

Dialog om kulturhistorien

Pierre Bourdieu, Roger Chartier og Robert Darnton

Robert Darntons bog består af seks kapitler.¹ Det første handler om franske folkeeventyr, sådan som de blev indsamlet af folkemindeforskere mellem 1870 og 1914, og som man kan formode gør det muligt at læse de versioner, som blev fortalt i det 17. og 18. århundrede. De gik dermed forud for og var uafhængige af de litterære versioner, som Perrault, Madame d'Aulnoy eller grevinde Murat havde skrevet. Hvis man skal forstå disse eventyr, hvis grovhed og råhed er overraskende, må man relatere det til de sociale erfaringer og hverdagspraksisser i den verden, som de blev fortalt i, det vil sige bondesamfundet under l'Ancien régime, som i dag er velkendt takket de regionale monografier og de synteser, som er udgivet i løbet af de sidste 25 år [1960-1985]. Deraf kommer udlægningen: De franske eventyr udsiger på deres specifikke nationale måde en viden om den sociale verden og om de forholdsregler, som må følges for at klare sig i den. "Frenchness exists": Den består i en forslagenhedens morale og i en hyldest til listen, som det eneste man kan hjælpe sig med over for et hårdt, uretfærdigt og brutalt samfund. Igennem eventyrene er det således bøndernes tænkning om verden, som kommer til udtryk.

"The Great Cat Massacre", som giver bogen dens titel, er fortællingen om en katemassakre, som blev gennemført af trykkersvende og -lærlinge i rue Saint-Séverin i 1730ernes Paris. Episoden fortælles af en af dem, Contat, som først var typograf og siden gravør, i et manuskript med titlen *Anecdotes typographiques*, som er dateret 1762. Fordi mester gav dem utilstrækkelig kost, og fordi nabolagets katte vækkede dem om natten, besluttede de at hævne sig, i første omgang ved at forstyrre mester og hans kone ved natlig mjaven under deres vindue og siden ved, på mesters foranledning, at foranstalte en veritabel kattejagt, som også gik ud over konens højt elskede hunkat *Grise*, som blev slået ihjel med en jernstang. Myrderiet ender som parodi, idet nogle af kattene blev dømt til hængning efter en karikeret retssag. Scenen gør mester vred, bringer konen til fortvivlelse, da hun forstår, at *Grise* er død, og fremkalder trykkernes latter. De finder det hele så sjovt, at de griner ad det længe efter, særligt fordi en af dem med sit talent for at efterligne gennemspiller begivenheden ved at gengive mesters vrede og konens sindsbevægelse.

Hvorfor fremkalder denne horrible massakre latter? For at finde ud af det må man gå til konteksten. Her er den af tre ordner. Den er social, med de spændinger, som findes mellem mester og svende hos de parisiske trykkere; den er rituel, med

lån fra karneval og laugsverdenen; og symbolsk, med de mangfoldige betydninger, der knyttes til katte, som gør dem til inkarnationer af djævelen, repræsentanter for husholdningen og symbol på kvindens køn. Ved at spille på disse mangfoldige betydninger kan svendene angribe deres borgerlige mester og hans kone uden fysisk vold. Konen får således ry for at være troldkvinde uden at det behøver at blive sagt lige ud, og rammes på sin kvindelige ære uden at nogen behøver at forgribe sig korporligt på hende. Den metonymiske aggression, som lader den reelle vold gå ud over kattene og symbolsk rammer herskabet uden at de kan gøre indsigelse, er så subtil og så snildt gennemført, at den kun kan give anledning til latter. Højt og længe.

De fire andre artikler tilhører et andet kulturelt register end bondeeventyrene eller trykkerens fortælling. Det drejer sig om en anonym beskrivelse af byen Montpellier, skrevet af en borger i byen i 1768, om rapporter affattet af Joseph d'Héméry, boghandlerinspektør i politiet, om forfattere i samtiden (501 forfattere mellem 1748 og 1753), om kundskabstræet i *Encyklopædien* og endelig om breve, som en købmand i La Rochelle, Jean Ranson, sendte til direktøren for Bogtrykkerselskabet i Neuchâtel, Ostervald, i hvilke han bestiller bøger og kommenterer sin læsning.

Pierre Bourdieu – Hensigten med denne diskussion er at gøre noget, som erstatter det, en anmeldelse normalt er, uden denne akademiske genres lidt terroristiske belæring. I dette tilfælde vil vi iværksætte en ny genre, en fri videnskabelig udveksling omkring en bog, som rejser nogle væsentlige spørgsmål for historikere og sociologer: Indvendinger fremsættes, som forfatteren indvilger i at svare på. Men måske bør man begynde med kort at minde om dens metodologiske projekt, sådan som det fremstilles i introduktionen og tages op igen i konklusionen.

Robert Darnton – Jeg har forsøgt at træde ind i de symbolske verdener i l'Ancien régime, det vil sige at skrive historie, som ønsker at være antropologisk, men som man også simpelthen kan kalde kulturhistorie. I stedet for at kortlægge ideerne og skelne mellem folkekultur og elitekultur har jeg fulgt alle mulige veje på et terræn, der var defineret af et fælles problem: Hvordan kan man tænke den andens symbolske verden? Jeg tog udgangspunkt i en gruppe af tekster, der handlede om en kattemassakre eller om en "menneskeæder"-version af Rødhætte, som fascinerede mig på grund af deres uigennemsigthed. Bogens mål er at forholde sit til den andethed, som uigennemsigtheden peger på.

Roger Chartier – Din bog giver en fransk historiker stof til eftertanke. For det første fordi den forbinder to udsagn, som almindeligvis antages at være inkompatible. På den ene side forsøget på at forstå den radikale fremmedhed ved adfærd eller tanker hos mennesker for tre hundrede år siden; og på den anden side brugen af selve denne fremmedhed til at karakterisere en fransk identitet, som findes på tværs af tid. "Frenchness exists", skriver du, og denne franskhed kan genkendes i bondefortællinger fra det 18. århundrede (og før det), den bæres af heltene i den

nationale litteratur, og den genfindes i nutidens folkevid. Men hvordan kan man identificere en sådan kontinuitet i tekster eller historier, som i øvrigt hævdes at være uigennemsigtige for nutidens læsere? Det er mit første spørgsmål til bogen.

Derudover ønsker bogen at kritisere den franske historieskrivning – især den såkaldte ”mentalitetshistorie”. Mod denne fremsætter du her og også andetsteds to indvendinger, som kun kan ryste én. For det første finder du, at begrebet om mentalitet er vagt, upræcist og underbestemt. For det andet afviser du mentalitetshistoriens program for og måde at praktisere historie på i dens kvantitative og serielle form, således som Pierre Chaunu definerede den som ”seriel historie på tredje niveau”, hvor ”tredje niveau” betegner kulturen, som bygger oven på økonomiens og samfundets niveauer. I dette perspektiv bør mentalitetshistorien hvile på indsamling af massive, homogene, gentagne data, som kan behandles ud fra samme procedurer som økonomiske, demografiske eller sociale data. Din kritik over for denne måde at gå frem på er dobbelt: Kulturelle genstande er ikke af samme art som de data, der af den økonomiske historie eller den historiske demografi sammensættes til historiske serier. På den anden side kan kulturen ikke betragtes som et ”niveau” i en samfundsmæssig helhed, der er struktureret som et hus i tre etager, fordi alle relationer mellem mennesker er af kulturel art – selv dem, som vi betegner som ”økonomiske” eller ”sociale”. Fordi de ønskede at optælle alt, havde de franske historikere ”underestimeret det symbolske element” og var dermed gået glip af det væsentlige. Kritikken er stærk, men er den virkelig relevant, hvis man vil gøre rede for den franske kulturhistorieskrivnings realiteter? Udtrykker det program, som Pierre Chaunu definerede for 12 år siden efter sin læsning af Michel Vovelles ph.d.-afhandling om provencalske testamenter, faktisk det, som franske historikere gør i dag?

