

Victor Lund Shammas

Mesterbyggeren Bourdieu

Pierre Bourdieu,
Sociologie générale.
Volume 2: Cours au Collège de France (1983–1986).
Paris: Seuil 2016.

I

Flere større franske tenkere har i nyere tid etterlatt seg et omfattende korpus av transkriberte forelesninger. Foucault-forskningen har fått et nytt liv etter utgivelsen av de mange forelesningene avholdt ved Collège de France i Paris på 1970- og 1980-tallet. Nå har turen kommet til Pierre Bourdieu. I senere år har en rekke av Bourdieus forelesningstekster blitt utgitt, først og fremst på fransk: *Sur l'État* («Om staten»; også utgitt på engelsk, *On the State*, Polity Press, 2014),¹ *Manet: Une révolution symbolique* («Manet: En symbolsk revolusjon»),² *Anthropologie économique* («Økonomisk antropologi»),³ og nå, endelig, andre halvdel av tobindsverket *Sociologie générale*.⁴ Til sammen utgjør de to bøkene i *Sociologie générale* henholdsvis 740 sider og 1205 sider, og det er dermed en innføring i sosiologifaget som neppe er beregnet for nybegynnere. Med andre halvdel av bokverket, som anmeldes her, er det snakk om en ordentlig murstein som veksler mellom Hegel,

¹ Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France (1989–1992)*. Paris: Seuil 2012.

² Pierre Bourdieu, *Manet, une révolution symbolique. Cours au Collège de France (1998–2000)*. Paris: Points 2016.

³ Pierre Bourdieu, *Anthropologie économique: Cours au Collège de France (1992–1993)*. Paris: Seuil 2017.

⁴ Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 1: Cours au Collège de France (1981–1983)*. Paris: Seuil 2015.

Pierre Bourdieu, *Sociologie générale. Volume 2: Cours au Collège de France (1983–1986)*. Paris: Seuil 2016.

Weber, Durkheim, Bourdieus egne forskningsprosjekter, samtidige «skandaler» i den parisiske intelligentsiaen – og mye mer.⁵ Selv om forelesningene på mange måter er en oppvisning i den gradvise perfektjoneringen av Bourdieus teoretiske rammeverk – og dermed er upolerte, skisseaktige, og antydende – vil en nærlesning betale seg med renter (og renters renter) for den motiverte leser.

II

Stalin utviste en «ekstraordinær middelmådighet», sier Bourdieu i en av de tidlige forelesningene i 1984, med utgangspunkt i en av Zinovjevs tekster,⁶ og det var Stalins veldige middelmådighet som dannet selve grunnlaget for hans videre suksess: «På samme måte som Nietzsche, forstod Zinovjev at en av den legitime representantens viktigste egenskaper er en viss middelmådighet [...] Hvorfor? Fordi den som ikke er noe utenfor gruppen [*corps*], vil være villig til å gi alt for den.» (s. 402) Denne passasjen er i det hele tatt et godt bilde over det Bourdieu forsøker å gjøre i disse forelesningene: å vise at all menneskelig samhandling foregår innenfor visse sosiale rom, eller ulike «felt» (*champs*), at dynamikken i disse rommene gir opphav til bestemte atferdsmønstre, og at alle forsøk på å endre verden avhenger av at man erobrer et felt, innfinder seg med de herskende normene (eller den rådende «logikken») i feltet, opparbeider seg den rette mengde kompetanse og prestisje («feltspesifikk kapital»), samtidig som man knuser konkurrenter, eller smadrer all opposisjon – for så å ta over feltet og skyve det i ens egen foretrukne retning. Med feltteori kan man analysere alt fra Stalins hoff til norske høyesterettsavgjørelser, fra Brexit-bevegelsen til akademiske intriger. Feltbegrepet er uhyre produktivt, noe praktikerer Bourdieu stadig minner oss på viktigheten av – han forakter den «teoretiske teori» og vil alltid at begrepene skal *gjøre* noe, som den sosiologiske snekker han til slutt ble – og i løpet av disse forelesningene, som strekker seg over tre år og monumentale 1200 sider, lar Bourdieu oss stifte bekjentskap med hele sin begrepsmessige oppfinnsomhet, fra *illusio* til *doxa*, kulturell kapital til habitus, *enjeux* («det som står på spill») til *les principes de vision et de division* («anskuelses- og oppdelingsprinsippene»).

