

narodne organizacije obećavaju ispunjenje stanovitih dugoročnih probitaka. O tome svjedoče organizacije koje se bave ustrojavanjem i proširivanjem svjetske trgovine ili koordinacijom ekološke politike. »Priznavanje uloge takvih organizacija nipošto ne znači poricanje snage samointeresa u odnosima među nacijama. Ali to je za nas ipak bolje od ultra-hobbseovskog modela nadređenosti kratkoročnog interesa«. Nadalje, općenito je poznato da puka činjenica socijalne pripadnosti (sudjelovanje u raznim oblicima udruživanja, od obitelji do šire zajednice) dovodi do raznovrsnih posljedica koje utječu na mentalno i psihološko stanje ljudi. Takvi odnosi naizgled osiguravaju zaštitu ne samo od samoubojstva, kako to pokazuje klasična Durkheimova analiza, nego i od brojnih drugih mentalnih i psihičkih poremećaja. Taj uvid istodobno potvrđuje vjerodostojnost Durkheimovih strogo teorijskih ideja o društvenom ustrojstvu ljudskog iskustva i daje niz praktičkih putokaza za oblikovanje i poboljšavanje društvenih aranžmana.

Vrijednost takvih socijalnoznanstvenih uvida znatno nadmašuje puko »ekspresivno značenje« uobičajenih teorijskih iskaza. Bez obzira na to daje li nam takvo razumijevanje stvari potpunu sigurnost ili nas možda navodi na samozadovoljnu kontemplaciju, ostaje činjenica da postoje problemi koji nas nagone da steknemo što više spoznaja o društvenom svijetu. Ovdje Rule namjerno naglašava zamjenicu »mi« (da »mi steknemo što više znanja...«) kako bi time istaknuo što je moguće inkluzivniju narav socijalnoznanstvene spoznaje. Socijalnoznanstveni uvidi tvore teško stečeno poimanje zamršenih i izazovnih snaga koje oblikuju, a vjerojatno će i dalje oblikovati naše socijalno iskustvo. Oni ne teže za tim da formuliraju »teorije o svemu« ili konačne sudove o krajnjoj naravi karizmatskog autoriteta, međunarodnog sukoba, društvenog blagostanja, građanske pobune itd. Oni daju nešto mnogo značajnije:

primjereno razumijevanje snaga i okolnosti s kojima se moramo nositi jer zadiru u naše životne interese. No sama činjenica da socijalnoznanstvena istraživanja dopijevaju do sve šireg opsega znanja nipošto ne znači, ili ne mora odmah značiti, da nam je svima bolje, da smo manje podložni fantazijama i da su naša nastojanja prema boljem društvenom životu lišena samoobmana. Pa ipak, ako se »fond« socijalnoznanstvenih uvida povećava tada legitimno možemo utvrditi da znanstveno-teorijski rad ostvaruje »autentičan intelektualni napredak«.

Rade Kalanj

Raymond Boudon

LE SENS DES VALEURS

Presses Universitaires de France, Paris, 1999, 397 str.

Izricanje vrijednosnih sudova jedna je od nerazdvojnih dimenzija ljudskog života, djelovanja i sveukupnog komunikacijskog odnošenja. Stoga je problem vrijednosti vrlo stara, ključna i krajnje prijepona tema filozofije, humanističkih znanosti, psihologije i sociologije. Što su to vrijednosti i kakav je njihov odnos prema činjeničnim istinama ili racionalno-znanstvenim spoznajama — to je pitanje koje se proteže kroz cijelu povijest umovanja o čovjeku, svijetu i društvu. U modernoj sociologiji gotovo da i nema autora koji se nije, barem metodički, suočio s tim nezaobilaznim pitanjem. Njime se, tematski usredotočeno, bavi i Raymond Boudon u svojoj knjizi *Le sens des valeurs* (Smisao vrijednosti). Boudona se danas, ne bez razloga, uvrštava među prva imena francuske i svjetske sociologije. Profesor je na Sorboni i član British Academy, Academia Europaea i American Academy of Arts and Sciences. Autor je prepoznatljiva opusa u kojemu su osobito značajne knjige: *Čemu služi pojam strukture*, *Nejednakost šansi*, *Izopačeni učinci i društve-*