Endelig præsenterer din bog sig som et forsøg på en historisk antropologi, eller rettere en ”anthropological mode of history”, som er i stand til at komme udover de aporier, som den franske mentalitetshistorie har lukket sig inde i. Antropologien tilbyder sandt nok historikerne meget: en fremgangsmåde (at indtræde i en kulturel andethed med udgangspunkt i den uforståelige uigennemsigtighed i riter, tekster eller adfærd), et projekt (at forsøge at se tingene fra det indfødte synspunkt) og et begreb – nemlig det, som definerer kultur som et symbolsk univers, hvor fælles symboler ”ligesom luften, vi ånder”, hjælper til at handle og tænke, klassificere og dømme, advare og anklage. At forstå en kultur er altså frem for alt at finde de betydninger, som er investeret i de symbolske former, den anvender. Der er kun én metode at gøre det med: Det handler om at ”gå fra teksten til konteksten” og tilbage igen, det vil sige at forbinde hver individualiseret og lokaliseret anvendelse af et givet symbol med det ”univers af betydninger”, som giver det mening. For dig tilfører referencen til antropologi historikeren en ”sammenhængende opfattelse” af kultur, nemlig den, man finder hos Clifford Geertz, som du gennem ti år har udbudt et seminar i ”Historie og antropologi” på Princeton sammen med, hvorfra din bog har sit udspring. Men på hvilke betingelser kan en sådan definition legitimt håndteres af historikeren? Hvilken holdning indebærer den til tekster, som kan give

adgang til symbolske former, som man betjente sig af i tidligere samfund? Er den tilstrækkelig som grundlag for en måde at skrive kulturhistorie på, som har frigjort sig fra uklarhederne i den afdøde mentalitetshistorie? Det er en række spørgsmål, som bogen gør det muligt at formulere klart.

R.D. – Da jeg skrev dette fatale ord, tænkte jeg ikke på, at *Frenchness* kunne skurre i franske øren. Jeg har ikke brugt det som et skældsord – tværtimod – men af det, du siger, forstår jeg, at det kan få den galliske hane til at gale: Denne amerikaner forgriber sig på den nationale ånd, og værre endnu, på den franske historiografi! Jeg vil derfor gerne fastholde to ting. Jeg ræsonnerer ikke ud fra en idé om ”national karakter”, og jeg stiller ikke en amerikansk historie op over for en fransk historie. Min kritik forekommer mig ikke at være ”streng”, men snarere generøs: Den gælder ”angelsaksere” så vel som franskmænd. Også det risikerer at fremstå som uciviliseret i Frankrig, fordi vi ”angelsaksere” praktiserer en åben kritik, hvor vi navngiver vores modstandere. For min del sigter jeg ikke på en national skole og især ikke Annales-skolen, som har huset mig med en gæstfrihed, som jeg er taknemmelig for. Jeg anfægter en ”diskurs om metoden” (med Pierre Chaunus udtryk), som består i at behandle kulturhistorien på samme måde som den økonomiske historie, i at skelne to niveauer (basis og overbygning) og i at prioritere fremstilling af statistik i studiet af kulturniveauet. Denne måde at opfatte historien forekommer mig at have være meget udbredt for nogle år siden, da jeg skrev min bog. I dag ser jeg, at jeg tager fejl, og at den antropologiske historie blomstrer overalt, især på Boulevard Raspail.² Jeg accepterer derfor din kritik, som jeg finder lige så åben som min egen.

Men jeg ser ikke den modsigelse, som du beskylder mig for. Bogens centrale argument angår ikke *Frenchness*. Jeg nåede frem til denne idé, som jeg i øvrigt ikke tillægger stor vægt, ved at tænke på alle de listige og lumske figurer i litteraturen, som synes at være forbundet med heltene i folkeeventyr – Scapin, Figaro, Robert Macaire, etc. Selv om man finder den slags *tricksters* i alle eventyr fra alle lande, har de en særlig stil i Frankrig. Hvis man systematisk sammenligner disse eventyr med de tilsvarende tyske, italienske eller engelske, springer forskellene i øjnene. Mine konklusioner adskiller sig i øvrigt ikke fra dem man finder hos franske eksperter som Paul Delarue. Men at gå skridtet fra folkløse til *Volk* forekommer mig risikabelt, og jeg hævder ikke at have indkredset essensen af nutidens franskmænd eller en franskhed, som altid har eksisteret. Jeg har anvendt ordet *Frenchness* som en vittig provokation og som et spørgsmål: Findes der et kulturelt *longue durée*?³ Kan man registrere dens hovedstrømninger gennem en komparativ folkløse? Det forekommer mig ikke umuligt og ej heller inkompatibelt med forestillingen om uigennemsigthed eller andethed. Er det ikke muligt at forestille sig, at en vis stil vedbliver med at eksistere ud over bestemte anvendelser, som førhen ledsagede den? Man kan værdsætte en Scapin og le ad hans listige streger uden at more sig over mishandlingen af dyr. Jeg tror ikke, at kulturen ændrer sig i en ensartet rytme og på en sammenhængende måde på alle fronter. At dens ændringer indebærer modsigelser såvel som kontinuiteter, forekommer mig normalt. Tag f.eks. tilfældet

Jacques-Louis Ménétra, som Daniel Roche har studeret. Vi kan goutere den boc-caccioske list i hans historier, men at han sammen med en følgesvend voldtager en pige, og at han finder denne gerning lystig, det er ubegribeligt for os. Det samme chok udsættes man for i Rousseaus *Bekendelser*. Jean-Jacques fortæller om udviklingen af sin følsomhed, men undervejs nævner han, at han og en ven havde lejet en jomfru af hendes mor for at deles om hende på samme måde som hos Ménétra. At forholde sig til disse modsigelser er ikke et spørgsmål om definitioner eller om at gå frem og tilbage mellem tekst og kontekst. Det er en kraftanstrengelse for at tænke det andet, for at sætte sig ind i et kulturelt system, hvor betydningen af ord og ting til stadighed undslipper os.

P.B. – Når du bebrejder Annales-skolen, at den ofte ignorerer både autonomien og specificiteten i det symbolske (autonomien, fordi man altid reducerer det formodet højere niveau til det lavere; og specificiteten, fordi man studerer dem med de samme metoder) er vi helt enige, og jeg tror, vi kan afslutte dén debat ...

Mentalitetshistorie eller antropologisk historie?