⁵ Se tidligere omtale av førstebindets av Bourdieus *Sociologie générale* i *Agora*: Annick Prieur, «Slow sociology – et bokessay», i *Agora* nr. 4, 2016 – 1, 2017, 260–267.

⁶ Grigorij Zinovjev var en bolsjevik og deltaker i oktoberrevolusjonen i 1917. Han ble senere henrettet etter den første Moskvaprosessen i 1936.

Hvordan kan vi definere et felt? Hvor går grensene? Et felt har, ifølge Bourdieu, sine yttergrenser der dets effekter slutter å være virksomme. Hvis vi tar et hjemlig eksempel: Norsk sosiologi kan delvis betraktes som et underfelt av det amerikanske sosiologifeltet, fordi så mange av det amerikanske sosiologifeltets effekter er virksomme langt inn i norske sosiologi. Av norske sosiologer forventes det at man før eller siden, og helst tidlig i karrieren, gjester et amerikansk universitet (Berkeley, Harvard, Princeton, Stanford), man bør søke om et norsk-amerikansk stipend (Fulbright, selvsagt, men også Norge-Amerika Foreningen [sic] og Peder Sather Grant), og, kanskje viktigst av alt, man bør etterstrebe å delta på amerikanske konferanser (American Sociological Association) og publisere i «ledende» amerikanske tidsskrifter (som nesten uten unntak er nettoimportører, ikke eksportører, av sosial teori, fortrinnsvis fra Europa): *American Journal of Sociology* og *American Sociological Review*. Gjør man disse tingene, øker sannsynligheten betraktelig for å klatre i det norske sosiologifeltet. Alle aspirerende doktorgradsstudenter bør dermed oppmuntres til å *gjøre seg selv amerikanske*. Dette er nøkkelen til norsk sosiologisuksess. Dermed kan man trygt si at det amerikanske sosiologiske feltets spilleregler og indre logikk gjør seg gjeldende langt utenfor dets geografiske opphavssted: Det overstyrer faktisk det norske sosiologifeltets autonomi og påtvinger det sine effekter, ofte med det norske feltets egen velsignelse – fordi man er blendet av *illusio*, ærefrykt og en viss postkolonial og provinsiell ærbødighet.

Det andre viktige poenget Bourdieus feltbegrep belyser, er ideen om at det er hele feltet, og ytterst sjelden enkeltindivider, som handler. Bourdieu kritiserer Robert Alan Dahls statsvitenskapelige klassiker, *Who Governs?*, ved å understreke at boktittelens spørsmål er teoretisk ladet og skyter i feil retning: Poenget med feltbegrepet er at «det å vite hvem som styrer, er naivt», mens «det som er viktig, er å studere rommet» hvor maktstillinger opptas (s. 442). Totaliteten av et felt gjør seg virksomt ved å etablere særegne opptaksprosedyrer (man kommer inn i Arbeiderpartiet via AUF, mens man kommer inn på Oxford via privatskoler som Eton og Harrow), avansementsordninger (lojalitet, briljans eller karisma) og belønningsmekanismer (økt lønn, betrodde stillinger, nettverkeffekter). De empiriske individene er i så henseende relativt uinteressante. Det er viktigere å studere hele rommet.

Forøvrig er dette noe de norske bourdieuianerne er relativt dårlige til å følge opp. Det finnes etter hvert en liten skole av forskere som studerer formues- og inntektsforskjeller (og andre former for ulikhet) i dette landet, fra et «bourdie-

usk» ståsted. Men det disse studiene ofte mangler, er en analyse av (for eksempel) det overordnede, omskiftende ideologiske klimaet i Norge, samt omveltninger i statslogikken – fra universaliserende sosialdemokrati til «halv-nyliberalisme» siden 1980-tallet, ofte med Arbeiderpartiets velsignelse under en giddensk «third way»-isme – som har gitt grobunn for en voksende superrik elite. Kort sagt: De studerer bevegelser i kapital, løsrevet fra omkringliggende felt.

