

## De “Rhythm & Blues” van het sociale leven. Een interview met Randall Collins over interactierituelen, emotionele energie en de micro-macrolink

Dieter Vandebroeck\*<sup>1</sup>

---

“Au sein d’une assemblée qu’échauffe une passion commune, nous devenons susceptibles de sentiments et d’actes dont nous sommes incapables quand nous sommes réduits à nos seules forces et quand l’assemblée est dissoute, quand, nous retrouvant seuls avec nous-mêmes, nous retombons à notre niveau ordinaire... Pour raffermir des sentiments qui, abandonnés à eux-mêmes, s’étioleraient, il suffit de rapprocher et de mettre en relations plus étroites et plus actives ceux qui les éprouvent.”

- E. Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

---

### Inleiding

In hun onophoudelijke pogingen om de principes te onthullen die het sociale verkeer regelen, zijn sociologen erin geslaagd een indrukwekkende lijst van mogelijke kandidaten op te stellen. Deze lijst omvat dingen als de conformiteit aan culturele normen, het rationele nastreven van eigenbelang, de zoektocht naar collectieve betekenis of intersubjectief begrip, de constructie van een positief zelfbeeld, de uitoefening van habituele denk- en handelingspatronen, de bevreemding van (gesublimeerde) seksuele verlangens of de gehoorzaamheid aan genetisch voorgeprogrammeerde driften. Afhankelijk van onze theoretische voorkeuren hebben we onze ‘puppet actor’ (Schutz, 1976, p. 18) uitgerust met de capaciteit om maximaal nut te berekenen, de rol van de Ander over te nemen, morele oordelen te vellen, fijne verschillen in dagdagelijks gedrag waar te nemen of instinctief de ideale biologische partner te detecteren. Onder de uiteenlopende eigenschappen die we aan ‘*homo sociologicus*’ hebben toegekend, is er echter één ingrediënt dat vaak opmerkelijk afwezig is, namelijk *emoties*. Als sociale actoren inderdaad affectieve wezens zijn, die een brede waaier aan emoties kunnen ervaren en opwekken, dan kan men dat niet gemakkelijk afleiden uit het werk van de meeste sociale theoretici, klassiek of hedendaags. Hoewel sommige auteurs de affectieve dimensie van het sociale leven terloops vermelden - Bourdieu had zijn ‘illusio’, Giddens spreekt over ‘existentiële angst’, terwijl Elias en Goffman op behendige wijze

---

\* dieter.vandebroeck@vub.ac.be

1 Onderzoeksgroep TOR, Vakgroep Sociologie, Vrije Universiteit Brussel

de sociale logica van schaamte hebben blootgelegd - zijn er echter maar weinigen die emotie ernstig genoeg genomen hebben om ze te verheffen tot de basis van een volwaardige theorie van menselijke cognitie, identiteit en actie.

Het werk van de Amerikaanse socioloog Randall Collins (University of Pennsylvania) vormt een opmerkelijke uitzondering op deze regel. Meer dan eender welke andere hedendaagse socioloog heeft Collins consequent het conceptuele belang van emoties verdedigd voor een adequaat begrip van het sociale leven.<sup>1</sup> Wat ons aantrekt tot bepaalde soorten interacties en afstoot van andere is - volgens zijn theoretische benadering - niet de kille calculus van verwachte kosten en baten, noch de dreiging van morele sancties, maar in de eerste plaats het fundamenteel 'opladende' of 'afmattende' effect dat ontmoetingen met anderen uitoefenen op onze affectieve staat (wat Collins onze 'emotionele energie' of EE noemt). Collins vertrekt daarbij van Durkheims bekende inzicht dat rituele handelingen als een belangrijke katalysator van collectieve emoties of 'effervescence' fungeren. Hij wrikt dit inzicht echter los van zijn *macro*-sociologische en *functionalistische* fundering en vormt het om tot een instrument voor de *micro*-sociologische studie van alledaagse interactie. Deze verschuiving in perspectief berust op de fundamentele aanname - die reeds door Goffman (1967, vooral p. 5 e.v. en p. 47 e.v.) werd gesignaleerd - dat een groot aantal dagdagelijkse situaties ook 'rituele' kenmerken hebben en dus als zogenaamde 'interactierituelen' (IRs) kunnen worden bestudeerd. Net zoals de religieuze ceremonies die door Durkheim werden beschreven, moduleren deze IRs de emotionele energie van hun deelnemers. Afhankelijk van hun type en intensiteit kunnen IRs gevoelens van sociale inclusie en zelfvertrouwen versterken en op die manier het enthousiasme aanzwengelen waarmee actoren zich op toekomstige interacties richten of, omgekeerd, kunnen ze EE aftappen, enthousiasme dempen en mensen juist afremmen om zich in nieuwe situaties van een gelijkaardig type te begeven.

Terwijl deze 'Interaction Ritual Theory' (zie Collins, 2004) al een boeiend model aanreikt om het sociale leven te analyseren, vormt ze maar één aspect van een veel ruimer en bijzonder veelzijdig sociologisch oeuvre. Een oeuvre dat in veel opzichten de beste illustratie biedt van Collins' eigen argument dat "intellectual creativity comes from combining elements from previous products of the field" (Collins, 1998, p. 31). Zijn eigen intellectuele loopbaan bracht Collins immers in contact met enkele centrale figuren van de naoorlogse Amerikaanse sociologie. Van mentoren als Talcott Parsons en Reinhard Bendix kreeg hij niet enkel een grondige scholing in de klassieke ideeën van Durkheim, Marx en Weber, maar ontwikkelde hij tevens een smaak voor hun grootse en holistische visies op de sociale wereld. Van de *micro*-sociologische pioniers als Erving Goffman en Herbert Blumer leerde hij sociaal handelen niet enkel als fundamenteel 'gesitueerd' te zien - d.w.z. als onophoudelijk geproduceerd en gereproduceerd in de interacties tussen concrete actoren - maar leerde hij ook aandacht te besteden aan de ogenschijnlijk meest triviale 'particles of behavior' (Goffman, 1951, p. 300) om zo inzicht te krijgen in de centrale principes die het sociale leven vormgeven. Collins' uitgebreide oeuvre laat zich in veel opzichten dan ook lezen als een systematische

poging om de verschillende elementen van deze eclecticische intellectuele erfenis met elkaar te vervlechten.

Zo is hij verre van tevreden met het schetsen van een simpel micro-sociologisch model van alledaagse interactie. Collins ziet het daarentegen als een centrale uitdaging van sociologische theorie om aan te tonen hoe we ons kunnen begeven van de onmiddellijke empirische realiteit van ‘actoren-in-situaties’ naar de grotere en meer abstracte wezens die het sociologische universum bevolken: van ‘sociale klassen’ tot ‘staten’ en van ‘sociale mobiliteit’ tot ‘individualisering’. Als sociologen niet ten prooi willen vallen aan het ‘Pinokkio-syndroom’ dat eruit bestaat onze eigen conceptuele fabricaties kunstmatig leven in te blazen, dan moeten we werk maken van de taak van ‘micro-translation’ (Collins, 1981a, 1981b). Deze ‘micro-vertaling’ tracht het gedrag van alle macro-sociologische entiteiten te verklaren in termen van de gestructureerde interacties tussen concrete actoren. In zijn pogingen om deze fameuze ‘micro-macro-link’ (Alexander, Giesen, Münch & Smelser, 1987) te ontrafelen beperkt Collins zich echter niet tot het soort hermeneutische exegese van de klassieke auteurs dat zo vaak doorgaat voor sociologisch ‘theoretiseren’. Zijn theoretische proposities zijn daarentegen sterk geïnformeerd door empirisch onderzoek uit heel diverse domeinen, gaande van de microscopische bevindingen van conversatie-analyse of etnografieën van straatgeweld over surveys naar seksuele praktijken tot historisch werk over staatsvorming en politieke revoluties.

In plaats van zijn kernconcepten te fossiliseren in theoretische commentaar tracht Collins hun verklarende kracht juist te vergroten door ze op een brede waaier van empirische cases los te laten. Voor een auteur die bezwaarlijk als ‘positivist’ kan worden omschreven, voldoet een aanzienlijk deel van het werk van Collins aan één van de meest positivistische criteria van een goede wetenschappelijke theorie, namelijk de capaciteit van succesvolle *voorspelling*. Zijn bekende *The Credential Society* (Collins, 1979) identificeerde reeds een aantal trends die momenteel de meeste systemen van hoger onderwijs kenmerken, in het bijzonder het systematische verlengen van de schoolloopbanen en de daarmee gepaarde inflatie van diploma’s. Nog indrukwekkender is zijn paper ‘The Future Decline of the Russian Empire’ (geschreven in 1980 en gepubliceerd in Collins, 1986, p. 186 e.v.) die niet enkel op accurate wijze de nakende val van de Sovjetunie voorspelde, maar tevens enkele van de centrale factoren identificeerde die deze val zouden bespoedigen (zie ook Collins, 1995). Meer recent heeft Collins zijn gave van prognose gericht op de toekomstige ontwikkeling van het kapitalisme als economisch systeem en de vraag aangekaart of dit systeem nog levensvatbaar is op lange termijn (spoiler: het kapitalisme heeft nog maar enkele decennia te gaan, zie Wallerstein, Collins, Mann, Derluguian & Calhoun, 2013).<sup>2</sup>

Uit de voorgaande paragrafen zou duidelijk moeten worden dat Collins geen fervente voorstander is van wetenschappelijke *specialisatie*. Zijn oeuvre brengt dan ook een waaier aan onderzoeksthema’s bij elkaar die zelfs de meest toegewijde sociologische generalist doet blozen. Zo varieert zijn werk niet enkel in thematische *reikwijdte* - gaande van onderwerpen als hoger onderwijs, roken, staatsvorming, gezinsleven, revoluties, masturbatie, wiskunde, georganiseerde misdaad, filosofische carrières, sport-

geweld tot de leiderschapsstijlen van Napoleon en Steve Jobs - maar ook in termen van analytische *schaal*, waarbij hij zijn lezers meeneemt van de micro-sociale dynamieken van seks naar de macro-sociologische ontwikkeling van geopolitieke imperia. Het is dan ook niet verwonderlijk dat deze intellectuele vraatzucht Collins tot een van de meest productieve schrijvers in de hedendaagse sociologie maakt. Bij de laatste telling is hij de auteur of co-auteur van meer dan 200 wetenschappelijke papers en schreef hij niet minder dan 18 boeken waaronder het monumentale, 1000-pagina-lange *The Sociology of Philosophies* (Collins, 1998).

