

080120-dront-aresbog-til-staf.docx

Manus 2008-01-20 till æresbogen till Staf

Från Donald Broady som nås på donald.broady@edu.uu.se och på telefon +46 8-7677127

Tecknen -- ska bytas ut mot långt streck

Lycka till med produktionen!

/Donald

En dront bland mesar. Samtal med Staf Callewaert

En intellektuell av en kontinental art som troddes utdöd klev i början av sjuttioalet in i den svenska utbildningsforskningen. Som en dront som under sina vandringar förirrat sig upp till mesarna i de nordligaste utmarkerna. Eftersom han förälskat sig i en duva härifrån blev han kvar, till lycka för somliga av oss yngre nybörjare som törstade efter en rejäl skolning som inte var så lätt att komma åt i Sverige. För bland andra Mikael Palme och mig blev Staf en förebild och en generös vägvisare in i de stora europeiska tanketraditionerna, vilket framgår av utskriften nedan från en bandupptagning av ett samtal under äppelträden i min trädgård på Lidingö den 30 maj 1982. På bandet finns också bevarat humlesurr och kvitter från småfåglar och från Stafs och Ingers två döttrar.

Samtal är inte riktigt rätt ord. Undervisning snarare. Mikael och jag sög i oss allt som Staf hade att berätta om sin egen bildningsgång och om thomismen, fenomenologin och sin syn på marxismen och sociologin. För att utskriften ska försvara sin plats i en festskrift till Staf har jag valt ut de partier som säger mest om det universum av tänkare och böcker i vilket han då levde sitt intellektuella liv. Den är också ett tidsdokument som speglar några problem som framstod som centrala för ett kvartssekel sedan. Staf tillhörde dem i Norden som tidigast uppmärksammade Pierre Bourdieu och ett kärnproblem för honom var att hitta sätt att försona sociologi av Bourdieus märke med den althusserianska marxism som i Norden hade sitt främsta fäste vid hans första svenska hemvist, sociologiska institutionen vid Lunds universitet. Mikael och mina utgångspunkter var annorlunda. I likhet med åtskilliga andra i vår generation var vi upptagna av frågan hur studier av subjektivitet skulle kunna jämkas ihop med marxistiska och strukturalistiska teorier. För egen del hade jag under sjuttioalet närt förhoppningar om att svaret skulle stå att finna i vissa tyska traditioner: ekonomikritiken, frankfurtskolan, det som då kallades hannoverskolan, tysk fenomenologiskt inspirerad industrisociologi, och så vidare. Mikael hade tidigare än jag upptäckt att kretsen kring Bourdieu i Paris hade ett alternativt svar att erbjuda och i början av 1980-talet hade vi gjort våra första gemensamma besök hos dem. Vi vände oss till Staf inte minst för att få hjälp med att tolka det vi upplevt där.

I utskriften har jag försökt bevara något av Stafs idiom, en oefterhärmlig blandning av svenska, danska, flamländska, franska, tyska med flera andra levande europeiska språk jämte ett par döda. Jag har tillfogat bibliografiska uppgifter om de böcker och artiklar han hänvisade till eftersom åtskilliga nog är bortglömda nuförtiden. Ett avslutande appendix vittnar om att Staf som haft så svårt att uthärda det akademiska livets ritualiserade och ceremoniella sidor ändå nyligen accepterade att hyra en frack och motta ett senkommet erkännande för sin gärning.

Donald Broady, januari 2008

D.B.: Berätta om hur du hamnade i Sverige!

S.C.: Jag kom till Lund 1971 enbart för att Inger [Callewaert Sjöberg] skulle gå lärarhögskolan för det var sista året man fick betalt för att gå där. Meningen var att vi skulle stanna i Sverige ett år och sedan åka tillbaka till Belgien och göra helt andra saker. Jag hade i alla herrans år jobbat med progressiv katolsk socialt engagerad teologi, i Paris och i Louvain. Vid det stora katolska universitetet i Louvain hade jag i tio år varit tillförordnad professor i socialetik. Det var på många sätt ett jävla bra universitet, men jag hade lämnat det efter det stora upproret 1968. Jag gick omkring med ett avhandlingsarbete, en ideologikritisk analys -- med Habermas som tolkningsinstrument -- av den nya progressiva katolska teologin så som den socialt sett hade kommit till uttryck i Vatikankonciliet och så vidare. Det exakta motstycket till den gangster som de har som påve nu.

Meningen var att jag skulle jobba ett år med detta på sociologiska institutionen i Lund men jag kom snabbt underfund med att där fanns inte en enda människa som visste något som helst om det där. Kanske lite om frankfurtskolan fast väldigt lite. Den enda människa man kunde tala med var Joachim [Israel] å ena sidan och [Göran] Therborn och de andra althusserianerna å den andra sidan. Och varje kväll kom Inger hem från lärarhögskolan och berättade om vad som hände där och visade mig sina böcker. Jag blev alldeles vild för jag hade aldrig sett något sådant. Detta slags psykologiserande positivistiska teknologiska sätt att tänka om utbildning fanns inte på kontinenten.

