

# Pierre Bourdieu. Een theorie over praktijken

Jan van der Stoep

**Abstract** In wetenschappelijk onderzoek wordt veel aandacht besteed aan professionele praktijken. Een van de eerste auteurs die het praktijkbegrip introduceerde in de sociale wetenschappen is Pierre Bourdieu. Aan de hand van zijn boek *Le sens pratique* wordt onderzocht wat we van zijn denken kunnen leren. In de praktijktheorie van Bourdieu spelen de concepten *habitus*, *symbolisch kapitaal* en *veld* een belangrijk rol. Het gebruik van deze begrippen is op zich al winst als het gaat om de doordenking van professionele praktijken. Dat is echter slechts een deel van het verhaal. Bourdieu bepaalt ons als geen ander bij de kloof die er tussen theorie en praktijk bestaat. Bovendien heeft hij een scherpe blik voor de ideologische strijd die er binnen professionele praktijken gevoerd wordt. Hij levert daarmee een heel eigen bijdrage aan het debat over normativiteit en zingeving binnen professionele praktijken.

**Bourdieu, praktijk, theorie, habitus, symbolisch kapitaal, veld**

## 1. Inleiding

Om goed viool te kunnen spelen en in een orkest te kunnen optreden moet je veel oefenen. Hetzelfde geldt voor het spelen van tennis, het bouwen van bruggen of het verzorgen van mensen. We weten allemaal vanuit onze tijd op school dat het aanleren van vaardigheden niet vanzelf gaat. Daar is inspanning, discipline en uithoudingsvermogen voor nodig. Door veel tijd te steken in het oefenen en handelingen steeds te herhalen kun je een bepaalde praktijk eigen maken en de kneepjes van het vak leren kennen. Hulp van anderen is daarbij onontbeerlijk. Autodidacten komen doorgaans niet zo ver. Ze missen de finesse om echt vakwerk af te leveren. Bij het beoefenen van een bepaalde praktijk stap je een traditie binnen. Je leert een gemeenschappelijke manier van doen die van generatie op generatie wordt overgedragen. Daarbij doet heel het lichaam mee: hoofd, hart en handen. Het beoefenen van een sociale praktijk is een complexe aangelegenheid waarin verstand en lichaam, woorden en dingen, personen en groepen, kennis en macht op elkaar inwerken (Reckwitz 2002).

De laatste decennia wordt veel onderzoek gedaan naar professionele praktijken. Denk in dit verband bijvoorbeeld aan verpleegkunde, journalistiek, onderwijs of bouwkunde. Door te oefenen maken professionals zich een vak eigen. Een professie is meer dan het toepassen van wetenschappelijke kennis. Professionals moeten adequaat kunnen reageren op hun omgeving, ook als ze met complexe of weerbarstige omstandigheden te maken hebben (Schön 1991: 42). Ze moeten een juiste inschatting kunnen maken en aanvoelen wat in een gegeven situatie moet

gebeuren. In Nederland is rond de leerstoel van Harry Kunneman aan de Universiteit voor Humanistiek veel onderzoek gedaan naar normatieve professionalisering (Van Ewijk en Kunneman 2013). Uit deze groep zijn diverse lectoren voortgekomen die nu op verschillende hogescholen hun eigen onderzoeksprogramma hebben. Zij hebben met name aandacht voor waarden en zingeving in professionele praktijken. Binnen kringen van de christelijke filosofie heeft zich parallel daaraan een vergelijkbare denkbeweging voltrokken (Jochemsen 2006; Verkerk *et al.* 2016). Er is een normatieve praktijkbenadering ontwikkeld die voortbouwt op inzichten van de Britse filosoof Alasdair MacIntyre (1985). Deze inzichten worden gecombineerd met inzichten uit de reformatische wijsbegeerte: het onderscheid tussen regulatieve en constitutieve zijde, en het onderscheid tussen kwalificerende, funderende en conditionerende regels of normen.

Een van de eerste denkers die veel over praktijken geschreven heeft is Pierre Bourdieu. In dit artikel wil ik een inleiding geven op het werk van Bourdieu en onderzoeken wat de door hem ontwikkelde begrippen *habitus*, *symbolisch kapitaal* en *veld* precies inhouden. Vervolgens wil ik onderzoeken wat de betekenis is van zijn werk voor het debat over professionele praktijken. Ik schrijf dit artikel grotendeels aan de hand van *Le sens pratique*, oorspronkelijk gepubliceerd in 1980 en misschien wel Bourdieus meest belangrijke boek. Wie een meer omvattende inleiding over Bourdieu wil lezen, kan terecht bij mijn proefschrift (Van der Stoep 2005). Omwille van de toegankelijkheid, zal ik citeren uit Engelse vertalingen. Bij vertalingen moet je altijd opletten. *Le sens pratique* krijgt in het Engels de titel 'The logic of practice' (1990) mee. Dat voor deze titel is gekozen, is op zich begrijpelijk. Bourdieu spreekt zelf ook op meerdere plekken in zijn werk over 'la logique de la pratique'. Het Franse woord 'sens' is echter rijker. Het heeft te maken met zintuiglijkheid, betekenis en gevoel van richting en heeft daarmee connotaties die in het Engelse begrip 'logic' voor een belangrijk deel verloren gaan.