Tegelijkertijd maakt de breedte en diepte van zijn sociologische verbeelding Collins' oeuvre bijzonder vatbaar voor prismatische lezingen en selectieve beoordelingen. Terwijl sommigen hem voornamelijk als 'radicaal micro-socioloog' of 'conflict-theoreticus' bestempelen, zien anderen hem eerder als een onderwijssocioloog, een socioloog van sociale stratificatie of een commentator op klassieke sociale theorie. Zijn neiging om dwars over vaak diepgewortelde disciplinaire breuklijnen te werken, heeft Collins zowel lof als kritiek opgeleverd. Voor zijn hardnekkige pogingen om het 'sociologische oog'<sup>3</sup> te richten op domeinen van het alledaagse leven waar die blik doorgaans niet welkom is, werd hij geprezen als een van de meest originele denkers in de hedendaagse sociologie en gebrandmerkt als niets minder dan een 'sociologische extremist' (McLaughlin, 2000, p. 173). Het spreekt voor zich dat de complexiteit van een dergelijk uitgebreid sociologisch oeuvre maar moeizaam in één vraaggesprek kan worden gevat. In dit interview met *Sociologos* biedt Collins desalniettemin een aantal cruciale inzichten in de intellectuele genese, de interne ontwikkeling en de toekomstige richting van zijn theoretische perspectief. Collins zelf omschreef ons gesprek alvast als "het beste interview dat ik ooit gegeven heb en een van de beste overzichten van wat ik in mijn intellectuele carrière heb gedaan".

---

## Interview

**DV:** Commentatoren van uw werk wijzen vaak op de formatieve invloed van micro-sociologische pioniers als Erving Goffman en Herbert Blumer van wie de ideeën duidelijk weerklinken in uw eigen werk rond 'interactierituelen' en de micro-macrolink in sociologie. Uw eerste excursies in het domein van de sociologie - uw doctoraat over *Education and Employment*, uw werk in de politieke sociologie (Collins, 1968) en zelfs uw papers over wetenschapssociologie (Ben-David & Collins, 1966) - kunnen echter bezwaarlijk 'interactionistisch' worden genoemd. Kunnen we beginnen met het te hebben over de intellectuele invloeden die dit vroege werk vormgaven en over uw intrede tot de sociologie in het algemeen?

**RC:** Intellectuelen komen voort uit netwerken waarin men persoonlijk blootgesteld is aan hoe voorgaande leiders van het veld hun denken presenteren. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat je leraren je traject lanceren, zelfs als je tegen hen rebelleert.

Mijn belangrijkste mentoren bevonden zich in Harvard, waar ik van 1959 tot 1963 studeerde, in Stanford waar ik een opleiding psychologie volgde van 1963 tot 1964 en in Berkeley waar ik sociologie studeerde van 1964 tot 1968. In Harvard graviteerde ik in de richting van het *Social Relations Department*<sup>4</sup> (nadat ik ingenieurskunde inruilde voor filosofie en vervolgens voor comparatieve literatuur), vooral omdat SOC REL een combinatie was van sociologie, antropologie en sociale psychologie en omdat er in intellectueel opzicht heel opwindende dingen plaatsvonden. Talcott Parsons was een redelijk stug en oubollig persoon, maar hij deed sociologie tot leven komen in zijn missie om haar te verheffen van het ‘dust-bowl empiricism’ tot de sofisticatie van Durkheim en Weber. Parsons had volgelingen in het departement die bevlogen waren van zijn missionaire geest. Er gebeurden ook andere dingen in Harvard. In de psychologie experimenteerden mensen als Timothy Leary en Richard Alpert (later bekend als Baba Ram Dass) met LSD; onder studenten bediscussieerden we de meest recente vertalingen van Heidegger en lazen we Sartre in het Frans. Maar de filosofie-afdeling van Harvard was analytisch en keek neer op het existentialisme (hoewel je er nuttige dingen leerde over Bertrand Russell, G. E. Moore, Quine en, natuurlijk, Wittgenstein). SOC REL was echt ‘the place to be’, een plek waar je echt je vleugels kon uitslaan. Parsons had het nadeel dat hij in onze ogen ‘conservatief’ was (in werkelijkheid was hij een doorsnee liberaal en een verdediger van de gedifferentieerde moderne samenleving) en nadat ik Harvard verliet, zou ik samen met anderen zijn functionalistische systeem aanvalen. Dat neemt niet weg dat Parsons ons een vergevorderd inzicht gaf in het beste dat sociologische theorie te bieden had, zoals Durkheim die het ‘hobbesiaanse probleem van de orde’ oploste, namelijk dat de samenleving niet kon ontstaan door een rationeel-individualistisch contract, maar in plaats daarvan gebaseerd is op een emotionele en symbolische pre-contractuele solidariteit. Parsons toonde Weber niet enkel als *De Protestantse Ethiek*, maar gaf zijn brede visie op de wereldgeschiedenis die op verschillende paden werd geleid door religieuze instituties in China, Indië en het judeo-christelijke Westen. Freud werd toegevoegd aan Parsons’ synthese om plaats te bieden aan sociale emoties en geloofsovertuigingen die gesocialiseerd werden in het Superego.

Al deze elementen vonden hun weerklank in ander vooruitstrevend werk. Durkheim weergalmde bij Goffman - die ik niet persoonlijk kende totdat ik naar Berkeley ging - , maar zijn fameuze paperbacks - *Interaction Ritual* en *Asylums* - verschenen in 1959 en werden wijd bediscussieerd, in het bijzonder door de Freudianen rond Cambridge. Goffman toonde een volledig andere manier van kijken naar mentale ziekte door incognito het gesticht binnen te stappen en te gaan kijken hoe het er op de werkvloer uitzag. Mijn masterthesis was een poging om een synthese te maken tussen Freuds en Piagets stadia van vroege kinderontwikkeling. Het geheel was puur theoretisch en leverde empirisch niets op, maar ik werkte samen met een psychiater - Peter Woolf - die dit soort onderzoek bij kleine kinderen probeerde te doen. Daarom ging ik oorspronkelijk verder in de psychologie en niet in de sociologie. Maar het bleek dat ze in Stanford nog steeds met het *behaviorisme* dweepten; de cognitieve omwenteling had er nog niet plaatsgevonden en ze zagen weinig in Piaget. Dus besliste ik om de San Francisco Bay over te steken naar Berkeley waar in 1964 sowieso veel meer spannende politieke dingen gebeurden. Ik

kwam er tot het besef dat Goffman, hoewel hij een freudiaans kantje had, vooral bezig was met het analyseren van durkheimiaanse rituelen op het micro-interactionele niveau. Goffman was de beroemdste persoon in een sociologiedepartement vol met beroemde professoren: studenten discussieerden opgewonden over hoe zijn ideeën van toepassing waren op alles wat we rondom ons zagen - het tijdperk van de studentenrevolutie, de aanval op de formele etiquette die bekend zou komen te staan als de 'culturele revolutie' en hiermee nauw verweven de 'LSD-and-dope' psychedelische beweging die 'the social construction of reality' van een abstracte filosofie tot een levensgebeurtenis maakten. Maar op persoonlijk vlak, en als leraar, was Goffman heel moeilijk in de omgang; deels vond hij het vervelend om als een beroemdheid behandeld te worden, maar er waren ook andere karaktertrekken die waarschijnlijk voortvloeiden uit zijn totale bewustzijn over de sociale 'performances' die constant plaatsvonden. Het lukte me uiteindelijk van een manier uit te dokteren om met hem om te gaan: niet door al te 'close' met hem te willen zijn, maar door hem te tonen dat ik erkende dat hij eigenlijk een durkheimiaan was, die de traditie van de Britse sociale antropologie volgde die hij van Lloyd Warner en zijn Canadese en Engelse contacten overnam. Goffman vond mijn visie op zijn werk leuk en zo werd ik een soort insider in zijn groep, onderscheiden van de jongere ethnomethodologen (die eigenlijk zijn persoonlijke studenten waren) en de volgelingen van het 'symbolisch interactionisme' van Blumer waarvan Goffman zich wilde distantiëren.

DV: En hoe verhiel u zich tot Blumer?

RC: Sorry als ik dit te complex maak, maar ik heb nooit zin gehad om slechts één positie te volgen. Ik apprecieerde Blumer ook. Niet omdat hij de intellectuele perceptie en het innovatieve onderzoek van Goffman had, maar omdat hij inspirerend was voor diegenen onder ons die betrokken waren bij sit-in-demonstraties en geweldloze tactieken toepasten in de burgerrechtenbeweging. In de herfst van 1964 brachten onze betogingen de Universiteit van Californië tot stilstand. Blumer nam in zijn lezingen geen politiek standpunt in over deze toestand, maar hij zei: het toont aan dat sociale instellingen enkel werken als mensen ze collectief in de praktijk brengen; als je ze niet meer in de praktijk brengt, stoppen ze met te bestaan. Goffman bleef ver weg van deze gebeurtenissen; hij was de pure onderzoekssocioloog. Goffman en Blumer waren allebei inspirerend, op verschillende manieren. Terugblikkend zou ik zeggen dat er een enorme hoeveelheid emotionele energie rond deze mentoren hing, een intellectuele versie van collectieve *effervescence*. Ik internaliseerde hun beide benaderingen, terwijl ik me volledig bewust bleef over hoe ze verschilden. Goffman was Durkheim die terug met de voeten op de grond werd geplaatst door dat grote inzicht over sociale rituelen weg te halen bij de functionaristen en er een kruistocht voor de micro-sociologie van te maken. Blumer had zijn eigen micro-sociologische kruistocht.

Nu terug naar dat andere grote ingrediënt van het Harvard-department, Max Weber. De Weber-expert in Berkeley was Reinhard Bendix, een Duitse *émigré* die een veel meer politieke interpretatie van Weber had dan Parsons, die de religieuze zijde beklemtoonde.