Det var Ingers erfarenheter som gjorde att jag sa ja när Joachim bad mig att ta hand om ett projekt, om varför högstadiet i svenska skolan inte fungerar, som han fått pengar för från Esse Lövgren [på Skolöverstyrelsen] men som det inte blivit något av. I vår avhandling [Callewaert & Nilsson, 1974] står det lite om hur vi omformulerade det projektet. Jag satte igång med att läsa svensk pedagogik från de sista tio åren. Det var en fruktansvärd upplevelse. Där fanns ingenting som var politiskt eller analytiskt intressant, det verkade för mig som piecemeal engineering på det pedagogiska området. Jag reste då rätt mycket till Louvain där jag i en bokhandel råkade på boken *La reproduction* [Bourdieu 1972]. Jag hade aldrig hört talas om mannen och jag läste den. Det var som en uppenbarelse: aha, äntligen! Så jag började leta efter annat av Bourdieu, och hittade Grignon [1971], och Baudelot och Establet [1971]. Men vi skulle ju genomföra det där projektet och göra den där empirin. Då kommer man in i en helt annan fas. Teorin förvandlas till ett redskap. Det handlar inte om att förstå den utan om att använda den. Ett helt annat sätt att tänka. Då gällde det att Bourdieus teori skulle göras acceptabel för marxismen, det vill säga på ett eller annat sätt försonas med Althusser. Annars skulle det inte gå, för där hade man sin hemvist, där stod man.

D.B.: Varför stod du där?

S.C.: Jo, kom ihåg Therborns kritik av frankfurtskolan i de två berömda artiklarna [Therborn, 1969] som var dåliga och bra samtidigt. Dåliga därför att han förstod nästan ingenting av frankfurtskolan ärende. Bra därför att han på sitt oflexibla vis placerade den, åtminstone så mycket som en leninist på den tiden kunde, genom att säga att det här är inte arbetarna som gör revolution utan intellektuella som gör kulturkritik.

D.B. Jaså, för att han placerade den socialt menar du?

S.C.: Ja, utan att förstå frankfurtskolan på dess egna villkor. Artiklarna är hårresande och samtidigt enligt min mening bra eftersom de säger en eller två väsentliga ting. För oss gällde det ju att förbereda revolutionen, inte att göra kritisk humaniora. Och Althusser's skrifter fungerade på samma sätt, genom att dels avvisa uppfattningen att den humanistiska tolkningen av att Marx ungdomsskrifter skulle kunna tjäna som grundval för förståelsen av Marx, dels med hjälp av åtskillnaden mellan ideologi och vetenskap visa på hur vi kunde jobba som akademiker.

D.B.: Men det som sedan hände med althusserianerna i Lund var att de inte höll fast vid Althusser och inte följde honom in i Bachelard-traditionen utan i stället anslöt sig till Poulantzas och anglosachsisk nymarxism, i synnerhet *New Left Review*-gänget, och detta blev althusserianismen i Sverige. Är det en riktig bild tycker du?

S.C.: Nej, den stämmer nog främst för Göran och för många i Zenit-gruppen, därför att deras ämne var politik. Jag till exempel tyckte aldrig att jag hade någon vidare hjälp av Poulantzas, utom avsnittet om utbildning i hans artikel om klasserna [Poulantzas, 1973]. Det jag fortsatte läsa var Althusser själv och Bachelard och därifrån till Lévi-Strauss och därifrån till Bourdieu, och alltihopa gick att förstå som en eller annan form av strukturalism. Jag minns när Joachim satte igång med seminarier om strukturalism och Piaget. Jag blev helt vild för jag tyckte att ingen av dem fattade vad det handlade om. En som kom att spela stor roll för mig i det sammanhanget var Godelier. Vi läste *Rationalité et irrationalité* [Godelier, 1969]. Till den engelska översättningen [Godelier, 1972] skrev han en inledning om strukturalism och marxism som väldigt bra sammanfattade vad jag då tyckte, så den hade jag länge under armen. Han kom ofta till Lund och stannade veckovis och vi kunde snacka med honom. Han visade nämligen hur man kunde använda sakerna i antropologin, i fältstudier, i empirin. För man ska minnas att vi althusserianer på sociologen i Lund allesammans hade empiriska arbeten på gång. Det där teoreticistiska raseriet som sedan bröt ut till exempel i England har aldrig varit vårt bord. Alla skulle vi till slut säga någonting om verkligheten, och det kräver ju sin man. Vissa avarter blir inte helt möjliga.

D.B.: Men du sa att du från början ville använda Habermas-traditionen. Varför det, hade du en sådan bakgrund?

S.C.: Min bakgrund är den att jag är uppvuxen först med neothomismen, men neothomismen i historiserande och historisk mening. Det vill säga vi satt i årtal och läste Aristoteles och Augustinus och Thomas och Luther i grundtext med alla kritiska fotnoter. Vi läste latin och grekiska som man nu läser engelska. Under femtiotalet kom fenomenologin och existensialismen, främst med Merleau-Ponty och Ricoeur med flera. Sartre kom aldrig själv till Louvain men vi läste honom, *Critique de la raison dialectique* [1960] var väldigt viktig. Det var min bakgrund från Louvain. Min andra bakgrund var tidskriften *Esprit* och [Emmanuel] Mounier och personalismen, som var den franska vänsterkatolicismen som sedan gav upphov till arbetarprästerna. Men då är vi redan framme vid slutet av femtiotalet och början av sextiotalet då jag läste i Paris några år och skrev på en avhandling om uppkomsten av begreppet moraliskt samvete hos de stoiska filosoferna och i övergången till Nya testamentet. En annan del av den avhandlingen handlade om Heideggers begrepp *Gewissen* och *Mitsein* och sådant. Vi blev så fruktansvärt otillfreds, delvis på grund av vårt sociala engagemang men det nya i slutet av femtiotalet och början av sextiotalet var att vi också frågade oss vad den här teologiska diskursen egentligen bygger på. Vilken är dess vetenskapliga status och legitimitet? Det handlade om oss själva: vad stod vi och sa? Vi var progressiva katolska teologer som var med om att göra revolution men vilken status hade den diskurs vi höll igång, vad byggde den på? Det var där Habermas blev viktig, genom Metz.

