

Sociologiseren met Randall Collins

Een interview over emoties, geweld, aandachtsvelden en de sociologie

Alex van der Zeeuw, Laura Keesman en Don Weenink

SOC 12 (3): 275–294

DOI: 10.5117/SOC2016.3.WEEN

1 Introductie

In mei 2016 bezocht Randall Collins de afdeling Sociologie van de Universiteit van Amsterdam. Dit artikel doet verslag van het gesprek dat wij, acht studenten en stafleden, met hem hadden over zijn werk.¹ Collins is een van de meest invloedrijke sociologen van vandaag. Hij publiceerde over een breed scala aan onderwerpen: het onderwijs (*Credential Society*, 1979), historische sociologie, waaronder zijn beroemd geworden voorspelling van de val van de Sovjet-Unie (in *Weberian Sociological Theory*, 1986), een uitgebreid programma voor een empirische conflictsociologie (*Conflict Sociology*, 2009 [1975]), de dynamiek van groepsgevoelens en saamhorigheid (*Interaction Ritual Chains*, 2004), charismatisch leiderschap (*Napoleon Never Slept*, 2015) en schreef (leer)boeken over sociologische theorie (*Sociological Insight*, 1982 en *Four Sociological Traditions*, 1994). Voor zijn boeken *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of Intellectual Change* (1998) en *Violence: a Micro-Sociological Theory* (2008) ontving hij de *American Sociological Association's Distinguished Scholarly Book Award*. Daarnaast schreef hij een groot aantal artikelen in toonaangevende tijdschriften zoals *American Sociological Review*, *American Journal of Sociology*, *British Journal of Sociology* en *Sociological Theory*. Ook houdt hij twee blogs bij waarin hij zijn licht laat schijnen op zeer uiteenlopende onderwerpen zoals romantische komedies, het Chinese terracottaleger en charismatische vrouwelijke leiders (zie sociological-eye.blogspot.com en creativity-via-sociology.blogspot.com). Collins heeft nieuw leven geblazen in de sociologie van Max Weber en Émile Durkheim door deze op innovatieve en ambitieuze wijze te herzien en uit te breiden met hedendaagse sociologische inzichten, bijvoorbeeld in *Weberian Sociological Theory* (1986) en *Interaction Ri-*

tual Chains (2004). De intellectuele invloed van Weber en Durkheim is terug te zien in het hele interview.

Voorafgaand aan het interview hebben we gezamenlijk het werk van Collins bestudeerd en een aantal vragen geformuleerd die als basis dienden voor het gesprek. We begonnen het interview met een discussie over de verschillende aspecten van zijn theorie over interactierituelen. Dit werk bouwt voort op de inzichten van Durkheim en Goffman, en is in eerste instantie te vinden in *The Sociology of Philosophies* (1998) en later nader uitgewerkt in *Interaction Rituals Chains* (2004). In beide boeken probeert Collins de microdynamiek van situaties te koppelen aan grootschaliger sociale veranderingen en sociale stratificatie. Meer specifiek is het eerste onderwerp van dit interview religie en het interactieritueel als een emotionele transformator. Daarna deelt Randall Collins zijn gedachten over interactierituelen in een digitaal tijdperk, gezien het belang van lichamelijke synchronisatie en *face-to-face*-afstemming in zijn interactierituelentheorie. Onze discussie vervolgt met de politieke economie van interactierituelen. We bespreken hierbij de relaties tussen lokale interacties en de politieke macht die samenhangt met het orkestreren van politieke bewegingen.

In het tweede deel van het interview bespreken we de nieuwe sociologie van geweld, een onderzoeksprogramma waarin Randall Collins een invloedrijke rol speelt met zijn boek *Violence: a Micro-Sociological Theory* (2008). We introduceren dit onderwerp door terug te keren naar Durkheim en Weber die verrassend weinig over geweld schreven, gezien hun persoonlijke ervaringen met oorlog. Vervolgens bespreken we de belangrijkste analytische verschillen tussen fysiek geweld en structureel geweld.

Deze gedachten over geweld worden gevolgd door een reflectie over het begrip 'aandachtveld' (*attention space*). Dit concept is door Collins ontwikkeld om gewelddadige interacties (in *Violence*) en de strijd tussen filosofische posities (in *The Sociology of Philosophies*) te conceptualiseren. In dit interview theoretiseert Collins hoe het aandachtveld werkt in de politiek en de economie. Ten slotte komt de huidige stand van zaken en de toekomstige ontwikkeling van de sociologie aan bod. De lijn van *The Sociology of Philosophies* volgend, bespreekt Collins de potentie van de sociologie om een wetenschap te worden van snelle ontdekkingen (*rapid discovery science*) en de positie van onze wetenschap op het continuüm van abstractie en reflexiviteit.

In zijn uitgebreide antwoorden op onze vragen toont Randall Collins creatief sociologisch vakmanschap. Het interview demonstreert, wat ons betreft, wat sociologiseren vermag.

2 Interactierituelen, religie en de transformatie van emoties

DW: Je gebruikt het begrip 'emotionele energie' om de emotionele staat te beschrijven van individuen die zich zeker, enthousiast en opgetogen voelen, die het vertrouwen voelen om initiatief te nemen. En je beschrijft dat een geslaagd interactieritueel emotionele energie oplevert voor individuen en een gevoel van saamhorigheid op groepsniveau. Je stelt ook dat een interactieritueel werkt als een emotionele transformator waarbij allerlei emoties worden omgevormd tot een sterk groepsgevoel. Maakt het dan nog uit voor de uitkomsten van een interactieritueel – in termen van emotionele energie – welke emotie centraal staat in het interactieritueel? Verschilt de emotionele energie wanneer het om collectieve rouw, schuld, woede of blijdschap gaat?

RC: Een interactieritueel begint altijd met een bepaalde emotie. Het belangrijkste kenmerk is hoe sterk deze gedeeld wordt. Als het interactieritueel succesvol is, kan de oorspronkelijke emotie transformeren in een andere. Een goed voorbeeld hiervan is een begrafenis. Sterke negatieve ervaringen kunnen mensen bij elkaar brengen en deze emoties omzetten in gevoelens van solidariteit. Is het dan relevant met welke emotie een interactieritueel begint?

Ik denk dat het wel belangrijk is om na te gaan welke emoties worden gebruikt in een interactieritueel. Een deel van mijn denken is geïnspireerd door religieuze rituelen. Dat is ook waar Durkheim zijn inzichten vandaan heeft. Er zijn situaties die erg lijken op religieuze rituelen zoals sportevenementen en concerten. Deze hebben magische momenten van 'collectief enthousiasme' (*collective effervescence*), het gevoel op te gaan in de groep. Wat zegt dit dan precies over religie? Ik kwam tot de conclusie dat er twee dingen zijn die specifiek van toepassing zijn op religie.

