

De socioloog versus de staat: de grenzen van Bourdieus reflexiviteit

Willem Schinkel

Lof van de sociologie als lof van de reflexiviteit

‘Éloge de la sociologie’ is een tekst die typisch is voor Bourdieus oeuvre, eerst en vooral omdat *reflexiviteit* het centrale thema is. Afgezien van inleidende beschietingen die vooral ook met Bourdieus eigen wetenschapspolitiek te maken hebben en, zoals Loïc Wacquant (in dit nummer) laat zien, aanleiding gaven tot enige commotie en een heuse reactie van de minister, vat de tekst een standpunt samen dat Bourdieu herhaaldelijk verkondigde. Zijn inaugurele rede aan het Collège de France, *Leçon sur la leçon* (1982), is daarvan het beste voorbeeld omdat Bourdieu er het instituut van de inaugurele rede in analyseerde met het idee dat ‘alle proposities die die wetenschap [de sociologie; WS] uit, kunnen en moeten toegepast worden op het wetenschappelijk subject’ (Bourdieu 1982: 8).¹ In werken als *An Invitation to Reflexive Sociology* (Bourdieu en Wacquant 1992), *Raisons pratiques* (Bourdieu 1994), *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique* (Bourdieu 1997), *Science de la science et réflexivité* (Bourdieu 2001), *Esquisse pour une auto-analyse* (Bourdieu 2004) en, meest recent, in *Sur l’État* (Bourdieu 2012) komt die nadruk op reflexiviteit terug. Het gaat daarbij mede om een reflexiviteit van de sociologie als sociaal veld, op de rol die de sociologie speelt of kan spelen in de reproductie van het sociale en op het feit dat altijd ook een sociologische analyse van het veld van de sociologie nodig is. Zoals Bourdieu zegt in ‘Éloge de la sociologie’ is de sociologie bij uitstek genoodzaakt tot, maar tevens uitgerust voor, een vergaande vorm van reflexiviteit. In laatste instantie is dat het geval omdat de sociologie onderdeel is van haar object van onderzoek, een these die vaker geformuleerd is maar waar Bourdieu radicalere consequenties uit trekt dan de meeste sociologen voor hem.

Wat Bourdieus sociologie met name hedendaags maakt, in tegenstelling tot wat doorgaans als ‘klassieke sociologie’ wordt gezien, is de daaraan gekoppelde onderkenning van de *zelfreferentialiteit* van het sociale leven. Dat betekent dat Bourdieu de klassieke subject/object-tegenstelling problematiseert. Bourdieu heeft dat gemeen met een systeemdenker als Luhmann (cf. 1997), met behulp van wiens theorie ik in deze bijdrage enkele kritische kanttekeningen plaats bij Bourdieus sociologie van de staat. Zoals vaker is geconstateerd, zijn de sociologieën van Bourdieu en Luhmann in belangrijke opzichten heel erg vergelijkbaar (zie bijv. Nassehi en Nollmann 2004; Nassehi 2006). Al in *The Logic of Practice* (1990) staat Bourdieu uitvoerig stil bij de problematiek van de objectivering van objectiveringen en het feit dat ieder subject een geobjectiveerd subject is. De habitus is een concept dat in Bourdieus werk bedoeld is als overbrugging van het subject/object-

1 Citaten uit het Frans zijn in eigen vertaling weergegeven.

onderscheid. Het gaat Bourdieu om de *sociale genese* van de actor of het subject en daarmee ook om de ‘decentrerings’ van dat subject. Bourdieu is bovendien meer geïnteresseerd in *posities* binnen een veld dan in de *personen* die die posities bezetten. Dat vertoont allemaal sterke overeenkomsten met Luhmanns sociologie, waarin de actor vooral figureert als een communicatieadres, als attributie en dus als product van objectivering. Omdat Bourdieus theorie een handelingstheorie blijft (in tegenstelling tot Luhmanns communicatietheorie), en omdat daarbinnen het lichaam van de actor en diens *hexis* (de lichamelijke manifestatie van de *habitus*) een centrale rol speelt, blijft de thematiek van geobjectiverde subjecten en de sociologische objectivering van sociale (en dus ook: sociologische) objectiveringen bij Bourdieu zonder eind.

In mijn bijdrage wil ik de grenzen van Bourdieus reflexiviteit belichten, met name aan de hand van een lezing van zijn recent uitgegeven colleges aan het Collège de France over de staat. Anders dan Luhmann, trekt Bourdieu niet de uiterste consequentie uit zijn beschrijving van een maatschappij die door zelfreferentie voorbij het subject/object-onderscheid gekenmerkt wordt. Dat maakt een sociologische positie mogelijk waarvan de *kritische* lading omgekeerd evenredig is aan het vermogen werkelijk *reflexief* te zijn.