M.P. Vem var han?

S.C.: Johan Baptist Metz, en teolog i Münster som kring sig samlade teologer från alla världens hörn. Grundvalen var densamma som för frankfurtskolans kulturkritik, det vill säga hos Metz ville man göra teologikritik, tvinga teologin att tala om sig själv, visa sin sociala placering, sin logiska legitimitet, sitt instrumentarium och sin relation till offentligheten och till det man säger från predikstolen. Detta stannade av när jag kom till Lund, för katolsk progressiv teologi det kunde jag läsa mig till i *Le Monde*, och frankfurtskolan var bekant i stort sett bara genom Therborns kritik, förutom Joachim som kände till den och förhöll sig positivt till den i sin alienationsbok [Israel, 1968].

En bok som spelade en enorm roll för oss var Habermas bok där han gör en kolossal genomgång av hela den vetenskapsteoretiska debatten [Habermas, 1970]. Den boken har jag läst och läst om och kan utantill. Texten går inte längre att läsa på grund av alla mina anteckningar. Och sedan alla de andra böckerna. Konstigt nog läste jag boken om offentlighet [Habermas, 1962] sist av allt. Det var synd att det tog så lång tid innan jag kom till den.

D.B.: Ja, något som vi reagerade mot i Therborns utskåpning av Frankfurtskolan var att han inte brydde sig om den boken och offentlighetsteorin som vi då tyckte var det allra mest användbara hos Habermas.

S.C.: Sedan försökte jag genomföra det där projektet så mina teoretiska intressen dämpades lite. Inte förrän i mitten av sjuttioalet började jag läsa allt möjligt igen. Jag minns att Giddens kom och föreläste hos oss och startade helt från scratch med Weber, Durkheim, Marx och de stora amerikanerna. Det sporrade mig att börja om från början, att läsa Weber och Durkheim och Marx. Konstigt nog kände jag mycket väl till Marx ungdomsskrifter från teologiska seminarier i Paris i slutet av femtioalet där teologerna slickade i sig detta, ty det var vårt språk. Vi kunde tänka i dessa termer.

M.P.: Var i Paris hölls dessa seminarier?

S.C.: På dominikanernas berömda teologiska högskola Le Saulchoir. Där fanns ett slags idéhistorisk och teologisk pendang till [Marc] Bloch och de stora medievalisterna. Vi lärde oss redan då att tänka medeltida teologi i socialhistoriska termer, vilket blev mode inom humaniora tjugo år senare. Forskarutbildningen i teologi innehöll av hävd väldigt mycket arbete med Thomas texter men gjordes på min tid meningsfull genom att vi satte in dem i socialhistoriska sammanhang.

Så jag hade på konstigt vis och till synes helt tillfälligt gått genom hela viftet av möjliga paradigmer, alltifrån Aristoteles och neothomismen till socialhistoriskt inspirerad idéhistoria och fenomenologi och Weber och Durkheim och Marx, vilket gjort att jag alltid blivit perplex när folk här säger till exempel fenomenologi. Då börjar jag skratta: vad menar ni? Inte för att jag vet bättre men jag har konfronterats med dessa saker i mer ursprunglig tappning på ett sätt som gör att man blir skräckslagen av de ytliga sätt varpå de börjar fungera i en ny miljö. Om man kämpat i två år för att förstå *Phénoménologie de la perception* [1945] och gått på Merleau-Pontys föreläsningar så är det vissa saker man inte tål. Det går inte att kalla sådant för fenomenologi som är, jag vet inte vad men i alla fall inte fenomenologi.

Det är också därför som Bourdieu fascinerar mig och är min fasta punkt i tillvaron, för han är den enda som jag känner till som håller sitt gevär på alla de här fundamentala möjligheterna: fenomenologi, hela den gamla empiriska positivismen, Weber och Durkheim, Marx i någon grad, Goffman och etnomethodology, Lévi-Strauss, hela det universum är på plats som också är mitt universum, fast för mig hämtat ur alla dessa brokiga delar av mitt förflutna. Bourdieu står för ett sätt att hålla ihop och göra något med allt detta. Och inte vad som helst: det jag gillar hos honom är alla de nej han säger: --Inte det, och inte det, och inte det! Varför? Därför! Och vad gör man så? Det vet jag inte.