## Habitus is de gestalte of levenshouding die mensen aannemen

### 2. Theorie en praktijk

Van 1956 tot 1958 vervult Pierre Bourdieu zijn dienstplicht in Algerije, ten tijde van de onafhankelijkheidsstrijd. Na afloop van zijn dienstplicht verblijft Bourdieu nog twee jaar in Algerije om veldwerk te verrichten. In deze situatie probeert hij te begrijpen waarom de veelal ontworpen boeren en arbeiders handelen zoals ze handelen. Vanuit een westerse optiek lijkt hun gedrag vaak irrationeel. Ze proberen bijvoorbeeld van 's morgens vroeg tot 's avonds laat producten op straat te verkopen, zonder dat dit echt rendabel is. Omgekeerd, zo moet Bourdieu constateren, is zijn eigen wetenschappelijke interesse nogal misplaatst in een tijd van oorlog. Hij kan foto's van voorwerpen maken zonder flits omdat de daken van huizen kapot geschoten zijn en mensen uit huizen zijn verdwenen (Bourdieu 1990: 3). Zijn veldwerk leidt tot een aantal studies die de opmaat vormen voor *Le sens pratique*, dat niet alleen gezien kan worden als kroon op zijn antropologische werk, maar ook als een boek waarin hij tot een systematische uitwerking komt van zijn praktijkbegrip.

In *Le sens pratique* verhoudt Bourdieu zich tot twee stromingen die bepalend waren voor het intellectuele klimaat waarin hij als academicus gevormd werd. Ten eerste gaat hij in op het structuralisme van Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss en anderen. In het structuralisme wordt onderzocht welke regels en mentale structuren aan het handelen van mensen ten grondslag liggen. Men probeert te achterhalen wat de logica is achter de mythen, verhalen en rituelen die van de ene generatie op de andere worden overgeleverd en waartoe mensen zich in hun handelen ook verhouden. In deze mythisch-rituele systemen spelen onderscheidingen tussen mannelijk en vrouwelijk, hoog en laag, ratio en gevoel, droog en nat, etc. een belangrijke rol. Door verschillende polen met elkaar te verbinden ontstaat een netwerk van associaties dat niet alleen doorwerkt in het denken van mensen, maar bijvoorbeeld ook in de inrichting van de fysieke en maatschappelijke ruimte. Hoog wordt bijvoorbeeld geassocieerd met mannelijk, laag met vrouwelijk. Iets dat we, zo merkt Bourdieu (1990: 20) op, niet alleen in traditionele culturen aantreffen, maar ook in de moderne Europese cultuur. De kracht van associaties wordt bijvoorbeeld gemobiliseerd in tijden van verkiezingen, of in reclames. Vrijwel iedereen zal een rode roos in politiek verband associëren met de sociaaldemocratie, en in interpersoonlijke relaties met liefde (vgl. Bourdieu 1984: 538-553).

Structuralisten geven zich er volgens Bourdieu echter onvoldoende rekenschap van dat de schema's, modellen en diagrammen waarmee ze de logica van de mythisch-rituele systemen

### **Kants zuivere esthetische oordeel is uiteindelijk niet meer dan de smaak van een bepaalde klasse**

proberen bloot te leggen, theoretische abstracties zijn. In het gedrag van mensen zijn allerlei regelmatigigheden te ontdekken en het zijn deze regelmatigheden die de structuralisten op het spoor zijn. Dat is,

zo stelt Bourdieu (1990: 39), wat anders dan dat actoren handelen volgens de wetten van een bepaalde kosmologie of werkelijkheidsopvatting die ze in de praktijk al dan niet correct toepassen. Hij neemt op dit punt een andere afslag dan bijvoorbeeld De Saussure, die stelt dat we om te begrijpen waarom mensen spreken zoals ze spreken eerst de grammatica van de taal moeten achterhalen. De grammatica die structuralisten blootleggen gaat echter niet vooraf aan het handelen, maar laat patronen zien die zich in het alledaagse spreken tussen mensen vormen (Bourdieu 1990: 30). Doordat structuralisten zich daar onvoldoende rekenschap van geven, leren ze de geleefde ervaring niet echt kennen. Ze zijn zich er onvoldoende van bewust dat mensen doorgaans associatief en intuïtief denken. In het alledaagse leven moeten mensen vaak onmiddellijk reageren. Daarbij maken ze gebruik van patronen en associaties die eerdere keren ook werkten. Dat is echter wat anders dan dat ze steeds regels interpreteren of volgens een model of een grammatica handelen.