Oorspronkelijk zag ik Weber door Parsons' ogen, als iemand die abstracte typologieën formuleerde, maar toen beseftte ik dat Weber een ander probleem voor me oploste: wat te doen met het marxisme. De burgerrechtengroepen (zoals CORE [het *Congress of Racial Equality*, DV], de 'direct action'-groep die sit-ins deed om de arbeidsmarkt te de-segregeren) waren plaatsen waar je netwerken van marxistische kaders tegenkwam die nieuwe volgelingen rekruteerden. Dit was allemaal nieuw en opwindend voor mij, in het bijzonder te leren over de breuken tussen de trotskisten en de stalinisten (sociologen waren over het algemeen trotskisten, wat betekende dat ze niet pro-Sovjet waren). Dus net als vele anderen las ik Trotsky op hetzelfde moment dat we Camus' *The Rebel* lazen, die van revolutionaire opstanden puur existentiële manifestaties maakte. Ik was sceptisch over het economisch determinisme van Marx en ik had al andere intellectuele loyaliteiten naar Durkheim en Goffman. De manier waarop Bendix Weber las, deed het allemaal op zijn plaats vallen: Marx was maar één derde van Webers synthese, samen met georganiseerde macht (strijd binnen de staat) en culturele statusgroepen (waar ik de Durkheim/Goffman-dimensie plaatste). Nu kon ik al de grote klassieke sociologen hantieren op een manier die hen nuttig maakte voor elkaar in plaats van hen als rivalen te zien.

Maar ik heb eigenlijk je oorspronkelijke vraag nog niet helemaal beantwoord. Mijn doctoraat ging over diploma-inflatie binnen het onderwijs. Dit was mijn manier om het Marx-vraagstuk (de dynamische bronnen van ongelijkheid) door een weberiaanse lens te bekijken. Mijn redenering ging als volgt: wat is de grote onderzoeksvraag binnen sociale stratificatie? Op dat moment was het *sociale mobiliteit* (later 'status attainment' genoemd). Wat was de belangrijkste factor in sociale mobiliteit? Onderwijssucces. Maar er is een valse ideologie over onderwijs: iedereen denkt dat het over technische vaardigheden gaat die nodig zijn voor de ontwikkeling van de moderne samenleving. Ik nam het op mij om aan te tonen dat onderwijs *niet* in de eerste plaats technische skills aanreikt, maar een markt was voor weberiaanse sociale status; zeker in de VS waar er een gedecentraliseerde markt was voor onderwijsondernemers. 'Colleges' die het oude elitaire, culturele kapitaal (*currency*) aanboden, creëerden een inflationaire spiraal. Elke generatie heeft hogere niveaus van opleiding nodig, niet omdat het sociale systeem dit vereist, maar omdat diploma-inflatie zichzelf voedt. Hoe meer onderwijs anderen hebben genoten, des te meer jezelf nodig hebt om bij te blijven met het sociale niveau van erkende scholing.

Ik zou me een paar jaar later uiteindelijk distantiëren van dit soort onderzoek, hoofdzakelijk om politieke redenen. Ik twijfel er niet aan dat het diploma-inflatiemodel correct is; onderwijs is steeds meer aan inflatie onderhevig geworden in de 45 jaren sinds ik voor het eerst over het thema schreef. Maar ik beseftte dat mijn boek *The Credential Society* (Collins, 1979) ook weerklank vond bij de rechtse aanvallen op de universiteit in de jaren zeventig. Het zou hypocriet zijn van mezelf om te blijven lesgeven aan een universiteit als ik vasthield aan de kritiek dat de zoektocht naar diploma's simpelweg het klassensysteem ondersteunt. Ik nam ontslag van mijn *tenure*-positie aan de Universiteit van Californië, San Diego en begon te werken als freelance-schrijver. Ik ontdekte echter dat mijn boeken het best verkochten op de academische markt, in het bijzonder de handboeken sociologie. *What the hell*, ik leefde nog steeds van het systeem dat ik

bekritiseerde. Ik besloot uiteindelijk dat het, om iets te kunnen blijven doen op een hoog intellectueel niveau, noodzakelijk was om een materiële basis te hebben en ik accepteerde een professorenpositie aan de Universiteit van Virginia. Ik wisselde tussen het schrijven van sociologie, fictie en filmscripts. Uiteindelijk nam ik ontslag van mijn functie in Virginia om voltijds te gaan schrijven. Ik bleef echter academische uitnodigingen krijgen en kwam uiteindelijk toch weer uit bij het professorschap. Ik besliste dan maar dat universiteiten, net als zoveel andere dingen, hun eigen mix van goed en slecht zijn.

DV: Ik ben nieuwsgierig naar hoe deze vroege periode een onderscheidend kenmerk van uw werk heeft beïnvloed, namelijk uw focus op de centrale rol van emoties, een thema dat reeds aanwezig is in uw *Conflict Sociology* (1975) en als rode draad doorloopt tot één van uw meest recente boeken, *Napoleon Never Slept* (Collins & McConnell, 2015). Waar komt deze interesse in emoties vandaan? Is dit het durkheimiaanse element in uw werk of misschien iets dat teruggrijpt naar uw opleiding in de psychologie?

RC: Toen ik psychologie studeerde in de vroege jaren zestig was er heel weinig onderzoek of theorie over emoties. Zelfs de Freudianen waren eerder geneigd om andere processen te beklemtonen. De grote uitzondering werd gevormd door de volgelingen van Fritz Perls, die bezig waren met *Gestalt Therapy*. Dat had niets te maken met *Gestalt*-psychologie (die zich met holistische percepties bezighield), maar was een pionierende vorm van groepstherapie (zie Perls, 1973). Ik hoorde over deze groepen in Berkeley, San Francisco en Big Sur en nam aan een paar ervan deel rond 1967 en later. Hun methode was freudiaanse catharsis van het onbewuste, maar het bijzondere was dat die *in groep* plaatsvond, waarbij de therapeut of groepsleider samen met één persoon in het midden zat in een kring van toeschouwers. Het was een gespannen en schaamtevolle ervaring om freudiaanse vrije associatie te moeten doen voor andere mensen, maar aangezien iedereen wist dat het vroeg of laat zijn of haar beurt zou zijn om in de 'hot seat' te gaan zitten, was er een veel sterker emotioneel gevoel dan in de gangbare individuele psychotherapie. De leider bleef de persoon in het brandpunt steeds vragen over wat hij of zij voelde op dat moment. Dit wierp de klemtoon op het heden, eerder dan op begraven driften of repressies uit het verleden zoals bij de klassieke Freud en het richtte de aandacht in het bijzonder op de huidige verhoudingen met andere personen. Op die manier had de *Gestalt Therapy*-beweging zichzelf, zonder het te beseffen, omgevormd in een toegepaste sociale psychologie die focuste op emoties. Perls en zijn volgelingen bedachten de term 'energy drainers' voor mensen die in relaties zaten die energie wegnamen en je depressief maakten. Later kwam ik tot het besef dat dit model nauw aansloot bij het patroon van durkheimiaanse interactierituelen. De micro-sociologie van Goffman besteedde niet bijzonder veel aandacht aan emoties, maar eens je alert werd voor emotionele processen in dagdagelijkse interacties werd het gemakkelijk om ze te zien en om te erkennen hoe centraal emoties zijn voor het succes of het falen van interactierituelen. De interactie zelf, eerder dan specifieke individuen, werd wat hen tot 'energy drainers' of 'energy gainers' maakt.



**DV:** Dit brengt ons bij de fameuze begrippen ‘interaction ritual’ (IR) en ‘interaction ritual chains’ (IRCs) die kernconcepten zijn doorheen uw werk. Voor diegenen die niet echt vertrouwd zijn met deze concepten: zou u een intuïtieve definitie kunnen geven van wat u met een IR(C) bedoelt?

**RC:** Een ‘interaction ritual chain’ verwijst naar de idee dat mensen zich door het leven begeven door van de ene situatie naar de volgende te gaan. In elke situatie bevind je jezelf tussen andere mensen die een gemeenschappelijke focus hebben of niet, die een bepaalde emotie delen of niet, die een gezamenlijk ritme ontwikkelen of niet. Zoals Durkheim opmerkte voor formele rituelen zoals godsdienst, genereren succesvolle rituelen gevoelens van lidmaatschap, toewijding aan de symbolen van de groep en gevoelens van energie en moraliteit. Mijn innovaties bestonden er hoofdzakelijk uit te visualiseren hoe durkheimiaanse processen constant plaatsvinden, doorgaans met eerder milde dan dramatische gevolgen, maar elke keer wint of verliest het individu een gevoel van sociale verbondenheid met bepaalde groepen, wordt hij of zij meer gebonden aan hun manieren van symbolisch denken, ervaart hij of zij meer energie en enthousiasme voor de doelen die er binnen de groep ontwikkeld worden en voelt hij of zij zich meer moreel geëngageerd voor wat de groep als juist of fout beschouwt. Mijn andere vernieuwing was om te beklemtonen dat deze omstandigheden ook in een negatieve richting kunnen uitslaan; groepen die zonder focus zijn, uit hun ritme zijn, enz. verminderen juist gevoelens van lidmaatschap, de-socialiseren individuen van hun wijze van denken en nemen energie en groepsgeest weg. Soms zijn deze veranderingen spectaculair - een religieuze bekering, een nieuwe politieke keuze - soms eerder geleidelijk zoals een burn-out of een uitdovende liefdesverhouding. Dit geeft ons een motivationeel principe dat op elk moment van ons leven aan het werk is: individuen worden aangetrokken door interacties die hun emotionele energie opdrijven en afgestoten door situaties die EE naar beneden halen. Een ‘interaction ritual chain’ is een keten van interacties, op elk moment gewogen in positieve of negatieve richting, met andere woorden het levenstraject van een individu.

**DV:** De knipoog naar Goffman lijkt duidelijk genoeg, maar kan u ons inzicht verschaffen in het soort auteurs dat als theoretische inspiratie dient voor het idee van IRCs?