ni poredak, Logika društvenog, Kritički rječnik sociologije, Mjesto nereda, Ideologija, Rasprava o sociologiji, Umijeće samouvjeravanja, Studije o klasičnim sociolozima. Boudon je dosljedni zagovornik i tumač metodološkog individualizma, sociološkog usmjerenja koje u individualnoj razložitosti (racionalnosti) ljudskog djelovanja traži argumente za objašnjenje društvenih činjenica, oblika i ponašanja. Sljedbenik je onih socijalnih mislilaca koji su, na ovaj ili onaj način, zagovarali metodološko načelo individualnosti i stoga se u svojim radovima vrlo često poziva na Tocquevillea, Webera, Pareta, Simmela, Poppera i Schumpetera. Na toj su crti i njegova razmatranja u knjizi *Smisao vrijednosti*.

Knjigu tvori osam poglavlja: *Münchhausenova trilema i objašnjenje normi i vrijednosti; Od instrumentalne racionalnosti do aksiološke racionalnosti; Aksiološka racionalnost; Moralni smisao. Kritika kulturalističkih i naturalističkih teorija moralnih osjećaja; O objektivnosti umjetničkih vrijednosti ili umjetničke vrijednosti između platonizma i konvencionalizma; Relativizam i modernost; Što je to dobra teorija ili može li se danas biti pozitivist; Umjesto zaključka. Opasnosti komunitarizma*. Obrazlažući motive svojih razmatranja Boudon napominje da ga je na bavljenje vrijednostima potaknula iznimna raznovrsnost objašnjenja koja karakterizira odnos humanističkih znanosti prema vrijednosnom ponašanju. Kada, primjerice, u nekoj sociološkoj anketi većina ispitanika odgovori da je »X« (recimo, dioba dobara) »nepravedno«, tada se postavlja pitanje je li to konstatacija realnosti, naima je li ta razdioba doista nepravedna. Ako da, u kojem smislu? Je li to možda projekcija individualnih ili kolektivnih interesa? Proizlazi li takva prosudba iz intuitivno čvrstih načela ili iz arbitrarno izabranih načela? Je li možda posrijedi resantiman ili izraz zavisti itd? U djelima većine klasičnih i modernih filozofa (Nietzschea, Schelera, Rawlsa), kao i u ra-

dovima većine klasičnih i modernih sociologa (Simmela, Durkheima, Webera, Piageta, funkcionalista, teoretičara »očekivane korisnosti«) na to se pitanje daje poseban odgovor, ali uz nastojanje da mu se pripíše opća valjanost. Stoga se otvara dilema izbora među tim teorijama. Drušim riječima, kad je u pitanju analiza vrijednosnog ponašanja, na djelu je evidentni relativizam. A prema Boudonu, on je nedostatan. Pored tog motiva (nadilaženje relativizma) Boudon upozorava i na nedostatnost brojnih socioloških, psiholoških i psihosocioloških istraživanja koja ne daju zadovoljavajuću teorijsku eksplicaciju promatranih činjenica. Stječe se dojam da se teorija i empirija nikako ne uspijevaju spojiti, da su istraživanja puka kombinacija »slijepih socioloških anketa« i »ispraznih filozofskih teorija«. Prema tome, nadilaženje relativizma i prevladavanje jaza između empirijske i teorijske dimenzije istraživanja vrijednosti osnovna je intencija Boudonovih razmatranja. Skrenut ćemo pozornost na neke od njegovih teza. Neke se od tih teza pokatkad ponavljaju jer je knjiga, iako tematski koherentna, sastavljena od niza zasebnih radova pisanih u rezdoblju od 1994. do 1999. godine.