Med disse forelesningene er den størknede læreboksvarianten av Bourdieus tenkning forsvunnet som dugg for solen: Dette er håndverkeren eller mesterbyggeren Bourdieu, som inviterer oss inn i sitt atelier, for å vise hvordan begrepene hans faktisk virker – altså, hvordan de kan anvendes i praktisk forskningsarbeid (og samfunnskritikk), løsrevet fra enhver statistisk definisjon av den typen man kommer over i leksika og innføringsartikler: «Habitus kan forstås som et sett med kroppslige disposisjoner som formes av tidlige erfaringer», heter det gjerne i slike bøker. Habitus *kan* selvsagt på mange måter forstås slik, og man kommer ikke utenom en god, kortfattet definisjon i ny og ne, om enn bare av rent pedagogiske hensyn. Men det er noe helt annet å se hvilke intellektuelle utfordringer som først ga opphav til begrepet (en rådende tendens til å redusere sosial reproduksjon til pengeoverføringer mellom generasjonene var for eksempel opphavet til begrepet «kulturell kapital», jf. s. 249–251), og hvordan begrepet kan brukes i praktisk sammenheng (i de første forelesningene leverer Bourdieu for eksempel en temmelig morsom kritikk av ulike tabloide rangeringer av Frankrikes «ledende intellektuelle» som ble publisert i en slags parisisk variant av *Morgenbladet*).

Det er selvsagt noe å utsette på detaljene i mange av forelesningene. Bourdieus lesning av *Prossessen* av Kafka virker middelmådig og uinspirert – Kafkas mesterverk kan ikke reduseres til et spørsmål om identitet, et forsøk på å besvare det kanskje hyppigst stilte (og mest kjedsommelige) spørsmålet i vår tid, «Hvem er jeg?», slik Bourdieu påstår (s. 182–190). Og er det virkelig noe særlig originalt å påstå at boken er en utforskning av byråkratiets uvesen?

Bourdieu trekker på mange ulike tenkere, men den aller viktigste er utvilsomt Max Weber.⁷ Det går nesten ikke en forelesning uten at Bourdieu gir Weber en

⁷ Man kan også lese Bourdieu som en programforpliktet durkheimianer, og det er vel ingen tvil om at Durkheims innvirkning på Bourdieu og hele den franske etterkrigs-sosiologien var enorm. Men den er mindre fremtredende i disse forelesningene. Vekten legges på Weber.

sentral rolle i resonnementene sine. Av og til er Webers sosiologiske blikk treffende – for eksempel, ideen hans om at alle samfunnets privilegerte medlemmer har en tendens til å skape en «teodisé» (etter Leibniz' verk med samme tittel) om sine sosiale privilegier, en selvrettfærdiggjørelse, eller «sosiodisé», altså et narrativ om hvorfor privilegiene deres er rettferdige og legitime (s. 261). For lever vi ikke i sosiodiséenes tidsalder? Overalt hvor vi snur oss, står det en eller annen milliardær klar til å fortelle oss om hvor hardt han jobber, hvor mange kilometer han løper rundt Bygdøy hver morgen, hvor mange barn reddet fra sult og malaria, hvor ofte han tar bussen istedenfor privatsjåfør etc. etc. – fortellinger hvis fremste funksjon er å forsvare den bestående fordelingen av ressurser.

Problemet med Bourdieus weberske fascinasjon er at Weber aldri går langt nok, og følgelig går heller ikke Bourdieu langt nok. Bourdieus Weber lanserer ingen kapitalismekritikk, har ingen følelse for at disse rangeringene foregår innenfor et bestemt økonomisk system – Bourdieu er langt mer kritisk til staten enn til markedet – jf. hans stadige utlegninger mot det akademiske systemets konserverende funksjon, fra tildelingen av *agrégation*-diplomer i Frankrike, til grunnskolens urettmessige belønning av øvre middelklassebarn, mens han nesten aldri tar ordet kapitalisme i sin munn. Bourdieu snakker relativt hyppig om «førkapitalisme» og «førkapitalistiske samfunn», dels med utgangspunkt i feltstudier blant det algeriske kabylefolket, som ennå ikke var innhyllt i kapitalismens logikk; men mon tro om ikke disse årelange studiene blendet ham for viktigheten av det som kom «etter førkapitalismen»?