Een daarvan is een gevoel van tijd. Religies wijzen bijna allemaal terug naar het verleden. Dit is vooral sterk in het jodendom, een religie die draait om een geschiedenis van drieduizend jaar terug. Misschien is dit iets minder in het boeddhisme, maar het christendom heeft het zeker ook. Godsdiensten wijzen naar het verleden en zullen dat blijven doen tot het einde van de tijd of tot het einde van de wereld. Dus kenmerkend voor religieuze rituelen is dat zij gelovigen een zeer sterk gevoel geven dat zij als groep zijn ingebed in een specifieke tijd.

Het andere punt betreft de aard van de emoties die bij religie betrokken zijn. En een van die emoties is zoiets als het gevoel van eerbied of ontzag;

dat er iets is dat belangrijker en groter is dan wij. Het is niet iets gewoons zoals vreugde. Dus de ervaring van het winnen van een voetbalwedstrijd is niet echt op hetzelfde niveau als een religieuze ervaring. Een voetbalwedstrijd winnen is iets waar je vrij snel overheen komt. Zeker binnen een paar dagen of zoiets. Dus ja, er wel zijn specifiek religieuze emoties. Het christendom is een prachtig voorbeeld van het transformeren van emoties omdat het begint met een emotie van extreme verdrietigheid, de kruisiging. Vervolgens transformeert dit zich in het gevoel van een gezamenlijke en vreugdevolle verrijzing. Andere religies gebruiken verschillende versies van emotionele transformaties.

Boeddhisten gebruiken andere emoties, meer stemmingen (*moods*) dan specifieke en sterke emoties. Zenmeditatie is een techniek waarmee mensen proberen om in een stemming van rust te komen. Dit is ook een gedeelde stemming. Tenzij je zeer gevorderd bent in het mediteren, kan je niet zen zijn zonder anderen. Dit wordt verhuld door bekende verhalen over de eenzame zenmeditatie. Maar dat zijn de grote meesters op het hoogtepunt van hun carrière. Wanneer je leert te mediteren, begin je met andere mensen in dezelfde kamer. Dan krijg je een deel van het gevoel, zelfs als je er niet heel goed in bent. Als je de groep verlaat besef je juist dat je er helemaal niet goed in bent. Het is veel socialer dan ik in eerste instantie dacht. Het lijkt erop dat niemand alleen begint met mediteren. Pas wanneer je bepaalde niveaus hebt bereikt, mag je alleen mediteren. Volgens de etnografie van Michal Pagis (2015) is het niet de bedoeling om met elkaar te praten terwijl je mediteert, maar je bent je wel zeer bewust van elkaar. Je hebt niet-verbale micro-interacties met elkaar, die ondersteunen een gezamenlijk gevoel van rust. De sociale context rondom boeddhistische meditatie is erg belangrijk. Zo kwam ik tot de conclusie dat verlichting alleen mogelijk is in een samenleving waarin de meerderheid van de mensen gelooft dat sommige mensen verlichting kunnen ervaren en aan hen groot respect toekennen. Wanneer je in het traditionele China of Japan een verlicht meester werd, kreeg je het recht om je eigen klooster te beginnen of om er een over te nemen van een andere verlichte zenmeester. In westerse samenlevingen is meditatie een individuele praktijk die niet is verbonden met iets anders in de samenleving. Om deze reden denk ik dat we in westerse samenlevingen nooit verlichting kunnen ervaren op dezelfde manier als in het Japanse en Chinese verleden.

3 Interactierituelen in het digitale tijdperk

AZ: In sommige gevallen lijken interactierituelen bijna uitsluitend te werken via een gedigitaliseerd medium, zoals bij *hacking communities*, online daten, of e-sporten. Sommige van deze interactierituelen zouden zelfs ongemak kunnen veroorzaken als ze zich zouden afspelen in de fysieke aanwezigheid van anderen en dus ook minder emotionele energie genereren. Wat betekent dit voor toekomstige studies naar interactierituelen?

RC: In het boek *Interaction Ritual Chains* staat een schema in het tweede hoofdstuk dat de variabelen laat zien die rituelen sterker of zwakker maken, of zelfs kunnen laten mislukken. Dit was ook mijn belangrijkste bezwaar tegen de functionalistische periode van rituelen analyse voor 1970. In die tijd stelde de theorie dat 'als het goed gaat dan werken de rituelen, als het slecht gaat dan gebruiken mensen rituelen om dingen beter maken'. Als dat waar zou zijn dan is de analyse tautologisch. We moeten kijken naar de variabelen die een interactieritueel laten werken of niet, en per geval bekijken wat de verschillende uitkomsten zijn. Er bestaan nog echte uitdagingen voor de theorie, vooral wat betreft elektronische media. Moet je eigenlijk nog wel *face-to-face*-ontmoetingen hebben om intense solidariteit te ervaren? Rich Ling (2010) heeft dit onderzocht in zijn boek over mobiele telefoons. Hij concludeert dat je interactierituelen over de telefoon kunt hebben, maar dat ze niet erg sterk zijn. Daarom willen mensen die interactierituelen over de telefoon hebben hun interactiepartners ook *face-to-face* ontmoeten.

Wat kunnen we dan verwachten van mensen die een voorkeur hebben voor interacties via digitale media? Je kan dit vraagstuk benaderen door te denken in termen van een interactionele markt, waar mensen iets aan elkaar te bieden hebben, emoties of cultureel kapitaal, en waar mensen verschillende mogelijkheden hebben tot toegang naar andere mensen. Sommige mensen hebben zeer goede posities in interactionele markten en sommige mensen niet; er is een continuum van mensen met veel interactioneel kapitaal en diegenen met gemiddeld of weinig interactioneel kapitaal. Eén hypothese is dat mensen die de voorkeur geven aan online interacties degenen zijn die weinig cultureel of andere vormen van kapitaal bezitten. Digitale media zijn vrij recent en het gebruik hiervan is erg leeftijdsafhankelijk. De meeste mensen die veel digitale media gebruiken zijn vrij jong en hebben waarschijnlijk niet heel hoge sociale posities. Sommige van hen hebben zelfs vrij lage posities, zoals tieners ten opzichte van volwassenen.

Mensen met belangrijke economische en politieke posities ontmoeten elkaar altijd face-to-face aangaande belangrijke zaken. Hun succes is afhankelijk van het kunnen uitoefenen van emotionele invloed over iemand en van het vermogen om snel signalen op te kunnen pikken die duidelijk maken waar zij precies mee te maken hebben. Steve Jobs had enorme invloed op het gebruik en de verspreiding van digitale media, maar zelf hield hij er niet van om e-mail te gebruiken; hij wilde altijd face-to-face afspreken. Aan de andere kant, mensen die onderzoek doen naar digitale media zeggen dat het gebruik ervan je kan bevrijden van een onmiddellijke reactie. Het geeft je meer tijd om na te denken of om het emotionele element te controleren. Timing is belangrijk in face-to-face-rituelen, want bij een langzame timing zou de ander al enige aarzeling of twijfel kunnen opmerken; als je een goed en snel interactioneel ritme hebt dan duidt dit op solidariteit. Nogmaals, dit suggereert voor mij dat sociale connecties die hoofdzakelijk gebaseerd zijn op online media, gerelateerd zijn aan zwakkere sociale posities.