Bourdieu's conceptie van de staat

De staat als doxische garantie

In eerder uitgegeven werk had Bourdieu sporadisch stilgestaan bij de staat, voornamelijk in hoofdstukken (Bourdieu 1994, 2000, 2005) en in *The State Nobility* (1996). Dat laatste boek bevat echter geen uitgebreide analyse van de staat, maar van het veld van het Franse eliteonderwijs. Pas in het recent verschenen *Sur l'État* (2012; hierna: SE), een bundeling van colleges aan het Collège de France uit de jaren 1989 tot 1992, laat Bourdieu het achterste van zijn tong zien waar het zijn staatsconceptie betreft. Hij maakt duidelijk dat de staat een cruciale rol vervult in de alledaagse symbolische orde. De staat beschikt over het monopolie op het legitiem gebruik van niet alleen fysiek geweld, maar ook van symbolisch geweld (SE: 14). Dat weberiaanse element in Bourdieus staatsconceptie wordt aangevuld met een meer durkheimiaanse visie wanneer Bourdieu stelt:

‘je zou kunnen zeggen dat de staat het organiserend principe van instemming met, of goedkeuring van, de sociale orde is, van de fundamentele principes van die sociale orde. [De staat is] het fundament niet noodzakelijkerwijs van een consensus maar van het überhaupt bestaan van voor dissensus constitutieve interactie.’ (SE: 16)

De staat is als zodanig (naar Durkheim) een ‘neutrale plaats’, het ‘standpunt van alle standpunten’ of ook wel een ‘orthodox principe’ (SE: 15-16, 53ff., 115-116, 161ff., 187, 252-253). Bourdieu benadrukt daarbij anderzijds dat de staat een ‘collectieve illusie’ is, zij het, naar Durkheim (1915: 226, 228), ‘een goed gefundeerde illusie’ (SE: 19, 25). Dat is het geval omdat de staat, als ‘centrale bank van

symbolisch kapitaal' (SE: 36, 196, 342; vgl. Bourdieu en Wacquant 1992: 112n65), uiteindelijk een geloofszaak is, het ultieme 'orthodoxe principe'. De staat bevindt zich op het niveau van de *doxa* (de *common sense*, het alledaagse geloof in de vanzelfsprekende gang van zaken), maar dan fundamenteeler. De staat is namelijk de ultieme *garantie* van die *doxa*, van de 'world-taken-for-granted' of het *le cela-va-de-soi*. Met andere woorden: de alledaagse *doxa*, die een consensus omtrent de betekenis van de wereld betreft (*le sens du monde*) wordt door de staat gegarandeerd (SE: 276). Via de macht van het benoemen, ofwel de nominatiemacht, is de staat in staat om legitieme representaties van de werkelijkheid te genereren en – omdat ze legitiem zijn (dat wil zeggen, net als bij Weber, als legitiem ervaren worden) – elders ingang te doen vinden (SE: 522).

Sur l'État bevat een uitgebreide bespreking van de historische genese van de staat die niet op veel cruciale punten afwijkt van de door Bourdieu aangehaalde historische en sociologen. Voor een bespreking van Bourdieus reflexiviteit is vooral van belang dat Bourdieu die historische ontwikkeling interpreteert als een monopolisering van vormen van symbolisch kapitaal, en meer specifiek van de ultieme vormen van symbolisch kapitaal, namelijk het 'kapitaal van het universele'. Daaraan worden het 'kapitaal van het officiële' en het 'kapitaal van het publieke' gekoppeld. De staat claimt met succes het monopolie op neutraliteit, op het universele, en distribueert dat kapitaal via de instelling van het 'officiële' en het 'publieke'.

Als in eerder werk (cf. Bourdieu 1984, 1996) wordt in *Sur l'État* duidelijk dat het onderwijssysteem een sleutelveld is waarbinnen staatscategorieën en 'staatshandelingen' (*actes d'État*) geactualiseerd en gereproduceerd worden (SE: 266, 417). Het 'officiële' wordt in de scholen en universiteiten gereproduceerd. De meest basale categorieën van het sociale leven (zoals 'mannelijk' en 'vrouwelijk') worden in door de staat georganiseerde 'institutierites' gereproduceerd – een proces dat voor Bourdieu kenmerken heeft van een 'sociale magie' (SE: 267). Dat levert een beschrijving van de staat op als:

'een ensemble van specifieke hulpbronnen die hun bezitters autoriseren te zeggen wat goed is voor de sociale wereld als geheel, te definiëren wat officieel is en woorden te uiten die in feite orders zijn, omdat ze de kracht van het officiële achter zich hebben. De constitutie van deze autoriteit gaat gepaard met de constructie van de staat in de zin van een populatie binnen grenzen.' (SE: 60-61)

Het officiële is nauw verwant aan een conceptie van *het publieke*: 'het officiële is daarom het publieke: het is het idee dat een groep heeft over zichzelf, en het idee dat het begrijpt als hetgeen de groep zelf uitdraagt, de representatie (in de zin van een mentaal beeld maar ook van een theatraal beeld) dat hij zichzelf probeert te geven wanneer hij zich presenteert als een groep' (SE: 84). Op sommige plaatsen gaat Bourdieu zo ver de staat gelijk te stellen met 'het publieke' (SE: 478-9) – een gelijkstelling die hij anderszins te doxisch acht omdat de staat aan de basis ligt van het hele onderscheid tussen het private en het publieke (SE: 295).