R.C. – Ja, alle er enige om dét. Men man kan ikke karakterisere den franske kulturhistorie som forenet omkring projektet for seriel historie, fordi den kritiske diskussion af postulaterne i denne serielle historie lige så meget føres af franske historikere som af amerikanske. Den kulturhistoriske praksis er i de seneste år snarere karakteriseret ved en anden problematik, nemlig de kulturelle genstandes mangfoldige anvendelser. Det betyder ikke nødvendigvis, at man renoncerer på ideen om det serielle, i det omfang, at etableringen af statistik kan udgøre en første kortlægning af fordelingen i et materiale. Jeg tror ikke, at man kan konstruere en sociologi over de sociale anvendelser af kulturelle goder uden først at kortlægge den ulige fordeling af disse goder. Og du er selv i gang med at lave seriel historie i dine arbejder om boghistorie. Derudover synes jeg, at kritikken er uberettiget og på forhånd imødekommet, fordi alle jo er enige om det. Men den er også uberettiget, fordi den på den ene side indordner en række meget forskellige arbejder under den samme inadækvate og forenkende betegnelse, og på den anden side gør kort proces med en fundamental dimension i den kulturelle produktions sociologi eller historie, som det er nødvendigt at tage i betragtning, og som du også selv tager i betragtning i dine arbejder om boghistorie.

R.D. – Jeg må forklare mig, for jeg afviser ikke alt kvantitativt arbejde, og jeg laver masser af kvantitative undersøgelser selv; på den anden side indrømmer jeg, at min kritik adresserer en kulturhistorie, som utvivlsomt allerede er fortid i Frankrig, den fra 1960'erne og 1970'erne, og ikke den, som praktiseres i dag. Når det er sagt, synes jeg, at dette syn på kulturhistorie er meget udbredt i Frankrig og fortjener kritik. At

tale om ”kvantitativ historie på tredje niveau” forudsætter, at der findes niveauer, at et niveau kan afledes fra et andet, at de kan studeres på samme måde, etc.

R.C. – Jeg ville mene, at det måske også er, fordi man har glemt den tidlige kulturhistories oprindelige rødder.

R.D. – Ja, man vender tilbage til Lucien Febvre og Marc Bloch.

R.C. – En idé som den om ”kollektive forestillinger”, sådan som den blev brugt af Durkheim og Mauss, opstillede problemerne på en helt i gennem relevant måde for den målsætning, du mindede om for lidt siden: At forsøge at konstruere betingelserne for forståelse af fjerne, uigennemsigtige tænkemåder, som ikke kan reduceres til andre (eller til vores). Og jeg tror, at den første sokkel for *Annales* med et begreb som ”mentalt værktøj” (*outilage mental*), uanset dets begrænsninger, sigtede mod at gøre det problem, du også arbejder med, til det grundlæggende.

R.D. – Jeg har altid godt kunnet lide metaforen om det mentale værktøj og den mentale bagage, som Lucien Febvre talte om, men jo mere jeg tænker over det, jo mere forekommer de mig utilstrækkelige. De indebærer en opfattelse af kulturen som en ubevægelig ting. Det er som om man kunne gå op på loftet og inspicere den bagage og de kasser, som de foregående generationer har efterladt. Kultur fremtræder dermed som et lager af ideer og holdninger, som man blot skal pakke ud og registrere. Jeg for min del foretrækker at betragte kulturen som en aktivitet – bestræbelsen på at udtrykke sig og skabe en mening gennem tilegnelsen af de tegn og symboler, som samfundet stiller til rådighed for os. Det kan lige så vel gøres med katte, som er ”gode at tænke med”, som med filosofiske udsagn.

P.B. – Det ville tage meget lang tid, men jeg tror, at man bør minde om den historiske genealogi for alle disse begreber, som historikerne, og især de franske, forekommer mig at have glemt. Denne genealogi ville straks vise, at de begrebslige afstamninger i USA og i Frankrig har de samme rødder. På den ene side er der begrebsafstamningen fra Kant over Durkheim (især artiklen om primitive klassifikationsformer) til mentalitetsbegrebet: På den anden side begrebsafstamningen fra Kant over Cassirer til Suzanne K. Langer og nogle af nutidens amerikanske antropologer, etc. Man ser, at når man stiller den amerikanske kulturanthropologi op over for mentalitetshistorien, så indfører man en forskel, hvor der ikke er nogen. Og hvis det er sådan, er det måske, fordi der er en interesse i at gøre forskel, fordi der er strategiske indsatser, kulturelle imperialismer fra fortid og nutid, som støder mod hinanden, eller kampe mellem skoler om dominans. Men faktisk forekommer forskellen mig i et idéhistorisk perspektiv at være minimal eller ikke-eksisterende. Et af leddene i kæden er Durkheim og Cassirer; og Cassirer skriver i en fodnote i *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, p. 16), at han bruger ”symbolsk form” som ækvivalent til det, som Durkheim kaldte ”primitive

klassifikationsformer”. Ved således eksplicit at forbinde symbolismens historie med dens antropologiske rødder, som du gør, giver man kulturhistorien dens virkelige grundlag tilbage, og det er godt. Men hvis man placerer dette grundlag i *en* nations kulturelle tradition, skaber man en falsk forskel til den franske tradition, som højst kan bebrejdes at have glemt eller fortrængt sin oprindelse.

R.C. – Det gælder så meget mere, som den franske tradition lige så lidt som den amerikanske, er enhedslig, og at det samme begreb – mentalitet – i den historiske analysepraksis har frembragt meget forskellige måder at arbejde på – og ofte nogle meget vellykkede arbejder.

P.B. – Når det er sagt, tror jeg, at vagheden i historikernes specifikke begreber, ”mentalitet”, ”mentalt værktøj”, etc., er forbundet med fortrængningen af arven fra Durkheim. Det samme gælder den sociale succes for begreberne og den historieskrivning, som inspireres af dem. Når historieskrivningen har så stor social succes i Frankrig, er det måske, fordi den har fremlagt en afdæmpet, skånsom og eufemiseret version af arven fra Durkheim. Denne sociale succes har, tror jeg, som modstykke nogle ødelæggende virkninger på videnskabeligheden. Derfor forekommer det mig vigtigt, at forbindelsen til antropologien genbekræftes.

R.C. – Under alle omstændigheder forekommer det mig vanskeligt at postulere en begrebslig eller metodologisk enhed, som skulle definere ”historieforskningen i Frankrig” eller Annales-skolen. Selv hvis hævdelser af en fælles identitet har kunnet være (og stadig er det) strategisk profitabel, tror jeg at diversiteten i, og måske ligefrem modsætningerne mellem, praksisserne viser, at den blot er en form for re-verens eller selvbedrag. Og de nuværende revisioner har den fortjeneste at sige det klart.

R.D. – Denne overvejelse forekommer mig meget rigtig. Jeg ser ikke nogen modsætning mellem nationale skoler, men en debat, som angår alle medlemmer af de lærdes republik. I den angelsaksiske afdeling har vi durkheimiske antropologer som Mary Douglas, som står i modsætning til weberianere som Clifford Geertz. Der findes dermed et brud i den genealogi, som Pierre Bourdieu opridsede. Weberianerne bebrejder durkheimianerne for at behandle kulturen som en funktion af det sociale system, for at reducere den til en funktionalisme. Durkheimianerne svarer så tilbage, at weberianerne ved at løsrive kulturen fra dens sociale grundlag forsynder sig ved intellektualisme.

P.B. – Det er det, som for lidt siden fik mig til at sige, at der på den ene side er specificiteten i metoderne til at studere kulturen, og på den anden side problemet med kulturens afhængighed i forhold til andre ting. Det er sandt, at den arkitektoniske metaforik om niveauer, som Annales-skolen er så glad for, generer mig meget.

R.D. – Den er ligefrem indskrevet i tidsskriftets undertitel: *Annales: économies, sociétés, civilisations*.