De tweede stroming waartoe Bourdieu zich kritisch verhoudt is die van de fenomenologie, in het bijzonder in de vorm zoals die naar voren komt in het werk van Jean-Paul Sartre. Daar waar in het structuralisme doelbewust een breuk wordt gemaakt met de alledaagse praktijk en wetenschappers vanuit een onafhankelijke positie de logica van deze praktijk proberen bloot te leggen, neemt de fenomenologie de subjectieve ervaring als uitgangspunt en wil ze het handelen van mensen van binnenuit begrijpen. Zeker in de fenomenologie van Sartre leidt dit ertoe dat

eenzijdige nadruk wordt gelegd op het creatieve vermogen van mensen, los van de maatschappelijke condities waarin mensen gevormd worden (Bourdieu 1990: 42). Er wordt onvoldoende rekening mee gehouden dat er zich in de alledaagse interactie tussen mensen bepaalde patronen en verwachtingen vormen waar mensen zich niet ongestraft aan kunnen onttrekken. Praktijken hebben een eigen inertie (Bourdieu 1990: 45). Mensen kunnen niet zomaar doen alsof ze ieder moment weer opnieuw, los van iedere maatschappelijke of culturele context, een keuze maken. Ze zijn vaak genoodzaakt om snel te handelen en kunnen doorgaans niet alle consequenties van hun handelen overzien. Ze kunnen niet anders dan vertrouwen op hun intuïtie. Ze maken een inschatting over hoe anderen zullen reageren en bevestigen daarmee vaak bestaande patronen. De kritiek van Bourdieu op de fenomenologie is het spiegelbeeld van zijn kritiek op het structuralisme. In het structuralisme wordt, zo stelt Bourdieu, verondersteld dat subjecten een grammatica toepassen die door theoretische abstractie is verkregen. In de fenomenologie van Sartre daarentegen wordt volgens Bourdieu de positie van het vrije, onafhankelijke individu te veel ingelezen in het denken en handelen van mensen die in de alledaagse praktijk met urgentie moeten reageren en rekening moeten houden met beperkingen die met de situatie gegeven zijn. Dat wreekt zich bijvoorbeeld wanneer sociologen of antropologen door participatieve observatie van binnenuit proberen te begrijpen waarom mensen handelen zoals ze handelen. Je kunt je als academicus niet echt inleven in de actuele situatie waarin mensen verkeren, zonder daarbij eerlijk te verdisconteren dat je eigen positie als toeschouwer en waarnemer een heel andere is dan die van iemand die helemaal ondergedompeld is in de praktijk en die volgens de noodzaak van deze praktijk moet handelen (Bourdieu 1990: 68).

### 3. Habitus

Bourdieu wil de valkuilen van structuralisme en fenomenologie vermijden en de schijnwerper richten op de urgentie waarmee mensen binnen praktijken handelen. Zowel in het structuralisme als binnen de fenomenologie wordt onvoldoende verdisconteerd dat wetenschappers vanuit een theoretische positie in alle rust het totaal kunnen overzien, iets dat de actoren die ze bestuderen doorgaans niet gegeven is. Wat daarmee uit het zicht verdwijnt is de 'fuzzy logic' van praktijken (Bourdieu 1990: 86-87). Mensen handelen op basis van gevoel, intuïtie en ervaringen die ze in het verleden hebben opgedaan. Dat is niet irrationeel, maar is in een gegeven situatie vaak het beste dat ze kunnen doen.

Alleen wanneer je de tijd en positie wordt gegund om te denken en, zoals een wetenschapper doet, de wereld als toeschouwer te bezien kun je alle opties in kaart brengen, keuzes rationeel verantwoorden en je onafhankelijk opstellen. Om meer zicht te krijgen op de eigen noodzakelijkheid van het handelen, introduceert Bourdieu het begrip *habitus*. Dit is misschien ook wel direct het meest belangrijke begrip als het gaat om de praktijktheorie van Bourdieu.

Habitus kun je omschrijven als de gestalte of levenshouding die mensen aannemen. De habitus van mensen wordt gevormd door de habitat, de omgeving waarin ze leven, maar draagt ook zelf bij aan de vorming van deze habitat (Bourdieu 2000: 150-152). Gevormd door de omstandigheden leren mensen zich op een bepaalde manier te gedragen en eigenen ze zich bepaalde patronen van waarnemen, waarderen en handelen toe. Tegelijkertijd liggen deze patronen niet op een mechanische manier vast, maar wordt van mensen verwacht dat ze spontaan en direct kunnen reageren op wat er zich in de gegeven omstandigheden aandient (Bourdieu 1990: 54-

55). Iedere situatie is weer anders. Mensen handelen volgens regelmatigigheden die in hun systeem zijn ingeschreven en maken steeds een inschatting van wat gezien de omstandigheden al dan niet passend is om te doen.

De habitus is diep ingeschreven in de lichamelijke gesteldheid van mensen. Door bijvoorbeeld aan tafel netjes rechtop te zitten, met mes en vork te eten, niet te luid, maar ook niet te zacht te spreken eigenen ze zich de moraal van de groep toe. De lichamelijke gestalte van een arbeider is anders dan bijvoorbeeld die van een zakenman of een politicus. Daar waar bij de één een kostuum altijd wat wezensvreemd blijft zitten, past een dergelijk kostuum de ander juist als gegoten. Een gemeenschappelijke geschiedenis zorgt ervoor dat mensen uit eenzelfde groep dezelfde gedragingen hebben en daarmee ook dezelfde patronen van waarnemen, waarderen en oordelen (Bourdieu 1990: 58-59).