Het officiële en het publieke zijn op cruciale wijze verbonden met het universele. Voor Bourdieu behelzen het officiële en het publieke handelingen die het univer-

sele belang claimen. Maar tegelijkertijd betekent dat, aldus Bourdieu, dat het universele zelf een vorm van kapitaal is en dat er een *particulier belang van het universele* bestaat (SE: 161-162). Dat belang is klassegebonden en Bourdieu lokaliseert het bij de *noblesse d'État*, de elite die zichzelf via het eliteonderwijs reproduceert en die de belangrijkste posities bezet in het 'bureaucratisch veld', hetgeen de meest expliciete manifestatie van de staat is in Bourdieus benadering (SE: 408, 427, 453, 538; vgl. Bourdieu 1996).

De staat als metaveld

Deze analyse roept enkele vragen op met betrekking tot de status van de staat als veld. Als de staat de garantie vormt van de alledaagse *doxa*, tot welk veld behoort de staat dan? Welke status heeft zijn kapitaal, en in welk veld wordt het gegeneerd en gegarandeerd? Dit is het punt waarop Bourdieus analyse van de staat een sleutelfunctie in zijn oeuvre en in zijn sociologie blijkt te hebben. Bourdieus sociologie beschrijft een gegeneraliseerde economie van symbolische goederen. Die goederen worden geproduceerd in verschillende historisch uitgedifferentieerde sociale velden. Het is via zijn conceptie van de staat dat Bourdieu probeert aan die economie en die velden een vaste bodem te geven. Om te beginnen stelt Bourdieu vast dat ook de staat een veld is (SE: 40). Sterker: de staat is een veld dat uit velden bestaat (SE: 488, 588-560). De staat is geen eenheid, hij is intern verdeeld. Meest prominent zijn het juridische veld en het politieke of parlementaire veld. Maar bovendien, en dit is de cruciale beweging die Bourdieu maakt, is de staat niet een veld te midden van velden, maar een 'metaveld' dat cruciaal is in de constructie van alle andere sociale velden:

'De staat kan zekere trans-veld maatregelen nemen omdat hij progressief geconstitueerd is als een metaveld (...) waar een vorm van kapitaal wordt geproduceerd, opgeslagen en gereproduceerd die macht geeft over de andere vormen van kapitaal.' (SE: 313; vgl. Bourdieu 2005: 50)

De staat krijgt voor Bourdieu een zekere transcendente kwaliteit (SE: 323-324, 329, 330) en kan om die reden het fundament vormen voor alle andere velden – en daarmee tevens voor Bourdieus analyse van die velden. De staat als metaveld beheert een vorm van 'metamacht', een 'macht over machten' (SE: 311, vgl. 94, 486). Die metamacht is mogelijk op grond van wat Bourdieu een metakapitaal noemt (SE: 545), hetgeen het kapitaal van het officiële, het publieke en het universele is dat de staat in staat stelt legitieme realiteiten te definiëren, standaarden te zetten, monetaire ruilvoeten te zetten, enzovoort. Kort gezegd: het is het staatskapitaal dat de machtsverhoudingen bepaalt tussen alle andere vormen van kapitaal (SE: 312).² De staat als een metaveld is dus in staat bij te dragen aan de letterlijke 'constructie' van alle andere velden (SE: 318).

2 Hier bestaat een parallel met de manier waarop Bourdieu in *Sociologie d'Algérie* beschrijft hoe de koloniale maatschappij gedomineerd wordt door de Europese, die, op grond van een racistische ideologie, bestaande dominantieverhoudingen autoriseert (Bourdieu 1958: 116-117).

Hierin ligt een belangrijke connectie met wat Bourdieu het 'veld van macht' noemt (*champ de pouvoir*). In een korte appendix bij het tweede deel van *Raisons pratiques* (1994) had Bourdieu aandacht besteed aan zijn conceptualisering van de 'sociale ruimte' en het 'veld van macht'. Hij stelt daar dat hij het concept 'veld van macht' ontwikkelde om plaats te geven aan bepaalde 'structurele effecten' die anderszins niet goed begrepen konden worden:

'in het bijzonder bepaalde eigenschappen van de praktijken en representaties van schrijvers of kunstenaars die niet alleen door verwijzing naar het literaire of artistieke veld verklaard konden worden. Bijvoorbeeld de dubbele ambiguïteit in relatie tot "de mensen" en "de bourgeois", die te vinden is in schrijvers of kunstenaars die verschillende posities in het veld bezetten. Die wordt alleen begrijpelijk wanneer we de gedomineerde positie in acht nemen die velden van culturele productie in de grotere sociale ruimte bezetten.' (1994: 56)

In *The State Nobility* wordt een soortgelijke beschrijving van het 'veld van macht' gegeven (Bourdieu 1996: 264-265), en in *Sur l'État* verheldert Bourdieu de connectie tussen dit veld en het metaveld van de staat:

'Ik stel hier de connectie, de relatie, vast tussen het veld van macht en de staat: een van de unificerende principes van het veld van macht ligt in het feit dat de mensen die er deel in hebben strijden om macht over de staat, om het kapitaal dat macht geeft over het beheer en de reproductie van de verschillende vormen van kapitaal.' (SE: 313)

Verskillende andere velden concurreren met elkaar binnen een sociale ruimte die Bourdieu het 'veld van macht' noemt. Dit is niet een veld in de zin waarin de velden van het recht, de politiek, wetenschap, culturele productie enzovoort dat zijn. Het is een veld van strijd *tussen* die velden, die alle streven naar dominantie binnen de sociale ruimte van velden. Dat wil zeggen dat ieder veld streeft naar symbolische legitimiteit en dominantie voor de specifieke vorm van kapitaal die in zo'n veld de status heeft van symbolisch kapitaal. Volgens Bourdieu is het deze strijd die aanleiding geeft tot de 'uitvinding' van de staat als 'metaveld': 'ieder veld probeert op dit metaveld te handelen om zo te triomferen op zowel de andere velden als op het eigen veld' (SE: 489). Deze competitie leidt tot een ruimte van gedifferentieerde macht, hetgeen Bourdieus definitie van het veld van macht is in *Sur l'État* (SE: 489). Zijn eigen tekst over symbolische macht herlezend ('*Sur le pouvoir symbolique*') na intensief op het thema van de staat te hebben gewerkt, constateert Bourdieu dat hij tot het inzicht kwam dat die eerdere tekst feitelijk ging over de 'uitzonderlijke kracht van de staat' (SE: 256).

De verhouding tussen het veld van macht en de staat is ten slotte als volgt het meest helder verwoord in een opsomming van wat de colleges in *Sur l'État* beoogden te brengen:

‘Ik wilde de genese van de staat beschrijven en in werkelijkheid heb ik denk ik de genese beschreven van het veld van macht, dat wil zeggen van een gedifferentieerde ruimte waarbinnen de bezitters van verschillende vormen van kapitaal strijden om hun macht tot de legitieme macht te maken. Een van de inzetten in de strijd in het veld van macht is de macht over de staat als een metamacht die in staat is om te handelen op de verschillende velden.’ (SE: 489)

De staat is dus zowel inzet van strijd in het veld van macht als een metamacht. Hij is enerzijds een instrument om dominantie te verkrijgen in het veld van macht, maar anderzijds is hij het dominante ordenende principe van dat veld. Dit geeft de staat een sleutelfunctie in het sociale leven. Zoals reeds vermeld, is het de staat die het geloof in de alledaagse orde bevestigt en garandeert. Het is bovendien de staat die alle vormen van kapitaal hiërarchiseert en die in staat is kapitaal tot symbolisch kapitaal te consacreran. Het veld van macht is de sociale ruimte waarin alle andere sociale ruimtes geïnccludeerd zijn, waarin ze om relatieve dominantie strijden en waarin daarom hun hiërarchie voortdurend bepaald en herbepaald wordt. Dat betekent dat de meest basale ‘consensus’ over de sociale wereld als geheel, bijvoorbeeld met betrekking tot wat van waarde is en wat niet, wat legitiem is en wat niet, en wat wel en niet gedaan kan worden, door de staat gefabriceerd wordt – en Bourdieu bedoelt hier met ‘consensus’ geen habermasiaans communicatief ideaal, maar een precommunicatieve en doorgaans prereflexieve, stilzwijgende maar reëel bestaande overeenstemming. Dat is tevens waarom de strijd om de staat de meest fundamentele strijd is. Het is de strijd over de condities van de strijd überhaupt. Controle over de machten van de staat (de nominatiemacht, de macht over het publieke, het officiële en het universele) behelst controle over de bepaling van dominantie in het veld van macht, ofwel binnen de sociale wereld in zijn geheel.

Archimedes en Bourdieu

Waarom is Bourdieus conceptie van de staat hier nu zo belangrijk? Omdat die rechtstreeks gerelateerd is aan zijn conceptie van de sociologie. Terwijl de staat de ultieme garantie biedt voor al het symbolisch kapitaal en voor de alledaagse *doxa*, is de sociologie de plaats van waaruit die *doxa* bevraagd en ontmaskerd wordt. Zo bezien is de staat de ultieme ‘tegenstrever’ van de kritische sociologie à la Bourdieu. Waar Bourdieu de staat omschrijft als ‘meta’, als metaveld wiens kapitaal een vorm van metakapitaal is, ziet hij de sociologie als ‘metameta’: ‘de socioloog (...) is *metameta*. Als het waar is dat de staat meta is, is de socioloog altijd een stap verder’ (SE: 94, cf. 100). De socioloog ontdekt de strijd om symbolische legitimiteit die het sociale leven ordent, en hij of zij moet voortdurend strijden tegen de invisibilisering van die strijd. Die invisibilisering is een effect van de staat, net zoals het idee ‘de staat is geen [sociologisch; WS] probleem’ zelf een effect van de staat is (SE: 98). De sociologie heeft om die reden een standpunt dat omvattender

is dan het ‘universele’, ‘neutrale’ standpunt van de staat. Ze heeft een ultieme metapositie.