Kulturel enhed og social differentiering

P.B. – Når det er sagt, så er det ikke tilstrækkeligt at hævde kulturens autonomi og at behandle den som et system. Man må opstille problemet om forholdet mellem dette system og den sociale verden, hvor det produceres. Dette spørgsmål stiller sig især for komplicerede symbolske systemer som religioner: Der er de religiøse agenter, som producerer systemet og får det til at virke, der er profeterne, de lærde, præsterne, etc. Spørgsmålet rejser sig altså om forholdet mellem det kulturelle system og systemet af produktionsagenter. Når man går fra religioner, sådan som etnologien kender dem, det vil sige religioner uden professionelle producenter, til religioner, som er udstyret med et specifikt apparat, kan man ikke længere studere det religiøse budskab, i hvert fald ikke forstå det, uden at analysere produktionsfeltet sociologisk. Det betyder ikke, at man ikke skal studere det religiøse budskab som et system. Geertz har helt ret i at sige som så mange andre, herunder ikke mindst strukturalisterne, at man ikke forstår noget, hvis man ikke studerer det religiøse budskab som et system i analogi til sprogsystemet etc., men dette symbolske system må sættes i relation til produktionssystemet, som det er et produkt af. Det er grunden til, at distinktionen mellem studiet af katemassakren og af *Encyklopædien* eller af Rousseau for mig er uundværlig. I det første tilfælde er det ligesom hverdags sproget noget, som bliver til uden specialiserede agenter. I det andet tilfælde er der et korps af professionelle, hvis sociale egenskaber må tages i betragtning, hvis man virkelig vil forstå, hvad det er, de siger.

R.D. – For at tage denne indvending op vil jeg i første omgang sige, at hvis man læser Geertz' seneste bog, ser man, at han taler meget om systemet for økonomisk produktion ...

P.B. – Det er ikke økonomisk produktion, jeg taler om. Jeg taler om den specifikke religiøse produktion, som udføres af specialiserede agenter i overensstemmelse med en særlig arbejdsdeling med præster, profeter, troldmænd etc., eller tilsvarende om den specifikke intellektuelle produktion.

R.D. – Ja, jeg forstår. Jeg forsøger at gå ind i feltet for kulturel produktion i det fjerde kapitel, hvor jeg studerer sociologien om forfattere i Paris ud fra politirapporter under Louis XV. Begrebet om felt og om poler – fx modsætningen mellem de højere kredse i Paris og de laveste levebrødsforfattere ("Grub Street"), Voltaires "habitus" modstillet Rousseaus – forekommer mig anvendelige. Men her er man meget langt fra en historie i niveauer. I øvrigt forbinder Geertz selv det kulturelle, det sociale og det økonomiske, når han analyserer det politiske system i Bali i sin

seneste bog: *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* [1980]. For min del placerer jeg katemassakren i en helhed af sociale og økonomiske relationer mellem svende og mestre i det 18. århundredes Paris. Men ved nærmere eftertanke var det måske en fejl at behandle massakren, politirapporterne og *Encyklopædiens* ”Fortale” (*Discours préliminaire*) i det samme register. Jeg gjorde det bevidst. Jeg tror, at massakren var lige så kompleks som et digt, og den måtte studeres på samme måde. Alligevel accepterer jeg, at digteren adskiller sig fra håndværkeren ved at have en position i et andet produktionsfelt. Jeg har muligvis sprunget over de barrierer, som afgrænser den intellektuelle verden, fordi jeg på en lidt malplaceret måde ville vise, at alle, både intellektuelle og håndværkssvende, stod over for de samme problemer – hvordan finde en mening i livet? – og at håndværkeren på sin måde kunne give et lige så dybt svar som forfatteren.

P.B. – Jeg forstår til fulde denne intention om at rehabilitere. Men fører den ikke til at forenkle relationen mellem kulturelt produkt og den sociale verden lidt, især når det kommer til den professionelle kulturproduktion?

R.D. – Det, jeg afviser, er at sige, at kulturen udtrykker det sociale.

P.B. – ... Du mener afspejler ...

R.D. – Ja, afspejler.

P.B. – Jeg frygter, at du, som det så ofte sker, skaber en modstander ved at blande tingene sammen ... og at du på den måde overdriver den afstand, der er mellem det, du laver, og det, som nogle franske historikere – de bedste af dem – laver. Når jeg for lidt siden lavede en improviseret idéhistorie ved at henvise til Durkheim, Cas-sirer etc. – men i virkeligheden ville en detaljeret differentiell sociologi over den teoretiske og praktiske brug af begreber sprænge forestillingen om en fransk tradition og dermed også den nyttige myte om Annales-skolen i stykker – var det, fordi det er vigtigt at gøre opmærksom på, at inspirationerne kommer fra de samme kilder, og siden har vejene skiltes på grund af forskelle i kontekster. I andre tilfælde kan opfindelser være sket samtidigt. Der er også den simple kendsgerning, at folk ikke læser. Der var engang, hvor franskmænd ikke læste amerikanerne, nu er tiden kommet, hvor amerikanerne ikke læser franskmændene. Der er således forhindringer for en forening af det videnskabelige felt, men der er også nationale interesser; og også individuelle interesser. Weber siger det lige ud, men ingen har bemærket det, at det, han kalder karisma, er præcis det, som durkheimianerne kaldte *mana*. Man ser straks de omfattende konsekvenser, som denne tilsyneladende forskel har, og den fordel, der kunne være i at genforene ... Det er i grunden alt, hvad jeg har at sige i denne debat.

R.D. – Ja, jeg holder meget af ideen om at tilhøre en international lærd republik, fordi jeg anser forskning for at være international. Vi kan overskride politiske og etniske grænser. På den anden side spørger jeg mig, om der ikke er en særegen tradition i USA, et land hvor antropologien er blevet til i den stadige og voldelige kontakt med en gammel civilisation, nemlig den indianske, som er blevet udvisket af den nye nation. Deri er der måske rødderne til en videnskabelig tradition, som adskiller sig fra den europæiske antropologiske tradition. Amerikanerne har bevæget sig mod vest og mod syd, de har forsøgt at beherske de indianske sprog, og det har influeret på Boas-skolen og alle dem, som arbejder med sprog, lingvistik, folkeeventyr og myter. De studerende, som tog bussen i New York for at deltage i seminarerne hos Boas, Benedict og Mead, kørte gennem en by, som gav stof til eftertanke. Når de så op fra deres bøger – og de læste klassikerne af Durkheim og Mauss – så de en verden, som var ret så forskellig fra de europæiske intellektuelles verden. Også dér var der et problem med kontekst og tilegnelse.

R.C. – Det forekommer mig, at metaforen om ”niveauer”, som skulle strukturere den samfundsmæssige helhed ikke kan stå som karakteristisk for en ”fransk måde” at skrive historie på. Den var bestemt en institutionelt bekvem opskrift på, hvordan man skriver en afhandling (du erindrer i en note om, hvordan mange franske afhandlinger var organiseret efter denne kanoniske plan, som leverede en nem måde at sammenfatte de indsamlede materialer på). Den har på den anden side været et udtryk for en marxistisk begrebsliggørelse i dens mest grovkornede form. Men jeg vil sige, at på den ene side kan man absolut ikke identificere alt, hvad der skrives i dag, med denne måde at tænke på, og at på den anden side at kritisere den løser ikke problemet med at artikulere sammenhængen mellem fænomener, som vi fortsat betegner som ”sociale”, og andre fænomener, som vi betegner som ”kulturelle”. Du brugte selv en lignende distinktion ved ikke at sammenblende sociale relationer og deres kulturelle manifestationer for det 18. århundredes vedkommende.