Da bi objasnio svoja polazišta i stavove Boudon uvodi u razmatranje takozvanu *Münchhausenovu* trilemu koju je formulirao njemački sociolog i filozof Hans Albert. To je »temeljni teorem epistemologije«. On naime utvrđuje da se svaka teorija uvijek oslanja na neke »prvotne« postavke ili »načela« prema kojima se možemo odnositi na tri različita načina: 1) ta načela ne propitujemo već ih prihvaćamo kao nedokazive; 2) ta načela pokušavamo dokazati oslanjajući se na druga načela koja ćemo nastojati dokazati polazeći od drugih načela i tako u beskonačnost, što je nemoguće; 3) ta načela nastojimo dokazati na cirkularan način polazeći od njihovih konzekvencija. Budući da taj epistemološki teorem važi za svaku teoriju došlo se do zaključka da se nijedna teorija –

fizikalna, kemijska, metafizička, teološka, filozofska – ne može posve strogo smatrati ni istinitom ni lažnom. Trilemu su mnogi pokušali razriješiti na svoj način. Jedni joj poriču bilo kakvo značenje, drugi je proglašavaju pukom »transcendentalnom sanjarijom«, a treći pak prihvaćaju zaključak da nije moguće utemeljiti nikakvu, pa ni znanstvenu izvjesnost te stoga pokušavaju objasniti zašto društveni subjekti uobičajeno, i pogrešno, drže da postoje objektivno utemeljene istine i vrijednosti. Za humanističke znanosti to je jedan od središnjih prijepora. Prihvatimo li prvu i treću mogućnost ponuđenu u Münchhausenovoj trilemi tada zapadamo u **fideizam** spoznaje, što znači da **vjerujemo** u načela koja utemeljuju neku teoriju. Sumnjamo li u te mogućnosti tada zapadamo u **skepticističko** poimanje spoznaje, jer ako svaka teorija počiva na načelima koja je nemoguće dokazati ništa nije sigurno. Izlaz iz tih teškoća i proturječja Boudon vidi u trećoj mogućnosti Münchhausenove trileme. Valja naime prihvatiti da je spoznaja »cirkularna«, uz ogradu da se riječ »cirkularno« ne shvati doslovno i da je cirkularno rasuđivanje, u strogom smislu, sterilno. To »dobro rješenje« polazi od ideje da je spoznaja bitno **evaluacija načela** u svjetlu njihovih konzekvencija. Drugim riječima, ustanovljujem da je X istinito, odatle izvlačim konzekvencije Y, Z...i utvrđujem jesu li te konzekvencije prihvatljive. Ako se vjerim da su neke od tih konzekvencija neprihvatljive tada ću početnu, nedokazanu i nedokazivu postavku nastojati zamijeniti drugim načelom, kojemu ću pristupiti na isti način, itd. U tom je smislu spoznaja cirkularna i Boudon drži da to nipošto nije paradoksalno. Svaka se znanstvena spoznaja temelji na sustavu **jakih razloga**, odnosno na sustavu razloga koji su, u danom trenutku, nepobitno »jači« od argumenata neke suprotne hipoteze. Prema tome, Münchhausenova trilema »ne prijeći ni sigurnost ni objektivnost ni istinitost spoznaje«.

