

Verklaren². Een interview met John Levi Martin over verklaringen, causaliteit en ‘sociale esthetica’

Dieter Vandebroeck*¹

Nadat we in de vorige editie van *Con-tekst* de Amerikaanse socioloog Neil Fligstein op de rooster legden over zijn theorie van ‘strategische handelingsvelden’ (Vandebroeck, 2014), steekt *Sociologos* voor de tweede bijdrage in deze reeks opnieuw de Atlantische Oceaan over. Dit keer spraken we uitvoerig met John Levi Martin (University of Chicago) over zijn ophefmakende boek *The Explanation of Social Action* (Oxford University Press, 2011). Als zelfverklaarde ‘intellectuele zwerver’ bestrijkt Martin in zijn oeuvre – dat tot voor kort voornamelijk bestond uit individuele papers – een immens brede waaier aan onderwerpen. Een kleine selectie: de relatie tussen aantrekkelijkheid en sociale status, historische processen van politieke partijvorming in de Verenigde Staten, de objectieve en subjectieve rationalisering van oorlog, de ontwikkeling van ‘veld-theorie’ in de sociale wetenschappen, de vorming van kleinschalige sociale structuren of de analytische waarde van het concept ‘seksueel kapitaal’. In een intellectueel klimaat dat alsmaar meer neigt naar ‘pseudo-specialisatie’ (Elias, 1971, p. 67 e.v.), is Martins schijnbaar eclectische oeuvre op zijn minst ‘verfrissend’. Hij behandelt zijn uiteenlopende onderwerpen bovendien in een onnavolgbare stijl, die intellectuele eruditie en glasheldere argumentatie – vergeet obscure neologismen, verwrongen metaforen en opeenstapelingen van haakjes of bijzinnen – combineert met een mogelijk nog zeldzamer wapen in het literaire arsenaal van de sociologie: humor. Titels als ‘What Do Animals Do All Day?’ (Martin, 2000), ‘Is Power Sexy?’ (Martin, 2005) of ‘Life’s a Beach but You’re an Ant, and Other Unwelcome News for the Sociology of Culture’ (Martin, 2010), getuigen van Martins lichtvoetige en zelfrelativerende schrijfstijl, die echter hoogst bedrieglijk is. Gewapend met een theoretisch kapitaal dat zowel de sociologie, de filosofie, de psychologie als de cognitieve wetenschappen bestrijkt, gaat hij de vaak meest diepgekoesterde overtuigingen van sociologen te lijf. Of het nu gaat over onze gangbare opvattingen over ‘cultuur’, ‘socialisatie’, ‘classificatie’ of ‘theorie’, Martin slaagt er voortdurend in om de schijnbaar meest onwrikbare sociologische waarheden op losse schroeven te zetten en dat steeds in de naam van een maatschappijwetenschap die streeft naar conceptuele helderheid, logische consistentie en empirische precisie.

* dieter.vandebroeck@vub.ac.be

1 Onderzoeksgroep TOR, Vakgroep Sociologie, Vrije Universiteit Brussel

In zijn recentste boek *The Explanation of Social Action* richt hij zijn pijlen op wat velen van ons als de sociologische ‘core business’ beschouwen, namelijk de taak van het ‘verklaren’. De centrale these van het boek vind je al op de eerste pagina: als sociale wetenschappers trachten we menselijk gedrag te verklaren en daarbij – impliciet of expliciet – ook uit te leggen wat het betekent om iets te ‘verklaren’. Volgens Martin zijn we meestal relatief goed in het eerste maar ongelooflijk belabberd in het tweede. Zo zijn de meeste sociologen het er doorgaans wel over eens dat ons werk een antwoord moet bieden op de vraag ‘*Waarom doen mensen wat ze doen?*’, maar hebben we vreemd genoeg een beroepsmatige aversie ontwikkeld voor het antwoord dat mensen zelf op die vraag geven. Zulke ‘verklaringen-in-de-eerste-persoon’ (*‘Ik doe dit omdat...’*) worden makkelijk afgeschreven als ‘partieel’, ‘subjectief’, ‘sociaal geconstrueerd’ of ‘arbitrair’. In plaats daarvan zoeken we ons heil vaak in wat Martin een ‘derdepersoonscausaliteit’ noemt, die de verklaring van handelen toewijst aan factoren die buiten en boven de hoofden van actoren zweven. Zo verklaren we een rechtse partijvoorkeur in termen van ‘politiek autoritarisme’, wijten we onveiligheidsgevoelens aan stijgende ‘anomie’ of schrijven we vrijetijdskeuzes toe aan de toestand van het ‘consumptiekapitalisme’.

Het probleem met dergelijke ‘verklaringen’ is dat ze in veel gevallen niet meer dan verbaal omfloerste tautologieën blijken te zijn en, in het slechtste geval, op conceptueel drijfzand zijn opgetrokken. Zijn ongenoegen met verklaringen die de subjectiviteit van sociale actoren links laten liggen, leidt Martin echter niet, zoals zo velen voor hem, tot het ophemelen van de ‘spontane sociologie’ van deze actoren. De sleutel tot het begrijpen van handelen ligt volgens hem niet in de *ex post*-getuigenissen van actoren – die vaak niets meer zijn dan spontane rechtvaardigingsstrategieën, uitgelokt door de *waarom*-vragen van een volstrekt vreemde (*i.e.* de socioloog) – maar moet gezocht worden in de *kwaliteiten* die ze aan de objecten in hun dagelijkse omgeving toekennen.

Martin pleit voor een sociologie die het inherent *kwalitatieve* karakter van onze perceptie centraal stelt; een fenomenologisch geïnspireerde aanpak die hij een ‘sociale esthetica’ doopt. Om die aanpak toe te lichten, neemt Martin zijn lezers mee op een intellectuele zwerftocht die hen langs de instellingen van de vroege Franse psychiatrie, de geschiedenis van de moderne statistiek en de neurologie van het menselijke zicht voert. Onderweg introduceert hij enkele verwaarloosde theoretische tradities – de Duitse *Gestalt*-school, het oeuvre van Vygotsky en het werk van de Amerikaanse pragmatisten – en maakt hij komaf met een paar hardnekkige antropologische mythes (waaronder de legende dat Eskimo’s onnoemelijk veel woorden voor verschillende *types* sneeuw hebben, maar dat het hen ontbreekt aan een algemeen concept van ‘sneeuw’).

Nadat zijn boek *Social Structures* (Princeton University Press, 2009) hem in 2010 al de prestigieuze ‘*Theory Prize*’ van de American Sociological Association opleverde, kreeg hij diezelfde prijs opnieuw in 2012 voor *The Explanation of Social Action*. Martin zelf vertrekt echter van een veel bescheidener uitgangspunt. Eerder dan een nieuwe Theorie over sociaal handelen te formuleren, lijkt zijn aanpak er vooral op gericht te

zijn een aantal slechte sociologische denkgewoonten de wereld uit te helpen. Zoals hij het zelf stelt in het boek:

“If we were driving with an incorrect map and someone pointed this out to us, we would generally not abuse him simply because he did not have a better one. We can learn to avoid error, even without having a particular truth at hand” (Martin, 2011, p. 10).

Vanuit deze optiek vereist de zoektocht naar een adequate sociologische verklaring een grondige verkenning van de doodlopende analytische straatjes en het conceptuele moeras waarin de hedendaagse sociologie zich zo vaak vastrijdt. De titel van dit interview leest dan ook als ‘*verklaren verklaren*’. *Sociologos* praatte met Martin over de rol van theorie in onderzoek, de gevaren van interdisciplinariteit, het kritische potentieel van de sociale wetenschappen en de staat van de hedendaagse sociologie, in de VS en daarbuiten.

Interview

DV: Kan u beginnen met ons een idee te geven van hoe *The Explanation of Social Action* tot stand kwam? Diegenen die vertrouwd zijn met uw vroegere werk zullen een paar vertrouwde thema's herkennen, waaronder uw papers over totemische logica en classificatie (Martin, 2000), het concept van de ‘autoritaire persoonlijkheid’ (Martin, 2001) of uw werk over veld-theorie (Martin, 2003; Martin & George, 2006). Hoe leidde dit eerdere werk tot de argumenten die in het boek worden geformuleerd?

JLM: In de kern ben ik een politiek socioloog die zich bezighoudt met attitudes (*beliefs*). Vertrekkend van Marx en dan Alvin Gouldner, was ik oorspronkelijk bezig met vrij traditionele, klassengeörienteerde kennissociologie, toen ik als doctoraatsstudent Bourdieu leerde kennen. Mijn toekomstige promotor, Ann Swidler, raadde me Bourdieu aan, maar het was mijn toekomstige collega, Matt George, die me de Bourdieu toonde over wie ik echt enthousiast werd. Ik denk dat het zo'n beetje was als toen Marx eerst Hess, Ruge en de andere Jonge Hegelianen ontmoette en Hegel daardoor in een interessant perspectief begon te zien. Ik dacht dat Bourdieu een aantal problemen oploste die de kennissociologie niet overwonnen had, zeker met betrekking tot de relatie tussen sociale positie (belangen) en overtuigingen of subjectiviteit. Het probleem was echter dat, in de VS, de interpretatie van Bourdieu in het beste geval weinig accuraat was en in het slechtste geval een regelrechte travestie. Onze opvatting was dat ‘habitus’ iets was dat Bourdieu volledig uit zijn eigen hoofd haalde en gebruikte als intermediaire veranderlijke tussen klassenpositie en handeling of subjectiviteit. Het was echter een ‘zwarte doos’ waarover we niets wisten. De idee dat het concept *habitus* rechtstreeks verbonden was met de processen die Bourdieu beschreef en met de theoretische traditie van waaruit hij vertrok – en dat dit impliceerde dat *habitus*, verre van

een zwarte doos te zijn, juist één van de meest robuuste feiten in onze persoonlijke ervaring was (aangezien het ieders ‘ding’ [*thang*] of manier-van-zijn aanduidt) – was de meeste Amerikanen volledig vreemd.

Als gevolg daarvan waren er een aantal dingen die cruciaal waren voor Bourdieu's bijdrage, maar die min of meer genegeerd werden door zijn Amerikaanse volgelingen, of alleen herhaald werden in de vorm van slogans. Eén daarvan was zijn benadering van reflexiviteit, die vereiste dat de onderzoeker op accurate wijze wordt gepositioneerd in een geheel van relaties met anderen, met inbegrip van (maar niet beperkt tot) het onderwerp van analyse. Een ander was de verhouding van actie tot het lichaam. Wanneer sociaal theoretici over het lichaam spreken, doen ze dat, vreemd genoeg, op een paar duidelijke uitzonderingen na (vooral Wacquant, 2004), vaak in de meest abstracte termen, die de fenomenologische basis van Bourdieu's aanpak miskennen. Ten slotte werd het me duidelijk, naarmate ik me grondiger verdiepte in de idee van veld-theorie, hoe consistent Bourdieu's benadering rijmde met de kern van deze aanpak; maar in zijn werk zie je alleen maar het topje van de ijsberg.