D.B.: Då är det lätt att förstå din reaktion när du mötte svensk pedagogisk forskning. Hur kom det sig att du och Daniel [Kallós] började ert korståg mot den och "den rosa vågen"? [Callewaert & Kallós, 1976]

S.C.: Det var mycket konstigt. När jag började med min empiri ville jag gärna jobba med Inger. Hon hade en kompis Boel Westerberg som hade Daniel som handledare och som ville skriva sin fyrbetygsuppsats inom vårt projekt. Daniel hörde att hon höll på med konstifika figurer som höll på med böcker som han aldrig hört talas om och han sa: --Kan vi inte snacka? Vi satte oss i hans rum och Daniel sa till mig: -- Hördu, om du ska hålla på med klassrumsobservationer så finns det faktiskt traditioner, för det första den från Flanders till ... vad heter han från Columbia, den klokaste av dem alla, som Ulf [P. Lundgren] använt så mycket?

D.B.: [Arno] Bellack.

S.C.: Ja, hela den traditionen som sammanfattas hos Ulf [P. Lundgren] och Christina [Gustafsson], och för det andra gamla antropologiska traditioner, som [Colin] Lacey och [David H.] Hargreaves i England. Det var Daniel som introducerade mig till allt det där och han var min handledare. Jag, och Bengt [Bengt-A. Nilsson] också, satte mig att läsa hela skiten. Då var Daniel politiskt på väg från att ha varit vänstersocialdemokrat till att bli kommunist i en eller annan mening, så då skedde det omvända att jag indoktrinerade honom med Bourdieu och med den althusserfärgade marxismen. Det hölls seminarier och samtal och diskussioner och böckerna cirkulerade. Under en period möttes vi i mitten och vårt budskap började bli lite av detsamma när vi uppträdde utåt. Med hjälp av en viss typ av marxism och Bourdieu hade vi ett paradigm som var ett alternativ till allt det andra som fanns, och som också hade skolpolitisk innebörd. En vacker dag bestämde vi oss i ett raseriutbrott för att slå mot den här rosa vågen. Vi tyckte att nu fick det vara nog.

Men sen [1976] kom jag till Aalborg, en helt annan miljö där Althusser inte fanns eller uppfattades som en bydåre som man av ren okunskap tog avstånd från. Jag blev tvungen att titta ordentligt på den där kapitallogiken vilket jag aldrig någonsin gjort, och att titta på frankfurtskolan på ett helt annat sätt, nämligen förmedlad via Hannoverskolan [dvs. Oscar Negt och Alexander Kluge, Thomas Leithäuser, Thomas Ziehe m.fl.]. För mig är detta fortfarande oavslutat. För mig ligger detta där det ligger för [Hans-Jørgen] Schanz: det vill säga Hannoverskolan är intressant men i grunden -- om man inte försöker fuska -- helt oförenlig med kapitallogisk ekonomikritik. En emancipatorisk potential definierad utifrån prekapitalistiska element i kapitalismen kontra den gamla tanken att det är den progressiva formen av kapitalism som producerar sin motsats är två oförenliga grundparadigmer.

D.B.: Och du håller fortfarande fast vid det senare paradigmet?

S.C.: Nej, för mig håller det inte. Om man uttrycker sig sloganvis skulle jag vilja säga att det slags kapitalism som vi har i dag är ett så pass korrumpert fenomen på nedgång att chansen är försutten att den skulle ha frambringat sin motsats. Därför blir det allt mindre orimligt att dra sig tillbaka till nästa linje i skyttegravarna: att alldenstund kapitalismen ännu inte hunnit lägga under sig alltihop så är det som ännu inte är underlagt möjligen en intressant utgångspunkt för att fortsätta säga nej.

D.B.: Men jag trodde att du var skeptisk till de potentialer som hannoverskolan tycker sig finna med hjälp av till exempel psykoanalysen.

S.C.: Nej, jag har ändrat mig mycket under åren i Danmark fast jag inte skrivit så mycket om det. Det är också därför jag är fascinerad av Bourdieus senare arbeten och hans anspråk på att övervinna strukturalismen med hjälp av en subjektsteori, och att acceptera att man i skapandet av denna subjektsteori kan titta på psykoanalysen eller vad som helst.

M.P.: För oss har det varit svårt att förstå vad Bourdieus subjektsteori skulle innebära. När han kommer in på den använder han ett helt annat språk.

S.C.: När man läser Bourdieu så är det inte så svårt att gissa sig till den underliggande subjektsteorin men den expliciteras aldrig och minst av allt i psykoanalytiska termer, för den positionen är besatt av gubben som dog nyss, Lacan, och de andra. Men det är helt klart att det finns en subjektsteori hos Bourdieu.

M.P.: Därbakom anar man en fransk rationalistisk tradition -- som Bourdieu negerar -- om medvetandet inför världen och sådant.

S.C.: Det där är svårt eftersom alla de där fransmännen är filosofiskt utbildade på vanligt cartesiskt vis och har den franska spiritualistiska traditionen i blodet, så de tycker inte att detta är ett så stort problem.

De har alltid en subjektsteori i bakfickan. De behöver bara gå tillbaka till sin gamla medvetandefilosofi för att ha tillgång till en eller annan elementär begreppsapparat för att snacka om det. Jag tror att det är därför som det är så lätt för Bourdieu att gå till Goffman och etnometodologin, inte för att det är samma tradition utan för att det är samma självklara sätt att tala om subjektet utan att ha en explicit subjektsteori. Men jag tänker mer på psykoanalysen. Om man inte bryr sig om varifrån Bourdieus teori kommer -- och bara vill göra en ytlig användning av orden och glömmer att det är en från Durkheim lånad och till sin ansats strukturalistisk teori -- skulle en psykologisk tolkning av begrepp som "misskännande" ligga nära till hands. Det Bourdieu skriver om att läraren kan fungera i sitt klassrum eftersom han misskänner det han gör, skulle lätt kunna psykologiseras och tolkas så att det handlar om förträngning. Men det har ingen gjort såvitt jag kan se. Och Bourdieu skulle förstås protestera våldsamt.