To se odnosi i na poimanje vrijednosti o kojima su, u filozofiji i humanističkim znanostima, elaborirana brojna teorijska stajališta. Boudon ih opširno prikazuje i konstatira da gotovo sve te teorije (filozofske, psihološke, sociološke) poimaju **smisao vrijednosti** oslanjajući se bilo na krajnja načela (»racionalne teorije«) bilo na krajnje **uzroke** (»iracionalne teorije«). Najviše su uspjeha imale kauzalističke teorije koje se ne bave »razlozima« nego »materijalnim uzrocima« (afektivnim, socioprofesionalnim, biološko-naturalističkim, društvenim). Boudon im, međutim, zamjera scijentističku vulgarizaciju koja ide dotle da se osjećaji vrijednosti proglašavaju iluzijama. Za razliku od toga on tvrdi da se »aksiološka uvjerenja« temelje na jakim razlozima i da se zato mogu prihvaćati jednako kao »pozitivne izvjesnosti«. Opredjeljenje za **normativne** i općenito **aksiološke** ideje pokorava se istim načelima kao opredjeljenje za **pozitivne** ideje. Obmana je, primjerice, posve loša stvar. Ali u stanovitim okolnostima mogu postojati jaki razlozi koji navode na pomisao da je obmana dobra stvar. Doduše, neki razlozi mogu biti jaki a da pritom ne budu i dobri. Primjerice, Nijemci koji su pod Weimarskom Republikom glasovali za nacionalsocijalističku partiju imali su za to jake ali ne i dobre razloge. No cijela povijest znanosti pokazuje da to nije isključivo svojstvo normativnih uvjerenja već da takve slučajeve susrećemo i u sferi pozitivnih uvjerenja. Descartes je imao jake razloge vjerovati da se priroda boji praznine, kao što je Newton vjerovao u alkemiju. Pokazalo se da ti razlozi nisu valjani. Nova su otkrića dokazala pogrešnost tih uvjerenja. Boudon se pita je li apsurdnost tih zastarjelih uvjerenja drukčije naravi od apsurdnosti uvjerenja njemačkog glasača 1933. godine i mora li se objašnjavati na posve drukčiji način. Čak ako i prihvatimo tu razliku valjalo bi reći u čemu se ona sastoji. Ali dok se to ne pokaže najbolje je slijediti postulat **Verstehen** koji kaže da uzroke navedenih

postupaka i uvjerenja treba tražiti u jakim razlozima odnosno smislu što ga tim postupcima i uvjerenjima pripisuju njihovi akteri. »Činjenica da su Descartes ili Kant bili genijalniji od prosječnog čovjka ne može se osporiti, ali respekt koji im duguemo ne znači da je njihov duh funkcionirao drukčije nego duh prosječna čovjka«.

Polazeći od teze da teorija vrijednosti ima podjednaku spoznajnu težinu kao pozitivne teorije, Boudon se bavi i pitanjem normativnog, to jest **moralnog života**. Moralni se život sastoji u postavljanju *a priori* prikladnih načela (primjerice, načela opće jednakosti u dostojanstvu) i ugradnjom tih načela u zbilju. Ta su načela nedokaziva: ne može se dokazati da je dobro nastojati da se svima osigura jednakost u dostojanstvu. Isto se tako ne može dokazati da je neodređeno načelo (»opisati stvarnost kakva jest«) doista prikladno. Također se ne može dokazati da je posve valjan temeljni postulat estetike ili književne kritike o postojanju korelacije između umjetničkog djela i osjećaja kojima nas ona nadahnjuju. Tim se načelima i postulatima možemo samo koristiti i konstatirati mogu li nam ili ne mogu biti trajnim putokazom. Moralni život, kao i znanstveni, sadrži momente **inovacije** (tvorbe ideja) i momente **selekcije ideja**. Načela koja ga usmjeravaju podređena su kritici stvarnosti, a ona ih učvršćuju ili odbacuju jednako kao načela kojima se rukovodi odgonetanje stvarnosti. Proces selekcije ideja u normativnoj i pozitivnoj sferi nisu različiti. I u jednom i u drugom slučaju »načela su na stolu«. Podvrgnuta su kritici kao takvoj i kritici same stvarnosti. Selekcija kritike i selekcija stvarnosti nameće u konačnici stanovita načela, neka rješenja opovrgava a neka pak ostavlja da čekaju. Dakako, racionalna selekcija ideja (pozitivnih ili normativnih) može biti poremećena strastima i interesima, jer je racionalno u kroničnom sukobu sa zbiljom. Pored toga, normativni su sudovi, u usporedbi s pozitivnima, izloženi hiro-

vima i nemirima povijesti. Jer dok znanstvene ideje nastaju u sredini načelno podređenoj pravilima koje svi poštuju, praktične se ideje oblikuju na javnom mjestu. Stoga se lako stječe dojam da je selekcija normativnih ideja puki proizvod odnosa snaga i sukobljenih interesa. Taj dojam odvraća od ozbiljnog teorijskog izučavanja vrijednosti i zamagljuje njihovu racionalnost.