In de sterkste vormen van sociale solidariteit is het lichaam een noodzakelijk ingrediënt. Dit geldt voornamelijk bij seksuele aantrekkingskracht. Maar zal dit veranderen in de toekomst? We zouden kunnen proberen om een apparaat te ontwerpen dat geprogrammeerd is om direct een deel van je hersenen te stimuleren dat zorgt voor seksuele opwindings. Je zou niet daadwerkelijk de andere persoon hoeven te ontmoeten, maar gewoon een deel van je hersenen inschakelen. Ik heb niet over alle mogelijkheden nagedacht, maar dit zou een elektronische versie kunnen zijn van heroïneverslaving. Waarom zou je dan nog een andere persoon nodig hebben als je alleen een apparaat in je hersenen hoeft aan te zetten, wat je een pseudo-seksueel gevoel geeft? Het verschil zou zijn dat je bij heroïne, en andere verslavende stoffen, een tolerantie ontwikkelt en bijwerkingen krijgt die je ziek maken. Het zou kunnen dat je met een elektronische verslaving minder bijwerkingen hebt. Toch zijn mensen met een sterke verslaving er meestal niet erg goed in om iets anders te doen. Mijn voorspelling is dat mensen zonder elektronische verslaving een bepaalde controle zouden gaan uitoefenen over mensen met een elektronische verslaving. Wanneer digitale media worden ontwikkeld om mensen kunstmatig te voorzien van dingen die in interactierituelen tot stand komen dan zullen meer mensen opgaan in deze digitale media en zich weinig meer bezighouden met andere dingen. De machtige mensen zijn dan degenen die de media gecontroleerd kunnen gebruiken, precies in die mate dat ze die media nodig hebben, maar zij zullen elkaar ook face-to-face ontmoeten om allianties te creëren en controle uit te kunnen oefenen.

Stratificatie is een aspect dat media-enthousiastelingen over het algemeen negeren. Dat wil niet zeggen dat we de theorie van interactierituelen weg zouden moeten gooien of dat we de betekenis van digitale media zouden moeten ontkennen. De ontdekkingen van Durkheim en Goffman en hun volgelingen hebben een aantal sterke mechanismen blootgelegd, die in de loop van de geschiedenis in variabele mate optreden. In een toekomst met nog meer digitale media zullen de variabelen van de interactierituelen-theorie nog steeds van toepassing blijven. De theorie kan aangepast worden, maar zal van belang blijven om sociaal gedrag te begrijpen in een zeer gedigitaliseerde wereld.

4 De politieke economie van interactierituelen

JU: Je hebt geschreven dat mensen proberen om hun emotionele energie te maximaliseren. Hiervoor hebben ze andere deelnemers nodig, waardoor er een markt ontstaat van vraag en aanbod. Maar wat ontbreekt in dat beeld zijn de mensen die interactierituelen organiseren of opvoeren, bijvoorbeeld in de politiek waar mensen met veel geld deze processen proberen te beïnvloeden. Om te begrijpen welke symbolen mensen opladen met emotie moet je toch ook kijken naar hoe de interactierituelen tot stand komen? Wie iedereen bij elkaar brengt?

RC: Alles is de moeite waard om het beeld compleet te krijgen, maar hoe sterk zijn de verschillende effecten? Er wordt veel geld in politieke advertenties gestoken, maar die adverteerders zijn naïef. De makers van die advertenties denken dat je makkelijk de mening van mensen kan manipuleren, maar ik denk dat mensen heel goed kunnen oppikken of anderen in een authentiek of onecht ritme zitten. Over het geheel genomen zijn politici erg onecht. Zij moeten dezelfde toezeggingen steeds opnieuw geven, dat wordt een routine. Als je goed bent in politiek dan moet je deals maken en je positie van tijd tot tijd veranderen. Wanneer politici voor het eerst verschijnen lijken zij consistent en authentiek en ze worden minder authentiek naarmate ze langer mee gaan. Politiek bedrijven is eigenlijk een inauthentieke activiteit. De microsociologie laat zien dat mensen heel gevoelig zijn om dat soort dingen op te pikken. Dit is de reden waarom politici die veel geld uitgeven aan televisie-advertenties alsnog de verkiezingen kunnen verliezen.

Nieuwe ontwikkelde symbolen hebben meestal de sterkste emotionele ladingen, en dit gebeurt door een delegitimatie van oude symbolen. De

delegitimatie van oude symbolen is een emotionele verschuiving die de ontwikkeling van nieuwe symbolen ondersteunt; weinig succesvolle rituelen maken de weg vrij voor nieuwe rituelen. De eerste jaren van de Franse Revolutie van 1789 laten dit duidelijk zien. Vrijwel alle dingen die sterk werden gelegitimeerd in het oude regime werden juist negatief geladen tijdens de revolutie. Daarnaast ontwikkelden de Fransen geheel nieuwe symbolen zoals het dragen van de revolutionaire kokarde op de hoed; als je die niet droeg dan kon je vermoord worden. Microprocessen werden cruciaal toen de regering van Frankrijk eenmaal was gevallen. De politiek werd bepaald door de groep die emotionele dominantie wist te creëren in de revolutionaire samenkomsten in Parijs. Daarnaast kwamen kleinere groepen bijeen die probeerden om de centrale vergadering te manipuleren. Frankrijk werd een serie gigantische durkeimianse bijeenkomsten, die nieuwe symbolen en charismatische leiders genereerden.

In zulke situaties lijkt het er niet op dat mensen in staat zijn om macht te kunnen kopen. Economische macht heeft enig effect in normale tijden van democratie, maar in perioden waarin staten afbrokkelen met wijd verspreide mobilisatie van mensenmassa's en sociale bewegingen, zijn emotionele middelen belangrijker dan geld. De Amerikaanse burgerrechtenbeweging in 1950 en '60 kwam niet tot stand door financiële middelen. De burgerrechtenbeweging werd in sommige plaatsen wel gesteund door hogere klassen, maar dit was niet de voornaamste bron van de kracht van de beweging. De nazi's werden de meest populaire beweging in de rechtse politiek van Duitsland in 1920 door doelbewust nieuwe symbolen uit te vinden. Zij waren erop gebrand dat ze er anders uitzagen dan de andere conservatieven. De conservatieven marcheerden in de belangrijkste straten met oude Duitse vlaggen, de pre-Weimar vlaggen. Hitler had uitdrukkelijk gezegd dat zijn beweging er anders moest uitzien. Dus bedachten ze hun eigen uniformen en hun eigen symbolen, zoals het swastika-embleem, dat voor een deel rood bevat omdat ze het aantrekkelijk wilden maken voor links. En in plaats van te marcheren in de hoofdstraten, marcheerden zij in de arbeidersbuurten en vochten daar met socialisten om opwinding te veroorzaken. Net als bij andere sociale bewegingen vroegen deze acties geen grote sommen geld. De symbolische uitvindingen waren belangrijker. Al met al ben ik dus niet pessimistisch over het gevaar van mensen met geld die de politiek proberen te beïnvloeden. In tijden van crisis vinden opstandelingen meestal krachtiger rituelen uit.