D.B. Han lägger ju in skydd mot sådana läsningar,

S.C.: Ja, han är en stor mästare i att gardera sig.

D.B. I uppsatsen om Heidegger menade Bourdieu att det psykoanalytiska censurbegreppet är ett specialfall av ett allmänt socialt fenomen [Bourdieu, 1975a]. Tror du att det är så han bär sig åt för att få in också annat som psykoanalysen ägnat sig åt, genom att göra det till specialfall av något mer allmänt socialt?

S.C.: För att exakt få det fram måste man jobba med de konstiga franska översättningarna av Freud som de alla i början jobbat med, och det har jag aldrig satt mig till att göra, för jag har aldrig kommit till att läsa Freud ordentligt. Den dagen jag gör det så vill jag också titta på det. Begreppsapparaten måste man kunna klargöra bland annat därifrån. Jag tror att mycket hos Bourdieu på den punkten har samma innebörd, han har förmodligen aldrig haft tid eller lust, och heller inte i den här maktkampen haft intresse av, att placera sig och sätta sig på Freud, utan han försöker antyda var han skulle placera sig om han skulle jobba med det, tror jag.

M.P.: Han berättade för oss att han planerar att jobba ihop med psykoanalytiker. Det finns några enstaka seriösa, sa han. Men du menar att det verkligen finns en subjektsteori hos Bourdieu? I Esquisse [Bourdieu, 1972] finns ju vissa passager där han ändå uttalar sig om subjektet men mer lutar åt sådant som kritisk psykologi, det vill säga påtalar att det finns en meningshorisont som man inte kan omdefiniera. Något slags inversion av Sartre.

S.C.: Här finns fenomenologi i botten, men jag tror att det är mer än så, nog. Det jag tycker att man kunde göra är att titta på hans i grunden väldigt traditionella socialisationsteori, som i grund och botten egentligen inte är skild från den gamla amerikanska som sen kom till Tyskland, innan den nya socialisationsforskningen tillkom. Min upplevelse är att det är oproblematiserad socialpsykologi av gammalt slag.

D.B.: Vi frågade Bourdieu om detta och han utmålade det hela som en arbetsfördelningsfråga. Som vi arbetar, sa han, är vi tvungna att förutsätta att det förekommer socialisation i familjerna och så vidare men vi går inte in i det, vi har inte hunnit med.

M.P.: Handlar det inte om ganska elementära erfarenheter från hans antropologiska studier? Kroppen återkommer han ständigt till, det är sådant han har gått och tänkt på när han sett kabylerna.

S.C.: Kroppen så som Bourdieu talar om den är en skum kategori, tycker jag. Liksom hans reproduktionsbegrepp. Nästan alla hans andra centrala begrepp är de som är dåligast utvecklade. Men så är det nog med alla som skapar någonting, att alla deras fundamentala begrepp är oavklarade. Som detta med att en habitus är förkroppsligad och finns i kroppen, vilket jag bäst kan förstå utifrån Merleau-Ponty

och fenomenologin, det vill säga att jag inte *har* en kropp utan *är* min kropp. Mänskligt medvetande är i viss mening reflexivitet. Jag existerar i mitt språk och språket är som kroppen. Om det nu vore så Bourdieu menade. Men han menar inte så!

Den stora frågan för mig är om Bourdieus hela teori om *le sens pratique* [Bourdieu, 1980a] kan överföras från prekapitalistiska samhällen till kapitalistiska. Han startade i en allmän sociologisk horisont. Han är främmande för den ståndpunkt som upptar oss och som vi fått från Althusser och kapitallogiken: att varje produktionssätt har sin egen logik och sitt eget vetenskapliggörande, och att en diskurs inom kapitalismen är oförenlig med diskurser om och inom prekapitalismen. Man kan tala om alla produktionssätt utifrån en enda diskurs, menar Bourdieu. Tror jag. Men jag vet inte. Det är en av många saker jag tycker att man skulle titta på om man vill gå vidare med honom. Om man vill formulera en pedagogisk teori i förlängningen av Bourdieu hamnar man i *le sens pratique*, och då blir frågan om det som där sägs också gäller för vårt samhälle, där till exempel det reflexiva spelar en helt annan roll än i de prekapitalistiska samhällena och där kroppen spelar en helt annan roll. Det jag saknar är ett försök att räkna med att efter Rousseau och Kant, alltså efter uppfinningen av den moderna subjektiviteten, är det möjligt att kulturen får en prägel som så väsentligt skiljer sig från den prekapitalistiska kulturen att det blir mer eller mindre nonsens att använda kategorier fram och tillbaka mellan kabyler och dagens franska universitet. Det vill säga hans sätt att i kultursociologiska analyser av kapitalismen använda en begreppsapparat hämtad från Kabylien är skumt på något vis.