Boudon, međutim, upozorava da se pri zagovoru racionalističke pozicije valja čuvati jedne tipične zamke. Naime, iako je u tumačenju smisla vrijednosti racionalistička teorija djelotvornija od kauzalističkih teorija, ne smije se zapasti u zamku **redukcionizma**. Aksiološka se racionalnost ne smije svesti na **instrumentalnu racionalnost**, kao što to hoće teorija »očekivane korisnosti« koja je danas među racionalnim teorijama vrednovanja najraširenija, najutjecajnija i najplodnija. Utilitarizam u svojim različitim verzijama (benthamovskoj, nitzscheanskoj ili marksističkoj) i varijantama koje proizlaze iz tih tradicija zaboravlja da socijalni subjekt, u raznim okolnostima, izriče vrijednosne sudove koji se ni izravno ni neizravno ne tiču njegova interesa. A ti sudovi ipak tvore značajnu društvenu snagu. Spoznajna aktivnost subjekta ne ograničava se na pribavljanje informacija već teži i teoretizaciji problema s kojima se suočava. Za njega je najbolja ona teorija koja počiva na dovoljno jakim razlozima. Boudon ni na koji način ne želi da se njegova pozicija proglašuje »intelektualističkom« i stoga napominje da je najbliži **kognitivističkom** teorijskom stajalištu (u tradiciji Kanta i Rawlsa). On ne misli da je socijalni akter lišen strasti već prihvaća Humeovu tvrdnju da je razum rob strasti odnosno da su **preskriptivna** uvjerenja ukorijenjena u egzistencijalnim brigama i emocijama. No nema društva u kojemu socijalni subjekt uvijek može slobodno izražavati svoje strasti i gdje ne postoji svijest o društvenim granicama autonomije. Stoga je on prinuđen da više ili man-

je »svjesno teoretizira situaciju« u kojoj se nalazi. Bez te teoretizacije nije moguće razumjeti njegove odluke i vrijednosne sudove na kojima one počivaju. Osim toga, osjećaji koji prate oblikovanje vrijednosnih sudova ne svode se na puka emocionalna stanja. Naprotiv, u vidokrugu subjekta ti su osjećaji »konceptualno identificirani (srdžba, sram) jer u njegovu duhu prate teoretizaciju tuđeg i vlastitog ponašanja«. Analiza osjećaja i sudova mora, dakle, voditi računa o tome da su oni nerazdvojno povezani. Društveni akteri gajili pozitivne ili negativne osjećaje prema brojnim društvenim problemima i izriče odobravajuće ili neodobravajuće sudove o situacijama koje ga se izravno ne tiču. Ti osjećaji ne mogu biti posljedica interesa. Boudon napominje da njegova teorija nipošto ne implicira **odsustvo sukoba**. Ona samo odbacuje tvrdnju da su društveni sukobi isključivo **sukobi interesa**. Po svom ustrojstvu, i u metodološkom smislu, njegova je teorija racionalnosti **individualistička**, ali ne i **atomistička**. »Razlozi kojima se pojedinci rukovode imaju za njih vrijednost samo ako osjećaju da oni vrijede i za generaliziranog Drugog«. Ta je teorija istodobno **kontekstualna i historijska**, što znači da jaki razlozi koji važe ovdje i sada ne moraju nužno važiti drugdje i u budućnosti. Time se ne poriče mogućnost pozitivnih ili normativnih istina. Iz historičnosti znanosti ne može se izvlačiti zaključak o nepostojanju znanstvenih istina. Tako je i s moralom.