In de meeste historische voorbeelden gaat het om groepen die nieuwe manieren uitvinden om mensen te mobiliseren en bij elkaar te brengen. Rodney Stark (1969) heeft een zeer goed boek geschreven over de opkomst

van het christendom, waarin hij de symbolische waarde van het martelaarschap benadrukt. De christenen waren er niet op uit om martelaren te creëren, maar toen ze eenmaal martelaren hadden merkten zij dat van hen een zeer sterke symbolische werking uitging. De Romeinen droegen hieraan bij omdat zij de christenen meestal niet direct gevangen namen of vermoordden, maar hen eerst naar Rome brachten om ze daar te veroordelen. Overal waar de gevangen genomen christenen kwamen, werd er een processie georganiseerd die hen in het centrum van de aandacht plaatste. De Romeinen dachten dat dit mensen zou ontmoedigen, maar die optochten hadden het tegenovergestelde effect. De collectieve emotie en focus van aandacht maakte het aantrekkelijk voor mensen om martelaar te worden. En nu het christendom martelaren had, zouden meer mensen ervan overtuigd raken dat er iets bestond waar mensen blijkbaar zo toegewijd aan waren dat ze bereid waren om ervoor gemarteld te worden tot de dood aan toe – dus dat er wel een kern van waarheid in dat geloof moest zitten. Het creëren van martelaren werd zo een belangrijke wervingstechniek voor het christendom. Na verloop van tijd zouden mensen zelfs met elkaar concurreren om het martelaarschap.

Vandaag de dag verwerven militante islamieten aandacht door vergelijkbare methoden toe te passen, zoals zelfmoordterroristen. ISIS gebruikt sociale media om hun gewelddadige rituelen te publiceren, zoals massa-executies waar ze mensen onthoofden en waar ze videos van plaatsen. Als tegenstander vind je zoiets gruwelijk, maar voor de mensen die het westen toch al niet erg mogen genereert deze tactiek aandacht en emotionele energie. Dit houdt de moraal hoog en het helpt hen nieuwe mensen te werven. Ze hoeven geen miljoenen mensen te trekken, als het maar echt toegewijde volgers zijn.

5 De nieuwe sociologie van geweld

DW: Waarom denk je dat Weber en Durkheim niet of nauwelijks expliciet hebben geschreven over geweld of oorlog? Sindsdien zijn er heel wat ontwikkelingen geweest in de sociologische studie van geweld. Op dit moment is er sprake van een nieuwe sociologie van geweld, waar jouw boek ook een bijdrage aan heeft geleverd. Hoe zou jij de nieuwe sociologie van geweld plaatsen naast bestaande theorieën over structureel of symbolisch geweld?

RC: Weber schreef over geweld in zeer algemene zin, maar hij schreef voornamelijk over wereldgeschiedenis en was vooral bezig met de oor-

sprong van de moderne wereld. Voor de oorlog schreef hij wel over hoe Duitsland in een zeer moeilijke politieke en diplomatieke positie was gekomen. Hij schreef dat Duitsland geen goede bondgenoten had en dat het zeker geen oorlog zou moeten voeren tegen Frankrijk en Engeland op hetzelfde moment. Toen de oorlog uitbrak was hij, net als iedereen, een korte tijd erg enthousiast. Hij ging bij het leger en zij gaven hem een bureaucratische baan in een ziekenhuis. Binnen drie of vier maanden verloor hij zijn enthousiasme. Hij nam ontslag en probeerde zich in te zetten voor politieke onderhandelingen met Groot-Brittannië.

Wat er gebeurde met Durkheim is meer een tragedie. Durkheim was voor de oorlog een internationalist en lid van een internationale groep die wereldvrede nastreefde. Hij had een bijzonder goede relatie met Duitse geleerden. Na de moord op Frans Ferdinand in Sarajevo waren er een heleboel pro-oorlogdemonstraties in Frankrijk. De Franse intellectuelen deden bijna allemaal mee in de oorlogsinspanning. Durkheim deed dit zelf ook en dit ging zo ver dat hij niets van waarde voor de sociologie heeft geschreven nadat de oorlog was uitgebroken. Hij schreef de meest schaamteloze propaganda over hoe de Franse beschaving altijd superieur was geweest aan de Duitse. Hij schreef ook over de geschiedenis van het Franse onderwijs en wees erop dat het beter was dan het Duitse onderwijssysteem. Dit was erg hypocriet omdat hij door het ministerie van onderwijs in de jaren 1870 naar Duitsland werd gestuurd om het Duitse onderwijssysteem te onderzoeken en om te kijken welke onderwijshervormingen in Frankrijk overgenomen konden worden. Durheim vernietigde zichzelf intellectueel door oorlogspropaganda te schrijven en hij werd steeds depressiever. Hij kon zelfs geen lezingen meer geven.

Dit gebeurde allemaal zelfs nog voordat zijn zoon stierf. Marcel Fournier (2007) schrijft daarover in zijn biografie van Durkheim en vooral het laatste hoofdstuk is zeer deprimerend om te lezen. Het was echter niet onvermijdelijk dat intellectuelen hun autonomie verloren in de oorlog. Bertrand Russel bleef bij zijn pacifistische standpunt en werd naar de gevangenis gestuurd in Groot-Brittannië. Aan de Duits-Oostenrijkse kant was Sigmund Freud een van de intellectuelen die het beste uit de oorlogsperiode kwam. Tijdens de oorlog schreef hij onder andere zijn analyse van doodsdriften. Het is misschien niet een enorm goede psychoanalyse maar het was wel een poging om de oorlogsinspanning van die tijd te analyseren in plaats van er aan mee te doen. Dus dit was blijkbaar wel mogelijk.