De staat vormt op deze manier een noodzakelijk element in Bourdieus sociologie. In zekere zin kan Bourdieu niet *zonder* de staat. Het is het bestaan van de staat dat het hele onderzoeksobject van de sociologie structureert en dat haar dus überhaupt voorziet van een object. De sociologie, die de vorming en werking van symbolisch kapitaal onderzoekt en die de *doxa* van het alledaagse leven kritisch bevraagt, is mogelijk *omdat* er een staat is die die *doxa* en dat symbolisch kapitaal garandeert. Die garantie is tegelijk de existentiële waarborg voor de sociologie. Maar dat maakt de staat tevens de meest formidabele tegenstrever van de sociologie. Waar het de sociologie gaat om het losweken van de *common sense* en het in zekere zin destabiliseren van de *doxa*, teneinde zand in de raderen van de sociale reproductie te strooien, gaat het de staat om het garanderen van de *doxa* en het faciliteren van die sociale reproductie. In *Sur l'État* is de (reflexieve) reflectie op de sociologie zelf steeds weer aanwezig (SE: 13, 48, 64, 67, 69, 176, 188, 279ff., 336). Dat is alleen al het geval omdat de sociologie bij Bourdieu wordt opgevoerd als tegenstrever van de almachtige staat.

Ondanks alle nadruk op reflexiviteit in Bourdieus werk, en ondanks alle expliciet kritische reflectie op de staat, is het zo dat de staat er feitelijk in fungeert als een *epistemologische garantie*. Voor Bourdieu doet de staat een werk dat in belangrijke mate analoog is aan dat van de socioloog, reden dat hij kan stellen:

‘De staat is een theoretische unificeerder, een theoreticus (...) hij neemt een centraal en verheven standpunt in, het standpunt van de totalisering.’ (SE: 337)

De uiteindelijke consequentie hiervan is dat de staat niet alleen een epistemologische garantie vormt van het alledaagse sociale leven (de definitie van legitieme representaties van de werkelijkheid), en ook niet alleen van Bourdieus conceptie daarvan, maar van de sociologie zelf voor zover die naar Bourdieus model gevormd wordt. Als de staat een centraal en verheven standpunt inneemt (SE: 115), neemt de socioloog, die een standpunt heeft van waaruit ook dit verheven standpunt te overzien is, een nog verder verheven positie in. De socioloog bezet zo bezien het *meest centrale en verheven standpunt* – vandaar de ‘metameta’-positie van de socioloog.

De grote vraag is nu: hoe plausibel is het bestaan van een metastandpunt in de hedendaagse wereld, en hoe plausibel is het bestaan van een metameta? Bourdieu stelt feitelijk dat het sociale leven nog steeds een archimedisch standpunt kent. Er is een centraal perspectief van waaruit het sociale leven in zijn geheel overzien en geordend kan worden. Ook al is dat een perspectief waarvan de centraliteit op zijn eigen succesvolle machtsaanspraak op centraliteit berust, het is ‘real in its consequences’. En er is vervolgens nog het standpunt van Bourdieu als nieuwe Archimedes, van waaruit zelfs dit centrale perspectief geobserveerd kan worden. Ik denk dat die archimedische retoriek de grenzen van Bourdieus reflexiviteit in zicht brengt.

Bourdieu veronderstelt een hiërarchisch en centralistisch perspectief op het sociale dat veel van zijn plausibiliteit verloren heeft in het licht van de complexe differentiatie van een gemonialiseerd sociaal leven. Er mogen knopen in laterale netwerken zijn, zoals 'global cities' (Sassen 2001), en er zijn wellicht, met veel verbeeldingskracht, zekere kernregio's en perifere regio's aan te wijzen (Wallerstein 2004), maar het idee van nationaal begrensde sociale gehelen met staten als 'finale instanties' die al het sociale leven ordenen lijkt een overblijfsel uit voorbije tijden waarin dat leven op minder complexe wijze gedifferentieerd was en waarin het dus minder concurrerende standpunten kende.