**RC:** In het ontwikkelen van IRC-theorie combineerde ik Durkheims godsdienstsociologie, Goffman over het alledaagse leven en enkele van de neo-Freudianen, in het bijzonder Perls’ *Gestalt Therapy*. De grote stap was om Durkheim weg te halen bij de functionaristen. Rituelen slagen er *niet* altijd in om solidariteit, moraliteit, enz. te creëren. Wanneer mensen stoppen met samenkomen, wanneer de emoties afvlakken en de ritmes verloren gaan, verdwijnt de groep en zijn idealen. Soms gebeurt dit wanneer oude interactierituelen moeten concurreren met nieuwe groeperingen die veel hogere emotionele ladingen en sterkere ritmes hebben. Dit zien we bijvoorbeeld heel duidelijk in periodes zoals de Franse Revolutie in de jaren na 1789. Ik werd me hiervan ook bewust

omdat sociale rituelen en idealen dramatisch veranderden tijdens de studentenbeweging en de betogingen, sit-ins, 'be-ins' en vrijgevochten psychedelische concerten in de jaren na 1964, gebeurtenissen die ik allemaal door goffmaniaanse ogen bekeek.

DV: Er zitten meer dan drie decennia tussen uw oorspronkelijke formulering van het concept 'interaction ritual chains' en de uitwerking ervan in het boek met dezelfde titel. In die tijd heeft u het concept losgelaten op zo'n uiteenlopende onderwerpen als interacties op de werkvloer, gewelddadige confrontaties, de dynamieken van intellectuele innovatie en seks. Als u het traject herbekijkt dat 'On the Microfoundations of Macrosociology' (Collins, 1981b) met *Interaction Ritual Chains* (Collins, 2004) verbindt, zou u dan zeggen dat uw substantieve invulling van dit concept veel veranderd is over deze periode?

RC: De centrale componenten van de theorie zijn niet veel veranderd sinds ze uitkristalliseerden in de jaren 70. In mijn seminars lezen we heel vaak Durkheim en ik blijf verbaasd hoe zeer zijn woorden van toepassing blijven. Natuurlijk werkte Durkheim in een andere context en zijn interesses brachten hem samen met sociale evolutionisten, Franse nationalist, voorstanders van onderwijs als indoctrinatiemiddel, verzet tegen de klassenstrijd en andere thema's die wij vandaag zouden ontwarren. Durkheims theorieën geraakten geïnstitutionaliseerd tussen de jaren dertig en vijftig door structureel-functionalist in de antropologie en de sociologie. Die beklemtoonden de samenleving als eenheid (zij het nu tribaal of nationaal), als een systeem van zelfbestendige onderdelen. Er was weinig bekommernis over hoe dergelijke macro-systemen konden falen of desintegreren. Zoals ik reeds zei, door Durkheims solidariteitsmechanisme naar het niveau van micro-situaties te brengen, wordt het veel breder inzetbaar, zeker als we zien hoe sommige situationele rituelen falen; wat mensen ertoe aanzet om sommige rituelen te verwerpen en andere te kiezen. Er kunnen ook anti-rituele bewegingen zijn. Sociale instellingen reproduceren zich niet automatisch en de sociologie is nu in staat om te voorspellen onder welke condities ze falen en veranderen.

Veel van mijn daaropvolgend werk bestond eruit het IR-model toe te passen op specifieke contexten, bijvoorbeeld hoe intellectuele netwerken - opgevat als IR-ketens die symbolen van lidmaatschap maken uit abstracte ideeën - conflicten kunnen genereren tussen tegengestelde intellectuele fracties en daardoor intellectuele innovatie kunnen aandrijven. 'Symbool-oorlogen' werden deel van de toepassing, net als de idee dat het interne denkproces opgebouwd is uit ideeën die opgeladen zijn met de sterkste emoties. In dit geval convergeert IR-theorie met de meer recente theorie uit de neurofysiologie die het belang aantoont van emoties bij het markeren van herinneringen in de hersenen. De recente ontwikkeling van onderzoek naar belichaamde processen, binnen de lichaamssociologie, sluit tevens goed aan bij de focus van IR-theorie op gedeelde ritmes. We kunnen deze theoretische lijn nog uitbreiden naar processen zoals winnen en verliezen in sport, of naar geweld als proces van emotionele dominantie, waarbij één zijde probeert haar ritmes op te leggen aan de andere.

De belangrijkste ontwikkeling van IR-theorie in de laatste decennia is dat ze veel meer empirisch is geworden. In de jaren 70 probeerde ik de analyse in algemeen theoretische termen te presenteren. Tegen de jaren 80 begon de sociologie van emoties zich te ontwikkelen als apart onderzoeksveld en er gebeurde ook meer werk in de psychologie. Er doken nieuwe onderzoeksinstrumenten op: bandopnames van 'real life'-gesprekken werden door de etnomethodologen al in de late jaren 60 en vroege jaren 70 gebruikt. Het duurde een tijdje vooraleer de analyse van stemritmes losgekoppeld kon worden van de eerder formele interesses van de 'conversation analysts' en om aan te tonen dat conversaties bewijs bieden voor de micro-condities die het succes of falen van IRs bepalen. Tegen de jaren 90 verkregen we nieuw visueel materiaal van langeafstandscamera's, videorecorders en de nu alomtegenwoordige gsm-video's en beveiligingscamera's. Dit heeft het mogelijk gemaakt om de emoties en ritmes van gewelddadige conflicten te analyseren, maar ook om dezelfde technieken los te laten op vreedzame interacties, vooral de dynamische processen die variaties brengen in solidariteit, maar ook klassenverschillen, de dagdagelijkse uitvoering (*enactment*) van stratificatie en de strijd daartegen.

Eén ontwikkeling in mijn theorievorming bestaat eruit te beklemtonen dat EE - energie, gevoelens van zelfvertrouwen en enthousiasme - eigen is aan specifieke vormen van interactie. Door succesvolle IRs worden mensen gemotiveerd voor godsdienst, of voor het intellectuele leven, of voor een bijzonder type van arbeidscarrière. Of men geraakt vervreemd van deze domeinen (waar iemands IRs middelmatig zijn) en in plaats daarvan gaan sommige mensen EE opbouwen via dingen als uitgaan of door te sporten of als toeschouwer. EE in één domein vertaalt zich niet automatisch in EE in een ander domein. Door deze theorie toe te passen op uiteenlopende motivaties stel ik bijvoorbeeld dat seksuele driften geen oerinstinct zijn in de freudiaanse zin, maar ontwikkeld of afgezwakt worden door succesvolle of onsuccesvolle seksuele interactierituelen. Homoseksualiteit is geen pure genetische voorbestemming, maar ontwikkelt zich waar er homoseksuele 'scènes' zijn die homoseksuele EE opwekken. Iets gelijkaardigs toon ik aan in mijn onderzoek naar geweld; individuen die regelmatig gewelddadig zijn, hebben als specifieke interactiestijl geleerd gebruik te maken van de zwaktes in de interactieritmes van hun tegenstanders. Geweld is geen universele, primordiale drift (Freud en Elias zitten hier allebei fout), maar een motivatie die ontwikkeld wordt als een gewelddadig type van EE. De meeste mensen geraken nooit bijzonder behendig in geweld of halen er maar weinig EE uit.

De oorspronkelijke formulering stelt dat *face-to-face*-contact een belangrijk ingrediënt is van succesvolle IRs. Sinds de verspreiding van de mobiele telefonie en sociale media is de vraag gerezen of lichamelijk 'samen-zijn' (*co-presence*) nog steeds noodzakelijk is. Onderzoek door Rich Ling (2008) en anderen wijst erop dat gemedieerde IRs gematigde effecten kunnen hebben op solidariteit, maar deze zijn zwakker dan lichamelijk samenzijn. Dus zelfs in het tijdperk van elektronische media verkiezen mensen samen te komen voor gelegenheden met hoge solidariteit, of die nu van persoonlijke, religieuze of politieke aard zijn. IR-theorie zal relevant blijven, zelfs met de uitvindingen van de toekomst. Als elektronische media bijvoorbeeld de hersensignalen zouden kunnen imiteren om de ritmes van mensen te synchroniseren die met elkaar communi-

ceren, zou dit een synthetische IR creëren. We zullen IR-theorie nodig hebben om te begrijpen hoe mensen zich zullen gedragen in de *high-tech*-omgevingen van de toekomst.

**DV:** Dit vertoont gelijkenissen met het argument van Karen Knorr Cetina (2009) dat het traditionele interactionisme uitgebreid dient te worden om ook zogenaamde 'synthetische situaties' te kunnen begrijpen. Wat vindt u van dat idee? Zonder als Luddiet te willen klinken, kan men niet argumenteren dat de opkomst van draagbare communicatiemiddelen niet enkel nieuwe IRs gecreëerd heeft maar ook het succes van traditionele IRs bedreigt, omdat het de gemeenschappelijke focus die cruciaal is voor dergelijke IRs afzwakt (*i.e.* studenten die hun smartphones controleren of mensen die hun e-mails bekijken tijdens vergaderingen)?

**RC:** In de kern is dit een vraag over hoeveel gemeenschappelijke focus en ritme mensen verkrijgen uit verschillende bronnen. Er zijn situaties waarin de *face-to-face*-interactie niet bijzonder boeiend is en individuen meer op hun elektronische apparaten focussen. Maar wanneer de lichamelijke interactie sterk gefocust is, heeft ze een allesoverweldigend effect: kijk naar de gezichten en luister naar de stemmen van de deelnemers aan een opwindende politieke bijeenkomst, of bekijk hoe ze zich gedragen wanneer er geweld dreigt uit te breken rondom hen. Elektronische media kunnen dus middelmatige sociale bijeenkomsten de loef afsteken, maar de grootste aantrekkingskracht gaat nog steeds uit van intense samenkomsten. Dit is de markt voor IRs die zich zowel in de technologische dimensie afspelen als in de dagdagelijkse keten van situationele interacties. De strijd voor aandacht tussen deze IRs is een boeiend onderwerp voor sociologische observatie.

**DV:** U vermeldde reeds de raakvlakken tussen de inzichten van IR-theorie en onderzoek in de neurofysiologie. Een meer recente trend binnen sociale theorie is om zich meer en meer te beroepen op de inzichten van de cognitieve wetenschappen voor het ontwikkelen van onze opvattingen over sociaal handelen en cognitie (zoals in het werk van Turner [2002], Lizardo [2014] of Vaisey [2009]). Hoe schat u zelf het potentieel in van dergelijke trans-disciplinaire excursies en is er werk binnen de cognitieve en de neurowetenschap dat u als bijzonder veelbelovend ziet voor sociologen?