Wat deze verschillende artikels met *The Explanation of Social Action* verbindt is dus, ten eerste, de interesse in de idee dat we in het dagdagelijkse leven meestal lichamen classificeren en dat lichamen op vlezig (*meaty*) manieren van mekaar verschillen (iets wat u maar al te goed weet, u schreef er zelf een uitstekend stuk over [Vandebroeck, 2014a]); ten tweede, de interesse om veld-theorie te verbinden met haar fenomenologische basis, en ten derde, het geloof dat onze analyse van attitudes (*beliefs*) fundamenteel vertekend was door een gebrek aan het soort sociologische reflexiviteit dat Bourdieu voorstelde. *The Authoritarian Personality* is een geweldig hulpmiddel om de pathologieën te begrijpen die voortvloeien uit een niet-reflexieve politieke psychologie; het is veel moeilijker voor ons om zulke vormen van bias te ontdekken in hedendaags werk, omdat de aannamen niet zo duidelijk afsteken, omdat ze veel sterker zijn genaturaliseerd.

Dus iets wat begon als een kritiek op de klassieke kennissociologie (waarvan iets overblijft in hoofdstuk 4 van het boek), overlapte met het verkennen van een coherente fenomenologie (waarvan iets overblijft in hoofdstuk 5), waarmee ik reeds begon tijdens mijn doctoraatsopleiding (samen met mijn werk over veld-theorie, waarvan delen zijn bewaard in de hoofdstukken 7 en 8). Dus was het logisch dat ze elkaar aantrokken en uiteindelijk in een boek zouden uitmonden. De reden waarom het boek pas verscheen tien jaar nadat al deze delen begonnen samen te komen, is dat ik er niet van overtuigd was dat Bourdieu echt gedaan had wat hij dacht, namelijk een manier formuleren waarop sociale wetenschap rigoureu, empirisch en meer gerechtvaardigd kon zijn dan de ‘folk’-verklaringen die ze bestudeert, zonder daarbij te vervallen in de ‘mutually assured destruction’ die Mannheim had blootgelegd in de klassieke kennissociologie. Ik begon met de fenomenologische aanpak te volgen van de eerste generatie van veld-theoretici, die de kern van hun antwoord in een aanvaarding van het naïeve realisme verankerden (hoewel ze verre van naïef waren, en Köhler zijn *fenomenologisch* naïef realisme verbond met een neokantiaanse aanvaarding van het transfenomenale, en erin slaagde dit paar te verbinden via zijn principe van isomorfisme).

Ik probeerde geduldig al deze elementen uit te werken en toen ik dat deed, ontdekte ik (deels dankzij anderen!) dat ik op veel specifieke punten fout zat. In sommige gevallen bleek mijn cognitieve wetenschap al te gehaast. Op bepaalde punten was mijn lezing van [andere] theoretici te oppervlakkig of tendentius. Op andere vlakken was mijn logica gewoon niet sluitend genoeg. Ik wou een sterke verdediging geven van het naïeve realisme als een coherente fenomenologische fundering voor een herwerkte handelingstheorie, die de getuigenissen (*accounts*) van actoren in ere kon herstellen. Ik ontdekte dat dit onmogelijk bleek en uitdokteren wat *kon* gered worden (*i.e.* ervaring) kostte best wat tijd, zelfs met de hulp van het werk van Dewey. Eens de stukken echter in elkaar begonnen te passen, merkte ik dat ik iets kon vertellen over wat me altijd heeft beziggehouden, namelijk de verhouding van causaliteit tot menselijk handelen. (Het eerste ding dat ik ooit publiceerde, een commentaar in het tijdschrift *Sociological Theory*, ging hierover. Het schetst in gecondenseerde vorm de basisidee die ik vandaag nog steeds zou verdedigen (zie Martin, 1995)). Het was een beetje zoals een puzzel oplossen, in de zin dat er zoiets bestaat als wat in de fysica een ‘fase-transitie’ (*phase transition*) wordt genoemd, of een perculatieproces, waarbij plotseling, voorbij een bepaald punt, alles steeds gemakkelijker wordt, omdat het echt begint samen te hangen.

De publicatie van *The Explanation of Social Action* volgt vlak na die van een ander indrukwekkend boek, namelijk *Social Structures* (Martin, 2009). Hoewel gelijkaardig in stijl, behandelen beide boeken – op grondige wijze – vrij verschillende onderwerpen. Kan u ons helpen om te begrijpen wat de relatie tussen beide is en hoe ze zich verhouden tot uw meer algemene onderzoeksinteresses?

Wel, in termen van globale argumentatie passen beide goed samen, in de zin dat ze een algemene woordenschat voor sociologisch onderzoek aanbieden. Ik persoonlijk zie een plausibele woordenschat voor de quasi-structurele analyse van sociale formaties, waarbinnen interacties zich aggregeren in specifieke relaties en deze relaties zich kristalliseren in concrete lokale structuren (als er een Nederlands equivalent van *Gebilde* bestaat, is dat wat ik hier bedoel). Daarover ging *Social Structures* en ik sluit dat boek af met een korte schets van de overgang naar instellingen (*institutions*). Een lokale sociale structuur heeft impliciete handelingsprincipes (met betrekking tot het vormen en opheffen van relaties) en wanneer actoren zich subjectieve voorstellingen vormen van deze objectieve principes, spreken we over de ontwikkeling van een ‘instelling’. Institutionaliseren maakt een soort niet-lokale handeling mogelijk die anders zeer moeilijk te coördineren zou zijn en, sterker nog, ze laat de organisatie (*alignment*) van instellingen toe, wat één manier is om te begrijpen wat een ‘veld’ is. Of beter, dat is per definitie wat een *institutioneel* veld is; we kunnen ook over sociaalpsychologische velden spreken, zoals bijvoorbeeld Lewin en Koffka deden, maar binnen de sociologie is een veld dat geheel van gecoördineerde en samengesmolten (*melded*) instellingen. *The Explanation of Social Action* probeert dat punt te maken door de regelmaat van velden, zowel voor actoren als analytici, met dit proces van institutionalisering te verbinden.

In methodologische termen spendeer ik in *Social Structures* niet zoveel tijd om mijn benadering ten opzichte van veralgemening te rechtvaardigen. Ik zie *The Explanation of Social Action* als een meer coherente uiteenzetting over de logica waarmee we veralgemeningen kunnen bereiken, zonder daarbij de fenomenologisch erkende kwaliteiten van de ervaringen van de actor weg te abstraheren; ik hoop dat *Social Structures* zich relatief goed aan die maatstaven kan houden. Er zitten een paar abstracties in *Social Structures*, maar dit zijn simpelweg de dimensies die terugkomen in de analytische reconstructie van de ruimte van structurele variatie. En ik denk dat deze abstracties, in de meeste gevallen, niet geheel vreemd zullen zijn voor de ervaring van actoren (dingen zoals individualisme, structurele verfijning [*structural elaboration*] of gelijkheid, zijn gemakkelijk te verbinden met de dagelijkse ervaring, zelfs als de termen die ik pikte van Harrison White – differentiatie, involutie, afhankelijkheid – dat niet zijn). Sociologie moet om veralgemening draaien. Ze moet ons meer vat geven op het empirische dan het dagelijkse leven dat doet, althans soms. Maar ik denk niet dat er een manier is om het luchtkasteelsysteembouwen te rechtvaardigen dat lange tijd voor ‘theorie’ doorging. Zowel in *Social Structures* als in *The Explanation of Social Action* probeer ik uit te dokteren hoe we dat kunnen doen, hoewel *Social Structures* meer een bestaansbewijs (*existence proof*) levert en *The Explanation of Social Action* meer een logisch bewijs (*logical proof*).

Om bij uw opmerking over sociologische theorie te blijven: u schrijft de bron van veel conceptuele onduidelijkheid in de hedendaagse sociologie toe aan onze voortdurende fascinatie met zogenaamde ‘derdepersoonsverklaringen’ of ‘derdepersoonscausaliteit’, die we op een of andere manier superieur achten aan ‘eerstepersoonsverklaringen’. Kan u dit onderscheid verhelderen en de intellectuele bronnen ervan duiden? U wijst naar het epistemologische duo Durkheim en Freud als cruciale actoren in het populariseren van onze gangbare opvatting over ‘verklaren’...

Dit onderscheid vertrekt vanuit een vrij gangbare idee. Een ‘derdepersoons’-woordenschat – die we gebruiken om over *iemand anders* te spreken, niet over onszelf noch over onze toehoorders – hoeft niet te verwijzen naar de subjectiviteit van de actor in kwestie en dan vooral naar zijn rechtvaardigingen (*justifications*). Mogelijke families van derdepersoonsverklaringen omvatten *functies* en *oorzaken*. Momenteel zijn de oorzaken van het grootste belang in de sociologie. Maar we verklaren meestal ons *eigen* handelen niet op basis van de oorzaken (dat doen we doorgaans enkel wanneer we de verantwoordelijkheid voor onze handelingen moeten ontduiken). Deze derdepersoonswoordenschat geeft een andere invulling aan wat het betekent om een handeling te ‘verklaren’ dan diegene we in het dagelijkse leven gebruiken, waar verklaren betekent ‘iemand ter verantwoording roepen’ (*calling someone to account*). Een eerstepersoonsverklaring verwijst wel naar de subjectiviteit van de actor.

Op dit punt duiken er doorgaans twee misverstanden op in de lezing van *The Explanation of Social Action*. Het eerste gaat er vanuit dat ik, omdat ik serieuze problemen aantoon in het gebruik van een derdepersoonswoordenschat voor de verklaring van sociaal handelen, tegen het gebruik ben van zo'n woordenschat in eender welke tak van de sociale wetenschap, wat absurd zou zijn. Er zijn veel vragen in het sociale leven die beantwoord kunnen worden met behulp van een causale taal, zonder daarbij onstabiel te zijn; hoewel ik nog altijd denk dat de status van zulke antwoorden niet helemaal is wat anderen er soms van denken (aangezien 'oorzaak' een antropocentrische en geen geestonafhankelijke [*mind-independent*] categorie is), is het meestal wel de manier om aan de slag te gaan. Mijn punt is eenvoudigweg dat derdepersoonswoordenschat onstabiel wordt wanneer die wordt gebruikt voor het verklaren van handelingen en dat de sociologie meer met zulke handelingen wordt geconfronteerd dan we zouden denken. Een tweede misverstand vertrekt van de aanname dat ik – juist omdat ik problemen ontdekte met het gebruik van een derdepersoonswoordenschat – 'eerstepersoons'-verklaringen wel aanvaardbaar zou moeten vinden. Maar ik beargumenteer dat deze verklaringen de wetenschappelijke status niet waard zijn. Het probleem was niet dat we bezig waren met het foute antwoord op de juiste vraag te kiezen; het is dat we vanuit de foute vraag vertrokken.