De moraal van de groep wordt, juist omdat het zo diep in het lichaam ingeschreven is, beleefd als een vanzelfsprekend iets. Wijken mensen af van wat verwacht mag worden, dan gaat dat vaak met allerlei lichamelijke kenmerken gepaard, zoals angstig worden, ongemakkelijk op de stoel schuiven, rood aanlopen en stotteren. De common-sense van de groep wordt doorbroken en mensen gaan twifelen aan de redelijkheid en goede smaak van zichzelf of van anderen. Tegelijkertijd hebben mensen er ook behoefte aan zich te positioneren en zich binnen zekere marges van anderen te onderscheiden, waardoor praktijken zich blijven ontwikkelen (Bourdieu 1990: 55-56). In sommige gevallen komt het ook voor dat habitus en habitat niet meer op elkaar aansluiten, zoals bijvoorbeeld bij de ontwortelde boeren en arbeiders die Bourdieu in Algerije bestudeerde. Doordat mensen niet goed weten waarop ze kunnen rekenen, kunnen ze zich ook niet goed meer afstellen op wat komen gaat. Ze missen het automatisme waarmee ze moeten handelen en tonen onhandig of onaangepast gedrag (Bourdieu 2000: 159-163).

Habitus wordt door Bourdieu begrepen als een innerlijke noodzakelijkheid, een levensgesteldheid die de hele lichamelijke doortrekt. Om deze innerlijke noodzakelijkheid te illustreren verwijst hij soms naar de sport. Binnen de wereld van de sport is spelgevoel erg belangrijk. Om adequaat te kunnen handelen moeten spelers precies aanvoelen wat ze op een specifiek moment moeten doen. Een goed spelgevoel komt je echter niet aanwaaien. Daarvoor moet je veel oefenen. Je moet in het spel investeren en doordat je in het spel investeert wordt dat spel ook belangrijker. Je vergeet dat het een spel is. Het wordt een serieuze aangelegenheid (Bourdieu 1990: 67). Je gaat in het spel geloven en bent niet meer in staat het spel te relativiseren. Dat is ook noodzakelijk omdat je anders niet vol overgave kunt spelen (Bourdieu 1990: 67-69). Met de metafoer van het spel maakt Bourdieu bovendien zichtbaar dat praktijken hun eigen tijdsorde hebben. Om goed te kunnen voetballen, moet je aanvoelen op welk moment je wat moet doen. Iemand die te vroeg speelt of juist te afwachtend is, mist het momentum. Het gaat erom dat je de kansen die zich op het moment aandienen aangrijpt om het vervolg van het spel naar je hand te zetten (Bourdieu 1998: 79-82). Je moet op het ritme van het spel meebewegen en zonder nadenken reageren.

#### 4. Symbolisch kapitaal

Een tweede begrip dat in de praktijktheorie van Bourdieu een belangrijke rol speelt is *symbolisch kapitaal*. Dit begrip staat voor het krediet dat mensen opbouwen in de ogen van anderen. In de traditionele cultuur die Bourdieu onderzoekt zijn status en eer erg belangrijk. Bourdieu

bestudeert wat er gebeurt wanneer mensen elkaar een geschenk geven, of elkaar uitdagen. Zo probeert hij te ontdekken hoe het opbouwen van een goede naam precies werkt. Als iemand jou een geschenk geeft, sta je bij deze persoon in het krijt. Er wordt verwacht dat je op een of andere manier je dankbaarheid toont door iets terug te geven (Bourdieu 1990: 106). Het is echter ongepast om een geschenk meteen terug te betalen, of om precies hetzelfde terug te geven wat je van de ander hebt ontvangen. Iets soortgelijks geldt als iemand je beledigt of je een verwijt maakt. Wat de beste reactie is hangt af van de betreffende situatie en van de positie van de betrokkenen. Dat omstandigheden niet altijd hetzelfde zijn brengt voor de initiatiefnemer een situatie van onzekerheid met zich mee. Hoe zal de ander reageren? Ben ik te brutaal geweest of juist niet? Een geschenk kan geweigerd worden en een beledigende opmerking kan worden genegeerd.

Kijkt men vanuit een objectief standpunt naar het mechanisme van de gift, dan verdwijnt de onzekerheid van het moment buiten beeld (Bourdieu 1990: 99). Over het algemeen wordt een geschenk, vroeg of laat, terugbetaald. Daar kun je in de meeste gevallen van uitgaan. Maar het is juist de onzekerheid van het moment die ervoor zorgt dat een geschenk of een belediging de werking heeft die het heeft (Bourdieu 1990: 101-102). Deze onzekerheid schiept gevoelens van afhankelijkheid, dankbaarheid, gekrenkte trots of minderwaardigheid. Wie het spel goed speelt zal als royaal, belangeloos en

een man van eer door het leven gaan.