**RC:** Het is zeker een goede zaak dat de cognitieve neurowetenschap eindelijk doorheeft dat de emoties die door sociale interacties worden gegenereerd sterke effecten hebben op herinneringen in onze hersenen en dat mensen elkaar imiteren en zich op elkaar afstemmen op het neurologische niveau. Maar dit zijn bezwaarlijk nieuwe ontdekkingen voor sociologen die, sinds ongeveer de tijd van Durkheim, het proces bestuderen waarlangs collectieve ritmes en emoties sociale bindingen creëren en het soort geheugensymbolen analyseren die Durkheim 'sacrale objecten' noemde. De psychologie en de fysiologie zijn op dit punt eindelijk aan het bijbenen met de sociologen, nadat ze decennialang de effecten van sociale interactie negeerden. Het brein wordt

grotendeels van buiten uit geprogrammeerd en dit is niet simpel een kwestie van wat vaak droogjes ‘de omgeving’ werd genoemd, maar het wordt gevormd door de toenames en afnames van sociale focus en collectieve ritmes (*entrainment*). Het kleine beetje onderzoek over ‘spiegelneuronen’ was een grote gebeurtenis voor mensen die niets van interactionele sociologie afwisten, maar voor onze discipline is het gewoon een manier om een beetje ‘wetenschappelijke’ legitimiteit te krijgen voor de dingen die we al lang wisten van observationele studies in de echte wereld.<sup>5</sup> Merk bijvoorbeeld op dat de empathische coördinatie van iemands brein naar dat van een ander geen constant proces is. Het hangt af van de mate waarin mensen daadwerkelijk een gemeenschappelijke focus genereren en een gedeeld lichamelijk ritme ontwikkelen. Neurofysiologie effent hier niet het pad, ze biedt gewoon meer details over de fysiologische mechanismen die door sociale processen worden aangedreven. Dat gezegd zijnde, is er wel degelijk een zeker nut in recente fysiologische onderzoeksinstrumenten (geen klungelige labo-machines, maar kleine draagbare toestellen die lichamelijke signalen van opwinding en stress meten), die gebruikt kunnen worden voor onderzoek naar de emotionele dynamieken van sociale interactie. Op dit moment ligt de horizon van een dergelijk onderzoek bij het leger en binnen de sportpsychologie.

DV: Doorheen uw werk beklemtoont u dat de basiseenheid van sociologische analyse niet de individuele *actor*, maar de sociale *interactie* is. Leidt dit primaat van de situatie u er echter niet toe om het conceptuele belang van de actor te onderschatten? Daarmee bedoel ik niet zoiets als het negeren van ‘individuele vrijheid’ of ‘agency’ of het essentialistische geloof in het ‘unieke’ karakter van elk individu, maar - juist omgekeerd - de rol die de gesocialiseerde actor speelt in het *gestructureerde* karakter van IRCs. Aangezien u lijkt te erkennen dat de emotionele effecten van voorgaande situaties overvloeien in daaropvolgende IRs, kan men dan niet stellen dat de langdurige blootstelling aan bepaalde types IRs zich uitkristalliseert in min of meer *stabiele* dispositionele neigingen (iets dat lijkt op een ‘habitus’ bijvoorbeeld) die, op hun beurt, de structuur van een IRC gaan bepalen? Zijn individuen als *belichaamde* actoren bovendien niet uitgerust met allerlei kenmerken - zoals een geslacht, etniciteit, leeftijd, enz. - die bepalen *wanneer* en *hoe* ze bepaalde IRs navigeren? Algemener gesteld, loopt u niet het risico dat u, door de verklarende principes van sociaal handelen in de situatie te plaatsen, zal eindigen met een nogal etherische visie op de actor als ‘situationele kameleon’?

RC: ‘Agency’ is een filosofische erfenis van theologische opvattingen over individuele zielen die verantwoordelijk zijn voor hun eigen redding in het hiernamaals. Puur sociologisch gezien is er geen enkele reden waarom we zouden besluiten dat er zoiets als ‘agency’ of vrije wil bestaat. Als we alles proberen uit te leggen wat mensen doen en denken, wordt het een empirische vraag van wat er gebeurt als mensen zeggen dat ze vrijheid hebben en wanneer ze keuzes maken. Door dit te analyseren als een micro-proces heb ik beargumenteerd dat een sterk gevoel van ‘wilskracht’ in essentie

hoge EE is die verklaard wordt door een succesvol traject van voorafgaande IR-ketens. Wanneer we kijken naar charismatische leiders - d.w.z. naar mensen met zeer hoge EE die mensen rondom hen beïnvloeden om dingen te doen - dan kunnen we de omstandigheden aantonen die charismatische individuen voortbrengen, ook wanneer ze hun charisma verliezen, aangezien het geen constante eigenschap is (vandaar mijn recente interesse in individuen als Napoleon en Steve Jobs, zie Collins & McConnell, 2015). Mijn besluit is niet om te zeggen dat er geen 'wil' als ervaring bestaat, maar ik geloof niet dat die mysterieus is en onvatbaar voor sociologische verklaring.

Vernietigt het de zingeving van mensen als ze geen geloof in vrije wil hebben? Dit is opnieuw een empirische vraag: het historische bewijsmateriaal leert ons dat een groot aantal mensen met geloofssystemen heeft geleefd die dergelijke concepten niet gebruiken. Binnen het boeddhisme is het wilskrachtige zelf een ongewenste illusie; in tribale religies wordt het als het meest wenselijke beschouwd om vervuld te zijn met het *mana* of de collectieve geest. Afgezien van het christendom (en zelfs daarbinnen niet heel consistent) is de cultus van het vrij bepaalde zelf grotendeels verbonden met de romantische beweging van intellectuelen en artiesten omstreeks 1800 en werd het in de twintigste eeuw uitgebreid door zowel de existentialisten als de groeiende cultus van het antinomische zelf (wat David Grazian [2005, 2008] in zijn studies van het nachtleven "het nocturne zelf" heeft genoemd). Dit is een bijzonder modern historisch patroon voor sociologen om te verklaren. Ik geloof echter niet in vrije wil als socioloog en vind het evenmin verontrustend om geen vrije wil te erkennen in mijn persoonlijk leven. Er verandert niets met dat geloof. Het belet je niet de dingen na te streven die je wil doen. EE bestaat, of we er nu over nadenken als 'vrije wil' of niet.

Maar goed, ik besef dat je vraag een andere richting uitging, namelijk dat het individu gewoonweg de 'interaction ritual chain' is, de som van onze interactionele ervaringen en hun emotioneel-cognitieve neerslag; op die manier is het individu belangrijk om de structuur van de IR-keten zelf in stand te houden. Ja, ik ben het ermee eens dat we deze neerslag een individuele habitus kunnen noemen, stabiele dispositionele neigingen die een belangrijk deel uitmaken van wat er in toekomstige IRs kan gebeuren. Maar een *deel* eerder dan het geheel, aangezien wat er gebeurt ook het resultaat is van wat andere mensen bijdragen aan de interacties en van de configuratie van deze interactie in termen van gedeelde focus en emergente ritmes. En ja, je hebt gelijk dat individuen als lichamen bepaalde kenmerken hebben - leeftijd, etniciteit, geslacht - en ik zou nog dingen toevoegen als fysieke kracht en behendigheid, lichamelijke aantrekkelijkheid die verwachtingen stabiliseren en situaties meer voorspelbaar maken. Tegelijkertijd ben ik vaak verwonderd over hoe de sociale betekenis of de sociale kracht van dergelijke individuele lichaamskenmerken kan veranderen, zowel binnen de collectieve geschiedenis als binnen een individuele levensloop. Ik vind het bijvoorbeeld frappant dat de mate waarin iemand erotisch aantrekkelijk is onafhankelijk kan zijn van hoe hij of zij eruitziet (knappe mensen die niet sexy zijn en omgekeerd) en, dat de mate waarin mensen gender-gemarkeerd zijn ook kan veranderen door de manier waarop ze zichzelf gedragen.<sup>6</sup> Je hebt misschien gelijk dat er hardnekkige beperkingen zijn, maar ik vind het idee dat mensen situationele kameleons kunnen zijn toch wel leuk.

**DV:** Ik zou graag van ‘micro’ naar ‘macro’ overstappen. U heeft herhaaldelijk gesteld dat een sleutelstrategie voor het verbeteren van sociologische theorie de zogenaamde ‘micro-vertaling’ is (zie Collins, 1981a of 1981b). Daarmee doelt u op de systematische poging om te conceptualiseren hoe de grootschalige wezens die het sociologisch universum bevolken - zoals ‘natiestaten’, ‘markten’, ‘klassen’ of, nog abstracter, ‘sociale mobiliteit’ of ‘secularisering’ - uiteindelijk geworteld zijn in de gestructureerde interacties van actoren van ‘vlees en bloed’. Die focus op micro-vertaling zou sommige lezers kunnen doen denken dat u elke macro-analyse die niet probeert haar micro-sociologische funderingen te onderzoeken als inherent nutteloos afschrijft. Afgezien van het feit dat u zelf een groot aantal ‘macro-analyses’ heeft geproduceerd, alludeerde u er elders echter al op dat u zelf vaak pragmatisch wisselt tussen deze twee niveaus van analyse, zonder noodzakelijk naar een expliciete synthese van de twee te zoeken (zie MacLean & Yocom, 2000). Kan u ons helpen beter te begrijpen hoe ‘micro’ en ‘macro’ samenhangen in uw eigen werk?