Om terug te komen op je vraag: waar komen deze woordenschatten vandaan? *In nuce* is de echte oorsprong van dit alles tweeledig; het eerste deel ontstond in de zeventiende eeuw, in het bijzonder in Groot-Brittannië, met de opkomst van een nieuwe experimentele houding ten aanzien van de productie van natuurwetenschappelijke kennis. Hoewel een aantal van de *mechanisten* deze houding ook toen al op mensen toepasten, namen ze doorgaans aan dat hun verklaring zou overlappen met eerstepersoonsperspectieven. Zo leek Hobbes zich in te beelden dat er mechanische ballen van verlangen en afkeer doorheen de geest botsten en dan via de zenuwbanen reisden om onze arm te bewegen, waarmee hij een *eerstepersoons-* (verlangens) en een *derdepersoonswoordenschat* (oorzaken) met elkaar verbond.

Voor wat betreft het tweede element, ben ik jammer genoeg geen heel goede intellectuele historicus, maar het lijkt te zijn ontstaan in Frankrijk, ergens tussen Comte en Durkheim. Het grote functionalisme, dat verbonden was met de eerste golf van het positivisme, hield onder meer een principiële verwerping in van alle 'waarom'-vragen, die afgedaan werden als antropomorfisch. Op die manier vond er een verwerping plaats van een eerstepersoonsvocabulary en, sterker nog, sinds Saint-Simon, een vertrouwen in de kennis van experts, die een verwerping van lekenideeën toeliet. Meer nog, Quêtelets mystieke interpretatie van statistische patronen als beperking (*constraint*), zeker in diens popularisering door Buckle, was duidelijk verbonden met de idee om aan de actoren een beperking toe te schrijven, waarvan ze zich zelf niet bewust waren. Maar de idee dat verklaringen van het functionele type in rechtstreekse concurrentie staan met eerstepersoonsgetuigenissen doet bij mijn weten pas echt zijn intrede met Durkheim, mogelijk vanwege zijn visie op de psychologie als een rivaal in de territoriale strijd (*turf war*) over het domein van het menselijk handelen. Durkheim schipperde tussen twee visies; in de eerste werd het sociale op subjectieve wijze ervaren door

de actor, die op accurate wijze kon rapporteren over zulke gevoelens als morele druk. Misschien om zijn argumenten in te dekken tegen weerleggingen die zich baseerden op introspectie, probeerde hij de subjectiviteit van actoren echter niet tot de sleuteltest voor zijn argumenten te maken. Wanneer er een confrontatie opdook tussen de theorie en wat de actoren vertelden, won de theorie.

Freuds rol was niet groot, maar hij leverde cruciale reservetroepen die naar het front konden worden gestuurd, voor het geval de durkheimiaanse linies verzwakten onder een aanval van gezond verstand. In de ergste jaren van de freudiaanse invloed werd er door veel denkers vanuit gegaan dat men van sociale actoren kon verwachten dat ze hun eigen drijfveren *niet* kenden. Op die manier was een handelingstheorie immuun voor een weerlegging die voortvloeide uit de studie van de subjectiviteit van actoren. Het blijkt te kloppen dat er geen goede redenen zijn om te denken dat we sociaal handelen rechtstreeks kunnen verklaren door actoren erover te bevragen. Maar dat is niet omwille van de redenen die Freud daarvoor gaf. De echte redenen zijn vatbaar voor gangbare empirische verkenning. Freuds aanpak vergde de injectie van arbitraire autoriteit en een agonistische confrontatie met het subject, niet echt een beloftevolle weg om een sociale wetenschap te beginnen.

U beargumenteert dat deze ‘freudo-durkheimiaanse’ visie op verklaren nauw verbonden is met een even gebrekkige (maar wijdverspreide) opvatting over sociale cognitie, die u het ‘grid of perception’-model noemt. Wat maakt dit model zo inherent problematisch en hoe is het verbonden met de obsessie van de sociologie met ‘derdepersoonscausaliteit’?

Het ‘grid of perception’-model en de focus op derdepersoonscausaliteit zijn mogelijk onafhankelijk maar wederzijds versterkend. Allebei leiden ze tot een devaluatie van het ‘wereldse’ karakter (*this-sidedness*) van de cognitieve schema’s van actoren. Daardoor zetten ze ons aan deze te vervangen door onze eigen [schema’s], ongeacht of we praten over de redenen voor hun handelingen of hun subjectieve oriëntaties ten aanzien van de wereld. Aangezien deze subjectieve oriëntaties relevant *zijn* voor de handelingen van mensen (daarom hebben we een geest [*mind*]), is het weigeren om ze serieus te nemen gewoonweg slecht werk afleveren. In ieder geval, het probleem met het ‘grid of perception’-model is dat het dicht genoeg bij de waarheid staat om de fouten over het hoofd te zien. Dat wil zeggen: wanneer we omgaan met de wereld, benaderen we deze met een geest die gevormd is. Een deel van die vorming is relatief aangeboren (*hard wired*), in die zin dat ongeveer elk functionerend neurologisch systeem een oriëntatie zal ontwikkelen ten opzichte van de plaats en beweging van objecten, gezichten kan herkennen in een rechtopstaande positie, enzovoort. Maar veel ervan is cultureel verschillend en verandert doorheen onze levensloop. Het probleem met deze aanpak is dat – gebaseerd op achttiende-eeuwse theorieën over de waarneming – het onze percepties behandelt als ongeordende sensaties (denk, in het geval van het zicht, aan kleurvlekken van verschillende vorm). Die worden dan volgens

een bepaald sjabloon gekeerd en gedraaid en vervolgens in een reeks culturele dozen gestopt die voortvloeien uit onze taal, of erger nog – zoals het vaak lijkt in sinistere sociaalconstructivistische analyses die zich van de passieve vorm bedienen ('vrouwelijkheid is geconstrueerd als...') – uit een sluwe kiek van samenzweerderige elites.

Wat deze aanpak over het hoofd ziet is, in de eerste plaats, dat we deze 'cultuur' niet via indoctrinatie verwerven, maar via de ervaring van op te groeien in een wereld die bepaalde principes van organisatie heeft, principes die 'wij' – of tenminste onze voorgangers – daar geplaatst hebben. Sterker nog, deze aanpak gaat voorbij aan wat perceptie is; het is een gedifferentieerd 'gevoelig-worden' (*sensitization*) voor die kenmerken van de omgeving die relevant zijn voor ons handelen. Onze aanpak lijkt er vanuit te gaan dat er een ware, onbewerkte, onvertekende kennis is waarmee alle kennis – beter nog, alle kennis die *andere mensen* kunnen hebben – kan worden vergeleken. Dat is een wijdverspreid idee (*folk theory*), maar de idee dat je behekt bent als je gewassen verwelken, is dat ook. We kunnen onze wetenschap niet beginnen door dit simpelweg als vanzelfsprekend aan te nemen.

Vertrekkend vanuit een aantal verwaarloosde theoretische tradities – de Duitse *Gestalt*-theorie, de ontwikkelingspsychologie van Vygotsky en het pragmatisme van James, Peirce en Dewey – schetst u niet enkel een alternatief model van hoe actoren hun omgeving waarnemen en ermee interageren, maar stelt u tevens een nieuwe methode voor om deze interactie te bestuderen via een benadering die u 'sociale esthetica' noemt. Kan u de analytische kern van deze benadering voor ons schetsen?

Deze kern bestaat er hoofdzakelijk in, te stellen dat we, als we de cognitieve componenten van handelen willen begrijpen, beter niet gaan kijken naar 'kennis' (wat een bijzondere sociale fabricatie is, die zich pas volledig verwezenlijkt heeft in actoren sinds de ontwikkeling van de drukkunst en waarvan het belang vaak al te sterk wordt beklemtoond door de geletterde klassen), maar naar 'smaak'. Wij die tot de geletterde klassen behoren, stellen ons doorgaans – foutief – voor dat kennis, als een set van proposities, ons handelen vormgeeft (of zou moeten vormgeven), op dezelfde wijze waarop een minorpremissie een conclusie vormgeeft in een syllogisme (waarbij de majorpremissie doorgaans onze waarden of doelen zijn). We verzamelen foutief bewijsmateriaal voor deze idee door mensen achteraf te bevragen 'waarom' ze dit of dat deden, waarbij we getuigenissen ontlokken die gebruik maken van dezelfde *folk theory* die we als actoren hanteren.

In plaats daarvan moeten we uitdokteren hoe we onszelf op onze omgeving oriënteren. Eerder dan het *zicht* als basismetaphoor te nemen, moeten we *smaak* nemen en nadenken over wat het betekent om goede of slechte smaak te hebben. We weten dat smaak *gecultiveerd* is, maar dat impliceert geen arbitraire classificatie van dingen in hokjes. Het gaat daarentegen over een differentieel 'gevoelig-worden' (*sensitization*) voor aspecten van de wereld. Dat is een goed voorbeeld van ervaring in het algemeen:

wat we ervaren zijn de *kwaliteiten* van objecten, en kwaliteiten zijn (circulair) gedefinieerd als het potentieel om bepaalde soorten ervaring in bepaalde soorten actoren op te wekken. Een wijn kan een kwaliteit hebben om een ervaring op te wekken, maar enkel in een actor met een zekere graad van cultivatie (en actoren kunnen natuurlijk ook wonderbaarlijk fout zijn in hun pogingen om ervaringen te vertalen in kennis, zoals wanneer een expert verkondigt dat een goedkope wijn uitstekend is, enkel omdat die in een chique fles gegoten is). De clou is dan dat we dit perspectief toepassen op sociale objecten. Ik hou niet echt van de term ‘sociale esthetica’, omdat die een beetje melig (*flaky*) klinkt, maar het is wel een term die precies en duidelijk is; het is onze taak als sociologen om te begrijpen hoe actoren zich richten op de kwaliteiten van de sociale objecten die ze in georganiseerde vorm tegenkomen.

Laten we even stilstaan bij deze ‘sociale objecten’ die voor u een vrij centrale positie innemen in de reeks dingen die onze dagelijkse omgeving bevolken. U omschrijft zulke objecten als ‘a crystallization of a set of social relations’ (Martin, 2011, p. 228). Wat moet ik daar precies onder verstaan?