Wie het spel niet goed speelt, of niet in staat is om het goed te spelen, verliest aanzien. Hij loopt het risico beschouwd te worden als een paria of een mislukke-

ling. Het mechanisme van de gift is zo krachtig omdat in de praktijk van het alledaagse handelen de waarheid dat over het algemeen, uitzonderingen daargelaten, een geschenk wordt terugbetaald, verborgen blijft. Mensen ervaren een geschenk als een royaal gebaar, omdat ze zich er niet bewust van zijn dat het eigenlijk niet meer is dan een transactie, een calculatie van winst en verlies. Tegelijkertijd beseffen ze maar al te goed dat ze door een geschenk aan te nemen bij de ander in het krijt staan (Bourdieu 1990: 118).

Het uitwisselen van geschenken of het reageren op een vijandige daad van een ander vindt niet plaats in het luchtledige. De werking van de gift wordt nog extra versterkt omdat er een derde partij in geding is, een publiek dat meekijkt en een oordeel velst over gever en ontvanger, aanklager en verdediger. Bovendien is het spel van vraag en aanbod, actie en reactie vaak sterk geritualiseerd. Om het spel succesvol te spelen moet je de verwachtingen die er binnen de groep bestaan goed kennen (Bourdieu 1990: 128). Je moet weten wat in welke situatie het goede is om te doen. Mythen, uitdrukkingen en gezegden laten zien wat de officiële norm is en wat binnen de groep wel of niet gewaardeerd wordt (Bourdieu 1990: 107-108). Ze vormen representaties van hoe de wereld er volgens de groep naar behoren zou uitzien. Via verhalen, officiële gebeurtenissen en rituelen drukt een groep uit hoe je op correcte wijze naar de wereld hoort te kijken en worden verschillen tussen mensen gelegitimeerd. Op deze manier wordt een orde in stand gehouden, niet omdat er bruto geweld wordt gebruikt, maar omdat mensen schaamte en schuld ervaren als ze grensoverschrijdend gedrag vertonen. De plek waar bij uitstek om de meest legitieme representatie van de wereld wordt gevochten is de politieke

### **Er gaapt een kloof tussen de theoretische kenhouding en de praktische ervaring**

arena (Bourdieu 1990: 109-110). Daar wordt uitgemaakt wat de status is van mensen, wat het symbolisch kapitaal is dat mensen bezitten (Bourdieu 2000: 245).

Kapitaal is geaccumuleerde arbeid (Bourdieu 1986: 241). Om symbolisch kapitaal op te bouwen, een goede status en reputatie te verwerven, moet veel werk verricht worden. In een moderne samenleving zijn volgens Bourdieu, naast symbolisch kapitaal ook nog andere vormen van kapitaal te onderscheiden. In de tijd van de Grieken en Romeinen ontwikkelt zich de markt als een aparte sfeer waarin het louter draait om economisch kapitaal, oftewel om geld (Bourdieu 1990: 114). Tevens komt in moderne samenlevingen een culturele sfeer tot ontwikkeling waarin het primair gaat om de goede smaak. In deze sfeer spelen opvoeding en scholing een belangrijke rol (Bourdieu 1990: 124-125). Daarnaast onderscheidt Bourdieu nog sociaal kapitaal, het vermogen dat men opbouwt via netwerken en relaties. Hij gaat overigens vrij eclectisch om met het benoemen van verschillende vormen van kapitaal. Zo spreekt hij soms ook over linguïstisch kapitaal, politiek kapitaal, intellectueel kapitaal, etc. Al deze vormen van kapitaal kunnen volgens Bourdieu benut worden om symbolisch kapitaal, dat wil zeggen status en eer, op te bouwen. Symbolisch kapitaal

### Bourdieu's ideologiekritiek kan niet op zichzelf bestaan, maar is onderdeel van een traditie

is niet zomaar een vorm van kapitaal naast andere vormen (economisch, cultureel, sociaal), maar ontstaat doordat de invloed die mensen bezitten, bijvoorbeeld omdat ze een bepaalde hoeveelheid geld hebben, een goede culturele vorming of een goed

sociaal netwerk, wordt omgezet in publieke erkenning. Door te verhullen dat er veel arbeid is verricht, verwerven mensen status en aanzien in de ogen van anderen (Bourdieu 2000: 242).