**RC:** Ik ben een pragmatist over welke soort theorie het beste werkt in welk domein. Het micro-reductionistische programma werd op militante wijze gepropageerd door de etnomethodologen, die verkondigden dat er niets bestaat buiten het fenomenologische ‘sense-making’ van mensen. Maar wanneer je dat toepast op het kapitalisme, de geschiedenis van de staat of stratificatiepatronen die miljoenen mensen omvatten, dan geeft de etnomethodologie ons niet veel meer dan een langdradige beschrijving van micro-details die het moeilijk maken om de grotere structuren te zien. Ironisch genoeg kunnen dergelijke benaderingen doen uitschijnen dat structuren immuun zijn voor verandering, aangezien de meest mensen het gros van de tijd dezelfde patronen in de praktijk brengen. Dit zie je bijvoorbeeld in etnomethodologisch geïnspireerde feministische theorie, waarin alledaagse praktijken gewoon seksisme reproduceren (hetzelfde geldt ook voor de ‘critical race theory’). Om veranderingen in macro-patronen te analyseren, is het dus de meest nuttige aanpak om naar het macro-historische niveau te gaan, over lange periodes te analyseren en om de omstandigheden te vergelijken die geformuleerd zijn als macro-concepten. De macro-theorie van de staat, met zijn capaciteit voor oorlogsvoering, ondersteund door een belastinginnende organisatie die doordringt in lokale gemeenschappen en huishoudens, laat zich het best begrijpen via een neo-weberiaanse aanpak zoals die van Michael Mann en Charles Tilly; dit soort theorie over staten die doordringen in het huishouden laat beter toe de geschiedenis van gender-stratificatie te begrijpen dan puur abstracte theorieën over seksisme en patriarchie. Ik ben er dus een grote voorstander van de beste historisch-comparatieve sociologie naar voren te schuiven om dergelijke vragen te beantwoorden.

Brengt dit ons terug naar waar we begonnen zijn, met de micro-sociologie als een specialisme dat zich vooral op triviale details richt? Helemaal niet, micro-interacties maken wel degelijk een verschil, op meerdere manieren. Eerst en vooral: de motivaties van individuen worden verklaard door hun specifieke IR-ketens; dat geldt tevens voor individuele carrières. Stratificatie kan gezien worden als een macro-patroon van

ongelijkheden, maar wie zich naar waar beweegt in dat patroon wordt verklaard door micro-IR-dynamieken. Ten tweede: sociale veranderingen worden vaak veroorzaakt door conflict; of conflict zal slagen of falen, hangt af van micro-interactionele processen. Dit heb ik het duidelijkst aangetoond in mijn analyses van gewelddadig conflict, waarbij micro-contingenties bepalen of er geweld zal uitbreken of niet en ook wie er zal winnen. Dit geldt niet enkel voor individuele gevechten of criminele overvallen, enz., maar ook voor *of, hoe* en *wanneer* geweld zal uitbreken tijdens politieke betogingen (zoals aangetoond in het recente werk van Anne Nassauer [2012, 2015]). Dit geeft ons een micro-sleutel om te begrijpen hoe en wanneer sociale bewegingen juist die momenten van snelle, dramatische maatschappelijke verandering kunnen genereren.

Iets gelijkaardigs zien we bij grootschalig georganiseerd geweld zoals *oorlogen*. Wat hier gebeurt, is het resultaat van een combinatie van macro-patronen (zoals de logistiek en de economische middelen van de strijdende legers) samen met de micro-logica van emotionele dynamieken op het slagveld. Zo reikt de micro-theorie van geweld specifieke mechanismen aan die leiden tot overwinning, nederlaag of patstelling in oorlogen. De belangrijkste mechanismen zijn collectieve emoties waarbij de organisatie van één partij ineens stort en de andere zijde gewelddadige overheersing vestigt. Zo draait IR-theorie het traditionele beeld om dat fysieke vernietiging voorafgaat aan emotionele nederlaag. In doorslaggevende conflicten gebeurt het net in omgekeerde volgorde: emotionele dominantie gaat vooraf aan fysieke overheersing en eenzijdige overwinningen (waar de meeste slachtoffers aan één kant vallen) komen voort uit dit micro-mechanisme. We kunnen dit patroon ook formuleren als een variatie over verschillende soorten veldslagen: waar emotionele overheersing plaatsvindt, komen veldslagen snel ten einde en zijn er veel minder slachtoffers aan één zijde. Als emotionele dominantie echter niet voorkomt - *i.e.* de beide partijen houden hun organisatie intact - dan wordt oorlog een lange uitputtingsslag van logistieke middelen, waarbij de zijde met de meeste middelen zal winnen of beide partijen een patstelling zullen bereiken, maar ten koste van een groot aantal slachtoffers aan elke zijde en een resultaat dat iedereen gedemoraliseerd achterlaat. Op die manier is de latere fase van mijn onderzoek, waarin ik me geconcentreerd heb op de sociologie van geweld, een manier geweest om te tonen hoe micro-dynamieken een grote invloed uitoefenen op macro-processen. Aangezien de geschiedenis sterk gevormd wordt door conflicten, sociale bewegingen en oorlogen, biedt de micro-sociologie een aantal sleutelmechanismen om de patronen van de macro-sociologie te verklaren.

DV: Een van de huidige manieren om de kloof tussen 'micro-' en 'macro-' perspectieven te overbruggen, is om het gros van het sociale handelen in zogenaamde 'sociale ordes van meso-niveau' of 'velden' te situeren. Ziet u veel belofte in de huidige revival van 'veld-theorie' zoals ontwikkeld, hoewel op een andere manier, in het werk van mensen als Fligstein en McAdam (2012) of Martin (2011)?

RC: Een zeer belangrijke ontwikkeling binnen de sociale theorie van de afgelopen vijftig jaar is de beweging weg van gereïficeerde begrippen als 'een samenleving' of het



‘sociale systeem’ naar een zienswijze die deze objecten niet als zelfstandige naamwoorden maar als processen ziet. Het beste instrument dat we hebben om substantiefachtige pseudo-entiteiten op te lossen in echte interactionele processen is om deze als *netwerken* te conceptualiseren. Dit stelt ons in staat om zelfherhalende patronen van sociale binding te zien als een uitwaartse extensie van micro-interacties naar vele ketens, misschien wel miljoenen ketens. Werk zoals dat van Michael Mann over machtsnetwerken helpt ons om over historische verandering na te denken zonder dat in de conceptuele dwangbuis van natiestaten te dwingen (‘de Amerikaanse samenleving’, ‘de Franse samenleving’, enz.). In plaats daarvan zie je overlappende netwerken van economische ruil, van militair-geopolitieke relaties, van politieke allianties en loyaliteiten en van culturele activiteiten (religieus, onderwijs, vertier). Soms zijn deze netwerken relatief gebonden binnen staatsgrenzen, maar doorheen de geschiedenis waren ze dat niet en de toekomst zal waarschijnlijk meer netwerkpatronen aantonen die op een andere wijze en met een onderscheiden intensiteit verschillende geografische gebieden zullen bestrijken. We hebben dus een lange weg afgelegd van de opvattingen van Spencer en Durkheim over ‘de samenleving’ als een zelfregulerende entiteit. Daarmee bedoel ik niet alleen dat we ons van oude theorieën hebben ontdaan, maar ook dat we beter zijn geworden in het verklaren van de bestaande macro-patronen.

In de eerste decennia was netwerkanalyse voornamelijk bezig met het ontwikkelen van concepten en meetinstrumenten en het is pas recent dat zij is toegepast op de dynamieken van sociale structuur. Een belangrijke vooruitgang hierbij is het werk van John Levi Martin over welke soort micro-dynamieken in netwerken kunnen leiden tot grotere netwerken en welke historisch gezien doodlopende straatjes zijn, in de zin dat dergelijke netwerken zich niet kunnen uitbouwen in grotere structuren zoals staten, politieke allianties en organisaties (zie Martin, 2009). Dus ja, het meso-niveau is een belangrijk niveau om op te werken, maar vooral omdat het de plaats is om micro-processen te coördineren met grotere ‘structurele’ patronen, waarin hetzelfde soort handeling herhaald wordt voor grotere aantallen mensen. Mijn voorgaande voorbeelden over de micro-dynamieken van politieke betogingen en gewelddadige oorlogen sluiten nauw aan bij deze theoretische combinatie.

Is de theorie van velden ook zo’n meso-instrument? Ja, in bepaalde opzichten wel, waar we kunnen zien dat een veld een (heel los verbonden) netwerk is, gericht op specifieke activiteiten, waarbinnen evaluaties en culturele objecten circuleren en dat op die manier zijn eigen dynamiek en stratificatie ontwikkelt. Mijn analyse van intellectuele netwerken van filosofen kan voorgesteld worden als een intellectueel veld, over de generaties heen verbonden door relaties tussen leraren en leerlingen, bondgenoten en rivalen (zie Collins, 1998, p. 54 e.v.). Ik noem het een ‘attention space’, aangezien wederzijdse aandacht datgene is waaruit de ‘actie’ in dergelijke velden bestaat. De strijd voor aandacht leidt tot een structureel patroon op meso-niveau, namelijk ‘de wet van de kleine aantallen’: enkel een handvol verschillende intellectuele posities kan succesvol de aandacht opeisen op een gegeven moment en ze genereren deze aandacht door tegen elkaar te argumenteren, waardoor het aantal rivalen in een creatieve ‘attention space’ uit minstens twee of drie kampen moet bestaan. Deze ‘attention space’ is zelf

verbonden met het IR-micro-mechanisme, aangezien sterk gefocuste aandacht cruciaal is voor intellectuele IRs, zoals ook voor andere types. De meest creatieve individuen zijn diegenen die zich in optimale netwerkposities bevinden om, in hun eigen geest, de configuratie van rivaliteiten en allianties in de 'attention space' te internaliseren.