Dit is voor mij het moeilijkste deel van deze hele onderneming geweest. Hier zou ik terugrijpen naar de politieke psychologie. Een probleem dat mij altijd heeft beziggehouden is hoe we de kennis hebben die politieke actie mogelijk maakt. Hoe vatten we conceptueel wat een ‘politieke partij’ is? Ik geloof dat we die kennis behandelen alsof ze een object is. Hoewel we ze niet als dusdanig zien of horen, denk ik dat we ze, als we ze mentaal manipuleren, als een object behandelen, hoewel ze in werkelijkheid (ik denk dat de meeste sociologen het daar wel mee eens zijn) een bundel van relaties is. Dus op een bepaalde wijze denk ik dat we allemaal vatten dat bundels van relaties als sociale objecten kunnen verschijnen.

Waar ik denk dat het verwarrend wordt, is dat terwijl de *organisatie* een geheel van relaties is die *leden* met mekaar verbindt – en daar ligt niemand wakker van – het *sociale object* als relaties de leden overstijgt en ook, bijvoorbeeld, de vijanden omvat. Het is hier dat de idee van Marx van ruilwaarde (*valuation*) erbij komt; het feit dat een mand sinaasappelen 12 dollar kost heeft niets te maken met de relaties *tussen* de sinaasappelen; het hangt af van de verhouding van sinaasappelen tot alle anderen consumptiegoederen. En toch lijkt het *in* het object te zitten. Ik ben vrij zeker dat dit ook zo is voor sociale objecten; en het is daarom dat, wanneer we deze sociale objecten in ons hoofd manipuleren, ze zo goed samen passen, omdat ze wederzijds gedefinieerd zijn door hun onderlinge relaties. Maar ik ben niet in staat om veel concreter te zijn dan dat en ik denk niet dat het iemand verder helpt door de ruwe delen te bepleisteren met dure praat.

Buiten, misschien, dit: als men politieke actie wil bestuderen, moet men vertrekken vanuit het schmittiaanse standpunt dat het om vrienden en vijanden draait. Maar wie *zijn* onze vijanden eigenlijk? Het probleem met de ‘kennis’-benadering van sociaal handelen is dat het ons ertoe leidt om aan te nemen dat actoren echt iets moeten

kennen van de objecten waarmee ze handelen, en wanneer blijkt dat dit niet echt plausibel is, nemen we aan dat ze gewoon ‘dingen verzinnen’ en dat hun politieke ideeën een fantasie zijn. Er zijn een hoop goedkope paperbacks geschreven met titels als *De politieke verbeelding (The Political Imaginary)* en zo verder, en het is een gemakkelijke manier om dwaze dingen te beginnen spuien. Maar in de kern is dat de juiste benadering. Dat wil zeggen dat, als je aanvaardt, zoals ik doe, dat politieke actie gebaseerd is op esthetische oordelen en je gelooft dat we in de sociologie nog altijd gebruik maken van een kantiaanse woordenschat van handelen, zoals ik doe, dan moet je vroeg of laat erkennen dat de faculteit van de verbeelding een cruciale intermediaire is tussen ons en de wereld, tussen de zintuigen en het intellect. We hebben ook oordeelskracht, een tweede en compenserende intermediair, die in staat is om de fouten van de productieve verbeelding te corrigeren (althans volgens het meeste van het achttiende-eeuwse werk dat Kant las). Ik denk niet dat we ons echt serieus hebben beziggehouden met wat dit betekent. Eén van de redenen waarom ik me momenteel concentreer op mentale stoornissen is dat ik denk dat het heel verleidelijk is voor diegenen onder ons die vanuit een ecologisch-psychologisch perspectief vertrekken, om niet enkel het ‘wereldse’ karakter (*the ‘this-sidedness’*) van onze zintuiglijke mogelijkheden te beklemtonen, wat allemaal goed en wel is. Het probleem is dat we deze zintuiglijke mogelijkheden op technisch inaccurate wijze modelleren, omdat we dingen zoals de hallucinatie uit het rijk der mogelijkheden willen wegdefiniëren. Ik wil niet dat we onmiddellijk gaan verkondigen dat de houdingen van andere mensen ten opzichte van dit of dat hallucinaties zijn. Maar de prekantianen hadden het mogelijk bij het juiste eind: misschien is er wel een ‘conflict van de faculteiten’ (om een titel van Kant uit zijn context te citeren). Het functionele en harmonieuze *resultaat* van ons perceptuele systeem kan wijzen op een systeem van ‘checks and balances’ en niet op een *eenvoudige* capaciteit om de kwaliteiten van de omgeving ‘tot ons te nemen’. Dit rigoureuze onderzoeken zal misschien een beetje dure praat vereisen. Maar het zal ook nauwgezette psychologische studie vergen en ik denk dat we de dure praat best afhouden tot we die echt nodig hebben.

Kan u de dingen nog iets tastbaarder maken voor onze lezers? Kan u een klassiek voorbeeld geven van een ‘derdepersoonsverklaring’, er de intrinsieke fouten van aantonen en laten zien hoe een sterkere focus op de *kwalitatieve* aard van perceptie een verklaring kan aanreiken die tegelijkertijd meer rijmt met ‘eerstepersoons’-perspectieven, zonder daarbij iets als een ‘causale’ verklaring op te offeren?

Ik heb vermeden om zeer specifieke voorbeelden te geven, omdat ik denk... *why make trouble?* Dat is geen goede reden en je opmerking is terecht. Dus laat me de vraag naar politiek stemgedrag nemen. En ik kan een voorbeeld geven. Wij academici in de VS weten dat opleiding mensen meer tolerant ‘maakt’ en eenvoudigweg superieure menselijke wezens in elk mogelijk opzicht dat we kunnen meten. Daarom hebben

hoogopgeleiden de neiging om links te stemmen. Deze ‘verklaring’ kan als een karikatuur overkomen waarvan je denkt dat enkel idioten ze zouden formuleren, maar dat is niet zo. Ze is een noodzakelijk gevolg van bepaalde van onze denkgewoonten. Ten eerste gaan we ervan uit dat er iets ‘bestaat’ als karaktertrekken (*traits*), maar dat we deze op nominalistische wijze kunnen *definiëren*. Dus als ik een karaktertrek als ‘ruimdenkend’ (*open-minded*) construeer, mag ik survey-vragen formuleren die deze karaktertrek ‘aanboren’, zelfs zonder te bewijzen dat het hier om ‘reëel’ ding gaat. Wij denken: “als het variantie voorspelt, mag je het als reëel beschouwen”. Hier zit het probleem: mijn idee van ‘ruimdenkend’ is, gegeven dat ik een professionele ideologische producent ben, hoogstwaarschijnlijk verbonden met mijn zelfbelang. Het zal nooit zo doorzichtig zijn als wanneer ik als bewijs van ‘ruimdenkendheid’ het akkoord-zijn met de stelling “hardwerkende, doorsnee lui zouden meer belastingen moeten betalen om mij en mijn vrienden te ondersteunen” zou rekenen, maar dat zou het net zo goed kunnen zijn.

Nu ik abstractie heb gemaakt van een sociale *relatie* en die gefetisjiseerd heb als een kenmerk (*quality*) van een individu, is mijn volgende stap (als een gangbare sociale wetenschapper) om te onderzoeken wat dit kenmerk *veroorzaakt*. Ik postuleer dat opleiding ‘veroorzaakt’ dat mensen zo gaan zijn. Als ik eerder nonchalant spreek en dit niet al te serieus neem, ben ik in het slechtste geval een foutieve interpretatie aan het maken van complexe vergelijkingen. Als ik dit serieus neem, begin ik me zorgen te maken over het feit dat mensen in de echte wereld ook kunnen *kiezen* (*horror, oh horror!*) om geen doctoraat te behalen, terwijl we, strikt genomen, op willekeurige wijze jaren opleiding aan mensen willen kunnen toekennen. Als we dit probleem empirisch verder uitdiepen, kunnen we vaak dingen bestuderen, zoals het verschil tussen je middelbaar afmaken of niet, of het verschil tussen twee jaar naar een ‘community college’ gaan of overschakelen naar een vierjaars ‘state college’ om daar je laatste twee jaar te doen, omdat er bepaalde mensen ‘op het hek zitten’ (*on the fence*) en afhankelijk van de situatie (bijvoorbeeld of er beurzen beschikbaar zijn) kunnen ze de ene richting of de andere uitgaan. Maar we weten dat we niet in staat zijn om vroegtijdige schoolverlaters te vergelijken met doctoraatsstudenten.

Nu zijn we dus op het punt waar we opleiding in een regressie kunnen stoppen als een ‘oorzaak’ die stemgedrag voorspelt. Als de parameter voldoende van nul afwijkt, denken we dat we bewezen hebben dat het hier om een oorzaak gaat. Wat hebben we geleerd? In het gangbare verhaal is het *beste* dat we kunnen zeggen dat, als we op een of andere manier iemand vroeger uit school zouden krijgen dan hij zelf wil en op een of andere manier een ander kunnen overtuigen op de schoolbanken te blijven, hun stemgedrag zou omdraaien. We erkennen dat we dit doorgaans niet *kunnen* zeggen, maar we zouden het graag *willen* zeggen. Ik denk zelfs dat, als we dit *konden* zeggen, we iets vrij doms zouden zeggen en niet datgene dat we in de eerste plaats zouden willen bestuderen, namelijk mensen die door het leven gaan en hun *eigen* keuzes maken.

Dus ik begon met het ‘feit’ dat hooggeschoolde mensen links stemmen. In de VS doen ze dat echter niet. De *coëfficiënt* voor opleiding is positief, maar enkel wanneer

je inkomen ‘constant’ houdt (of je inbeeldt dat je dat doet). Hoogopgeleiden in de VS neigen ernaar rechts te stemmen en de reden daarvoor is vrij duidelijk; ze verdienen meer geld en mensen met meer geld houden van rechts, want rechts vertelt hen dat ze dat geld weg zullen houden van de overheid. Dat is geen baanbrekende sociale wetenschap, maar het is problematisch dat ‘baanbrekende’ sociale wetenschap ons dit doet *vergeten*. Wat zulke baanbrekende wetenschap echter ook doet, door actie en ervaring te abstraheren en te fetisjiseren, is dat ze de sociale relaties verpulvert die het onderwerp van studie zouden *moeten* vormen! Soms vernalen en centrifugeren biologen bepaalde organismen, maar ze doen dit niet *eerst*, nog voordat ze iets over deze organismen kennen!