## 5. Veld

Het derde begrip dat Bourdieu gebruikt om praktijken te duiden is het begrip *veld*. Hierboven zagen we al dat habitus en habitat voortdurend in interactie met elkaar staan. De gestalte of levenshouding van mensen wordt gevormd door de omgeving waarin ze verkeren. Deze omgeving wordt op haar beurt weer gevormd door houdingen van mensen. In zijn onderzoek in Algerije besteedt Bourdieu veel aandacht aan de inrichting van het huis van de Kabyle, een Berberstam in het noorden van het land. Het huis is niet slechts een fysieke ruimte, maar vormt een symbolisch universum dat ingedeeld is in hoog en laag, licht en donker, mannelijk en vrouwelijk, droog en nat, zomer en winter, zuid en noord, etc. (Bourdieu 1990: 271 vv.). Verder valt op dat de topografie binnenshuis precies omgekeerd is aan de topografie buiten. Het domein van de man is buiten, het domein van de vrouw is binnen. Het huis zelf vormt weer een wereld in een wereld. Het is opnieuw opgedeeld in een mannelijk en een vrouwelijk domein, maar dan in spiegelbeeld (Bourdieu 1990: 282). Door zich in de ruimte te bewegen op een manier die bij hun positie past, eigenen betrokkenen zich een bepaalde manier van doen en laten toe. Ze reproduceren de omgeving in de houding die ze aannemen.

Het begrip *veld* komt in *Le sens pratique* betrekkelijk weinig voor. Dit komt omdat Bourdieu zich in dit boek vooral richt op traditionele culturen. In andere werken zoals in *La distinction* spreekt Bourdieu minder in termen van ruimten en meer in termen van velden. Deze velden worden echter net als de ruimten waarin de Kabyle zich bewegen ingedeeld volgens opposities:

rechts versus links, conservatief versus progressief, volkskunst versus hogere kunst, etc. Om het culturele veld goed te kunnen analyseren, maakt Bourdieu gebruik van een assenstelsel. Op de y-as staat de hoeveelheid kapitaal die groepen in totaal bezitten. Daarmee wordt een verdeling gemaakt tussen bourgeoisie, middenklasse en lagere klasse (Bourdieu 1984: 108-109). De x-as beweegt zich van veel cultureel en weinig economisch kapitaal, naar weinig cultureel en veel economisch kapitaal. Groepen in de hogere klasse die veel in cultuur investeren komen linksboven in het assenstelsel te staan, en groepen uit de hogere klasse die veel bezit of vermogen hebben komen rechtsboven te staan. Eenzelfde soort verdeling tussen links en rechts treedt op in de middenklasse en de arbeidsklasse (Bourdieu 1984: 109-118). Vergelijkbare plaatjes maakt Bourdieu van het academische veld (Bourdieu 1988).

De posities die binnen een veld worden ingenomen, zijn meer dan slechts posities in een assenstelsel. Ze zijn verbonden met bijvoorbeeld de kleding die men draagt, de huizen die men bewoont, de school die men bezoekt, het werk dat men heeft, de partij die men stemt, de sport die men beoefent, het voedsel dat men eet en het type kunst dat men waardeert (Bourdieu 1984: 165-171). Net als in het Kabylehuis bewegen mensen zich binnen het culturele veld in een symbolisch universum waarin alles wat men doet en alles wat men bezit betekenis heeft. Bovendien liggen de posities binnen een veld niet voor eens en altijd vast. Een veld is een domein van strijd, een arena of speelveld waarin mensen zich steeds opnieuw ten opzichte van elkaar moeten positioneren. Sommige groepen zullen hun positie zoveel mogelijk verdedigen; andere groepen streven naar verandering van de bestaande orde (Bourdieu 1984: 153). Iedereen blijft echter voortdurend in beweging. Omdat posities steeds weer veranderen staat stilstand gelijk aan achteruitgang (Bourdieu 1984: 157).

Iedere levenshouding en overtuiging is gepositioneerd, zo zou je Bourdieus denken in termen van velden kunnen samenvatten. *La distinction* heeft niet zonder reden als ondertitel meegekregen: 'Critique sociale du jugement'. Het werk kan worden opgevat als een sociale kritiek op de *Kritik der Urteilskraft* van Immanuel Kant. Dat wat Kant het zuivere esthetische oordeel noemde, blijkt uiteindelijk niet meer te zijn dan de smaak van een bepaalde klasse (Bourdieu 1984: 487-502). Dat is echter niet het hele verhaal. In *Méditations pascaliennes*, een van zijn latere werken, werkt Bourdieu zijn veldtheorie verder uit. Hij onderscheidt daarin drie domeinen of velden waarin betrokkenen er belang bij hebben om hun eigen positie als belangeloos te presenteren: het domein van de kennis (wetenschap), het domein van de ethiek (politiek en recht) en het domein van de esthetiek, oftewel de kunst (Bourdieu 2000: 50). Voor elk van deze velden geldt dat de betrokken actoren met elkaar in competitie zijn om zich zo belangeloos mogelijk voor te doen. Door kritiek op elkaar uit te oefenen en elkaar aan regels en conventies te houden, brengen ze een mechanisme op gang waarin een streven naar, respectievelijk, waarheid, goedheid en schoonheid beloond wordt, ook al worden ze door eigenbelang aangedreven (Bourdieu 2000: 122-123). Dat is ook precies wat Bourdieu zelf doet in zijn wetenschappelijke arbeid. Door zijn eigen positie als wetenschapper te objectiveren, en de vooringenomenheid van het wetenschappelijke standpunt te laten zien, wil hij het wetenschappelijk discours verder brengen.