Ik beschouw het werk in de sociologie van velden dus als een positieve ontwikkeling. Bourdieu, die het concept van velden formuleerde in zijn sociologie van culturele productie, benadrukte locaties die gericht waren op mededeelnemers (productie voor producenten) en locaties gericht op buitenstaanders (kunst voor consumenten die zich in de klassenstructuur van de omringende samenleving bevinden). Ik heb echter één bezwaar: de zwakte van Bourdieus model is zijn claim dat alle velden homolog zijn en dat verschillende velden dus dezelfde interne stratificatiepatronen reproduceren. Dit is empirisch echter gewoon niet juist. Bewegingen binnen een intellectueel of cultureel veld (bv. religie) weerspiegelen niet simpelweg de externe stratificatie van klassen. Het intellectuele veld heeft zijn eigen dynamieken die innovaties voortbrengen die buiten het veld gewoon onbekend zijn en die, soms, kunnen overvloeien om de buitenwereld te veranderen. Dit zien we in de geschiedenis van universiteiten en hun interne netwerken in de intellectuele ontwikkeling van academische en wetenschappelijke disciplines. Universiteiten zijn steeds een dynamische factor geweest, zowel binnen de middeleeuwse christelijke samenleving (ze hebben bijvoorbeeld geholpen het pausdom en de reformatie voort te brengen) als in de moderne samenleving, sinds de onderzoeksuniversiteit omstreeks 1800 in Duitsland werd uitgevonden. Dit is niet simpelweg een westers verhaal. De geschiedenis van onderwijsinstellingen in Oost-Azië - zowel de confuciaanse scholen als de boeddhistische kloosters - heeft ook daar belangrijke elementen van sociale verandering gepromoot. De geschiedenis van islamitische samenlevingen is gedeeltelijk, maar op een belangrijke wijze, aangedreven door de interne conflicten van scholastische en religieuze netwerken over hun 1400-jarig bestaan en doet dat vandaag nog steeds in netwerken zoals het moslimbroederschap en IS. Dat betekent niet dat intellectuele en cultuurproducerende netwerken de enige drijvende kracht zijn van sociale verandering. Ook de netwerkdynamieken van staten en legers en die van economische/materiële/financiële ruil en manipulatie codetermineren de geschiedenis van ieder werelddeel.

Mijn conclusie is niet om simpelweg te beklemtonen dat de wereld complex is en zich niet laat reduceren tot één enkele dynamiek. Dat is waar, maar deze complexiteit is niet oneindig, ze is vatbaar en gestructureerd door de interactie van een beperkt aantal causale velden. We hebben belangrijke vooruitgang in verklaring geboekt voor een aantal van deze velden; de determinanten van verandering in staten, het gedrag van legers, binnen velden van culturele productie; in bepaalde aspecten van economische ruil (hoewel er in dit laatste domein grote onenigheid heerst tussen de conventionele kapitalistische economie en de inzichten van de economische sociologie en in het bijzonder de neo-marxistische theorie over de kapitalistische crisis). De contouren van een daadwerkelijk realistische, verklarende theorie van de sociale wereld worden duidelijker; we hebben een aantal mechanismen en veel van de details gevonden maar er is nog veel werk nodig om dit allemaal te coördineren in een coherente visie.

**DV:** Los van uw ‘bifocale’ benadering van de sociale wereld staat u ook bekend voor de breedte van uw intellectuele smaken. Zo heeft u individuele studies gewijd aan uiteenlopende thema’s als het hoger onderwijs, geweld, filosofische carrières, seksualiteit, rookgedrag en sociale stratificatie, om er maar een paar te noemen. Hoewel dit heel verfrissend is - zeker in tijden van doorgedreven sociologische specialisatie - kan een dergelijke intellectuele reikwijdte ook wat desoriënterend zijn voor de beginnende lezer. Kan u ons inzicht geven in de reisweg die u van de logica van intellectuele carrières via geweld tot Napoleon en Steve Jobs voert?

**RC:** Het is soms onthutsend voor mezelf als ik naar alle onderwerpen kijk die in mijn cv staan opgelijst en ik vraag me af welke indruk dat moet geven van mijn intellectuele identiteit. Het enige dat ik kan zeggen is dat het voor mij als persoon gewoon zinvol is geweest als levenstraject. Ik heb steeds de ideeën opgepikt die het interessantst leken, ik heb het beste voorgaande onderzoek gezocht, de plekken gevonden waar de intellectuele actie het meest intens is en me daarop geworpen. Er is een rode draad in de mate dat ik bepaalde cognitieve technieken verworven heb en een theoretische kern die me in staat stelt om haast aan elk onderwerp iets toe te voegen. Voor mij is mijn leven een intellectueel avontuur geweest. Er is een prijs die je daarvoor moet betalen in een wereld van specialisaties, maar ik heb nergens spijt van. Het is beter om een zo interessant mogelijk leven te hebben, vanuit je eigen perspectief, dan een comfortabel conventioneel bestaan.

**DV:** Over ‘specialisaties’ gesproken. Uw generalistische aanpak lijkt grote vraagtekens te plaatsen bij de noodzaak van het soort subdisciplinaire specialisatie die zoveel hedendaagse sociologen als onvermijdelijk lijken te beschouwen. Denkt u dat de voordelen van zo’n specialisatie (*i.e.* empirische accumulatie, paradigma-vorming, conceptuele verfijning, enz.) zwaarder wegen dan de nadelen (conceptuele inflatie, thematische fragmentatie, enz.)?

**RC:** Het is begrijpelijk dat de intellectuele wereld zich in toenemende mate in specialismen heeft opgedeeld, elk met hun eigen problemen en concepten. Durkheim wees erop dat er meer competitie voor middelen ontstaat als een bevolking groter wordt, tenzij mensen specialiseren. Dit geldt des te meer voor de intellectuele wereld. Universiteiten zijn uitgegroeid van een paar dozijn instellingen met een paar honderd faculteitsleden naar vele duizenden onderzoeks- en onderwijsorganisaties met een intellectuele bevolking in de miljoenen. De inflatie van onderwijscertificaten zal deze trend in de nabije toekomst ongetwijfeld verderzetten. Specialistische doen heel vaak uitstekend werk. Er zit daadwerkelijk intellectueel avontuur in wat ze doen, als je er dicht genoeg kan bij raken om het te zien. De negatieve aspecten van deze wereld van specialisten bestaan ook. Maar zoals ik daarnet zei, het is ook een veld vol avontuur als je eromheen huppelt. De inheemse bevolking van deze specialisaties is niet altijd onvriendelijk. Als je patronen van overlapping aan het licht kan brengen, zijn er genoeg mensen binnen

al deze structuren die dat op prijs stellen. Om het op een andere manier te zeggen: sommige boeken voelen meer als levendig aan dan andere. Als ik Durkheim lees, voel ik de kracht van zijn denken. Er is een gelijkaardig gevoel bij het kunnen communiceren met het EE van auteurs wanneer je Tolstoj leest of D. H. Lawrence, of hedendaagse schrijvers zoals Michael Mann of Jack Katz om er maar een paar te noemen. Je kan intellectuele EE vinden in de meest uiteenlopende richtingen. Je neemt eraan deel, je internaliseert het, je gaat er ergens mee naartoe. Intellectuele EE is de grootste trip.

**DV:** Kunnen we iets dieper ingaan op deze kwestie van hoe u het werk van anderen gebruikt om uw eigen perspectief te ontwikkelen? Eén van de dingen die dit perspectief onderscheidt is uw resoluut empirische oriëntatie. Ik ben nieuwsgierig naar hoe u theoretische reflectie verbindt met empirisch onderzoek. Hoe gaat u bijvoorbeeld aan de slag om een boek te schrijven als *Violence: A Micro-sociological Theory* (Collins, 2009)? Een aantal conceptuele instrumenten - EE, IRC, enz. - lijkt er al van bij het begin te zijn, maar hoe ontwikkelt u deze dan in nieuwe inzichten, zoals het idee van 'confrontational tension/fear' (ct/f) (zie Collins, 2009; ook Collins, 2014)? Doet u nog steeds zelf onderzoek of beroept u zich voornamelijk op de bevindingen van anderen?

**RC:** Het 'geweld'-boek kwam als volgt tot stand: ik schreef gedurende lange tijd over conflict, waarbij ik argumenteerde dat de samenleving en haar veranderingen door conflict worden vormgegeven. Maar er zat echter weinig *echt* conflict in mijn theorie, enkel abstracte structuren. Ik begon te zoeken naar onderzoek over conflict, waarvan er maar bitter weinig bestond (Coser en Simmel waren zwaar theoretisch). De interessantste bevinding was dat de meeste frontsoldaten tijdens de Tweede Wereldoorlog en de oorlog in Korea hun wapens niet op de vijand afvuurden. Van daaruit ontwikkelde ik wat uiteindelijk de theorie van 'confrontational tension/fear' zou worden en de wegen om deze te omzeilen. Ik begon nieuwsfoto's over rellen uit te knippen. Ik geef regelmatig een vak over sociaal conflict en vroeg studenten om verslagen te schrijven over conflicten waarvan ze persoonlijk getuige waren geweest. Ik begon in ruwe buurten rond te hangen (in Boston en Philadelphia wonen gaf veel materiaal om op straat te observeren). Ik interviewde politieagenten en occasionele 'hitmen'. Ik ontmoette zoveel mogelijk geweldonderzoekers, oorspronkelijk in de VS en Groot-Brittannië, nu vooral in Duitsland, Nederland en Denemarken. Ik heb veel van de kwantitatieve analyses gelezen, maar ik besteed de meeste aandacht aan de etnografieën van geweld, of het nu gaat om onderzoek naar bendes, politiegeweld, militair geweld, betogingen, enz. Op die manier heb ik getracht om de beste bevindingen uit dit redelijk uitgestrekte onderzoeksdomein te synthetiseren, met een speciale klemtoon op wat er gebeurt in de onmiddellijke situationele dynamiek waar conflict dreigt los te breken. Doorheen de jaren heb ik een fotoarchief verzameld met duizenden beelden van gewelddadige situaties. Meer recent ben ik in contact gekomen met jongere onderzoekers die beeldmateriaal van gsm's en beveiligingscamera's gebruiken en nieuwe maten ontwikkelen om te meten wat in deze opnames gezien kan worden. Dit veld is echt aan het evolueren en

de samenvloeiing van verschillende soorten data is cruciaal geweest voor zijn ontwikkeling. Onderzoek kan nooit theoretisch blind zijn, maar de beste manier om ontdekkingen te doen is nieuwe data te vinden en die met een theoretisch oog te onderzoeken.