Momenteel is er een bredere belangstelling voor alle aspecten van geweld dan dat er voorheen in de sociale wetenschappen is geweest. Tijdens de jaren 1940 en '50 was er een zeer specifieke belangstelling voor het

verklaren van de opkomst van de nazi's alsof er nooit eerder zoiets was gebeurd. Dat waren zeer particularistische argumenten. Vervolgens was er een periode van afnemende belangstelling, ondanks het feit dat de oorlog in Vietnam aan de gang was. Volgens mij is het veld nu volwassener is geworden. Ons historisch materiaal is beter geworden, onze microdata zijn beter geworden, er wordt veel meer veldonderzoek gedaan in gewelddadige milieus. Mensen als Elijah Anderson, Alice Goffman en Bowen Paulle zijn hier voorbeelden van. We hebben nu een kritische massa van gegevens bereikt en er is betere theorievorming.

Deze nieuwe theorievorming over geweld is anders dan de theorie over structureel geweld [AZ/LK/DW: langdurige en wijdverbreide onderdrukking en marginalisering op politiek, economisch en/of cultureel gebied], want ik zie laatstgenoemde theorie meer als een poging tot morele evaluatie. Dat is een politieke of filosofische zet, maar het helpt ons niet als sociologen. Natuurlijk willen we structurele ongelijkheid verklaren, maar de verschijningsvorm ervan lijkt niet op de dynamiek van geweld zoals we dit empirisch zien. Sommige mensen omschrijven geweld als alles wat een gevoel van sociale ongelijkheid en onderdrukking teweeg brengt, maar of dat gevoel een effect heeft op daadwerkelijk fysiek geweld lijkt mij een empirische vraag. Een groot deel van de kinderen speelt bijvoorbeeld spelletjes waarin dominantie en gevechten een rol spelen. Maar omdat het geweld is gedefinieerd in het kader van spelen, heeft het niet veel invloed buiten dat kader. Sommige theoretici zeggen dat als kinderen geen spellen zouden spelen waarin emotionele dominantie een rol speelt, er ook geen geweld zou zijn onder volwassenen. Maar ik denk niet dat dit empirisch accuraat is. Ik betwijfel of de meeste politieke bestuurders die in functie zijn als er een oorlog uitbreekt noodzakelijkerwijs iets in hun familieachtergrond hebben dat hun gedrag kan verklaren. Dat ze in dat kantoor zijn is al voldoende om te kunnen verklaren wat ze doen met de staatsmacht – dat is uiteindelijk een organisatie die is gebaseerd op militaire macht.

Ik denk wel dat het zeer de moeite waard is om te onderzoeken wat kinderen op verschillende leeftijden daadwerkelijk ervaren in verschillende situaties, en wat voor emoties zij daadwerkelijk op die momenten voelen. Toen ik, bijvoorbeeld, voor het eerst een dood lichaam zag was ik vier jaar oud. Ik was toen in Berlijn. Mijn vader werkte bij het Ministerie van Buitenlandse Zaken en hij had zijn familie meegebracht naar Duitsland in 1946. Op een dag hadden de Russen toestemming gekregen om in onze achtertuin te graven omdat daar dode Russische soldaten lagen. Ik herinner me dat mijn oudere zus en ik naar hen keken vanuit het raam. Mijn moeder zei wel eens dat we daar niet konden spelen omdat daar

onontplofte bommen lagen. Maar dat was gewoon een feit. Mijn ouders markeerden dit niet met traumatische of heftige emoties, het was gewoon iets waar je voor op moest passen. Dus ik denk dat de emotionele markering belangrijk is; niet alleen het feit zelf dat er geweld plaatsvindt.

Wat ik dus niet waardeert is de zet die Bourdieu maakte om over stratificatie te praten alsof het symbolisch geweld is, omdat je dan alle causaliteit verliest. Zonder het onderscheid tussen symbolisch geweld en geweld tegen personen wordt het onmogelijk om te spreken over het verschil tussen het aanvallen van een ander mens en het aanvallen van een object. Dus ik denk wel dat het de moeite waard blijft om dat onderscheid te maken. Een typisch patroon in rellen is dat een groep van drie tot zes mensen één persoon aanvalt die geïsoleerd is geraakt. Maar op een van mijn foto's uit Pakistan zijn er ongeveer vier relschoppers die een motorfiets aanvallen. Dus de structuur van het beeld is precies hetzelfde alleen is het in dit geval een motorfiets. Het lijkt precies op hetzelfde object, de motor is dan slechts een surrogaat voor een persoon. In 2005 waren er de zogeheten *banlieue*-rellen in Frankrijk. Deze rellen bestonden vrijwel geheel uit het in brand steken van auto's en bussen. In dit geval bestaat het symbolisch geweld uit het aanvallen van objecten in de openbare ruimte. Vooral als je in een armere buurt woont en de auto's zeer waarschijnlijk niet van mensen zijn uit jouw sociale klasse en de bussen op een bepaalde manier eigendom zijn van de staat. Maar er was heel weinig echt geweld tegen mensen. Symbolisch geweld is goedkoop en makkelijk; echt geweld is dat niet.

Wat geweld tegen andere mensen anders maakt is dat mensen een barrière van 'antagonistische spanning en angst' (*confrontational tension/fear*) moeten zien te overwinnen [AZ/LK/DW: het begrip *antagonistische spanning en angst* beschrijft de emotionele staat waarin mensen verkeren als zij gefocust raken op de confrontatie met anderen, wanneer zij ervaren dat zij geen situationele harmonie kunnen bereiken maar direct met elkaar in conflict zijn. Collins (2008) meent dat deze emotionele toestand verlamdend werkt en een barrière vormt die mensen ervan weerhoudt geweld te gebruiken]. Er zijn verschillende manieren waarop mensen deze antagonistische spanning kunnen overwinnen en waardoor zij in een subjectieve tunnel van geweld (*tunnel of violence*) terechtkomen. Een van de paden naar de tunnel van geweld is wanneer een geweldpleger blijft hangen in zijn eigen gewelddadige ritme (zoals het steeds maar blijven slaan of blijven schieten) zonder acht te slaan op de toestand van de andere persoon, het slachtoffer. We zien dit patroon in het bijzonder in rapportages over politieagenten die niet konden stoppen met vuren tot hun pistool leeg was.

Zij komen in een soort cadans terecht en beschrijven hun waarnemingen tijdens deze ervaring als tunnelvisie; omdat ze niet veel anders zien en horen dan hun wapen en het doel. Als ze eenmaal beginnen dan kunnen ze niet meer stoppen.