P.B. – Jeg tror, at det er uretfærdigt at reducere Annales-skolen til denne tredeling og samtidig berettiget, fordi den eksisterer som social kendsgerning. Hvis man skulle lave en social psykoanalyse af den videnskabelige ånd i forlængelse af Bachelard, kunne man sige, at historikerens kulturelle ubevidste udtrykker sig i disse opskrifter på afhandlinger, som i deres tilsyneladende ubetydelighed – de er automatiske, man tænker ikke over dem – indebærer epistemologiske teser, som ikke undersøges.

R.C. – Helt sikkert, men lige her tror jeg ikke, at det kun handler om den såkaldte Annales-skole ...

P.B. – Ja, det er meget mere omfattende ... De klassificerende automatismer berører selve principperne for konstruktionen af den sociale virkelighed, og der er ikke noget vigtigere end det. Men for at gå lidt videre vil jeg gerne vende tilbage til

diskussionen om Weber, som vi begyndte på for lidt siden. Alle – den amerikanske kulturalisme, strukturalismen etc. – er enige om, at de kulturelle fænomener, sproget, myterne, religionen, må forstås som systemer, og at man ikke forstår noget af dem, hvis man ikke forstår dem som systemer. Men har man forstået det hele, hvis man forstår dem som systemer? Det er en større debat: I kunst- eller litteraturhistorie er det modsætningen mellem den interne (strukturalistiske eller semiologiske) læsning og den eksterne læsning. I mine øjne er denne modsætning aldeles fiktiv, og man må sætte systemet af kulturelle værker i relation til systemet af sociale relationer, hvori det frembringes og virker. Når det er sagt, er systemet af sociale positioner så det sociale rum som helhed, som hovedparten af kunst- og litteratursociologer tror (og også etnologerne, som er vant til relativt udifferentierede samfund), eller det underliggende rum for professionelle producenter af kulturelle værker? I et samfund som Frankrig i det 18. århundrede er differentieringsprocessen allerede langt fremskreden, økonomien er konstitueret som sådan, den har sine egne regler, det religiøse felt har været konstitueret længe, og det intellektuelle felt begynder at konstituere sig etc. Kan man i dette tilfælde relatere det symbolske system til samfundet som helhed? Eller er det ikke allerede nødvendigt at se på de professionelles relativt autonome verden? Det er her, at Weber er meget nyttig, når han erindrer om, at for at forstå religionen, fx den antikke jødedom, må man studere de religiøse agenter, profeterne og præsterne, som konkurrerer ...

R.D. – Ja, jeg har i øvrigt forsøgt at følge denne strategi. Måske er det ikke så tydeligt i bogen, men det er derfor, jeg begyndte med en meget vag verden, som var så godt som fælles for alle franskmænd, i hvert fald bønderne. Derefter forsøger jeg at træde ind i specifikke produktionsfelter, og til sidst kommer man til de intellektuelles verden i Paris, som udspioneres af politiagenter, man kan situere dem, man kan opgøre, hvor mange af dem var jurauddannede, hvor mange var bibliotekarer, adelige etc., og hvad de har produceret. I stedet for simpelthen at optælle forfatterne har jeg forsøgt at forklare, hvilken betydning politiet tillagde det at være forfatter eller farlig. Det er eksempelvis interessant, at politiinspektøren aldrig bruger ordet filosof og heller ikke oplysning: Han udspionerer ikke oplysningstiden, denne bevægelse som vi efterlods så let identificerer. Tværtimod skygger han alle forfattere uden at gøre forskel. Men han forstår at sortere sit bytte. Han siger, og jeg citerer: ”Diderot er en meget åndfuld fyr, men ekstremt farlig.” Hvorfor farlig? Denne ”fyr” har ikke truet tronen, men han har rørt ved det hellige. Det fremgår af en sammenligning af hans rapport med dem om andre, hvor politiet noterede alle mulige slags ”skadelige udtalelser” og ”rygter”. I det efterfølgende kapitel forsøger jeg at indkredse faren i kredsen omkring *Encyklopædien*. Sagen er ikke indlysende, for i grunden var *Encyklopædien* et opslagsværk i sytten foliobind, fyldt med oplysninger om måder at fabrikere knappenåle og kværne korn på. Hvor var faren? For min del tror jeg, at den var indbygget i træet over menneskets kundskaber og i ”Fortalen” (*Discours préliminaire*). Det vil sige – og her tager jeg udgangspunkt i Foucault – at *Encyklopædien* repræsenterede en omorganisering af viden. Ved at ekskludere

nogle ting og inkludere andre blev den ortodokse kristendom sat uden for fornuftens domæne og gjort utænkelig. Det er en slags kup.

P.B. – En kulturrevolution ...

R.D. – Ja, som oversteg fatteevnen hos agenten fra det hemmelige politi, tror jeg, men som han var mere eller mindre klar over. Dernæst er der det andet snit, det som repræsenteres af Rousseau og det affektive bånd, som forbandt ham med borgerlige læsere i provinsen. Hele proceduren har altså rod i det sociale, og jeg afviser på ingen måde ...

P.B. – Du forbinder en ny fornufts opdukken med en ny social verdens opdukken.

R.D. – Ja, især de intellektuelles verden.

P.B. – Det er folk, som har en ny form for autoritet, som hviler på et andet grundlag, og som indfører en ny fornuft og dermed en ny form for magt.

R.D. – Og det er denne opdukken af viden som magt, som forekommer mig interessant.

Kultur og samfund

R.C. – Jeg vil gerne vende tilbage til definitionen af kultur som ”symbolsk univers”. Begrebet om symbol er her taget i dets bredeste betydning i overensstemmelse med Geertz’ måde at bruge ordet på: ”enhver genstand, handling, begivenhed, kvalitet eller relation, som formidler en forestilling”. Er det en definition, som virkelig er operativ? Lad os se tingene fra et ”indfødt synspunkt”. I gamle ordbøger er *symbolet* defineret som et særligt tegn, en type emblem, som fremstiller noget moralsk ved hjælp af naturlige billeder eller ting. Det er således klart, at et symbol er et tegn, men et specifikt tegn, som indebærer en repræsentationsrelation – fx af noget abstrakt gennem en figur. For at kunne betegnes som ”symbolsk” forudsætter relationen mellem tegnet og det usynlige, som det repræsenterer, at dette tegn er sat i stedet for den repræsenterede ting, at det er dennes repræsenterende ting. Hvis symboler således er tegn, er ikke alle tegn symboler i det omfang, at relationen, som forbinder dem med tingen, hvis ”index” eller ”mærke” det er, ikke nødvendigvis er en repræsentationsrelation. Selvfølgelig behøver historikeren eller antropologen ikke at lade sig fange i tankekategoriene hos dem, han eller hun studerer, og det er helt legitimt at danne sit eget analytiske vokabular. At erindre om den gamle betydning af symbol har her en særlig hensigt, nemlig at signalere, at hvis man drager omsorg for at rekonstituere den måde, som det 18. århundredes mennesker opfattede og udtrykte deres relation til verden, skal man være meget opmærksom på, hvordan de

definerede selve betegnelsen for den modus, der anses for væsentlig for denne måde at tænke og fortolke på. Og også at signalere – i modsætning til en alt for bred opfattelse af symbol, som taber i forståelsen, hvad den vinder i omfang – at de gamle definitioner bedre tillader at konstruere en operativ betydning ved at begrunde den i en særlig type relation mellem tegn og betegnet, nemlig repræsentationsrelationen.