Den norske samfunnsviteren Jon Elster har lenge blitt sett på som en av Bourdieus argeste teoretiske fiender. Etter Bourdieus bortgang i 2002 tok Elster over Bourdieus stilling ved Collège de France. Elster har vært en markant motstander av Bourdieus sosiologiske prosjekt, blant annet med en usedvanlig negativ anmeldelse av Bourdieus *Distinksjonen* i *London Review of Books*, med den karikerende overskriften «*Snobs*» («Snobber»). Tittelen henspiller på en kritikk om at Bourdieu faktisk ikke gjorde det han trodde han gjorde, altså analyserte hvordan livsstilsvalg opererte i et relasjonelt, konfliktyllet rom, med avstandtagen fra andres posisjoner som det generative prinsippet bak deres valg – Bourdieu hadde snarere tegnet et portrett av snobbete mennesker som rett og slett ikke likte det folkelige og vulgære, nettopp fordi de var snobber. (Men hvorfor blir folk snobber? Det har aldri Elster gitt noe svar på.) Elsters overtagelse av Bourdieus stilling i det franske akademiske systemet er blitt sett på som en seier til teorien om rasjonelle valg over Bourdieus disposisjonelle habitusteori.

Gitt hele denne forhistorien, er det bemerkelsesverdig å oppdage i lesningen av disse forelesningene at Bourdieu i 1984 ivrig brukte en av Elsters signaturbegreper, «sour grapes» – eller, som det heter i fortellingen om «Reven og rognebærene»: «Høyt henger de og sure er de» – som Elster utviklet i en bok med samme tittel året i forveien.⁸ Riktignok var Bourdieu inne på samme tanke i *Distinksjonen* av 1979 når han skrev at «smak er *amor fati*», altså at preferanser er adaptive, så påvirkningen gikk muligens begge veier.⁹ Men begrepet «sour grapes» dukker ikke opp før etter Elsters bok. Bourdieu løfter faktisk denne ideen opp til en helt sentral plass i sitt teoretiske rammeverk, som en «slags sosial lov», og han påstår at menneskers fremtidshåp nettopp er proporsjonalt knyttet til deres objektive livssjanser: «Det er forurettetens logikk, i den nietzscheanske betydningen av dette begrepet, som består i å fornekte det umulige og uopnåelige [...] eller i det minste å slutte å tenke på det» (s. 266). Hvorfor er dette så viktig? Fordi Bourdieu, i motsetning til Elster, var drevet av en stadig lengsel etter å belyse sosial urettferdighet, å tale de forurettedes sak. Bourdieu var drevet av et etisk imperativ. Denne ideen lar oss se at når mennesker fremstår som «apatiske» eller «viljesvake», er det kanskje nettopp fordi samfunnsordenen har tildelt dem en bestemt rolle. De trygdede, de arbeidsledige, flyktninger – disse gruppene mangler ikke «initiativ», men objektive livssjanser. Selv når Bourdieu tenker i samme baner som ortodokse samfunnsvitere som Elster, gir han disse ideene ofte en etisk vri: Begrepene gjøres til innlegg i en sosial kamp, til fordel for dominerte grupper mot herskende lag.

III

Denne boken er overhodet ikke noen god *innledning* til Bourdieu – til det er den altfor innforstått med en omfattende teoretisk litteratur.¹⁰ I stedet bryter den ny mark. Vi lærer to overraskende ting: Sosiologi er en slags teologi, og sosio-

⁸ Jon Elster, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press 1983.

⁹ Pierre Bourdieu, *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1979, 178.