Hier heb je wat Bourdieu een structurele anekdote zou noemen. Ik woonde vroeger in Madison, Wisconsin, een liefvallige liberale utopie. ‘Iedereen’ daar was Democraat, zo leek het toch. Als je rondreed op verkiezingsdag, kon je merken dat naarmate de huizen kleiner en goedkoper werden, je plotseling plakkaats voor de Republikeinen begon te zien. Zelfs als om een of andere reden alle academici links stemmen, zelfs als ze zich in het bovenste inkomenstertiel bevinden, waarom zouden de armste mensen in de gemeenschap dan hun normale (‘voorspelde’) kiespatronen *omkeren* en rechts stemmen? *Die vraag niet – gemakkelijk – kunnen beantwoorden, is toegeven dat we absoluut geen idee hebben waar politiek over gaat*, en ik denk dat we dat niet hebben. Hoe kunnen we iets te weten komen? Enkel door partijen en kiezers te positioneren in een gedeelde ruimte, die posities verbindt met kwaliteiten, kwaliteiten met ervaring, en ervaring met handeling. Dat is wat een sociale esthetica zou trachten te doen.

U haalt hier opnieuw het belang aan van een terugkeer naar de fenomenologische verhouding tussen actor en wereld, m.a.w. naar de *ervaring* van actoren. Vaak hangt zo’n oproep samen met het humanistische verlangen om ‘het subject’ in ere te herstellen of de ‘stem’ (*voice*) van diegenen die we bestuderen terug in de analyse te betrekken. Zoals ik het begrepen heb, is dit niet helemaal wat u voor ogen heeft. Kan u dat verder toelichten en aangeven hoe een empirische sociale esthetica zich onderscheidt van, bijvoorbeeld, een ‘account of accounts’ in de etnomethodologische zin?

Eerst en vooral denk ik dat we ‘accounting’ absoluut in de etnomethodologische zin moeten begrijpen, als we willen vatten hoe we door de data moeten ploeteren die we van onze respondenten krijgen. Soms willen we echter meer doen dan praten over de ‘accounts’. We willen ook vat krijgen op de cognitieve componenten die in de handeling zitten (en niet enkel het *gepraat* over handelen, hoe belangrijk dat ook is). Laten we ons eerder vermelde voorbeeld nemen (“waarom stemt persoon X voor de rechtse partij?”). We weten dat, als we hem *achteraf* bevragen, we een ‘account’ krijgen. Maar we zouden ook *iets* moeten kunnen leren over wat er in zijn hoofd zat voor de keuze aan de handeling gekoppeld is, nietwaar? Dat betekent, althans dat

beargumenteer ik in *The Explanation of Social Action*, dat we het georganiseerde terrein waarin objecten gepositioneerd zijn en de kwaliteiten van deze objecten moeten begrijpen.

Om eerlijk te zijn, ik weet niet echt wat de bedoeling was toen enkele culturele antropologen begonnen praten over het introduceren van de ‘voice’ van hun subjecten. Maar toen de ‘voice’ mijn veld binnenkwam, was ze al afgegleden naar analytici die ‘accounts’ en oorzaken verwisselden. Anders gesteld, men ging ervan uit dat we nog steeds de foute vragen konden stellen (“waarom deed je dit?”) en de antwoorden van de respondenten konden gebruiken alsof de kous daarmee af was. Door erop te hameren dat de auteur trouw zou blijven aan de stem van de subjecten, vergde het van de auteur bovendien dat hij de woorden van zijn subjecten vervormde om zijn eigen punt te maken.

Het is absoluut verschrikkelijk wanneer we negeren wat actoren ons proberen te vertellen en dat vervangen door wat we hen graag zouden willen laten zeggen. Of, nog verwerpelijker, door wat we *wensen* dat de waarheid is over hen, ervan uitgaand dat ze die niet *kunnen* achterhalen, vanwege hun inferioriteit aan ons. Maar onze eigen onverdiende epistemische autoriteit afstaan, betekent daarom niet dat we die moeten toeschrijven aan actoren. Het allerbeste zou zijn wanneer we hun geesten aan opnameapparatuur konden hangen en hun ervaringen konden downloaden, en hoe dichter onze methode van dataverzameling hierbij in de buurt komt, des te beter we in staat zullen zijn om een echte sociale wetenschap van handelen te bedrijven.

Nu we het toch over dataverzameling hebben, zou ik graag even stilstaan bij de *methodologische* implicaties van uw aanpak. Heel vaak zijn fenomenologische benaderingen in de sociologie verbonden met zogenaamde ‘kwalitatieve’ methodieken. In *The Explanation of Social Action* bent u zeer kritisch over gemakzuchtige vergelijkingen van het type ‘structuralistisch/kwantitatief vs. fenomenologisch/kwalitatief’ en beargumenteert u zelfs dat sommige van onze meest gekoesterde ‘kwalitatieve’ technieken – zoals het halfgestructureerde interview – eigenlijk vrij ongeschikt zijn om het soort ‘kwaliteiten’ te achterhalen die sociale actoren aanzetten tot handelen (wat overlapt met het recente werk van Vaisey, 2009). Waarom is dat?

Het is juist omdat sociologen zich niet serieus genoeg hebben beziggehouden met etnomethodologie en conversatieanalyse. Het interview *kan* geweldig zijn om de kwaliteiten te achterhalen die ons tot handelen aanzetten, maar we moeten interviews wetenschappelijk zodanig construeren dat ze respondenten juist die taken geven die sporen nalaten van de processen die betrokken zijn bij een kwalitatieve respons. Dat betekent, bijvoorbeeld, hen voorbeelden tonen, hen vragen ze aan ons te herbeschrijven, kijken welke ze onthouden, welke dissonante kenmerken ze vergeten, enzovoort. Het is essentieel dat we retrospectieve getuigenissen (*accounts*) niet verwarren met wat de *hoofd*-taak van de geest is: niet het rechtvaardigen van

onze handelingen aan bemoeizuchtige (*snoopy*) sociologen, maar uitdokteren wat de *volgende* stap is. Ik ben momenteel bezig aan een boek over methoden, omdat ik denk dat deze principes eigenlijk heel leerrijke methodologische implicaties hebben, waarvan een aantal overlappen met de praktische wijsheid die veel onderzoekers hebben doorgegeven.

letwat contra-intuïtief stelt u dat een focus op het *esthetische* karakter van sociale cognitie te rijmen valt met de constructie van formele en zelfs kwantitatieve modellen, in het bijzonder diegene die afgeleid zijn van een veld-theoretische benadering. Hoe ziet u dat juist?

Kwaliteiten zijn objectieve potentiëlen. Of, in het geval van een fenomenologie van handelen, het zijn potentiëlen om een specifiek soort ervaring op te wekken in een specifieke vorm van zijn (een vorm met een bijzondere ontwikkelingsgeschiedenis bovenop zijn fenotypisch potentieel). Dit maakt het moeilijk om één kwaliteit te vergelijken met een andere; hoewel we kunnen zeggen dat de kwaliteit van een *iced coffee* aangenamer is dan die van een rattenbeet, merken we snel dat we allerlei problemen tegenkomen wanneer de meeste kwaliteiten tegen mekaar afwegen. Maar ervaringen van één specifieke kwaliteit kunnen variëren in *intensiteit*. Dat is op zich niet nuttig, maar wordt het wel wanneer we zulke kwalitatieve ervaringen kunnen koppelen aan toestanden, plaatsen, situaties of iets anders dat als een *positie* benaderd kan worden. Als er immers een zeker mate van organisatie in deze *posities* zit, kunnen we gaan onderzoeken hoe één bepaalde graad van intensiteit van één soort ervaring varieert. De mathematische instrumenten hiervoor bestaan al, en vaak zijn ze nauw verbonden met veld-theorie of met de vloeistofmechanica. Waarom? Omdat in zo ver (dixit *The Explanation of Social Action*) een kwaliteit iets is als een ‘ons-vertellen-over-wat-te-doen’ (*telling-us-about-what-to-do*) die samenhangt met een bepaald object (zoals de ranzigheid van een stuk voedsel ons zegt dat we het moeten uitspuwen), is deze kwaliteit een *vector*, iets dat *wijst* in een bepaalde richting, een *telos*.

Bijvoorbeeld, ‘onveiligheid’ zou een kwalitatieve ervaring kunnen zijn die (gemiddeld genomen) varieert over wijken in een stedelijk gebied. Als we de hypothese zouden vormen dat mensen de neiging hebben om onveilige gebieden te verlaten en naar meer veilige plekken te verhuizen, hebben we een vrij rechtlijnig model van de beweging van mensen over posities, hoewel we het natuurlijk ook op andere manieren kunnen bestuderen. Als we dan verder vinden dat een bepaald soort *handeling* op voorspelbare wijze verbonden is met deze ervaring – laten we bijvoorbeeld zeggen dat diegenen die zich onveilig voelen meer geneigd zijn om lokale politici van een rechtse partij te verkiezen – kan elk van deze relaties ook als een vector gezien worden, en dat is een tweede manier om veld-theoretische principes te gebruiken om de studie van ervaringen te kwantificeren. Dit is zelfs iets waarmee ik op dit moment met een paar collega’s bezig ben.

U haalde reeds herhaaldelijk de rol van veld-theorie aan. Hoewel u een interesse in velden deelt met een andere hedendaagse auteurs (ik denk hier in het bijzonder aan Wacquant of Fligstein & McAdam, zie Vandebroeck, 2014b), lijkt uw eigen aanpak me toch enigszins uniek. Terwijl veel mensen zich op ‘velden’ beroepen om problemen van sociale *structuur* te herconceptualiseren, bent u misschien nog het verst gegaan in het verkennen van de mogelijkheden van veld-theorie voor ons begrip van sociale *cognitie*. Bent u het daarmee eens en zou u kunnen aangeven hoe veld-theorie de basis kan vormen voor een robuuste theorie van handelen en cognitie? U vermeldde reeds het belang van de *Gestalt*-theoretici voor zo’n onderneming...