P.B. – Bør man ikke skelne mellem på den ene side de ”symbolske former”, de mentale strukturer og inderliggjorte klassifikationssystemer og på den anden side objektiverede symboler i form af praksisser, især ritualer, eller i form af religiøse eller kunstneriske genstande? Således at de sidstnævnte kunne være produkter af objektiverende professionelles arbejde eller ”skaben”?

R.C. – Uden tvivl. Og det er måske denne distinktion, som adskiller de sidste fire essays i bogen fra de to første. I disse fire studier analyseres hele tiden teksten i sig selv i dens intentioner og måde at virke på. Opmærksomheden rettes primært mod de kategorier og repræsentationer, som ligger til grund for beskrivelserne, mod de retoriske strategier, der sigter mod at gennemsætte en ny orden (til fordel for borgerskabet under l’Ancien régime i den montpelliarske tekst eller for filosoferne i d’Alemberts ”Fortale”), eller mod de måder at konstruere og tænke ens egen eksistens gennem tekster, som man enten har læst eller skrevet. Kan man virkelig betegne de således analyserede intellektuelle eller affektive former som ”symbolske”, og den fremgangsmåde, som sigter mod at rekonstruere de klassifikationer og kategorier, som iværksættes i teksternes beskrivelser, sorteringer og hierarkiseringer af individer eller vidensformer, som ”antropologiske”? Det kan man betvivle, med mindre man accepterer en meget omfattende definition af symbolske former, så omfattende at den taber alt præcist indhold, og at det ikke længere er til at se, hvad der ikke tilhører symbolets orden.

R.D. – Selv om jeg løbende anvender ordbøger fra l’Ancien régime, er det aldrig faldet mig ind at lede i dem efter en definition af symbol, som skulle tjene som grundlag for enhver kulturanalyse. Jeg tror ikke rigtig på definitioner; men hvis jeg skulle lave én, som kunne yde det symbolske område retfærdighed i hele dets omfang, ville det ikke være forestillingen om en forbindelse mellem på den ene side en repræsentation og på den anden side den repræsenterede genstand. Denne forestilling ville være gyldig i nogle tilfælde, men den ville tage al kraft ud af kommunikationen. Tag fx Gilbert Ryles berømte spørgsmål: Hvad er forskellen på et *wink* [blink med øjet] og et *blink* [missen eller glippen med øjnene]? Det sidste er kun en bevægelse med øjenlågene, mens det første formidler en betydning. Den betydning kan variere enormt. Den beror ikke på et direkte og utvetydigt forhold mellem symbolet og tingen, men den etablerer en meddelagtighed mellem den, der sender tegnet, og den, der modtager det. Jeg tror, at hovedparten af menneskelige udvekslinger finder sted i forhold af den art. Ironi, kærlighed, andagten i mødet med det

hellige og alle mulige slags affektive dispositioner udtrykkes gennem gestus og ord, som er mere end det, du kalder "repræsentationsrelationen". Jeg ville endda sige, uden at ville gå ind i spørgsmålet om *Frenchness* igen, at I franskmænd har et exceptionelt talent for den type udvekslinger. I forstår at henfalde i talende tavshed, gøre store øjne, kaste ildfulde blikke og promenere i skove af symboler. Hvis jeg skulle indskrænke mig til den angelsaksiske verden og citere eksempler, som ligner de stakkels katte fra rue Saint-Séverin, ville jeg nævne Mary Douglas' berømte skældyr, Edmund Leachs kanin, Ralph Bulmers struds og S.J. Tambiahs odder – en lang række dyr, som er "gode at tænke med" ligesom mine katte. Er de symboler? Bestemt, men deres kraft beror ikke på en repræsentationsrelation. Den består i deres tvetydige position i et system af kategorier, som udgør grundlaget for den begrebslige organisering af verden hos visse folkeslag. Jeg tror, at historiker-antropologen må studere, hvordan disse kategorier fletter sig sammen i Diderots tænkning, hos politagenten, som udspionerer ham, og hos typografen, som trykker hans bøger. Den indledende fremgangsmåde er hver gang den samme, selv om man henviser til Bacons filosofi i det ene tilfælde og folkloren i det andet. Man kan nægte at kalde denne historie "antropologisk", hvis man vil. Det er jeg ligeglad med. Men man kan ikke underkaste den en snæver opfattelse af det symbolske uden at klippe dens vinger og forhindre den i at lette.

R.C. – Men jeg kan ikke se, hvordan man kan betegne en sådan fremgangsmåde som antropologisk, hvor den indledende uigennemsigthed, som du ofte forbinder med antropologiens fremgangsmåde, ikke findes eller ikke gør det på samme måde andre steder end i katemassakren, som får håndværkerne til at le.

R.D. – Okay, måske er kundskabstræet i *Encyklopædien* indlysende for alle, men i mine øjne er det overhovedet ikke indlysende. Det ligner vores verden lidt, men hvis man går tilbage til dets rødder og betragter tegningen, som er placeret i begyndelsen af *Encyklopædien*, er det alligevel bizart: Når man fx ser teologien ved siden af den sorte magi etc. Det er en måde at udtrykke sig på, som virker temmelig mærkelig for os, men som på den anden side har grundlagt vores måde at organisere den symbolske verden på. Jeg synes altså, at der er en vis uigennemsigthed, selv i encyklopædisternes verden, som er mere fremmed, end vi tror.

R.C. – Javist, men alle genstande for historisk eller sociologisk erkendelse er uigennemsigtige. Hvilke kriterier skal man da anlægge inden for denne fælles uigennemsigthed?

P.B. – Det forekommer mig, at det, som Robert Darnton vil sige, er, at uigennemsigtheden kan være en bekvem indikator, fordi den minder forskeren om, at der i den observerede praksis eller genstand kan være symbolske strukturer på færde, som han eller hun ikke behersker; at de mentale strukturer, som genstanden er konstrueret efter, ikke er hans eller hendes egen.

R.D. – Ja.

R.C. – Ja, men kan man også sige det omvendte: Det er, når man tror at forstå, at man skal udvise opmærksomhed. I gjorde mig opmærksom på det, da jeg talte om *Encyklopædien*.

P.B. – Helt bestemt. Det ville utvivlsomt være et punkt for diskussion, men måske i anden række, selv om det er centralt for etnologien: Er det en fordel at være fremmed eller tværtimod ikke at være det? Du har sommetider følelsen af uigennemsigthed, mens det for os er indlysende, og det kan være en fordel for dig. Men du løber risikoen for at lede efter middagstimen klokken fjorten, som vi siger på fransk, og sommetider har man indtryk af, at når du hører et udtryk som at ”tage noget bogstaveligt”, ser du en hånd for dig, som tager et bogstav.

R.C. – Det accepterer jeg som kritik.