Niklas Luhmann is een theoreticus die zich sterk tegen de archimedische conceptie verzet heeft, en ik zal mijn kritiek op Bourdieus metaconceptie in diens termen formuleren.³ Volgens Luhmann is de moderne maatschappij polycontextueel en mist ze een centraal standpunt van waaruit ze omvattend geobserveerd kan worden, laat staan van waaruit ze geordend kan worden, bijvoorbeeld door de politiek of de staat (cf. Luhmann 1987: 165-166, 2004: 167-170). Het sociale leven is functioneel gedifferentieerd in een verscheidenheid aan subsystemen die elk gebonden zijn aan hun eigen operaties in hun observaties van het sociale leven als geheel. Niet een systeem (ook niet dat van de sociologie!) is in staat een overzicht te geven dat neutraal is, 'objectief' in de zin van 'observeerderonafhankelijk', en dat niet zijn eigen specifieke systeemreferentie draagt (cf. Luhmann 2000: 14). Wie de zelfreferentiële constructie van de sociale werkelijkheid serieus neemt (de constructie voorbij het subject/object-onderscheid dus), moet constateren dat die constructie op velerlei manieren plaatsvindt, terwijl er niet één nog langer het vermogen (het 'kapitaal' dus) heeft, zoals wellicht in voormoderne tijden het geval was, zich door te drukken en op te leggen aan alle andere systemen. Beschrijvingen van het sociale leven zijn contingent geworden (Luhmann 1997: 892) en de moderne maatschappij heeft niet langer een plausible *representatio identitatis* (Luhmann 1988: 27), ze kan niet langer met een eenheidsnoemer gevat worden, althans niet met een die gedeelde plausibiliteit heeft.

Vanuit een dergelijk perspectief is het niet langer zinvol om over een 'neutrale positie' te spreken die door de staat bezet zou worden, zoals in de bourdieuaansdurkheimiaanse en tevens zeer archimedische formulering van de staat als 'standpunt van standpunten' (*point de vue de points de vue*) (SE: 15, 53ff., 115-116, 161ff., 187, 252-253). Natuurlijk is Bourdieus punt dat het neutrale iets is wat geclaimd wordt als op legitieme wijze neutraal, zelfs door wat hij een 'coup d'État' noemt, maar dat veronderstelt nog steeds dat een dergelijke centralistische controle mogelijk is in een tijd van functionele differentiatie, waarin velden of systemen volgens eigenlogica's opereren en zich alleen al daarom niet direct kunnen mengen in andere velden of systemen. Het hele idee van de staat als een 'centrale ruimte' (SE: 66, 113-115, 337) en als 'neutrale positie' (SE: 15, 53ff., 115-116, 161ff., 187, 252-253), zelfs met het proviso dat die positie geclaimd wordt op basis van een machtsstrijd, veronderstelt nog altijd de mogelijkheid van een op de

3 De titel van deze paragraaf is tevens gebaseerd op een bundel interviews met Niklas Luhmann, getiteld *Archimedes und wir*, waarin Luhmann het gebrek aan zo'n archimedisch standpunt in de hedendaagse functioneel gedifferentieerde wereld benadrukt (Luhmann 1987).

een of andere manier verheven, transcendente plaats van overzicht. Zelfs afgezien van de op zich bediscussieerbare aanname van het autopoietische karakter van sociale systemen, heeft Luhmann een wat mij betreft meer plausible beschrijving van het gebrek aan ultieme controle en ordening door een specifiek sociaal systeem. De ecologische beweging kan bijvoorbeeld een objectief overzicht over de maatschappij en haar natuurlijke omgeving claimen, maar het economisch systeem opereert op basis van andere observaties. Het politiek systeem kan de economie willen sturen, maar kan alleen voor eventuele 'irritatie' zorgen, omdat de economie zichzelf stuurt, zoals de recente geldpolitiek in Europa laat zien. Het politiek systeem kan kunstsubsidies stopzetten, maar functionele differentiatie betekent dat het kunstsysteem bepaalt wat kunst is, niet de politiek. En de wetenschap kan gekort worden door de politiek, maar de politiek bepaalt daarmee niet voor de wetenschap wat waar is. Omgekeerd kan de wetenschap de waarheid claimen, maar in de politiek speelt die slechts een retorische rol, niet waarheid maar macht staat centraal in de politiek. Vandaar de misplaatste verontwaardiging over zogenoemde 'fact-free politics': natuurlijk is de politiek fact-free! Bourdieu zou in dit soort situaties kunnen wijzen op de homologieën tussen zulke systemen, en die kunnen zeker bestaan, maar het terugvoeren van die homologieën naar een Eerste Beweging van het symbolisch ruilverkeer introduceert een transcendentie in de analyse die metafysische kenmerken heeft. Voor Luhmann zijn dergelijke sociologische categorieën 'oud-Europees'. Hij ziet het als typisch voor middeleeuwse machtsconcepties (die hij nog in Weber actief ziet) om een overkoepelende macht te poneren (Luhmann 2004: 172).

Ni Dieu, ni Bourdieu?