Dat is heel juist, maar ik moet bekennen dat ik hier volledig volg in de voetsporen van anderen. De consistente veld-theoretische benadering van handelen was reeds goed ontwikkeld door de *Gestalt*-theoretici – Koffka, Köhler en Lewin – nog lang voor de reanimatie van veld-theorie door de grote Pierre Bourdieu. Deze psychologen waren bezig met de visuele waarneming en de impliciete cognitie in het proces van patronen in de wereld te herkennen. Zij namen de metafoor van een ‘gezichtsveld’ (*field of vision*) heel serieus, omdat ze ontdekten dat de elementen binnen dit veld zich in een dynamische spanning tot elkaar verhielden: ze waren interdependent omdat we enkel het geheel konden begrijpen door de relaties tussen de delen te gebruiken. Verander één deel en je verandert de relaties met alle andere en het ‘hele’ geheel kan dus veranderd worden. (Juist om deze reden kan je natuurlijk ook alle *elementen* veranderen zonder het geheel te wijzigen, zolang je de *relaties* maar behoudt, net zoals het veranderen van de toonaard van een melodie het karakter van die melodie niet wijzigt). Ik denk dat deze benadering zo belangrijk is voor een handelingstheorie, omdat ze handelen verankert in de kwaliteiten van de (fenomenologische) omgeving. Wat vaak moeizaam te beschrijven is met behulp van een weberiaanse handelingstheorie, wordt plots simpel. De clou van het verhaal is dat we in staat zijn om aan de *omgeving* een groot deel van de *handelings*-principes toe te schrijven van diegenen die zich *in* de omgeving bevinden. Het voordeel is hier dat het de omgeving is die ons als sociologen op goed georganiseerde wijze tegemoetkomt. We moeten ons dus niet *zoveel* zorgen maken over ons model van de actor, aangezien elk model dat de kwaliteiten van de omgeving erkent, dezelfde implicaties heeft.

Uw werk toont ook aan dat sociologen hun opvattingen over cultuur, classificatie en cognitie vaak formuleren in ongegeneerde onwetendheid over de meest elementaire bevindingen uit de cognitieve wetenschappen. Het eerder vermelde ‘grid of perception’-model is daar een mooi voorbeeld van. Elders (Martin, 2010) merkte u reeds op hoe sociologische visies op ‘cultuur’ vaak een complexiteit impliceren die weinig compatibel is met de elementaire verwerkingscapaciteit van de menselijke geest. Kan u aangeven hoe uw werk beïnvloed is door de cognitieve wetenschappen?

Ik ben geen cognitieve wetenschapper en kan niet echt zeggen dat ik op de hoogte probeer te blijven van wat er in het veld gebeurt, buiten dan aandachtig die dingen te bestuderen die Omar Lizardo me als ‘must reads’ aanraadt.¹ En ik denk dat die dingen in de kern genomen zeer goed zijn. Cognitieve wetenschap is een quasiveld in beweging en de nieuwe neurowetenschappelijke fundering maakt dat de kaarten opnieuw grondig herschud worden. Ik denk dat het heel erg belangrijk is dat we niet te veel leunen op de nieuwste resultaten van een veld waarvan de principes zelf nog ter discussie staan. We hebben ons als sociologen al veel te vaak verbrand aan het overnemen van de laatste ‘flavor of the month’ in de biologie of de psychologie (denk maar aan Durkheims gebruik van de craniometrie van Le Bon!).² Daarom probeer ik vooral te letten op de ongelooflijke robuuste bevindingen: die dingen die na 10 of 20 jaar nog steeds niet weg zijn. Toen ik *The Explanation of Social Action* schreef, was ik vooral beïnvloed door onderzoek dat in de jaren '90 gebeurde en nog altijd niet weerlegd was.

Als je zo tewerk gaat, merk je – opvallend genoeg – dat de meeste van de kernprincipes al terug te vinden zijn in het werk van de Amerikaanse pragmatisten van het begin van vorige eeuw! Als je James' *Psychology* leest, ben je al meer dan een eeuw vooruit op de meeste sociologische benaderingen van cognitie. En natuurlijk hebben ook de *Gestalt*-theoretici enorm belangrijke doorbraken geforceerd, die lange tijd genegeerd werden door de mainstream-psychologie, maar nu grotendeels geaccepteerd zijn. Ik kan het belang van de *Gestalt*-psychologie voor een coherente veld-theoretische benadering niet genoeg onderstrepen.

Iets anders wat ik heel belangrijk vond, was een zicht krijgen op de neurologie van het menselijke zicht. Ik weet dat de meeste lezers van *The Explanation of Social Action* niet begrepen waarom ik dacht dat die geschiedenis zo belangrijk was. Het is echter een vrij gangbare stelling dat, sinds de Grieken, onze theorie van kennis gebaseerd is op onze theorie van het zicht, en een gebrekkige theorie van het zicht – waarvan ik merk dat veel sociologen ze nog delen – leidt naar een gebrekkige theorie van kennis. Edward Reed (1996) is zo goed op dit vlak, dat zijn werk misschien verplichte lectuur zou moeten zijn in alle theorievakken. Nadat je dat gelezen hebt, zul je nooit meer argumenteren dat menselijk handelen mooi rijmt met onze experimentele visie op causaliteit omdat 1) zonlicht afbotst op, bijvoorbeeld, een sigaret, 2) de fotonen zich je ogen inpersen, 3) dit de optische zenuw activeert en impulsen stuurt naar het ‘sigaretten-herkennend’ onderdeel in je hersenen, 4) je bewust beseft om naar een sigaret te grijpen, 5) je hersenen een signaal sturen naar je hand om er één te nemen (met als onderliggende implicatie dat je handeling ‘veroorzaakt’ werd). Dit is geen beschrijving van een zoogdier dat ik ken, maar sociologen (zeker diegenen die nog nooit menselijk handelen van nabij hebben bestudeerd), die onze causale ontologie willen funderen, baseren zich als het er op aan komt op zo'n dwaasheden.

Laten we even terugkeren naar uw intellectuele inspiratiebronnen. U begon dit interview met de centrale invloed van Pierre Bourdieu te vermelden. Hoewel u resoluut (en indrukwekkend) ‘pluralistisch’ bent in uw keuze van intellectuele bronnen – het pragmatisme van Dewey, de fenomenologie van Merleau-Ponty, de *Gestalt*-psychologie of de neokantiaanse filosofie van Cassirer zijn er maar enkele – laat een groot deel van uw werk zich lezen als een onaflatende ‘dialogoog’ met het werk van Bourdieu. Bent u het daar mee eens en zou u kunnen aangeven hoe deze dialoog geëvolueerd is doorheen uw werk?

Ik zou zeggen dat er niet bijzonder veel veranderd is in deze dialoog sinds ik Bourdieu echt begrepen heb. Het was dankzij Bourdieu dat ik geïnteresseerd geraakte in veldtheorie en het was pas toen ik de prebourdieusiaanse wortels daarvan onder de knie kreeg, dat ik echt goed kon appreciëren wat Bourdieu had gedaan. Ik ben echt onder de indruk van hoe hij erin slaagde om de kernprincipes van een veldtheorie opnieuw in het leven te roepen, zonder directe blootstelling aan de *Gestalt*-theoretici. En, meer nog, dat hij problemen kon oplossen die zij hadden: dat is echt een verwezenlijking. Meer recent ben ik zelfs toleranter geworden ten opzichte van zijn eigenzinnige, repetitieve en bombastische schrijfstijl. Het is niet gewoon zo dat die waarschijnlijk noodzakelijk was om serieus te worden genomen in Frankrijk, maar ik zie die als vergelijkbaar met het epische schrijven van een mondelinge cultuur. Ja, er zijn grote stukken van repetitieve beschrijving; hoeveel keer moet je horen dat “Achilles lichtvoetig was” of dat de habitus “zowel een structurerende als gestructureerde structuur” is? Je luistert naar dat soort dingen alsof het om een gezellige avond rond het kampvuur gaat en doe je dat niet, dan lees je er gewoon wat sneller door. Hij was een groot socioloog en hij ondernam een aantal grote empirische projecten, wat de meest theoretici niet doen. Dat vergt veel lef.

Zoals u aangeeft in het boek vertoont uw eigen benadering van de relatie tussen ‘eerstepersoons’- en ‘derdepersoons’-verklaringen tevens veel gelijkenissen met het werk van de Franse sociologen Luc Boltanski en Laurent Thévenot. Hun ‘pragmatische sociologie’ raakt niet enkel gelijkaardige thema’s aan – de rol van het oordeel, de verhouding tussen de manieren waarop actoren zelf hun praktijk begrijpen en de weergave van die praktijk door de (kritische) sociologie, enz. – maar ze wenden zich ook tot gelijkaardige inspiratiebronnen, met name het werk van Dewey. Ziet u raakvlakken tussen hun werk en het uwe en waar scheiden de wegen tussen uw ‘sociale esthetica’ en hun ‘pragmatische sociologie van kritiek’?

Ik ben langzaam aan het bijbenen met Boltanski’s meer recente werk (deels dankzij de ‘boom’ in vertalingen). Absoluut, er zijn belangrijke raakvlakken. Mijn exemplaar van *On Justification* (Boltanski & Thévenot, 2006) heeft duizenden bladwijzers in de voetnoten, waar ik denk dat al het goede denken zit. De wending naar het pragmatisme en

de kritiek van kritiek lijkt me een goede keuze. Verder is zijn vroege werk over hoe je je weg vindt in de sociale ruimte (zie Boltanski & Thévenot, 1983) een echt pareltje en toont het de openheid voor een meer ecologisch-psychologische aanpak. Natuurlijk is dat, in de mate dat ik enthousiast ben over zijn gebruik van Dewey, eigenlijk gewoon Dewey loven, en ik wil zeker niet het serieuze werk minimaliseren dat hij heeft ondernomen om verder te gaan dan Dewey, waaronder zijn meest recente poging om opnieuw een soort kritiek op te nemen. Ik krijg echter nog vaak het gevoel dat hij veel bagage meesleept die hij beter zou dumpen. Misschien zou je kunnen zeggen dat ik blij ben dat ik zijn problemen niet heb, die hem blijkbaar ongelooflijk veel tijd doen spenderen aan dingen die voor mij relatief rechtlijnig en/of oninteressant zijn. Maar toch, het cartesianisme van Bourdieu overboord gooien en vervangen door het pragmatisme is de juiste manier van doen.

Een ander Frans perspectief dat gelijkaardige thema's lijkt aan te snijden – hoewel op een manier die iets minder begaan lijkt met conceptuele helderheid dan het uwe – is Bruno Latours ANT of *actor-network-theory* (zie Latour, 2007). Latours kritiek van sociologieën die een *a priori*-asymmetrie tussen actor en analyticus introduceren, die merkwaardige definities hanteren van het sociale als “a particular kind of stuff” (2007, p. 43) en zijn oproep om ‘objecten’ als volwaardige leden van de sociale werkelijkheid te beschouwen, lijken allemaal te stroken met uw eigen perspectief. Ziet u gelijkenissen tussen zijn werk en het uwe?

Latour is die ene theoreticus voor wie ik echt honderdtachtig graden ben gedraaid. Vroeger haatte, haatte, haatte ik zijn dingen echt. Hoewel ik nog steeds zou zeggen dat zijn vroege werk over wetenschap een beetje beschamend is, ben ik echt gaan houden van het meeste van zijn oeuvre. Omdat hij juist zit. Die kerel is een echte wetenschapper en het soort iconoclast dat Frankrijk zagezegd onmogelijk kon voortbrengen. Ik ben verrukt over zijn frontale aanval op het durkheimianisme van alle strekkingen (en daar zit nog steeds een aanzienlijk deel van in Bourdieu) en over zijn onbeschaamde ophemeling van Tarde.