M.P.: Men i de stora analyser som presenterats i *Actes* [tidskriften *Actes de la recherche en sciences sociales*] av *Le patronat* [Bourdieu & de Saint Martin, 1978] och andra nutida maktens boningar är ju idén om ett praktiskt förnuft väldigt central. Tycker du att man kan göra empiriska invändningar mot dem?

S.C.: Nej, just det är problemet. När de här empiriska analyserna kommer, också i *La distinction* [Bourdieu, 1979], så tycker man att de är bestickande. De stämmer. Och då står man där med sina vetenskapsteoretiska invändningar. Det är bland annat därför jag tycker att det är så svårt att komma vidare med det här. Jag misstänker att det är därför det inte finns några monografier om Bourdieu. Ingen människa vare sig i Frankrike eller någon annanstans har satt sig ned för att göra upp med det där, tränga in i det och värdera det kritiskt. Alla har gått omkring det som katten kring gröten.

D.B.: Vi frågade Bourdieu om den anklagelse för determinism som han brukar råka ut för, men då löste han upp problemet genom att säga att samhällsvetenskapen per definition är deterministisk, vilket förmodligen leder tillbaka till att det inom det samhällsvetenskapliga fältet är sådant man gör, söker determinanter.

S.C.: Det sa han polemiskt. Diskussionen där determinismspörsmålet varit avgörande har kört i Frankrike oupphörligen från Durkheim till Bourdieu, ända sedan dess att Durkheim framträdde som den totala motpolen till den franska spiritualistiska traditionen. Den enda gången jag sett att Bourdieu svarade på en recension var när han förra året i *Esprit* [Bourdieu, 1980b] svarade på en artikel där [Philippe] Raynaud mot Bourdieu upprepade den klassiska kritiken mot Durkheim. Bourdieu reagerade som stucken av ett bi. Hans första reaktion var: Vad så? Om det vore sant att jag är determinist, vad skulle det ändra? Men nu är det inte sant, och för det andra säger han att sociologin inte ointetgör individuell frihet i all mening. Subjekten kan uppleva sig som fria, en upplevelsedimension som är lika verklig som allt annat. Och vidare pekar sociologin aldrig på annat än tendentiella samband. Vad den enskilde gör eller inte gör beror på tusen andra faktorer som är i spel, men man kan inte förneka att det finns tendenser. Dessa tendenser visar på strukturella sammanhang. För det tredje är frihet mitt sätt att på ett mänskligt och inte djuriskt sätt välja det nödvändiga och att inte välja vadsomhelst, alltså den gamla diskussionen om vad frihet egentligen är. Frihet är en form av nödvändighet. Det är rätt ointressant att diskutera frihet som om det handlade om åsnan som väljer mellan två höstackar. I olika sammanhang går Bourdieu in på

diskussionen om determinism och frihet men jag har alltid upplevt att han anser invändningen så dum att den nästan inte är mödan värd att diskutera.

M.P.: Men om subjekten är placerade och styrda av fältens mekanismer kan man fråga sig varför just vetenskapsmännen skulle höja sig över alla andra.

S.C.: Men Bourdieu menar inte att vetenskapsmännen skulle höja sig över andra annat än i fråga om den vetenskapliga analysen. När Bourdieu i samband med en föreläsning på Sorbonne fick frågan: när du går med din fru på teatern, vad ser ni då?, svarade han: --Det som ni går och ser, vad skulle jag annars vara intresserad av? Alltså, han tycker att invändningen är löjlig.

M.P.: Men Bourdieus analyser av de intellektuella och vetenskapsmännen går som regel ut på att de är fångna i fältets mekanismer samtidigt som han tilltror just dessa personer möjlighet att svinga sig upp till en meta-medvetenhetsnivå.

S.C.: Men han menar inte att dessa individer i andra avseenden än i sitt vetenskapliga arbete skulle höja sig över andra. Det är egentligen inte annat än att påstå att människan trots allt kan tillrättalägga sin existens så att reflexion blir möjlig.

D.B.: Finns här bakom något slags cartesiansk tradition, tror du att Bourdieu förutsätter existensen av något slags privilegierad utkikspunkt från vilken den oöverbryggliga klyftan mellan ratio och värld låter sig uppfattas?

S.C.: Ja, jag tror att Bourdieu ser det som en konstitutiv förmåga hos människan att uppfatta just detta, men i vårt samhälle är det på grund av arbetsdelningen bara akademiker som har ett slags kvasimöjlighet till det. Klasssamhället är irrationellt organiserat och förhindrar därför att alla till vardags skulle kunna fungera på rationella premisser. Den bredaste interpretationen, den som liknar Althusser, är att säga att praxis alltid är ideologisk, från Adam och Eva och tills att Jesus kommer tillbaka och kanske också i himlen, i ett kommunistiskt samhälle. Alltså anti-Lukács. Men nästa steg för att inskränka interpretationen är att säga: åtminstone i alla klassamhällen är den sociala verkligheten konstitutivt irrationell. Vilket inte hindrar att rationell reflexion är möjlig. Man ska bara inte inbilla sig att den också upphäver det som den avslöjar, för detta kör vidare, även hos en själv. Men det finns detta lilla ljus. Och ytterligare nästa steg är att säga att när denna reflexion blir monopoliserad som en akademisk angelägenhet och alla andra blir fråntagna de praktiska möjligheterna för att utöva den, så blir det när man framhåller detta ljus dessutom ett korrumpert sätt att vara yrkesarbetande. Men fortfarande är ljuset där, på ett eller annat sätt. Det är så jag förstår det.