Ik zei al dat de staat bij Bourdieu een transcendent karakter heeft. De metafysische kenmerken van de staat zijn heel expliciet aanwezig in Bourdieus analyse. Bourdieu haalt Durkheims beschrijving van de consensusvormende rol van religie aan om de doxische functie (de geloofsfunctie dus) van de staat te belichten. De staat heeft bij Bourdieu iets goddelijks (zoals in het Frans überhaupt de hoofdletter van 'État' al iets verhevens aanduidt). Op verschillende plekken in *Sur l'État* spreekt Bourdieu over een 'staatsmagie' (SE: 29, 108, 261, 264-265, 267, 469-470; vgl. Bourdieu 1996: 376) of over een 'quasimagische' macht (SE: 261, 264, 432). Hij ontwaart een 'vergoddelijking' die de staat produceert (SE: 53), beschrijft zijn 'mysterieuze werkelijkheid' (SE: 25), zijn verhouding tot het 'heilige' (SE: 64, 104, 106) of zijn 'wonder van symbolische effectiviteit' (SE: 265). Hij beschrijft de 'evocatieve tovenarij' waarmee agenten van de staat behept zijn (SE: 587). Op veel plaatsen bespreekt hij vormen van een 'alchemie van de staat' (SE: 61-63, 65, 298, 431, 502, 539). 'Profeten' (zoals juristen, maar ook sociologen) spelen een grote rol binnen de staat (SE: 83, 94, 97-98, 103). Zo is Bourdieu ook zeer expliciet over het 'fetisjisme van de staat' (SE: 60, 198, 228, 588; Bourdieu 2001: 259-279), over de staat als 'fetisj' (SE: 195) en over de staat als 'garantie van fetisjes' (SE: 196). Het 'fiduciair' karakter van de staat is cruciaal voor hem

(SE: 66-67) en de staat wordt daarom tegelijk geconfronteerd met 'kettlers' (SE: 105).

Voor Bourdieu is de staat dus gekenmerkt door een specifieke vorm van 'transcendentie' (SE: 323-324, 329, 330). Dergelijke noties komen al voor in zijn antropologische werk in Algerije. In zijn *Outline of a Theory of Practice* plaatst Bourdieu 'officiële' en 'onofficiële' definities van verwantschap in Kabylië tegenover elkaar, daarbij optekend dat ze analoog zijn aan 'het publieke, expliciet gecodificeerd in een magisch of quasi-juridisch formalisme, als tegengesteld aan het private, dat in een impliciete, zelfs verborgen staat gehouden wordt' (Bourdieu 1977: 35). In deze gelijkstelling tussen het religieuze en het juridische zinspeelt Bourdieu op een lange traditie waarin instituties in het algemeen beschouwd werden (en worden) als een vorm van *corpus mysticum*, hetgeen door Kantorowicz (1957) is gedocumenteerd en waarnaar Bourdieu inderdaad veelvuldig verwijst (Bourdieu 2005: 36; SE: 82-83, 95, 97, 457, 469, 475, 521, 526-527). De dualistische traditie van het *corpus mysticum* keert bij Bourdieu terug wanneer hij de religieuze functie van de staat benadrukt door te stellen dat de zogenoemde 'terugkeer van religie' (een op zich overigens uiterst omstreden these) een 'terugtrekking van de staat' behelst (SE: 583-584). Voor Bourdieu betekent dit dat de staat inderdaad een religieuze functie vervult; met de terugkeer van religie zou de staat overbodig worden en zou zijn 'terugtrekking' in gang gezet zijn of minstens dreigen.

Een laatste illustratie van het metafysische karakter van Bourdieus staatsconceptie betreft zijn nadruk op de staat als een 'centrale plaats' (*lieu central*), een 'uiteindelijke bevoegdheid' (*dernier ressort*) van het sociale leven (SE: 116), die het 'laatste woord' heeft (*dernier mot*) (SE: 501), en die als 'centrale bank van symbolisch kapitaal' gezien kan worden (SE: 36, 196, 342). De staat is, net als de dynastieke koning, een 'finale instantie' (SE: 35, 116, 119, 401). Deze conceptie van een uiteindelijke of finale instantie heeft expliciet oud-Europese metafysische connotaties: de staat wordt tot een Eerste Beweging van het hedendaagse sociale leven in het algemeen gemaakt. Inderdaad associeert Bourdieu (afgezien van de impliciet archimedische associaties) zijn staatsbeschrijving expliciet met Aristoteles:

'Deze zoektocht naar een plaats waar de ware identiteit van sociale actoren wordt gedefinieerd, kan gezien worden als een zoektocht naar God als een vlak dat alle perspectieven omvat (...) als een sociologische zoektocht naar een centrale plaats waarop al de hulpbronnen van legitieme autoriteit zijn geconcentreerd (...) Als in Aristoteles is er een moment waarop men moet stoppen, en die plaats waar men stopt is de staat.' (SE: 114-115)

In de analyse van het sociale leven bereikt Bourdieu dus een 'rock bottom' wanneer hij stuit op de eerste beweging van al het sociale, hetgeen de staat is. Deels beroept Bourdieu zich op Kafka om het punt te maken dat de staat een 'finale instantie' is, een 'centraal perspectief' (SE: 114ff.). Maar het is de vraag of dat niet eerder een fictieve beschrijving is, met zekere dystopische connotaties, dan een adequate beschrijving van de plaats van de staat in de hedendaagse wereld. Bij Bourdieu wordt de staat tot quasitrascendentiaal construct, een seculier-goddelijk bouwsel. Goddelijk, want transcendent. En seculier, want geconstrueerd uit de

machtsstrijd van het sociale. Maar het quasitranscendentale blijft het spoor van het metafysische 'meta' dragen, en het blijft opereren op grond van de uiterst dubieuze veronderstelling dat de hedendaagse sociale wereld nog steeds zo'n 'centrale plaats' kent.