Voor wat betreft zijn ANT-werk zou ik zeggen dat, hoewel ik van Latour hou, zijn ANT me koud laat. Of, preciezer gesteld, om één van zijn eigen zinnen te stelen, ik hou van alles buiten de ‘actor’, het ‘netwerk’ en de ‘theorie’. Om Latour zelf te citeren: je hebt een plaats nodig om op te staan, een archimedisch punt, en ik zie niet waar die zit binnen ANT. De algemene ‘bewegingen’ (*moves*) binnen een wetenschap van associaties zijn in orde, maar ik denk dat, opnieuw op het niveau van een elementaire epistemologie, er eenvoudigere dingen moeten bestaan die we binnen de alledaagse sociologie kunnen gebruiken. Dat gezegd zijnde, zijn opvattingen over hoe we deze objecten daadwerkelijk moeten bestuderen en navigeren zijn zeer diepgaand. Zijn vroegere werk was soms ‘overdone’ en hij leek te gretig om zichzelf als een echt grote meneer voor te doen. Maar in het tweede deel van zijn oeuvre begon hij te beseffen

dat het gemakkelijk is om een paradox op papier te dumpen en heel slim te klinken en dat het heel moeilijk is om er iets heel simpels en helders over te zeggen. En dat is wat hij sindsdien doet. Naarmate hij stopte met slim te willen zijn en een bescheiden, verwonderde benadering aannam ten opzichte van het wonder van de ontwikkeling van objectiviteit, bleek hij een echt grote meneer te zijn. Ik hou echt van die kerel, een vrije geest, een groot verstand, en een wetenschapper. Ik hoop een gelijkaardig pad te bewandelen: rechtlijnig en helder te zijn over zeer netelige problemen.

In zijn recente *On Critique* (2010) heeft Luc Boltanski het over de spanning tussen een 'pragmatische sociologie' die respect heeft voor de competenties en oordelen van actoren maar die (daardoor) weinig 'emancipatorische' instrumenten voor sociale kritiek kan aanleveren en, anderzijds, verschillende varianten van 'kritische sociologie' die wel zulke instrumenten bieden maar dat vaak doen door sterk te leunen op het soort 'derdepersoonscausaliteit' die u in het boek bekritiseert. Hoe gaat uw sociale esthetica om met die spanning? Uw kritiek van sociologieën die de relatie tussen *actor* en *analyticus* modelleren naar de psychoanalyse – of concepten die daar ruwweg van afgeleid zijn (socioanalyse, miskenning, enz.) – lijkt te suggereren dat u eerder sceptisch bent over 'kritische' perspectieven die waarheden verkondigen over actoren, waarvan deze zich zelf niet van bewust zijn. Is er een 'kritische' dimensie in uw aanpak of ziet u het beeld van de socioloog als 'mythejager' (Elias, 1978, pp. 50 e.v.) als finaal gebaseerd op een *over*-schatting van de capaciteiten van de *analyticus* en een *onder*-schatting van de competenties van de *actor*?

Ja, ik ben inderdaad sceptisch over deze zogenaamd kritische dimensies. Als een goede bourdieusiaan kijk ik aandachtig naar mijn vrienden en mezelf wanneer we trots de problemen van de wereld aan het oplossen zijn en ik kan er maar niet naast kijken hoe goed onze diagnoses en oplossingen overeenstemmen met onze objectieve positie. Onze aanpak 'kritisch' noemen is hetzelfde als die van anderen als 'dom' bestempelen. Ik denk dat Bourdieu nog te veel verleid was door het imago van Sartre om hier echt consistent te zijn. Bovendien kwam hij echt tot de sociologie via een ervaring van radicalisering en ik denk dat hij de mythes over mythes wou vernietigen als manier om diegenen te eren die zich buiten de cultuur van het Westen bevonden. De manier waarop je het stelt is juist, hoewel ik zou benadrukken dat het minder een onderschatting van de competentie van andere actoren is dan een shift naar de arena van propositionele, quasilogische argumentatie, waar wij een natuurlijk voordeel hebben. We maken een gigantische overschatting van onze eigen competenties en onderschatten die van anderen daarbij misschien een klein beetje.

Betekent dit dat er niets bevrijdends is aan sociale wetenschap? Die conclusie trek ik niet. Waarvan we bevrijd zijn is echter grotendeels dwaling (*error*). Zoals veel mensen ben ik vrij zeker dat als iedereen het *echte* verhaal kon kennen, ze sympathie zouden hebben voor mijn eigen politieke en ethische ideeën. Dat betekent dat ik me geen

zorgen hoeft te maken over expliciet kritisch zijn. De wereld is kritisch genoeg over onze ideeën. Dus ja, ik was echt tevreden dat Boltanski dit pragmatisch perspectief op kritiek heeft aangenomen. Wanneer de Fransen het pragmatisme omarmen en de positie van de “u betaalt, ik preek”-intellectueel opgeven, weet je dat we klaar zijn om het gouden millennium van wetenschap te betreden. Ik was niet echt opgelaten toen ik zag hoe hij de *Goede Ouderwetse Kritiek van Macht* probeert te redden in *On Critique*. Ik zou echt meer tijd moeten besteden aan dit werk, maar mijn gevoel op dit moment is dat hij te veel door de *folk-theory* van actoren waadt (met de reïficatie van ‘de’ instelling), en er meer verwarring doordraait in de vorm van het sociologische discours over ‘macht’ en ‘geweld’ en al die andere dingen die jongeren zo opgewonden maken om socioloog te worden.

Het is belangrijk om te beklemtonen dat geen enkele pragmatist aan de noodzaak van een soort van kritiek kan ontsnappen, maar dan wel in de vorm van de zelfcorrectie (*self-revision*) van een gemeenschap. Zoals Latour – die al vroeg bij de hele ‘verwerping-van-kritiek’-beweging was – zich recent heeft gerealiseerd, hoewel we verder willen kijken dan de zelfbewierokende en vals geüniversaliseerde claims van het rationalisme, willen we onszelf ook niet in de positie zien van andere epistemotoriteitssystemen te ondersteunen (hoewel we *wel* hun recht om te bestaan en de *polis* te betreden willen erkennen). We kunnen mogelijk dezelfde vijanden hebben, maar om Ivan Stang te citeren, “They are *for* braindeath. We are *against* braindeath”. Maar een socioloog die denkt dat de wereld hem of haar nodig heeft om machtsverschillen aan te klagen, klinkt een beetje als een bioloog die denkt dat hij de sterfelijkheid moet bekritisieren.

Om dit terug te brengen naar Bourdieu: gedurende lange tijd was ik in de war over het feit dat Loïc Wacquant zichzelf heel trots een ‘rationalist’ noemt, gegeven zijn (en Bourdieus) scherpe kritiek op de scholastische bias tegen de praktijk in het rationalisme (zie Bourdieu, 2000 of Bourdieu & Wacquant, 1992). Ik denk dat hij en Bourdieu geloven dat je alleen kritiek kunt bedrijven door de rationalistische stelling te volgen dat er *altijd* een ‘waarheid’ is, die gebruikt kan worden om de valse producties van ideologen te doorbreken. Ik geef toe dat hij dit met veel succes doet. Ik denk echter dat we de pragmatistische idee serieus moeten nemen, die waarheid als de *uitkomst* van een proces van zelfkritiek van een gemeenschap ziet. Waar er politieke strijd (*strife*) bestaat, is er niet veel kans dat er *enige* waarheid naar voren zal komen. En waar mensen geen waarheid *willen*, is er geen enkele manier om deze te verkrijgen. Wanneer jij en iemand anders het oneens zijn over de sociale wereld, en die andere *wil* de waarheid niet ontdekken, dan kan je hem deze niet *opleggen* (dat betekent niet dat je hem geen *andere* dingen kan opleggen, zoals een juridisch systeem, een eigendomsbelasting of een lang verblijf in de gevangenis). De waarheid is een idee die enkel zin heeft voor een gemeenschap van zelfkritische onderzoekers. Diegenen die zich buiten die gemeenschap bevinden, verliezen daarbij geen enkel recht op zelfbestemming.

Die opmerking over ‘een gemeenschap van onderzoekers’ brengt me mooi bij mijn slotvraag. In *What is Field Theory?* (Martin, 2003) beschrijft u wat u de “*passing crisis in Western sociology*” noemt, waarmee u verwijst naar de merkwaardige afwezigheid van een diepgaand gevoel van theoretische crisis binnen de discipline. Een afwezigheid die des te vreemder is, gegeven dat sociologen misschien nog nooit zo veraf zijn geweest van het bereiken van een minimale consensus over sleutelbegrippen (‘samenleving’, ‘actor’, ‘cultuur’) of correcte methodologie, laat staan over wat een goede ‘theorie’ of adequate ‘verklaring’ is. Wat zijn volgens u de belangrijkste factoren die deze balkanisering van de sociologie aandrijven en welke stappen, als die er al zijn, kunnen we nemen om deze tegen te gaan?

Wel, ik ben er eigenlijk niet meer zo van overtuigd dat dit een correcte analyse was. Misschien heeft de kans om een kleine knipooeg naar Gouldner te geven [auteur van *The Coming Crisis in Western Sociology*, DV] me doen denken dat ik meer kennis had over de toestand van het veld dan daadwerkelijk het geval was. Misschien was ik de periode van antiparsoniaanse *perestroika* aan het romantiseren. Ik ben zelfs niet zo zeker dat sociologische theorie echt gebalkaniseerd is. Zonder degelijke historische studie is het moeilijk om te bepalen wat nu de drijvende kracht is achter de huidige versnippering (*dispersion*) van theoretische tradities. Ik zou wel zeggen dat we bepaalde cohorteveranderingen zien en dat ik deel uitmaakte van een cohorte die meer interesse had in overkoepelende theoretische verbanden dan de meer recente generaties. Het zou kunnen dat we als gevolg daarvan minder balkanisering zien onder de jongste groep, deels omdat alles gewoon een ‘kader’ (*frame*) is dat we op wat empirische resultaten kwaken. Ga er niet zomaar vanuit dat problemen opgelost zullen geraken door de clubs en stammen te ontbinden; je kan ook eindigen in een situatie waarin iedereen een vrolijke discussie op het niveau van de ‘laagste gemene deler’ voert. Zolang we onze theoretische verklaringen oppervlakkig, onze redeneringen kort en onze standaarden van empirisch bewijs laag houden, kunnen we allemaal prima met elkaar opschieten.