P.B. – Det er ikke en kritik, det er et universelt problem. Der er også det omvendte problem. Men spørgsmålet står tilbage, om man, når man har med et symbolsk system at gøre, skal behandle det som tilstrækkeligt i sig selv, som noget der kan studeres for sig, eller om man skal forbinde det med noget andet. Man kan sige, at kulturen er en tekst, at alt er tekst, i en slags pansymbolisme, hvor alt symboliserer sammen med alt, som Leibniz sagde, sådan at det ikke gør nogen forskel, om man begynder med studiet af huset for at ende med studiet af køkkenet via studiet af de sociale strukturer, af slægtskabsstrukturer, etc. I den anden ende af spektret kan man sige, at de mentale strukturer, som udgør grundprincippet for enigheden om meningen med verden, kommer andetsteds fra, fra de økonomiske eller sociale strukturer. Jeg tenderer mod at tænke, at det er et falsk alternativ, og at de to ting faktisk ikke gensidigt udelukker hinanden: Man kan lave en slags materialistisk analyse af det symbolske forstået som system. Det forudsætter, at man bryder med både afspejlingsteorien for i stedet at se de symbolske systemer som transfigurerede udtryk for økonomiske eller sociale strukturer, og med pansemiologismen (jeg tænker her på nogle typiske formuleringer hos Geertz, som af og til taler, som om alt i den sociale verden var tekst, som om den sociale verden var en tekst, der skulle fortolkes ...).

R.C. – ”Betragt kulturen som et ensemble af tekster, som selv er ensembler.”⁴

P.B. – Denne pansemiologi er udbredt i hele den amerikanske tradition. I sidste ende bliver alle sociale relationer til kommunikative relationer. Men i det omfang, hvor denne ”semiologiske” tradition blev dominerende i Frankrig i 1960erne med strukturalismen, og hvor den bliver dominerende hos historikerne i dag, vil man finde de samme antagelser i mange af de arbejder, som udgives i Frankrig i eller omkring *Annales*.

R.D. – Jeg er enig i, at man må holde denne udbredte semiologisme nede, så den ikke invaderer alt og bliver til en slags idealisme. Når det er sagt, tror jeg ikke, at det er det, Geertz virkelig taler om, ikke en gang Leach eller andre antropologer, jeg kender i USA. Det drejer sig ikke om at tænke kommunikationssystemerne, kulturen eller den symbolske verden som noget selvtilstrækkeligt, men som et sprog, i hvilket magten, de sociale relationer og økonomien udtrykker sig. Det er en måde at tænke kulturen, ikke som distanceret fra eller differentieret fra disse andre ting, men tværtimod som dybt forankret i det sociale.

R.C. – Denne semiologisme er mest tydelig, når man behandler en tekst – som kan være en filosofisk eller en litterær tekst – som etnologiske data, som en protokol fra et feltarbejde. I dine to første artikler følger du modellen for ”thick description” tæt. Den parisiske kattemassakre er som den balinesiske hanekamp,⁵ nemlig en indgang til at nå frem til en forståelse af kulturen i dens helhed; det er en ”tekst”, som indskriver sig blandt andre tekster, der udgør denne kultur, og teksten leverer en fortolkning, som kulturen giver af sig selv. Denne fremgangsmåde medfører naturligt et spørgsmål: Er det legitimt at betragte handlinger og mundtlige fortællinger som ”tekster”? Det er klart, at vi kun kender de gamle fortællinger gennem den skriftlige fiksering, som folklorister har foretaget, og kattemassakren ville være glemt for altid, hvis ikke Nicolas Contat, forfatteren til *Anecdotes typographiques*, havde nedskrevet den 30 år efter begivenheden. Men kan man i lige høj grad betragte det skrevne dokument, som er det eneste spor af den gamle praksis, og selve denne praksis som tekster? Risikerer man ikke at sammenblende to logikker, nemlig den, der regulerer skriftlige udtryk, og den, der artikulerer, hvad den ”praktiske sans” producerer? Det er altid risikabelt at bruge ord som ”tekst” og ”læsning” metaforisk, og det er det endnu mere i de tilfælde, hvor kun en *skrevet* tekst giver adgang til selve genstanden for en antropologisk undersøgelse. Ikke alene udviskes de måder at gøre og sige på, der giver historien eller riten dens mening mindst lige så meget som formuleringen af den; oven i findes der også mellem betragteren og den formodede mundtlige eller praktiske ”tekst” en ”rigtig” tekst, som har sin egen status. I den betydning er kattemassakren ikke den balinesiske hanekamp: I genfortællingen og fortolkningen er historikeren afhængig af en allerede fortalt historie, af en tekst, som var der i forvejen, som har sine specifikke hensigter, og som i sin fremvisning af begivenheden konstituerer den som en effekt af skriften.

R.D. – Jeg mener ikke at have skrevet under på, at ”alt er tekst”, den tanke forekommer mig at komme fra Paris, hvor tænkere som Roland Barthes, Paul Ricoeur eller Louis Marin har håndteret den med vældigt talent. For min del kan jeg ikke altid følge med, når de klatrer op på filosofiens tinder. Som historiker støder jeg på konkrete problemer i lav højde. I arkiverne råder vi kun over dokumenter. Hvordan skal vi fortolke dem? Få mening ud af dem? Jeg ville virkelig være naiv, hvis jeg ikke vidste at skelne mellem Contats fortælling og kattemassakren som den virkelig fandt sted, og som vi kun kender gennem fortællingen. Jeg behandler heller ikke

fortællingen som en slags vindue, der tillader os at se tingene præcis som de skete. Tværtimod, jeg forholder mig til genren, til dens narrative struktur, til dens retorik og så videre. Det er alt sammen elementer, som giver mening til begivenheden, samtidig med at den fortælles. Men det er en retrospektiv mening og utvivlsomt fattig i sammenligning med kattens jammer, borgerkvindens skrig og håndværkerens rå latter. Hovedparten af ord og handlinger forsvinder i fortiden. Vi kan kun gribe nogle brudstykker – så få, når det drejer sig om ukendte mennesker, at man kan vende ryggen til den slags dokumenter og opgive anstrengelsen for at trænge ind i en kultur, som er uden for den traditionelle forsknings rækkevidde. For min del vil jeg gerne acceptere udfordringen og kaste mig ud i studiet af håndværkerens fortællinger og riter ud fra den antagelse, at bønder og håndværkere var i stand til at håndtere en symbolsk verden lige så vel som de intellektuelle. Til at gøre det har jeg ikke nogen almen metodologi. Ideen om uigennemsigtighed er ikke en hovednøgle, som giver adgang til alle mentaliteter. Det er kun en indgang, som historikeren kan bruge til at kaste sig ud i arkivstudier. Det er kun en invitation til rejsen. Når forskeren er fordybet i dokumenterne, siger han eller hun måske, at ”alt er tekst”. Jeg kan kun acceptere formuleringen i dén betydning. Da jeg skrev min egen tekst, ønskede jeg i øvrigt ikke at tynde fortællingen med en højtravende metode-diskurs. Jeg afviser ikke teoretisk refleksion, men jeg er ikke filosof. Jeg er en fagmand, og jeg har mere fidus til de kapitler, hvor jeg går ind i emnet, end til introduktionen og konklusionen, hvor jeg forsøger at forklare min fremgangsmåde.