¹⁰ For en god innføring i Bourdieus tenkning (på engelsk), skrevet av Bourdieu selv, se Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*. London: Sage 1993. Sekundærlitteraturen om Bourdieu begynner å bli omfattende, men et godt sted å begynne er David Swartz, *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press 1997.

logi er en slags psykoanalyse. Disse noe formelaktige frasene glatter over en del nyanser, men de er likevel relativt treffende for hvordan Bourdieu tenker på fagdisiplinen sin i disse forelesningene.

Sosiologien er en samfunnsmessig psykoanalyse fordi den forsøker å trenge ned under den symbolske maktens overflater, og den forsøker å hjelpe samfunnsborgere til et bedre sted gjennom en forøket selvforståelse (men en *samfunnsmessig situert*, ikke bare familieorientert, selvforståelse). «Det finnes noen vakre sider skrevet av Freud om professoren som en erstatning for faren», sier Bourdieu, «og her ser jeg ikke forskjellen mellom psykoanalysen og sosiologien. Professoren utøver en kreativ kraft, og han har en nominerende skapelsesmakt – Pygmalion-effekten.» (s. 978–979). Selv om Bourdieu kommer med små stikk mot psykoanalysen, er det åpenbart at han ikke er fullstendig avvissende mot en terapiform som var svært populær i deler av Frankrike på denne tiden. Han bruker en del psykoanalytiske begreper, som libido, kathexis og skotomisering. «Hvis den psykoanalytiske kuren er lang og vanskelig, og hvis det er sant at sosiologien ikke er en vitenskap på lik linje med de andre vitenskapene [...], er det i stor grad fordi denne psykoanalysen er svært vanskelig» (s. 29). Her går Bourdieu svært langt i å si at sosiologi *er* en form for psykoanalyse, en dybdevitenskap, og han åpner for en omfattende problematisering av tradisjonell vitenskapelighet.

I det hele tatt maler Bourdieu stadig gjennom disse forelesningene et bilde av sosiologien som en terapiform, en kur mot sjelelige lidelser. Tenk bare på hvilken terapeutisk effekt det kan ha å forstå at ens lave sosiale posisjon ikke er et produkt av en manglende «vinnermentalitet», eller at man ikke er «rå» nok, for å bruke noen av den post-northugske «mentaltrenings» floskler, men fordi man er et produkt av en bestemt kapitalmengde og kapitalsammensetning, man fødes inn i et samfunn som stempler og kategoriserer, osv. Som med psykoanalysen, krever sosiologiske analyser en enorm tålmodighet: Man kan ikke bare klemme ut noen essays eller et par halvhjertede kommentarartikler og tro at man har forstått noe av samfunnet.¹¹ Sosiologi er et møysommelig arbeid som forlanger forpliktelse, både fra analytikerens og den analysertes ståsted. I dette lys fremstår både akademisk midlertidighet og den begrensede «prosjektfinansiering» av forskning som et sett med ideologiske strukturer som er ment å

¹¹ Se Bourdieus bok, *On Television*, for en kritikk av såkalt «fast-food tenkning»: Pierre Bourdieu, *On Television*. New York: The New Press 1996.

forhindre en vellykket analyse, som faktisk sørger for at analysen aldri vil kunne fullbyrdes.