Ik denk dat het echte probleem hier is dat sociologie gewoon een te weinig *serieuze* wetenschap is, in de wijze waarop Aristoteles over ‘*spoudaios*’ spreekt (niet enkel in de zin van zich bezighouden met belangrijke dingen, maar meer in de zin van te doen wat er binnen zijn volledige potentieel ligt). Veel wetenschappers kunnen gedreven worden door volstrekt triviale of egoïstische overwegingen – een publicatie behalen, geciteerd worden, beroemd zijn, wat dan ook – maar dat belet de wetenschap niet noodzakelijk te ontwikkelen, zolang de structuur van beloning zo werkt dat je, om het triviale doel te bereiken, moet bijdragen aan het meer serieuze. Ik ben er niet zeker van dat de sociologie in staat is zo’n systeem van beloning te ondersteunen. In de VS zie ik ons eerder iets verkieszen dat fout is maar gemakkelijker om te begrijpen dan iets dat juist is. En hiermee heb ik het niet over mensen die de juiste theoretische perspectieven verwerpen of iets dergelijk eenzijdigs. Ik bedoel eerder dat ons review-systeem de voorkeur lijkt te geven aan vertrouwd en oncontroversieel werk, zeker als het op statistiek aankomt, waar de meeste reviewers gewoon niet ‘mee’ zijn, maar

ook in theorie. Binnen de sociologie kan de grootste onzin als serieuze ‘theorie’ worden beschouwd, zolang deze maar simpel en rechtlijnig is en strookt met onze gangbare manier van denken.

Een grote openbaring kwam voor mij op de dag dat ik R. M. MacIver’s *Social Causation* (1942) uit de bak gratis boeken van Powell’s Book Store viste. Dit boek is nu 70 jaar oud en het is ongeveer 70 jaar vooruit op de dingen die vandaag voor theorie doorgaan. Ons veld heeft het geheugen van een goudvis en het grootste probleem is dat dit *slecht* is. Daarmee bedoel ik dat het beter zou zijn als we ons daadwerkelijk in een veld bevonden waarin we de oude garde konden vergeten, omdat we vooruitgang hebben geboekt. Dat hebben we niet. En de dingen die nu binnen de sociologie voor theorie doorgaan zijn, volgens mij, aanzienlijk zwakker in conceptualisering dan dingen die een eeuw geleden ontwikkeld werden. We herhalen bepaalde basisproblemen, maar met aanzienlijk verminderde (intellectuele) capaciteiten.

Mijn beste gok over waar het probleem nu eigenlijk zit, zal gemeen klinken, maar het is een zelfkritiek die voortvloeit uit het feit dat ik grote delen van de laatste paar jaar bezig ben geweest mezelf hierin te onderwijzen. Het eerste probleem is dat wij, als discipline, doorgaans niet de ‘*crème de la crème*’ rekruteren als het op intelligentie aankomt. Dit is geen geheim voor die mensen die verantwoordelijk zijn voor doctoraatsprogramma’s (*graduate programs*). Dat maakt theorie bedrijven iets moeilijker, hoewel niet onmogelijk. Tweede probleem is dat het onderwijssysteem in de VS naar de vaantjes is. Je kan afstuderen aan de universiteit zonder al te veel te weten over iets in het bijzonder, zeker zonder enige achtergrond in filosofie of wiskunde, wat betekent dat je mogelijk niet voorbereid bent voor serieus analytisch denken. Ik heb zeker niet de opleiding genoten die vroegere generaties kregen.

Ik denk dat het volledig lovenswaardig is dat sociologische theorie zich ontworsteld heeft aan het streven naar autoriteit en het soort haantjesgedrag (*one-upmanship*), waarbij je theoretische argumenten wint door meer obscure teksten te citeren. Maar het valt me op dat we veel tijd spenderen aan het malen over vraagstukken die anderen al redelijk goed uitgewerkt hebben. Het is niet dat je Aristoteles of Augustinus moet citeren om te tonen dat je hen gelezen hebt; het is dat we jongeren jarenlang bezighouden met het equivalent van Pythagoras’ theorema te herontdekken. Het is leuk wanneer dat gebeurt, en er zit zeker wat goede training in, maar we zouden toch ook graag een beetje vooruitgang boeken. Derde probleem is dat we onze scholing in theorie grotendeels haalden uit het lezen van auteurs die een voorliefde hebben voor de verbale hoogstandjes (*verbal flourish*), zoals de verschillende poststructuralisten. Hoewel sommigen daarvan, zeker in Frankrijk, regelrechte charlatans waren, is dat voor de meesten niet het geval. Zij hadden redelijk solide filosofische opleidingen genoten, dus ze wisten welke voor de hand liggende problemen ze dienden te omzeilen. Wij hebben die niet genoten en we lopen van de ene valkuil in de andere.

Er is die akelige film *Memento* over een man met hersenschade die probeert de moord op zijn vrouw te wreken, maar die geen nieuwe herinneringen kan aanmaken. Daarom moet hij alles wat hij leert tijdens het oplossen van dit mysterie op kleine briefjes schrijven of tatoeëren op zijn lichaam, voor hij het vergeet. Door die cryp-

tische boodschappen te herlezen, probeert hij uit te dokteren waar hij zich in zijn speurtocht bevindt, wie een vriend is, wie een vijand, enzovoort. En dat is niet echt voldoende om iets te ondernemen dat zo gevaarlijk is voor anderen als het wreken van een moord. Wel, dat zijn wij. Die briefjes zijn onze artikels, die tatoeages onze boeken. We dwalen rond in een waas van geheugenverlies waarbij we een mysterieuze moord trachten op te lossen, die allang opgeklaard is.

Voor wat betreft de stappen die we kunnen ondernemen om deze trend tegen te gaan denk ik dat het grootste probleem te maken heeft met de wijze waarop we de relatie tussen theorie en onderzoek bekijken. Theorie is, zoals je zegt, iets dat meer lijkt op de vereenzelviging met een ‘stam’, dan op iets dat je echt zou willen onderzoeken. We doen allemaal ruwweg hetzelfde onderzoek, onthullen relatief onverrassende resultaten... en dan discussiëren we over hoe we deze moeten *benoemen*. Theorie wordt steeds meer verward met ‘kader’ (*frame*), wat de verwerpelijke term is die blinde reviewers (en ik bedoel daadwerkelijk blind!) gebruiken in het soort gepalaver dat vandaag verward wordt met peer review. Een ‘kader’ is iets inherent nutteloos dat gebruikt wordt om een bevinding te verpakken die, op zichzelf, niet echt de interesse van een redelijk persoon zou opwekken. Het is minder een kader en meer een saus die gebruikt wordt om de smaak van bedorven eten te verhullen. Lévi-Strauss kwakte niet gewoon een taaltje op alledaags veldwerk. Zijn theorie impliceerde dat je jezelf moest engageren voor een immense, moeilijke en innovatieve opgave van dataverzameling. Maar de idee dat een theorie iets is waar je heel hard voor zou werken om te onderzoeken, dat ze je aandacht op wetenschappelijk cruciale plaatsen richt... dat schijnt te zijn verdwenen.

Laten we hopen dat *The Explanation of Social Action* daar wat verandering in kan brengen. Professor Martin, hartelijk bedankt voor dit interview!

Noten

1. Omar Lizardo (University of Notre Dame) is een Amerikaans socioloog die in zijn werk onder meer de neuro-cognitieve aspecten van sociologische handelingstheorieën – met name het habitus-begrip en de praxi-theorie van Bourdieu – in kaart tracht te brengen (zie Lizardo, 2007 of 2009).
2. Voor een helder overzicht van Durkheims kortstondige liefdesverhouding met de craniometrie en andere voorlopers van de sociobiologie, zie Llobera, 1996.

Bibliografie

- Boltanski, L. (2010). *On Critique: A Sociology of Emancipation*. London, UK: Polity.
- Boltanski, L. & Thévenot, L. (1983). Finding One’s Way in Social Space. *Social Science Information*, 22(4-5), 631-80.

- Boltanski, L. & Thévenot, L. (2006). *On Justification: Economies of Worth*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. D. (1992). *Argumenten. Voor een reflexieve maatschappijwetenschap*. Amsterdam: SUA.
- Elias, N. (1978). *Wat is Sociologie?* Utrecht: Spektrum.
- Fligstein, N. & McAdam, D. (2010). *A Theory of Fields*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, B. (2007). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lizardo, O. (2007). 'Mirror neurons', Collective Objects and the Problem of Transmission: Reconsidering Stephen Turner's Critique of Practice Theory. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 37(3), 319-50.
- Lizardo, O. (2009). Is A 'Special Psychology' of Practice Possible? From Values and Attitudes to Embodied Dispositions. *Theory & Psychology*, 19(6), 713-27.
- Llobera, J. R. (1996). The Fate of Anthroposociology. In *JASO, L'Année Sociologique*, 27(3), 235-51.
- MacIver, R. M. (1942). *Social Causation*. Oxford: Ginn.
- Martin, J. L. (1995). Chance and Causality: A Comment on Manis and Meltzer. *Sociological Theory*, 13, 197-202.
- Martin, J. L. (2000). What Do Animals Do All Day? On the Totemic Logic of Class Bodies. *Poetics*, 27(2-3), 195-231.
- Martin, J. L. (2001). The Authoritarian Personality 50 Years Later: What Lessons Are there for Political Psychology? *Political Psychology*, 22(1), 1-25.
- Martin, J. L. (2003). What is Field Theory? *American Journal of Sociology*, 109(1), 1-49.
- Martin, J. L. (2006). Life's A Beach, but You're an Ant and Other Unwelcome News for the Sociology of Culture. *Poetics*, 38(2), 229-44.
- Martin, J. L. (2009). *Social Structures*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Martin, J.L. & George, M. (2006). Theories of Sexual Stratification. Towards an Analytics of the Sexual Field and a Theory of Sexual Capital. *Sociological Theory*, 24(2), 107-32.
- Reed, E. S. (1996). *Encountering the World: Toward an Ecological Psychology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Vaisey, S. (2009). Motivation and Justification. A Dual-Process Model of Culture in Action. *American Journal of Sociology*, 114(6), 1675-715.
- Vandebroeck, D. (2014a). Classifying Bodies, Classified Bodies, Class Bodies. A Carnal Critique of the Judgement of Taste. In P. Duval & P. Coulangeon (Eds.), *The Routledge Companion to Distinction*. London: Routledge (verschijnt in december 2014).
- Vandebroeck, D. (2014b). De Verdienste van Velden. Een Interview met Neil Fligstein over Veld-Theorie en Sociale Competentie. *Sociologos*, 35(1-2), 79-105.
- Wacquant, L. J. D. (2004). *Body and Soul. Notebooks of an Apprentice Boxer*. Oxford: Oxford University Press.