M.P.: Har det varit mycket polemik eller gräl mellan Bourdieu och nymarxisterna i Paris?

S.C.: Nix.

M.P.: Balibar fick ju på huden i *Actes* en gång [Bourdieu, 1975b].

S.C.: Ja ja, men det var per procurationem. Det måste man förstå. Den stackars Balibar hade inte med saken att göra. Ingen i Paris trodde att avsikten var att slå på Balibar, alla visste att Althusser var måltavlan. Det finns en gammal hatkärlek mellan Bourdieu och Althusser, de känner varandra mycket väl.

M.P.: Men Bourdieu läsning var mycket träffande.

S.C.: Ja, han är livsfarlig. Man blir livrädd att han skulle läsa något man själv skrivit. Som sagt, det har kommit väldigt lite från nymarxisterna. Jag frågade Balibar: hur i alla världen kan det komma sig att ingen av er gett er i kast med det där, varför skrivs det inte ett ord om eller mot Bourdieu, utom av de trogna och av de gamla kritikerna [Christian] Baudelot och [Noëlle] Bisseret? Balibars svar var: därför att det skulle kräva ett helt livs arbete att bli färdig med honom. Det är också min upplevelse. Bourdieus arbete är så stort och nyanserat. Om man inte vill vara amatöristisk är det så svårt att fånga honom och spika fast honom där man sedan vill kritisera honom. Och som Raynaud säger har han i förväg garderat sig mot allt, så du har aldrig en chans, med mindre du själv vill gå demagogiskt till verket och vägra ta hänsyn till hans garderingar. Balibar var inte ett dugg aggressiv, utan tyckte att det var väldigt synd att marxisterna inte mer ingående arbetat med Bourdieu eftersom det för marxismen själv hade varit mycket viktigt att precisera sig i förhållande till Bourdieu. Det vill säga, vinsten skulle inte ligga i att kritisera Bourdieu utan att precisera de egna positionerna genom att säga ja eller nej till olika drag hos honom. Balibar tyckte att det var synd att ingen marxist orkat detta.

S.C.: Hur mycket undervisar Bourdieu nuförtiden?

M.P.: I bästa fall varannan vecka på Maison des sciences de l'homme. Kanske två gånger om året är det Bourdieu själv som föreläser, annars elever och inbjudna föreläsare. Men ofta inställt. Och nu måste han hålla föreläsningar på Collège de France.

S.C.: Hans installationsföreläsning på Collège de France [Bourdieu, 1982] var förutsebar. Typiskt franskt. Jag minns alla installationsföreläsningarna av alla de där gubbarna som blivit *academiciens* efter att ett helt långt liv ha kritiserat sönder Akademien och som alla sa: visserligen och visserligen men dock!

D.B.: Basil Bernstein var så sur på att Bourdieu både ville äta kakan och ha den kvar, både driva ritualerna till sin spets och kritisera dem.

S.C.: Ja ja, Basil reagerar i sådana sammanhang som en påg från ett arbetarkvarter som tycker att det får vara gränser för vad man ställer till med.

M.P.: Det som är svårt för oss på Maison des sciences de l'homme är den oerhörda säkerheten, den verbala och kroppsliga perfektionismen. Människor med förstorade hjärnor.

S.C.: Ja det är hårt där. Våra strider är amatörfotbollsmatcher i jämförelse. [---] De åren jag var i Paris hade jag inte med sådant att göra. Jag bodde i en röd förort tillsammans med arbetarpräster som höll på med lumpenproletariatet och det har alltid varit min sociala förankring. Sorbonne var jag fruktansvärt misstänksam mot. Jag hade mina hjältar och deras föreläsningar jag gick på och sedan gick jag hem. Det enda som intresserade mig var de politiska miljöerna kring Esprit och så.

Litteratur som nämns

Baudelot, Christian & Roger Establet (1971): *L'école capitaliste en France*. Paris: Maspero, 1971.

- Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron (1970): *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit, 1970.
- Bourdieu, Pierre (1972): *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève/Paris: Droz, 1972.
- Bourdieu, Pierre (1975a): "L'ontologie politique de Martin Heidegger", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. I, no 5-6, novembre 1975, s. 109-156. [1975a]
- Bourdieu, Pierre (1975b): "La lecture de Marx. Ou quelques remarques critiques à propos de 'Quelques [remarques] critiques à propos de 'Lire Le Capital''", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. I, no 5-6, novembre 1975, s. 65-79.
- Bourdieu, Pierre & Monique de Saint Martin (1978): "Le patronat", *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. IV, no 20-21, mars-avril 1978, s. 3-82.
- Bourdieu, Pierre (1979): *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979.
- Bourdieu, Pierre (1980a): *Le sens pratique*. Paris: Minuit, 1980.
- Bourdieu, Pierre (1980b): "Où sont les terroristes ?", *Esprit*, no 11-12, novembre-décembre 1980, s. 253-258.
- Bourdieu, Pierre (1982): *Leçon Inaugurale faite le Vendredi 23 Avril 1982*. Paris: Collège de France, 1982. [Äv. publ. som *Leçon sur la leçon*. Paris: Minuit, 1982.]
- Callewaert, Staf & Bengt-A. Nilsson (1974): *Samhället, skolan och skolans inre arbete*. (Rapport nr 2 från projektet "Skolklassen som socialt system"). Lund: Lunds universitet, Sociologiska institutionen.
- Callewaert, Staf & Daniel Kallós (1976): "Den rosa vågen i svensk pedagogik", *Forskning om utbildning*, nr. 3, s. 31-38.
- Godelier, Maurice (1969): *Rationalité et irrationalité en économie*, I-II. Paris: Maspero, 1969.
- Godelier, Maurice (1972): *Rationality and irrationality in economics*. London: New Left Books, 1972.
- Grignon, Claude (1971): *L'ordre des choses. Les fonctions sociales de l'enseignement technique*. Paris: Minuit, 1971.
- Habermas, Jürgen (1962): *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Hermann Luchterhand, 1962
- Habermas, Jürgen (1970): *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Israel, Joachim (1968): *Alienation. Från Marx till modern sociologi*. Stockholm: Rabén & Sjögren, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Poulantzas, Nicos (1973): "Marxism and Social Classes", *New Left Review*, No. 78, 1973, s. 27-56.

Sartre, Jean-Paul (1960): *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

Therborn, Göran: ”Från revolutionär teori till akademisk metafysik. Till den kritiska teorins historia”, *Häftet för Kritiska studier*, nr 5 1969, s. 13-36, 46 samt nr 6 1969 s.21-39. [Senare bokversion *Frankfurtskolan. Till kritiken av den kritiska teorin*. Stockholm: Arkiv för studier i arbetarrörelsens historia, 1976.]

Appendix: ett kvartssekel senare, från promoveringen av en hedersdoktor vid Uppsala universitet

Utdrag ur promotorernas presentationer i skriften *Promotionsfesten i Uppsala den 28 januari 2005*, s. 49f:

Professor emeritus *Staf Callewaert*, född 1932, är en ovanlig akademiker i nordiska sammanhang, en spränglärd humanist av kontinentaleuropeiskt snitt, dessutom driven av ett starkt socialt engagemang. Han föddes i Belgien 1932, var dominikanbroder i sin ungdom, studerade teologi och filosofi i Leuven och var verksam som docent i etik vid dominikanernas teologiska fakultet vid samma universitet. Under 1960-talet kom han i kontakt med den framväxande befrielse-teologin och arbetade några år i arbetarkvarter i Paris innan han 1968 [ska vara 1971] flyttade till Sverige där han doktorerade i sociologi i Lund, varefter han blev professor i pedagogisk psykologi vid Aalborg Universitet. Under 22 år fram till sin pensionering i juni 2003 innehade han stolen i pedagogik vid Institut for Filosofi, Paedagogik og Retorik, Köpenhamns Universitet, den enda renodlade universitetsprofessuren i ämnet pedagogik i Danmark.

I Danmark, och i Norden i övrigt, har han fungerat som en tidig och inflytelserik förmedlare av främst fransk och tysk filosofi, fenomenologi och sociologi. Det gäller både klassiska traditioner och mer samtida strömningar med namn som Bourdieu och Foucault. Han har lett forskning och handlett ett stort antal avhandlingsarbeten om i synnerhet skolväsendet och vårdområdet. Han har också under många år lett tvärvetenskapliga seminarier vid Köpenhamns universitets humanistiska fakultet, och tillsammans med sin medarbetare Karin Anna Petersen skapat en unik, mer eller mindre extramural, fortbildningsverksamhet i Viborg för många yrkesverksamma sjuksköterskor och skollärare som han lockade in i doktorandstudier.

Staf Callewaert har inte enbart odlat vetenskap i snävare mening utan även drivits av ett starkt socialt engagemang. Han har genom åren ägnat en stor del av sin tid åt utbildningssociologisk forskning, utvecklingsarbete och utbildning av inhemska forskare i Afrika, främst i Mozambique, Guinea-Bissau, Tanzania, och Namibia, med finansiering från bl.a. Världsbanken, Unesco, Danida, Finida och Sida. I Danmark har han som nämnts under många år ägnat mycken energi åt att skapa vägar till forskarutbildning och forskning för lärare och sjuksköterskor, yrkesgrupper som i Danmark ännu mer än i Sverige haft svag forskningsanknytning och ringa akademisk legitimitet. Värt att notera är att han målmedvetet strävat efter att rekrytera och stödja kvinnliga doktorander.

Vad gäller forsknings- och utvecklingsarbete i tredje världen har Staf Callewaert länge deltagit i forskarnätverket ”Utbildningsforskning i utvecklingsländer” som samordnas från Institutionen för

lärarutbildning, Uppsala universitet. Sedan han blev emeritus har han vid sidan av fortsatt engagemang i Afrika förlagt en avsevärd del av sin verksamhet till Uppsala universitet där han gjort vägande insatser inom den pedagogiska och kultursociologiska forskningen och grund- och forskarutbildningen.

Staf Callewaerts gärning har alltsedan 1970-talet haft avgörande betydelse för utvecklingen av den samhällsvetenskapliga utbildningsforskningen i hela Norden och inte minst i Sverige.

Donald Broady
Promotor

[SLUT]