På hvilken måte er så sosiologien en slags form for teologi? Mens teologien er studiet av Gud og religion, dreier sosiologien seg omkring samfunnet og sosiale relasjoner. Men samtidig, sier Bourdieu, er «samfunnet lik Gud», med utgangspunkt i et sitat av Émile Durkheim. Durkheim skrev i sin religionssosiologiske klassiker, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, at «samfunnet er Gud» («la société, c'est Dieu»). Med dette mente Durkheim at mennesket som dyrker Gud, egentlig dyrker seg selv og det sosiale, en mer positiv lesning enn Feuerbach og Nietzsches påstander om at religiøse gudeskikkelser er uttrykk for sosiale relasjoner og speiler menneskets indre forestillinger. Bourdieu gir Durkheims utsagn en mer sekulær, metafysisk dreining: Samfunnet har gudeaktige evner, i den forstand at samfunnet har makten til å opphøye eller avskrive mennesker. Samfunnet erverver seg altså makten til å (i overført betydning) *skape mennesker* – på samme måte som den provinsielle bygdegutten og sønnen til en postmester Pierre Bourdieu ble «omdøpt» til professor Pierre Bourdieu gjennom eliteuniversitetet École normale supérieure, skaper staten, og samfunnet som helhet, både seierherrer og utskudd. Samfunnet er gudeaktig i sin allestedsnærværende, allmektige kraft: Vi kan ikke forestille oss et menneske som ikke er gjennomsyret av samfunnets vurderinger og bedømmelser, og alle steder er formet av samfunnets, som vil si statens, maktutøvelser. «Monopolet over den legitime opphøyelse [*consécration légitime*], monoopolet over bedømmelsen, det [har] Gud [...] Å si at ulike sosiale aktører som tilhører feltet for symbolsk produksjon kjemper over et legitimt voldsmonopol, vil si at de kjemper om retten til å være Gud» (s. 806–807). Sosiologien er en teologi i den forstand at den forsøker å avdekke disse kampene over retten til å «leke Gud», å innta en gudeaktig stilling i et sekulært samfunn. Sosiologien er en sekulær teologi, en *kritisk* teologi – kanskje til syvende og sist en teologi som forsøker å pulverisere den sekulære gudemakten.

Som kulturkritiker fremstår Bourdieu som en noe datert figur. Problemet ligger i metoden, den teoretiske «matrisen» Bourdieu bruker til å analysere kulturelle produkter. Bourdieu forsøker til stadighet å «redusere» kulturkritikk til en analyse av individuelle aktørers løpebane gjennom samfunnsrommet. Boken *Homo academicus* skulle være en grundig analyse av fransk academia, men endte opp som en studie av franske akademikere – individer, ikke «systemet», sagt noe enkelt. Det samme hender til stadighet i disse forelesningene. Se bare

på dette fragmentet: «[...] forfattere med en folkelig bakgrunn, [som er] provinsielle, har en fantasi om å vende tilbake til provinsen [...] De virkelig-gjør dette svært ofte ved å bli regionalromantikere [bygderomantikere] og ved å feire folket [...]» (s. 237). Problemet med denne tilnærmingen (som bare antydes i dette sitatet) er at kulturelle produkter ikke er et resultat av disse individuelle løpebanene, og de er ikke reduserbare til de enkelte «objektive» momenter i en kulturprodusents liv – opphavssted, klasse, økonomi, osv. – noe, paradoksalt nok, Bourdieus egen teori om feltet burde gjøre ham oppmerksom på. Romaner skrives ikke alene, men i skyggen av et helt sosialt univers. Dessuten oppstår kulturelle produkter i en rekke spontant kreative øyeblikk. Bourdieus skolastiske tilnærming, et produkt av hans skolastiske opplæring og skolastiske posisjon, setter ham ute av stand til å trenge inn i det kreative øyeblikket som et eget moment i kulturproduksjonen. Det som skjer foran det blanke lerretet, eller det blanket arket, er ikke reduserbart til «objektive» statistiske faktorer. Til tross for sitt veldige engasjement i kulturkritikk – Balzac, Proust, Kafka og Manet opptrer i flere av hans bøker og mange av disse forelesningene – mangler Bourdieu et språk for å beskrive skapelsens øyeblikk. Hans tilnærming er for økonomistisk og tar ikke kulturproduksjonens egenartede kvaliteter på alvor: For ham er en forfatter bare en snekker som hamrer løs på ord og setninger i stedet for spiker og trestykker ...

Men denne tilsynelatende relativt udramatiske svakheten peker mot et dyper problem hos Bourdieu: Han er i bunn og grunn en strukturalist, etter den lange arven fra Comte, Durkheim og Lévi-Strauss – også Bourdieu var et produkt av et bestemt felt. Han har en overdrevent sterk tro på lovmessigheter, mekanismer, eller «sosiologiske regelmessigheter» som «betingelsen for enhver vellykket handling som forsøker å transformere disse» betingelsene.¹² Men problemet med dette, som ved hans kulturkritikk, er at Bourdieu dermed frarøver oss muligheten til å forstå det virkelig spontane, det genuint produktive i historien – hva Deleuze kaller «virtualitet» eller Lacan betegner som «Det reelle», dvs. når ting tar spranget ut fra det sydende kaoset som er historiens muligheter, og inn i «det aktuelle» – fra verdenskriger til teknologiske nyvinninger til fotballkamper og finanskriser. Vi vet ikke hva som vil skje på denne «historiens slakterbenk», for å si det med Hegel. Faren ved en overdrevent sterk