## 6. Professionele praktijken

Wat kunnen we van Bourdieu leren als het gaat om de analyse van professionele praktijken? Een voor de hand liggend antwoord is dat Bourdieu met begrippen als habitus, symbolisch kapitaal



en veld het denken over praktijken verrijkt. Hij reikt een instrumentarium aan dat vruchtbaar gemaakt kan worden voor de analyse van professionele praktijken. Binnen de sociale wetenschappen hebben begrippen als veld en symbolisch kapitaal reeds een behoorlijke plek verworven. Het habitusbegrip lijkt minder ingang te vinden. Dat is ook niet zo verbazingwekkend. Als je vanuit een objectiverende houding wetenschap wilt beoefenen, dan is dat het begrip dat het meeste schuurt. Denken in termen van habitus vraagt dat je je bewust wordt van de kloof die er bestaat tussen enerzijds de theoretische kenhouding en anderzijds de praktische ervaring. Juist daarom denk ik dat in het habitusbegrip de belangrijkste bijdrage ligt die het werk van Bourdieu kan hebben voor de analyse van professionele praktijken. Terecht stelt Charles Taylor (1999) dat Bourdieu ons met zijn begrip van habitus een sleutel in handen geeft om de sociale wetenschappen te bevrijden van hun intellectualistische blik. Door je ervan bewust te zijn dat de praktische ervaring in veel opzichten verschilt van de theoretische denkhouding kun je meer recht doen aan de praktijkbeoefenaars en professionals die je bestudeert.

Een tweede antwoord, dat samenhangt met het eerste, is dat Bourdieu wetenschappers als geen ander aanzet tot zelfreflectie. In de inleidingen van *Le sens pratique* en *Méditation pascalienne* vertelt hij hoe hij zelf steeds weer terugkeert naar zijn oorspronkelijke onderzoek en hoe hij door deze terugkeer en herhaling niet alleen zichzelf als wetenschapper, maar ook het object van onderzoek beter leert kennen. Wie een praktijk op modelmatige manier benadert, doet aan deze praktijk geen recht. En wie denkt dat hij door participatieve observatie de gedachtewereld van professionals leert kennen, moet zich bewust zijn van de kloof die er tussen theorie en praktijk bestaat. Door sommige praktijkonderzoekers wordt onderscheid gemaakt tussen 'reflection in action' en 'reflection on action' (Schön 1991: 61-62) of tussen het tweede persoonsperspectief van consultants en het derde persoonsperspectief van de onderzoeker (Coghlan en Brannick 2010: 5-7). Bourdieu zou het belang van dergelijke onderscheidingen onderstrepen. Door je er steeds bewust van te zijn dat theorievorming gepaard gaat met abstractie, leer je zowel de beperking als de kracht van de wetenschappelijke blik kennen. Wetenschappelijk onderzoek legt regelmatigheid en patronen bloot die voor praktijkbeoefenaars niet meteen zichtbaar zijn. Tegelijkertijd kun je echter vanuit een positie als waarnemer niet echt de urgentie ervaren die professionals ervaren en vaak ook tot in hun botten voelen.

Een derde antwoord is dat Bourdieu ons inzicht verschaft over de doorwerking van ideologie en macht in professionele praktijken. Hij waarschuwt ons ervoor om de verhalen waar praktijkbeoefenaars aan refereren *at face value* te nemen (Bourdieu 1990: 109-110). Met behulp van voorbeelden, metaforen en overtuigingen positioneren mensen zich ten opzichte van elkaar. Ze proberen erkenning en waardering op te bouwen voor hun standpunt. Het probleem van veel hermeneutische studies is dat ze teksten bestuderen als vormen deze een symbolische werkelijkheid op zichzelf. Ze gaan eraan voorbij dat woorden, beelden en documenten ook inzet zijn van strijd. Ze houden zich bezig met de *opus operatum*, het product van deze strijd, en niet met de *modus operandi*, de manier waarop deze strijd gevoerd wordt (Bourdieu 1990: 34). Teksten, afbeeldingen en documenten die binnen een organisatie of binnen de samenleving als geheel circuleren zijn niet slechts stukken op papier, maar maken onderdeel uit van een praktijk van verhalen vertellen waarin het draait om de meest legitieme representatie van de werkelijkheid. Wie een boek schrijft over goede zorg, wie een film maakt over journalistiek, of wie een presentatie voorbereidt over organisaties, beschrijft niet alleen een werkelijkheid, maar is ook bezig

deze werkelijkheid te veranderen en naar de eigen hand te zetten.

De ideologiekritiek van Bourdieu kan helpen om de verborgen werking van teksten, beelden en rituelen bloot te leggen. Ze kan laten zien wat praktijkbeoefenaars te winnen of te verliezen hebben bij de verhalen die er binnen een organisatie of binnen een samenleving circuleren. Daar zit een belangrijke kracht van de theorie van Bourdieu. Tegelijkertijd stuiten we hier echter ook op het belangrijkste punt van kritiek dat ik op zijn denken heb. Bourdieu is zich weliswaar bewust van zijn sociale ge-positioneerdheid, maar verdisconteert onvoldoende dat hij daarnaast ook ge-positioneerd is binnen een bredere levensbeschouwelijke context. Ideologiekritiek kan niet op zichzelf bestaan, maar maakt onderdeel uit van een traditie, een symbolische werkelijkheid waarin het draait om bevrijding en emancipatie (Ricoeur 1981: 60).