P.B. – Når det er sagt, har din bog to dele, hvoraf den ene nærmest er etnologisk, når du taler om bønderne, det vil sige om et univers, som er relativt lidt differentieret, og hvor man kan formode, at der er fælles kulturelle skemaer. Den anden del handler om kulturens professionelle, hvor man kan skelne universer med forskellige måder at fungere på. Sagt på en anden måde, og det angår spørgsmålet om forholdet mellem de to dele, så fungerer semiologismen bedre for et udifferentieret samfund end for differentierede samfund. Er det fordi valget mellem semiologisme og sociologisk eller økonomisk reduktionisme er et falsk dilemma for differentierede samfund, hvor denne slags alkymi virker gennem opståen af universer, som har deres egen logik?

R.D. – I differentierede og komplicerede samfund som under l’Ancien régime, ville I der acceptere ideen om, at det 18. århundredes franskmænd stort set alle levede i bestemt symbolsk verden, som folkeeventyrene fremstillede, og dernæst, at der inden for denne verden fandtes grupper, miljøer og kulturelle mellemmand som de intellektuelle eller visse borgere i visse byer, som havde en specifik kultur? Hvis det var tilfældet, tror jeg, at jeg har gjort rigtigt i at begynde med det, der var vagt og fælles, for derefter at gå ind i det, som var specifikt og angik bestemte miljøer. Det var i hvert fald bogens strategi og måske også dens svaghed. Jeg lagde ud med en slags semiologi for derefter at gå over til en mere sociologisk metode, og på den måde skiftede jeg angrebstechnik, hvad der måske ikke går an.

P.B. – Jeg synes, at bogens struktur er langt mere subtil og kompleks end det, du siger om den i begyndelsen og slutningen. Ved at sammenstille disse tekster og tænke dem som en helhed har du stillet et helt igennem fundamentalt problem, som i et differentieret samfund angår forholdet mellem en kulturel kode, som til en vis grad er fælles, med folkeeventyrene og kattermassakren, og specifikke koder, som findes i underuniverser. Det er det samme som med sproget, som til en vis grad forstås af alle, samtidig med, at det er formidabelt differentieret i dets sociale brug.

R.C. – Jeg ved ikke, i hvilken grad man kan postulere en fælles forståelse af et symbolsk system, og jeg tror ikke, at håndteringen af de samme former er tilstrækkelig til at konkludere, at folk har den samme forståelse af dem. Det forekommer mig derfor risikabelt at konkludere, at symbolerne er ”fælles som luften, man ånder.” Beviset på det er, at hele dit første kapitel om folkeeventyrene skelner klart mellem deres symbolske funktioner i bondemiljøet og de symbolske funktioner, som Perrault og andre forfattere i slutningen af det 17. århundrede tillagde dem, da de gjorde dem til litteratur. Og når typograferne i den grad morer sig over kattermassakren, synes det også at være, som du foreslår, fordi de dermed gør et eller andet, som på én gang er forstået og uforstået af ”borgeren”. Hvis man antager, at det interessante er spillet på disse forskelle, som de, der håndterer symboler, kender, er det for mig at se et bevis på, at betydningen af disse symboler ikke er helt fælles.

R.D. – Accepterer du sprogmetaforen? Når vi taler fransk, taler vi alle mere eller mindre det samme sprog. Jeg taler det med en amerikansk accent, men det lykkes at gøre mig forståelig, og du [R.C.] bruger sproget med en veltalenhed som i Lyon. Men Pierre Bourdieu forstår det alligevel. Jeg tror, at vi hver har vores egen accent, men samtidig er der noget, som er fælles, som luften, vi ånder. Med hensyn til folkeeventyrene har jeg talt om det mest almene ved dem. Det er en slags makrofolklore. Hvis man som folklorist skulle tage det alvorligt, måtte man studere sagen på et mikroplan, det vil sige lave små casestudier, hvor man kan undersøge fortælleren etc. Samtidig forekommer det mig værd til en vis grad at betragte helheden af eventyr og blotlægge nogle overordnede strukturer i dem, sammenligne dem med andre traditioner som den tyske, italienske eller engelske, som jeg har gjort, for at drage nogle konklusioner, som måske er lidt uskarpe, men kan repræsentere dette sprog eller den enorme og lidet differentierede kulturelle skat, som alle var fælles om. Når man så kommer til kattermassakren, så findes katten som symbol på trolddom for alle, men der var også en vis specificitet, som blev udtrykt gennem kattene for håndværkerne. Der var symbolske verdener inden for denne symbolske verden, som var særegne for visse miljøer. Det forekommer mig altså muligt, at håndværkerne, som manipulerede med denne symbolske kode, kunne gøre grin med deres borgere, uden at disse rigtig forstod det.

P.B. – Her vender vi tilbage til problemet med den differentierede sociale brug af symbolismer, som vi talte om i begyndelsen. Det forekommer mig, at der er tale om

differentierede universer, som bruger delvist fælles koder på differentierede måder, med alle mulige komplekse strategiske spil, som bliver muliggjort af den delvise forståelse og misforståelse: Hvis alle forstod hinanden fuldstændigt, hvis alle mente fuldstændig det samme med de samme ord, ville der være masser af ting, som ikke længere var mulige. Man er mellem de to yderligheder. Og jeg tænker, at det er det, som politik spiller på hele tiden.

R.D. – ”Jeg forstår jer!”

P.B. – Der findes en rigtig anvendelse af misforståelsen.

R.D. – Det er det, der er på spil i kulturen.

Oversat af Carsten Sestoft efter ”Dialogue à propos de l’histoire culturelle”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, nr. 59, september 1985, s. 86-93.

Oversætterens noter

- ¹ R. Darnton. *The Great Cat Massacre and other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books, 1984.
- ² Boulevard Raspail i Paris er adressen på Maison des Sciences de l’Homme, som Fernand Braudel, den store andengenerationsfigur i Annales-skolen, var direktør for fra grundlæggelsen i 1963 til han døde i 1985. Boulevard Raspail er også hjemstedet for Ecole des hautes études en sciences sociale (EHESS), som blev grundlagt i 1975 som en selvstændiggørelse af den VI. Sektion i Ecole pratique des hautes études. EHESS har været den vigtigste institution for innovativ tværfaglig forskning inden for humanvidenskaberne, især krydsfeltet mellem historie, sociologi og antropologi.
- ³ Begrebet *longue durée*, ”den lange varen”, betegner i Annales-skolen, mere præcist hos Fernand Braudel (Braudel 1958), det i individperspektiv næsten ubevægelige niveau af den historiske tid, som de geografiske rammebetingelser og det materielle naturgrundlag udgør. I europæisk historie er fx Rhinen som grænse, vejnettet, byernes placering og den regionale rigdomsfordeling på grund af de ret konstante forskelle i, hvor landbrugsegnet jordbund og klima var, ekstremt langvarige forhold, som gennem århundreder udgjorde et strukturgrundlag for de økonomiske og kulturelle konjunkturers mellemlange tid og de politiske beslutningers kortere tid.
- ⁴ Chartiers parafrase her refererer til Clifford Geertz’ beskrivelse af kultur som ”an ensemble of texts, themselves ensembles, which the anthropologist strains to read over the shoulders of those to whom they properly belong” (Geertz 1973, 452).

- ⁵ Reference til Clifford Geertz' feltstudie af hanekampsritualet på Bali (Geertz 1973, 412-54), som han i tråd med sin opfattelse af kultur som "a historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols" (Geertz 1973, 89) analyserer semiotisk – et studie, der metodisk har været en central inspiration for Darntons analyse af kattermassakren i Paris.

Referencer

- Braudel, F. 1958. "La longue durée". *Annales E.S.C.*, 725-753.
- Darnton, R. 1984. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Fontana.