Het cruciale is nu dat *de sociologie* voor Bourdieu het spiegelbeeld van die plaats is. Maar dat is tevens *waar Bourdieus reflexiviteit eindigt*. Precies waar zij zou moeten beginnen, stopt de reflexiviteit. De grenzen van Bourdieus reflexiviteit liggen bij de *a priori* aanname van de sociologie als 'metameta' en als grote tegenstrever van de staat, het 'meta' dat de *mythos* van het sociale definieert waar de sociologie de ontmythologisering nastreeft. Dat is ook waarom Bourdieus reflexiviteit soms groteske proporties aanneemt en de socioloog zich een *grandeur* aanmeet die de gespiegelde grootheidswaan van de door hem beschreven staat is. Dat gebeurt bijvoorbeeld wanneer Bourdieu benadrukt dat hij, als hoogleraar (niet zomaar ergens, maar aan het Collège de France!), een 'agent van de staat' is. Hij gaat zo ver te stellen dat hij als hoogleraar het 'monopolie op de constructie van de werkelijkheid' heeft (SE: 73). Ook de socioloog deelt in het transcendentale aura van de staat, en heeft (vrij naar Weber) het karakter van een 'profeet' (SE: 69). Met zijn staatsmetafysica brengt Bourdieu de sociologie in zekere zin terug bij Comte en diens omschrijving van de maatschappij als 'Grand Être'. Bourdieu schreef dan wel geen brieven aan paus en grootvizier (zoals Comte deed), maar vroeg, zo maakt 'Éloge de la sociologie' duidelijk, een minister schaamteloos en *en plein public* om meer onderzoeksgeld.

De blijvende waarde van Bourdieu ligt in zijn bijdrage aan een economie van symbolische goederen, en in de onderkenning van de noodzaak tot reflexiviteit daarin. De grenzen van zijn analyse liggen in het feit dat Bourdieu het noodzakelijk achtte zijn analyse vaste grond onder de voeten te geven door een Eerste Beweging, een centraal perspectief in het sociale leven te veronderstellen: de staat. Omdat de sociologie in Bourdieus conceptie daarmee het meest verheven standpunt (het 'metameta') toebedeeld krijgt, is Bourdieus nadruk op reflexiviteit daarmee bij voorbaat beperkt tot het niet-fundamentele. De ultiem *kritische* positie van Bourdieus sociologie is omgekeerd evenredig aan het vermogen van die sociologie tot werkelijke *reflexiviteit*. Met Bourdieus reflexiviteit wordt de sociologie zelf nooit fundamenteel bevraagd, omdat de reflexiviteit altijd al ingebed is in een centraal perspectief dat omvattend is en waarachter niet verder gevraagd kan worden. In Bourdieus analyse worden de grenzen van de reflexiviteit daarom duidelijk wanneer het meest formidabele object gedacht wordt, het object dat, zoals Bourdieu in de eerste colleges van *Sur l'État* zegt, 'bijna niet te denken' is: de Staat. De socioloog blijft eeuwig gebonden aan de staat, waaraan hij of zij het sociologisch metaperspectief ontleent aan het metaperspectief dat de staat belichaamt. De reflexiviteit van de socioloog is daarmee misschien niet een vorm van 'staatsdenken' (SE: 13), maar hij is minstens permanent van de staat afgeleid. Dat geeft zelfs het 'metametaperspectief' van de socioloog, van Bourdieu, zijn begrenzing.

Literatuur

- Bourdieu, P. (1958) *Sociologie de l'Algérie*. Parijs: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1982) *Leçon sur la leçon*. Parijs: Minuit.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1990) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Parijs: Seuil.
- Bourdieu, P. (1996) *The State Nobility. Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. (1997) *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*. Parijs: INRA.
- Bourdieu, P. (2000) *Les structures sociales de l'économie*. Parijs: Seuil.
- Bourdieu, P. (2001) *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France, 2000-2001*. Parijs: Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2004) *Esquisse pour une auto-analyse*. Parijs: Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. (2005) From the King's House to the Reason of State: A Model of the Genesis of the Bureaucratic Field., In: L. Wacquant (red.) *Pierre Bourdieu and Democratic Politics. The Mystery of Ministry*. Cambridge: Polity, 29-54.
- Bourdieu, P. (2012) *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*. Parijs: Seuil.
- Bourdieu, P. en L. Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity.
- Durkheim, É. (1915) *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londen: Allen & Unwin.
- Kantorowicz, E.H. (1957) *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press.
- Luhmann, N. (1987) *Archimedes und wir*. Berlijn: Merwe.
- Luhmann, N. (1988) Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society. *Sociological Theory* 6 (2), 21-37.
- Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2000) *Die Politik der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (2004) *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Nassehi, A. (2006) *Der soziologische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nassehi, A. en G. Nollmann (2004) *Bourdieu und Luhmann: Ein Theorienvergleich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sassen, S. (2001) *The Global City: New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.
- Wallerstein, I. (2004) *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham: Duke University Press.