In een ander pad naar geweld is er een asymmetrische cadans of wederkerigheid tussen de aanvaller en het slachtoffer. Dit gebeurt wanneer het slachtoffer volkomen passief en weerloos wordt waardoor de aanvaller dominantie ervaart en ontsnapt aan de antagonistische spanning. Asymmetrische wederkerigheid tref je ook aan in één type huiselijk geweld. Hierbij moet ik zeggen dat er drie algemene vormen van huiselijk geweld bestaan. Er is het soort huiselijk geweld dat symmetrisch is en dat vaker voorkomt onder jonge stellen, waar de ruzies en handtastelijkheden gelijk opgaan tussen beide partners. Voor hen verandert het geweld vaak in een soort spel. En dan is er het type waarbij de een echt inslaat op de ander; dit is meestal een man die een vrouw in elkaar slaat of een volwassene die geweld gebruikt tegen kinderen. In deze gevallen accepteert het slachtoffer het geweld niet, maar verliest de aanvaller zichzelf helemaal in die subjectieve tunnel van de ritmische aanval. Het derde type huiselijk geweld is wanneer de dominante persoon zijn partner heeft geleerd om steeds in de slachtofferrol te treden. Dat is ook wat pestkoppen doen: zij proberen hun slachtoffers in die rol te krijgen.

Militair geweld is een ander onderwerp, maar ook deze vorm van geweld hangt sterk af van emotionele reacties en emotionele dominantie. Een nieuwe vraag is in hoeverre de invloed van emoties verdwijnt als alle wapens *hightech* zouden zijn. Sinds de jaren negentig menen sommige militaire denkers dat door hightech oorlogsverovering de 'oorlogsmist' (*fog of war*) zou verdwijnen. Dit is wat Clausewith 'wrijving' noemde. De emoties van soldaten, die ervoor zorgen dat zij ineffectieve dingen doen, de wrijving dus, zouden dan verdwijnen omdat soldaten vervangen worden door computers en andere machines. Maar gebeurt dit echt? Mijn onderzoek suggereert dat hightech wapensystemen heel kwetsbaar zijn voor elkaar, bijvoorbeeld door elektronische hacking. Ook functioneren hightech wapens vaak niet, soms door banale redenen, bijvoorbeeld omdat er een gebrek aan elektrische batterijen is of omdat een radar-afleidend vliegtuig gerepareerd moet worden. Ik heb soldaten in Afghanistan gevraagd naar deze verfijnde hightech wapens, zoals technologie die kan bepalen waar de vijandelijke artillerie is en die vervolgens in staat is om een vrij precieze tegenaanval uit te voeren op die plek. Maar zij zeggen dat ze deze wapens zelden ter beschikking hebben omdat ze groot en moeilijk te vervoeren zijn en omdat ze erg duur zijn. Meestal zijn ze er niet wanneer je ze

nodig hebt. Daarbij is een sterk onderling verbonden gecomputeriseerd systeem ook erg kwetsbaar voor storingen. Als het stoot op één plaats verspreidt dit zich snel. Dus over het algemeen wil je als legerleiding niet naar een militair systeem dat te gecentraliseerd is ontworpen, dat is te kwetsbaar.

Mijn algemene conclusie over hightech oorlogsvoering is dat er een tendens is dat legers terugvallen op technologisch minder geavanceerde wapens nadat de hightech wapensystemen zijn ingezet en uitgeput. Wanneer legers elkaar aanvallen proberen zij elkaars organisatie en uitrusting uit te putten. Degene die het snelst terug kan zakken naar een lager niveau van militaire technologie zal degene zijn die wint. Dan kom je weer terug bij de emotionele processen die wrijving veroorzaken. Toen ISIS in 2014 het noordelijke deel van Irak binnen een paar weken innam, was dit duidelijk een emotioneel effect. Een leger van 10.000 man versloeg een leger van 250.000 man. Het Iraakse leger viel gewoon uit elkaar, ondanks dat zij over betere wapens beschikten. Ze waren volledig gedemoraliseerd. Dus dat was een emotionele overwinning en geen technische overwinning.

6 De werking van aandachtsvelden in de filosofie, gewelddadige situaties, politiek en economie

DW: Een van de concepten die vaker terugkomen in jouw werk is het idee van een 'aandachtveld' (*attention space*). Dit wijst op het belang van gedeelde oriëntatie, een gezamenlijke focus waarop de belangstelling is gericht en de concurrentie om deze aandacht. Dit idee van een aandachtsveld kan worden gebruikt in analyses van geweld in concrete situaties en, zoals je beschrijft in *The Sociology of Philosophies*, het kan dienen als conceptualisering van een strijd om ideeën die zich uitstrekt over een langere tijd en over grotere afstanden, zoals een filosofisch debat. Zou je de notie van een aandachtsveld kunnen vergelijken met andere concepten die knooppunten van sociale relaties weergeven, zoals het bourdieusiaanse veldbegrip? En op welk niveau van de samenleving zou je het aandachtsveld willen positioneren?

RC: Ik was begonnen met een netwerkanalyse van filosofen en daarmee kwam ik inductief tot het principe dat de mensen die het beroemdst worden in de toekomst meer verbindingen hebben met mensen die zelf ook bekender zijn, zowel voorgangers als tijdgenoten en opvolgers. Een leraar als Aristoteles had honderden studenten, en iemand in meer moderne

tijden, zoals Wilhelm Wundt, misschien wel duizenden, terwijl er maar zoiets als een half dozijn van die studenten daadwerkelijk van groot belang werd. Er moest dus iets anders zijn naast de netwerkverbinding en ik besloot om dit een beperkt aandachtsveld (*limited attention space*) te noemen. Door het analyseren van netwerken bleek dat er nooit één extreem bekend persoon is op één moment. Er zijn er altijd minstens twee en meestal drie. Dat is voor een deel zo omdat ze het veld verdelen met hun argumenten. Ze pleiten tegen elkaar.

Aan de andere kant zijn er veel manieren om innovaties te creëren in een intellectueel veld. Het is gemakkelijk intellectuele tradities te maken die op een of andere manier verschillend zijn van elkaar. Echter, in het ontvangende deel van een netwerk wordt er weinig aandacht besteed aan de meest genuanceerde of gecompliceerde verschillen. Dit biedt een theoretische verklaring voor waarom er een bovengrens is van hooguit zes posities die succesvol kunnen worden overgedragen aan een volgende generatie. Als je kijkt naar de carrières van filosofen dan zie je dat ze op een bepaald punt een keuze moeten maken en ik denk dat dit voor ons tegenwoordig ook geldt; het geldt voor vrijwel alle intellectuelen in de geschiedenis. Je kan beginnen met veel ambitie, maar je zal je toch snel realiseren dat je beter af bent door iemand anders te volgen omdat je dan nog kunt rekenen op enige erkenning, in plaats van het risico te lopen helemaal geen volgers te verwerven als je je een eigen weg inslaat. Dit gebeurde in de generatie direct na Immanuel Kant en is expliciet te zien in de carrière van Schopenhauer, de jongste van de volgende generatie, die moest wachten tot mensen dood waren. Hij moest wachten tot hij zestig jaar oud was voordat er daadwerkelijk ruimte was in dat veld.