¹² Pierre Bourdieu, «Giving voice to the voiceless», i Pierre Bourdieu, *Political Interventions* (red. Franck Poupeau og Thierry Discepolo). London: Verso 2008, 71–72.

tro på Bourdieus regelmessigheter, mekanismer og lover, er at vi ender opp med å *tro* at vi vet eller i det hele tatt kan vite det. Selvsagt finnes det strukturer som er virksomme – helt til de ikke er det lenger. (Dette er forøvrig også tittelen på en glimrende bok om Sovjetunionen av den russiske antropologen Alexej Jurchak: *Alt var for evig helt til det ikke var det mer.*) Kunsten ligger altså i å lære seg å skille mellom regelmessighetens tid og spontanitetens spredte øyeblikk. Men her har ikke Bourdieu noen teori som kan komme oss til unnsetning. Til det er han for blendet av sine strukturer.

Kanskje er det også derfor Bourdieu nesten aldri bruker ordet «kapitalisme», for kapitalismen, som Marx understreker, innebærer at alt som er fast, eller solid, smelter bort – med andre ord, kapitalismen er et system for den permanente revolusjon, eller den stadige omkalfatringen av dagliglivet, og en teori om kapitalismen vil altså måtte ta høyde for dette systemets voldsomme spontanitet og transformative kraft: Kapitalismens eneste to lover er at *kapital må sirkulere*, og *alle andre fenomener er kontingente* (religion, kjønn, etnisitet, osv. er ikke-vesentlige størrelser som kan flyte fritt, frikoblet fra kapitalakkumulasjonens tvang). En mekanistisk tenker, og en sosiologisk programforpliktet weberianer, har allerede utelukket muligheten av å «tenke» kapitalismen i sitt arbeid. Kanskje er det også derfor kapitalismen som vitenskapelig objekt er nærmest fraværende fra norsk samfunnsvitenskap.

Bourdies forelesninger unndrar seg enkle oppsummeringer. Til det er de altfor omfattende og digresjonsfylte. Men det er nettopp denne upolerte stilen som er Bourdieus metode i disse forelesningene. Mye er åpent. Teoriene er ikke ferdige ennå. Vi ser hvordan begrepet *habitus* begynner å finne sin form. Bourdieu polemiserer mot rasjonell aktør-teorier på en måte han ikke tar seg råd til i sine publiserte artikler og bøker. Forelesningen er en form som passer Bourdieu godt, siden den gir ham muligheten til stadige små avstikkere fra en lengre, mer sirlig oppbygget argumentasjonsrekke.

Her er det nok stoff til at man kan vende tilbake til boken ved gjentatte lesninger, år etter år, og stadig oppdage nye sosiologiske skatter. I møte med den stadig mer profesjonaliserte, polerte samfunnsvitenskapelige diskursen, som også befester seg i Norge, og som insisterer på et strengt skille mellom vitenskapelig objektivitet og personlig engasjement, er Bourdieu forfriskende kontrær, utprøvende og heterodoks. Bourdieu var ingen barrikadestormer, men han var heller ingen enkel borgerlig sosiolog. Tvert imot: Han klatret til topps i borgerskapets vitenskapelige etablissement, helt opp til det franske akademiske

systemets kronjuvel, Collège de France, men han slo seg aldri til ro med denne posisjonen. Det er nettopp hans stadige tvetydighet, denne stadige nevrotiske uroen, dette «minoritetsspråket», som Deleuze tilskriver Kafka, denne «stammingen» blant polerte talere, som inviterer til stadig dialog med Bourdieu. Heldigvis er hans korpus av etterlatte tekster nå betraktelig utvidet, og vi kan bare krysse fingrene for at de finner en snarlig oversettelse til engelsk og – tør vi håpe? – norsk.