DV: Ik wil graag afsluiten met iets dat u eerder in dit interview vermeldde, namelijk het idee van ‘verklarende vooruitgang’ in de sociologie. Als iemand die niet enkel uitvoerig heeft geschreven over klassieke theorie (Collins, 1985a, 1985b, 1986), die het vak leerde van centrale figuren als Parsons, Goffman en Blumer en zelf instrumenten blijft aanreiken voor de hedendaagse sociologische gereedschapskist, hoe schat u zelf de ontwikkeling in van sociologische theorie gedurende de laatste paar decennia? Zijn onze conceptuele instrumenten in het algemeen beter aangepast aan de analyse en de voorspelling van het sociale leven? Of bent u het eens met iemand als Andrew Abbott (2001) dat een aanzienlijk deel van sociologische ‘theorievorming’ in werkelijkheid bestaat uit het omploegen van hetzelfde veld vanuit verschillende richtingen?

RC: De sociologie is heel gedecentraliseerd geworden. Er is een groot aantal empirische onderzoeksthema’s en onderzoekers in verschillende domeinen kiezen heel uiteenlopende theoretische instrumenten. Onder diegenen die expliciet met theorie bezig zijn, zijn er waarschijnlijk op zijn minst tien verschillende kampen of benaderingen. Daarbovenop kiezen sociologen die zich op intellectuele bewegingen binnen andere disciplines richten - zoals literaire theorie, informatiewetenschap, economie, evolutionaire biologie, enz. - vaak benaderingen die ver verwijderd zijn van wat sociologen hebben geproduceerd sinds de klassieke theorieën van de vroege twintigste eeuw. Ten slotte neigen sociologen ernaar om zich langs politieke-ideologische breuklijnen te splitsen: feministen, holebi-activisten, etnische activisten, verschillende soorten neo-marxisten en ook meer doorsnee progressieven (*mainstream liberals*) die zich voornamelijk bezighouden met het kwantitatief becijferen van de problemen van de welvaartstaat. Het is dus een beetje een moeras en beroepsmatig moet je er gewoon aan wennen dat je veel sociologen tegenkomt van wie de manieren van denken relatief weinig met elkaar gemeen hebben.

Er zijn echter ook een paar sterkere thema’s. In de eerste plaats is er *stratificatie*. Dit is het ene onderwerp dat uniek sociologisch is, waarnaar wij onderzoek doen en dat andere disciplines vaak links laten liggen. Hier zetten we de klassieke theoretische tradities over stratificatie verder, de dingen die we ontwikkelden vanuit Marx en Weber. De bekendste socioloog van de afgelopen jaren is Pierre Bourdieu geweest en zijn werk is een synthese van Marx en Weber, samen met een beetje Durkheim, die wordt toegepast op verfrissend nieuwe onderzoeksthema’s, in het bijzonder het domein van cultuur in het dagelijkse leven. Onder recente macro-historische sociologen zijn de meest indrukwekkende, zoals Mann en Tilly, tevens neo-weberiaans en ze richten zich op de geschiedenis van de staat en de meervoudige dimensies van sociale macht en conflict. Een tweede domein dat redelijk uniek is voor de sociologie is dat van *sociale interactie*, niet dat van geïsoleerde individuen met zelfstandige cognities, rationaliteiten of economische doelen, maar het proces van met elkaar om te gaan, zowel in lokale situaties

als in ruimere netwerken. Sinds de tijd van Mead, Blumer, Goffman en Garfinkel hebben we een reeks stappen vooruit geboekt in het verklaren van hoe sociale interactie werkt. De literaire theoretici en de evolutionaire biologen weten het misschien niet, maar dat is hun probleem. In het hart van de sociologie hebben we een set van theorieën die een aanzienlijk deel van micro- en macro-patronen kunnen verklaren. Cumulatieve ontwikkeling in sociologische theorie is een feit, als je bereid bent ze te zien.

DV: Blij dat te horen! Professor Collins, hartelijk bedankt voor dit interview.

## Noten

1. We dienen daaraan toe te voegen dat Collins de sociologische relevantie van emoties - reeds geschetst in zijn *Conflict Sociology* (1975, p. 90 e.v.) - al ettelijke decennia vóór de zogenaamde 'emotional turn' in de Amerikaanse en Europese sociologie verdedigde (zie Barbalet, 2002; Kleres, Flam & Kuzmics, 2005; Scheff, 1997).
2. Martin (2015, p. 147, noot 12) vermeldt een gelijkaardige anekdote over hoe Collins in staat was om vrij complexe patronen van relatievorming te voorspellen louter op de basis van de conceptuele indicatoren die Martin hem aanreikte en zonder de daadwerkelijke data te hebben gezien.
3. *The Sociological Eye* is de naam van de blog waarin Collins frequent commentaren post over alles, van Star Wars tot James Joyce en van de Mona Lisa tot georganiseerde misdaad (zie <http://sociological-eye.blogspot.com>).
4. Het *Department of Social Relations for Interdisciplinary Social Science Studies*, ook bekend als het *Department of Social Relations* (SOC REL) aan Harvard University, werd opgericht in 1946 als een interdisciplinaire samenwerking tussen sociologen, psychologen en antropologen en werd geleid door Talcott Parsons.
5. Over de mogelijke sociologische relevantie (of irrelevantie) van 'spiegelneuronen', zie Lizardo, 2007 en Turner, 2007.
6. Over de sociale logica van aantrekkelijkheid, zie ook Collins, 1975, vooral p. 228 e.v. en Collins, 2004, p. 223 e.v.

## Bibliografie

- Abbott, A. (2001). *Chaos of Disciplines*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Alexander, J.C., Giesen, B., Münch, R. & Smelser, N. J. (Eds.) (1987). *The Micro-Macro Link*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Barbalet, J. (2002). *Emotions and Sociology*. New York, NY: Wiley.
- Ben-David, J. & Collins, R. (1966). Social Factors in the Origins of a New Science: The Case of Psychology. *American Sociological Review*, 31(4), 451-65.
- Collins, R. (1968). A Comparative Approach to Political Sociology. In R. Bendix (Ed.). *State and Society. A Reader in Comparative Political Sociology* (pp. 42-69). Berkeley: University of California Press.

- Collins, R. (1975). *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. New York, NY: Academic Press.
- Collins, R. (1979). *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. New York: Academic Press.
- Collins, R. (1981a). Micro-translation as a Theory-building Strategy. In K. Knorr-Cetina & A.V. Cicourel (Eds.), *Advances in Social Theory and Methodology: Towards an Integration of Micro- and Macro-sociology* (pp. 81-108). London: Routledge.
- Collins, R. (1981b). On the Micro-foundations of Macro-sociology. *American Journal of Sociology*, 86, 984-1014.
- Collins, R. (1985a). *Three Sociological Traditions*. New York: Oxford University Press.
- Collins, R. (1985b). *Max Weber: A Skeleton Key*. Beverly Hills: Sage.
- Collins, R. (1986). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, R. (1995). Prediction in Macrosociology: The Case of the Soviet Collapse. *American Journal of Sociology*, 100(6), 1552-93.
- Collins, R. (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: Harvard University Press.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. New Haven: Princeton University Press.
- Collins, R. (2009). *Violence: A Micro-sociological Theory*. New Haven: Princeton University Press.
- Collins, R. (2014). Interaction Ritual Chains and Collective Effervescence. In C. von Scheve & M. Salmela (Eds.) *Collective Emotions: Perspectives from Psychology, Philosophy and Sociology* (pp. 299-311). New York: Oxford University Press.
- Collins, R. & McConnell, M. (2015). *Napoleon Never Slept: How Great Leaders Leverage Social Energy*. E-book door Maren Ink. <http://maren.ink>.
- Fligstein, N. & McAdam, D. (2010). *A Theory of Fields*. Oxford: Oxford University Press.
- Goffman, E. (1951). Symbols of Class Status. *British Journal of Sociology*, 2(4), 294-304.
- Goffman, E. (1967). *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*. New York: Pantheon.
- Grazian, D. (2005). *Blue Chicago: The Search for Authenticity in Urban Blues Clubs*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Grazian, D. (2008). *On the Make: The Hustle of Urban Nightlife*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Hopkins, D., Kleres, J., Flam, H. & Kuzmics, H. (Eds.) (2009). *Theorizing Emotions: Sociological Explorations and Applications*. Frankfurt & New York: Campus.
- Knorr Cetina, K. (2009). The Synthetic Situation: Interactionism for a Global World. *Symbolic Interaction*, 32(1), 61-87.
- Ling, R. (2008). *New Tech, New Ties. How Mobile Communication is Reshaping Social Cohesion*. Cambridge, MA: MIT 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. (2014). Beyond the Comtean Schema: The Sociology of Culture and Cognition versus Cognitive Social Science. *Sociological Forum*, 29(4), 983-9.
- Maclean, A. & Yocom, J. (2000). Interview with Randall Collins, September 20 [<http://www.ssc.wisc.edu/theoryatmadison/papers/ivwCollins.pdf>].
- Martin, J. L. (2009). *Social Structures*. New Haven: Princeton University Press.
- Martin, J. L. (2011). *The Explanation of Social Action*. New York: Oxford University Press.
- Martin, J.L. (2015). *Thinking Through Theory*. New York: W. W. Norton & Company.

- McLaughlin, N. (2000). Book Review: Randall Collins: The Sociology of Philosophies. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 36(2), 171-5.
- Nassauer, A. (2012). *Violence in Demonstrations. A Comparative Analysis of Situational Interaction Dynamics at Social Movement Protests* (PhD Dissertation). Berlin Graduate School of Social Sciences.
- Nassauer, A. (2015). Effective Crowd Policing: Empirical Insights on Avoiding Violence. *Policing: An International Journal of Police Strategies & Management*, 38(1), 3-23.
- Perls, F. S. (1973). *The Gestalt Approach & Eye Witness to Therapy*. New York: Science and Behavior Books.
- Scheff, T. J. (1997). *Emotions, the Social Bond and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schutz, A. (1976). *Collected Papers, Vol. II: Studies in Social Theory*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Turner, S. (2002). *Brains/Practices/Relativism. Social Theory after Cognitive Science*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Turner, S. (2007). Mirror Neurons and Practices: A Response to Lizardo. *Journal for the Theory of Social Behavior*, 37(3), 351-71.
- Vaisey, S. (2006). Motivation and Justification: A Dual-process Model of Culture in Action. *American Journal of Sociology*, 114(6), 1675-715.
- Wallerstein, I., Collins, R., Mann, M., Derluguan, G. & Calhoun, C. (2013). *Does Capitalism Have a Future?* New York: Oxford University Press.