Aan het slot van *Meditations pascaliennes* legt Bourdieu zijn kaarten op tafel wanneer hij stelt dat de mens een wezen is zonder bestaansreden, dat voortdurend opgejaagd wordt door een behoefte aan erkenning, legitimatie en rechtvaardiging (2000: 239). Zelf zou ik op dit punt dichter bij Blaise Pascal willen blijven die het zoeken van waarheid hoger aanslaat dan het oordeel van mensen (Pascal 1997: 69). In plaats van interpretaties per definitie te beschouwen als uiting van symbolische macht, zou ik ze liever willen zien als manieren om toegang tot de werkelijkheid te verkrijgen, om zicht te krij-

gen op wat er werkelijk toe doet (Smith 1997: 22). Verhalen die we elkaar vertellen hoeven niet per se de bestaande orde te bevesti-

## Verhalen die we elkaar vertellen kunnen ons ook een spiegel voorhouden, een betere wereld laten zien

gen. Ze kunnen ons ook een spiegel voorhouden, een betere wereld laten zien, ons confronteren met opvattingen waarmee we onszelf of anderen voor de gek houden (Ricoeur 1981: 55).

### 7. Slot

Ik heb een inleiding gegeven op het werk van Bourdieu en laten zien wat we van hem kunnen leren voor het denken over professionele praktijken. In het begin van het artikel refereerde ik aan twee stromingen waarin veel aandacht uitgaat naar waarden en zingeving binnen professionele praktijken. Bourdieu levert met begrippen als habitus, symbolisch kapitaal en veld niet alleen een instrumentarium om beter te begrijpen hoe professionele praktijken werken. Hij helpt ons ook om kritisch naar de eigen vooringenomenheid van wetenschap te kijken en te doorzien welke belangen er in professionele praktijken, ondanks alle mooie woorden die vaak gebezigd worden, op het spel staan. Je kunt het werk van Bourdieu lezen als een radicale kritiek op praktijkbenaderingen waarin waardenoriëntaties centraal staan. Je kunt het echter ook lezen als een poging om het ware, goede en schone te bevrijden van iedere valse claim die daarop wordt gedaan. Oftewel als een poging om langs de weg van ontmaskering en kritiek te streven naar professionele praktijken die goed te noemen zijn. Als je het werk van Bourdieu op deze laatste manier leest, doet het een krachtig moreel appèl op praktijkonderzoekers om professionals volop serieus te nemen in de strijd die ze dagelijks te voeren hebben.

**Dr. J. (Jan) van der Stoep** is lector Journalistiek en Communicatie aan de Christelijke Hogeschool Ede. E.jvdstoep@che.nl

## Literatuur

- Bourdieu, P.** (1984). *Distinction. A social critique of the judgement of taste*. London en New York: Routledge.
- Bourdieu, P.** (1986). The forms of capital. In J. Richardson (red.), *Handbook of theory and research for the sociology of education*. Westport, CT: Greenwood, 241-258.
- Bourdieu, P.** (1988). *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P.** (1990). *The logic of practice*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, P.** (2000). *Pascalian meditations*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P.** (1998). *Practical reason. On the theory of action*. Cambridge: Polity Press.
- Coghlan, D. en Brannick, T.** (2010<sup>3</sup>) [2001]. *Doing action research in your own organization*. London: Sage Publications.
- Ewijk, H. van en Kunneman, H.** (red.) (2013). *Praktijken van normatieve professionalisering*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Jochimsen, H.** (2006). Normative practices as an intermediate between theoretical ethics and morality. *Philosophia Reformata* 71.1, 96-112.
- MacIntyre, A.** (1985<sup>2</sup>) [1984]. *After virtue. A study in moral theory*. London: Duckworth.
- Pascal, B.** (1997). *Gedachten*. Amsterdam: Boom.
- Reckwitz, A.** (2002). Towards a theory of social practices. A development in culturalist thinking. *European Journal of Social Theory* 5.2, 243-263.
- Ricoeur, P.** (1991). *Hermeneutics and human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schön, D.A.** (1991). *The reflective practitioner. How professionals think in action*. Farnham: Ashgate.
- Smith, N.H.** (1997). *Strong hermeneutics. Contingency and moral identity*. London en New York: Routledge.
- Stoep, J. van der** (2005). *Pierre Bourdieu en de politieke filosofie van het multiculturalisme*. Kampen: Kok.
- Taylor, C.** (1999). To follow a rule... In R. Shusterman (red.), *Bourdieu. A critical reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 29-44.
- Verkerk, M.J.** et al. (2016). *Philosophy of technology. An introduction for technology and business students*. London en New York: Routledge.