS Förlag
- Cassirer, Ernst (2006) *Form og teknikk: Utvalgte tekster*. Oslo: Cappelen
- Husserl, Edmund (1999) *Cartesian Meditations. An introduction to phenomenology*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic publishers
- Lukes, Steven (1973) *Emile Durkheim: His life and work: A historical and critical study*. New York: Penguin books
- Prieur, Annick (2006) ”En teori om praksis” I: Annick Prieur og Carsten Sestoft (red.) *Pierre Bourdieu: En introduksjon*. København: Hans Reitzels forlag
- Prieur, Annick (2006) ”Bourdieu's raseri: Sociologiens etiske og politiske projekt”. I: Annick Prieur og Carsten Sestoft (red.) *Pierre Bourdieu: En introduksjon*. København: Hans Reitzels forlag
- Prieur, Annick og Carsten Sestoft (2006) Bourdieus epistemologi og sosiologiens håndverk” I: Annick Prieur og Carsten Sestoft (red.) *Pierre Bourdieu: En introduksjon*. København: Hans Reitzels forlag
- Prieur, Annick, Rosenlund, Lennart Og Jakob Skjøtt-Larsen (2008) ”Cultural capital today. A case study from Denmark”. I: *Poetics* 36:45-71

- Ringer, Fritz K. (1990) *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890-1933*. Connecticut: Wesleyan University Press
- Shutz, Alfred (1967) *The phenomenology of the social world*. Illinois: Northwestern university press
- Sokolowski, Robert (2000) *Introduction to phenomenology*. Cambridge: Cambridge university press
- Spiegelberg, Herbert (1982) *The phenomenological movement: A historical introduction*. Hague/Boston/London: Martinus Nijhoff publishers
- Weber, Max (1971) *Makt og byråkrati*. Oslo: Gyldendal
- Weber, Max (1978) *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. Berkley/Los Angeles/London: University of California press

Sammendrag

Krass kritikk av ulike sosiologiske retninger er et karakteristisk trekk ved den franske sosiologen Pierre Bourdieus forfatterskap. Fenomenologi er en av de tradisjonene som i den forbindelse blir kritisert. Hvis en derimot ser nærmere på Bourdieus forhold til tysk fenomenologi før andre verdenskrig, er kritikken av fenomenologien ikke like radikal som en kanskje skulle tro. Fenomenologiske teorier og begreper er av stor betydning for Bourdieus forfatterskap, men den skiller seg fra den sosiologiske fenomenologi som Alfred Schütz var opphavsmann til. Pierre Bourdieu var slik sett en klassisk avantgarde. Han benyttet teorier og begreper fra andre retninger, samtidig som han kritiserte dem. Denne artikkelen presenterer aspekter ved tysk fenomenologi som er viktig for Bourdieus sosiologi, og ser det i lys av forfatterskapet hans. Artikkelen konkluderer med å vise hvordan fenomenologien er en nødvendig del av Bourdieus epistemologi, hans teori om symbolsk makt og hans politiske sosiologi.