Als concept neemt 'aandachtsveld' misschien een vrij vage theoretische positie in. Het is niet erg micro maar waar bevindt het zich dan wel? Het is in ieder geval gelegen aan de ontvangende kant van een netwerk, het deel van het netwerk dat op de toekomst gericht is. Op een meer microniveau hebben mensen die zeer succesvol zijn in het intellectuele veld eminente leraren. Het belangrijkste wat zij leren betreft niet zozeer de specifieke inhoud van de ideeën van hun leraren, maar de wijze waarop het veld werkt. Dit internaliseren zij in zoverre dat zij intellectuele bewegingen kunnen maken – dat wil zeggen het creëren van nieuwe ideeën – zonder dat zij strategisch na hoeven te denken voor wie deze ideeën aantrekkelijk zijn. Het aandachtsveld werkt door in het onbewuste van de intellectuelen die deelnemen aan het veld. Dit is vergelijkbaar met wat Bourdieu zegt over velden. Wat er mist aan het veldbegrip van Bourdieu is dat een aandachtsveld beperkt is. Dat er slechts ruimte is voor een beperkt aantal

mensen en posities in een veld. Ik was dus begonnen met de kenmerken van een intellectueel netwerk en hoe die aan generaties worden doorgegeven, en uiteindelijk kwam ik uit bij het concept van een beperkt aandachtsveld.

De eerste keer dat ik het gevoel had dat dit begrip toegepast kon worden op niet-intellectuele processen was toen ik begon met onderzoek naar rellen. Op foto's en video's van rellen kan je zien dat er maar een relatief klein percentage van de mensen iets gewelddadigs doet. Je ziet letterlijk groepjes van zes tot twaalf mensen vooraan staan en er kunnen makkelijk honderd mensen aanwezig zijn in de achtergrond. Dus waarom blijven die honderd niet thuis en gaan er tien mensen rellen? Het probleem is dat de laatsten dan geen emotionele back-up hebben. En ook op andere manieren is het effect van het publiek zeer sterk. Als de toeschouwers lawaai maken en laten blijken dat zij hun aandacht richten is dat al gunstig voor de relschoppers. Kleine gevechten eindigen snel als het publiek er geen aandacht meer voor heeft. Dus de werking van het aandachtsveld lijkt ook van toepassing op rellen en ik denk dat het effect ook voorkomt in andere vormen van collectief geweld. Bij politiegeweld zien we dat hoe meer politie er ter plaatse wordt opgeroepen, hoe groter de kans is dat iemand zwaar gewond raakt door politiegeweld. Ik denk dat ook dit een publieks-effect is.

Daarbij denk ik dat aandachtsvelden verschillende groottes kunnen aannemen in verschillende sferen; zoals de politiek en de economie. Wat betreft economische velden heeft Harrison White (2002) bijvoorbeeld betoogd dat het onmogelijk is om een monopolie te hebben in een veld van productie. Er moet een Coca-Cola en een Pepsi-Cola zijn of een Google en een Facebook, enzovoort, om het veld te definiëren waarin de concurrentie plaatsvindt. White heeft ook gekeken naar gegevens over marktaandeelen en hij kwam tot de conclusie dat er meestal twee of drie bedrijven zijn met een groot marktaandeel en dan is er een staart van zes tot tien bedrijven met weinig marktaandeel. Dit is ook iets dat evolueert over tijd. Dus aan het begin van een nieuwe industrie zijn er veel bedrijven die meespelen maar dit wordt vrij snel bijgesteld tot een kleiner aantal. In economische velden beweegt het duidelijk veel sneller dan in de wereld van intellectuelen, waar het zeker dertig jaar kan duren om je weg vinden tot de zes meest bestreden posities. In de wereld van kapitalistische bedrijven verschuift het veel sneller en zijn er kleinere aantallen in de top van de verdeling.

In de politiek is het laagst aantal posities twee. Minimaal zijn er twee tegenstanders. Als er een politieke campagne is met veel politieke posities, dan kan je zien dat er een periode komt waarin het aantal tegenstanders

naar beneden moet. Volgens mij komt dat omdat de politiek lijkt op een gewelddadig conflict. Zodra een gevecht daadwerkelijk uitbreekt is het bijna onmogelijk voor mensen om in meerdere gevechten tegelijk betrokken te zijn. Het is gewoon cognitief en emotioneel te verwarrend. Dit verklaart waarom, zodra er een gevecht of oorlog begint, bepaalde groepen of staten die vijanden waren vrienden of neutraal worden; in ieder geval voor het moment. Dus de manier waarop een intellectueel aandachtsveld werkt en waarom dit lijkt te verschillen van de manier waarop het werkt in de economie en de politiek, heeft te maken met het aantal deelnemers en omdat de tijdsdynamiek heel anders is. Een algemene theorie over beperkte aandachtsvelden moet nog ontwikkeld worden.

7 Over sociologie

DW: In het laatste deel van *The Sociology of Philosophies* beschrijf je de sociologie als ergens tussen de tendens van abstractie-reflexiviteit en de snelle ontdekkingswetenschap. Wat vind je van de balans die er nu is in de sociologie?

RC: De fase van snelle ontdekkingen is wel opgepikt in de afgelopen jaren. Het proces van toenemend abstractie-reflexiviteit is specifiek voor de geschiedenis van de filosofie, maar het werkt ook in de wiskunde. Echt grote verschuivingen in de filosofie doen zich voor wanneer iemand een abstractere manier heeft ontdekt om met vragen om te gaan. En dan kan je debatten die daar aan vooraf gingen weer op dat niveau af laten spelen. Specifieke empirische wetenschappen, zoals scheikunde, creëren een gebied waarin de analyse abstract genoeg is om algemene uitspraken te kunnen doen, terwijl het tegelijkertijd moeilijk nog abstracter kan worden voor empirisch onderzoek. Op een hoger abstract niveau zijn discussies conceptueel in plaats van empirisch.

Sociologie heeft zeker ook discussies langs die lijn gehad. Vooral de etnomethodologen zijn een belangrijk keerpunt geweest omdat het eigenlijk filosofische fenomenologen zijn. Garfinkel ergerde veel sociologen door te zeggen dat sociologie niet bestaat. Het enige dat volgens hem bestond waren de etnomethoden die mensen gebruiken om dingen betekenis te geven. Dus het bevalt ethnomethodologen niet wat mensen zoals ik doen in de microsociologie, omdat we niet bezig zijn met die filosofische fenomenologie. Wij nemen gewoon een aantal empirische methoden en passen deze toe op gedrag in het dagelijks leven en we kijken welke patro-

nen we kunnen vinden in de details. Zodra je ziet dat de etnomethodologen, in de zuivere zin van Garfinkel, bezig zijn in de fenomenologie in plaats van de sociologie kan je net zo goed zeggen dat wij gewoon iets anders doen. Een ander ding dat de richting van die discussie veranderde was conversatieanalyse; dit is een empirische discipline geworden. Met behulp van bandopnamen en het analyseren van de bewegingen die mensen maken in gesprekken werd het een soort van ontdekkingswetenschap.

Om een snelle ontdekkingswetenschap te worden heb je onderzoeksapparatuur nodig die zodanig verfijnd is dat het manipuleren ervan kan leiden tot nieuwe ontdekkingen. Dit gebeurde in de natuurwetenschappen in de negentiende eeuw toen wetenschappers elektrische batterijen plaatsten aan een bassin waarin ze chemicaliën toevoegden aan water, stroom lieten lopen door de vloeistof en vervolgens het elektrische spectrum uitzalen. Dit is de manier waarop ze geavanceerde vormen van scheikunde hebben ontwikkeld. Ze hadden een apparaat dat nieuwe gegevens genereerde en dit werd gebruikt om allerlei materialen te ontdekken. Of ze koppelden het aan een telescoop zodat ze zelfs van objecten in de ruimte het spectrum konden aflezen.

Hebben wij onderzoeksapparatuur van dat soort? Misschien video-etnografie. Lange tijd was het zo dat we aan mensen vroegen wat ze deden of we gingen het zelf bekijken. Maar nu krijgen we gegevens waarmee we in staat zijn om dingen steeds overnieuw te zien; en op die manier kunnen we heel dicht bij de microdetails van interacties komen. Je kan nieuwe patronen in de data vinden als je een theoretisch oog hebt voor waar je naar wilt kijken, maar empirische ontdekkingen bieden ook mogelijkheden voor nieuwe theorievorming. Video-etnografie wordt de komende decennia misschien wel het deel van de sociologie dat gaat lijken op een snelle ontdekkingswetenschap.

Een ander veld dat de potentie heeft van snelle ontdekkingen betreft het onderzoek op basis van gegevens die afkomstig zijn van sociale media, hoewel het naïef is om te zeggen dat sociale media wel een enorm effect moeten hebben simpelweg omdat zoveel mensen er gebruik van maken. Hebben we niet meer verfijnde theorieën over de effecten van gemedieerde communicatie? Hoe verhouden die zich tot theorieën over politieke mobilisatie? En hoe verhouden deze zich tot stratificatievraagstukken? Vragen naar hoe interactierituelentheorie werkt op het gebied van elektronische media zijn vruchtbare vragen. We hebben een aantal theoretische ingangen die ons in de richting wijzen naar waar we betere gegevens kunnen vinden voor het beantwoorden van deze vragen. Dan kunnen we ook nieuwe theorieën ontwikkelen om die data beter te begrijpen. Ik denk dat er

iets vergelijkbaars begint te gebeuren in netwerkanalyses. Tot vrij recent waren netwerkanalisten eigenlijk alleen maar bezig om hun beschrijvende algoritmen preciezer te maken. En een tijdlang wilden netwerkanalisten liever niet dat er inhoud zou zijn, ze negeerden opzettelijk wat mensen in die netwerken aan het doen waren. Maar nu kan je veel meer conventionele variabelen hechten aan netwerkprocessen. Ik denk dat netwerkanalyses dynamischer beginnen te worden. Het is natuurlijk een stuk makkelijker om te werken met netwerken die statisch zijn, dan om uit te zoeken hoe ze veranderen en wat daar voor zorgt. Nu beginnen we te begrijpen hoe netwerken veranderen – zie bijvoorbeeld John Levi Martin's boek *Social Structures* (2009), dat laat zien welke soorten netwerken heel groot kunnen worden, en welke uit elkaar vallen als ze groter worden. Vandaag de dag hebben we het geluk te leven in een periode waarin een aantal nieuwe subvelden van de sociologie op het punt staan volwassen te worden. We krijgen steeds betere data. We zullen betere theorieën krijgen.

Noot

1. In deze bewerkte versie leest u vooral de vragen gesteld door Don Weenink (DW), Alex van der Zeeuw (AZ) en Justus Uitermark (JU). De andere deelnemers aan het interview waren Amanda Ferrandino, Barbara van der Ent, Sander van Haperen, Laura Keesman en Bowen Paulle.

Literatuur

- Collins, R. (1979) *The Credential Society: an Historical Sociology of Education and Stratification*. New York: Academic Press.
- Collins, R. (1982) *Sociological Insight: an Introduction to Non-Obvious Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Collins, R. (1986) *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, R. (1996) *Four Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Collins, R. (1998) *The Sociology of Philosophies: a Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Collins, R. (2004) *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins, R. (2008) *Violence: A Micro-Sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press.
- Collins, R. (2009 [1975]) *Conflict Sociology: a Sociological Classic Updated*. Abridged and Updated by Stephen K. Sanderson. Abingdon: Routledge.
- Collins, R. en M. McConnell (2015) *Napoleon Never Slept. How Great Leaders Leverage Social Energy*. E-book, beschikbaar via <http://maren.ink>.
- Fournier, M. (2007) *Émile Durkheim: 1858-1917*. Paris: Fayard.

- Ling, R. en P.E. Pedersen (red.) (2006) *Mobile Communications: Re-negotiation of the Social Sphere*. London: Springer.
- Martin, John Levi (2009) *Social Structures*. Princeton: Princeton University Press.
- Pagis, M. (2015) Evoking equanimity: Silent Interaction Rituals in Vipassana Meditation Retreats. *Qualitative Sociology*, 38(1): 39-56.
- Stark, R. (1996) *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press.
- White, H.C. (2002) *Markets from Networks: Socioeconomic Models of Production*. Princeton: Princeton University Press.

Over de auteurs

Alex van der Zeeuw is momenteel student aan de research master Social Sciences aan de Universiteit van Amsterdam. Hij is betrokken geweest bij verschillende sociologische onderzoeksprojecten naar sociale bewegingen, gevangenisrevalidatie, onderzoeksmethodologie en kunst.
E-mail: alex.vanderzeeuw@student.uva.nl

Laura Keesman is juniordocent Sociologie aan de Universiteit van Amsterdam en junioronderzoeker bij RIGO Research en Advies. Zij heeft onderzoek verricht naar geweldssituaties in de daklozenopvang in Amsterdam en ervaringen van opvangmedewerkers daaromtrent. Haar voornaamste onderzoeksinteresses zijn de microsociologie van geweld, de sociologie van emoties, sociologische theorie en cultuursociologie.
E-mail: l.keesman@uva.nl

Don Weenink is verbonden aan de afdeling Sociologie van de Universiteit van Amsterdam. Hij leidt momenteel een onderzoeksprogramma naar groepsgeweld (ERC Consolidator Grant). Zijn onderzoeksbelangstelling betreft geweld, emoties in het sociale leven en sociale theorie. Naast publicaties op deze terreinen publiceerde hij over onderwijs en justitiële ongelijkheid.
E-mail: d.weenink@uva.nl