Tu tezu Boudon posebno obrazlaže u posebnim razmatranjima o aksiološkoj racionalnosti i moralnom smislu. Razmatranja o aksiološkoj racionalnosti uglavnom se temelje na »pažljivom čitanju« Webera. Svojim razlikovanjem između instrumentalne i aksiološke racionalnosti veliki je njemački sociolog najjasnije pokazao da se racionalnost kao takva ne može svoditi na instrumentalnu racionalnost. No on uopće nije precizirao što točno razumije pod aksiološkom racionalnošću (*Wertrationalität*). Zato ga se često, pokatkad i

ishitreno, svrstava među **decizioniste**. Za razliku od toga Boudonu je manje stalo do pitanja što je Weber htio reći, a više ga zanima analitički sadržaj »jednog pojma koji u Weberovoj optici ima prilično intuitivan karakter«. Stalo mu je i do »Weberova nacrtu evolucionističke teorije koja je toliko kompleksna da ju se najčešće i ne zamjećuje«. Interpretacija Weberovih djela otežana je i time što ih brojni komentatori »navlače« na svoju trenutačnu povijesnu situaciju. Današnje postmodernističke interpretacije najčešće su relativistički intonirane. Bez obzira na sve, Boudon drži da brojni Weberovi tekstovi sugeriraju »značajnu teoriju vrijednosti i vrednovanja« koja zaslužuje sustavan prikaz.

Prema Weberovu mišljenju, podvlači Boudon, povijest je tragična. No ona je takva ne zbog toga što bi nihilizam bio »posljednja riječ« filozofije. Weber nije nihilist ni relativist. Naprotiv, on inzistira na **racionalizaciji** koja upravlja kako **intelektualno-teorijskom** tako i **praktično-etičkom** sferom svijeta. U duhovnom mnijenju definitivno su se i nepovratno nametnuli pojmovi »građanstva«, »osobe«, »demokracije«, »diobe vlasti«. No toj vladavini racionalnosti nad čovjekom suprotstavljaju se druge »povijesne sile«. Glavni konflikt na kojemu se temelji Weberova tragična vizija jest opreka između **racionalnog i zbiljskog**. »Demokracija« ili »građanstvo« tvore nepovratne vrijednosti od kojih polazimo u prosuđivanju raznovrsnih političkih fenomena. No ništa ne jamči sigurnost tih vrijednosti, njihove neupitne izgleda da se odupru suprotnom djelovanju »drugih povijesnih sila« o kojima govori Weber. Vrijednosti se mogu ozbiljiti jedino voljnim ljudskim djelovanjem, sučeljavajući se istodobno s najrazličitijim suprotstavljenim mehanizmima. Weberova teorija vrijednosti kognitivističke je naravi i srodna je teoriji koja se može izlučiti iz Kantove misli. No njezina je prednost u tome što ne postulira da se svi vrijednosni sudovi mogu iz-

vesti iz ograničenog skupa načela. Praktično–etičke izvijesnosti, jednako kao i sudovi intelektualno–teorijske provenijencije, temelje se na sustavima brojnih i međusobno slabo povezanih razloga. Tu kognitivističku teoriju, koju istodobno karakterizira kognitivizam i uvažavanje kompleksnosti preskriptivne sfere, Boudon naziva **nenewtonovskom aksiologijom**. Taj naziv izražava činjenicu da se procesi racionalizacije, koje Weber dijagnosticira u povijesnom kretanju, ipak odvijaju prema stanovitim, ali ne i mehaničkim načelima. Objasniti svijet kakav on doista jest – to je načelo koje vlada intelektualno–teorijskom sferom. Defini-rati legitimni politički i socijalni poredak, oblikovati društvo koje svakog pojedinca priznaje kao građanina itd. – to su načela koja vladaju etičko–praktičnim svijetom. Ništa *a priori* ne dokazuje da će se ta načela ostvariti, ali je neosporno da su se ona nametnula. Analiza moralnog smisla podliježe istim kriterijima.

Kad je riječ o toj tematici, sociolozi se uvijek, s osobitim ustručavanjem, obraćaju filozofima. Mnoge su utjecajne teorije u humanističkim znanostima više pridonijele pomutnji nego pravom rasvjetljavanju moralnih osjećaja. Mnogi ih antropolozi i sociolozi objašnjavaju odgojnim procesima. Norme i vrijednosti promatraju se kao kulturna obilježja koja za socijalne aktere imaju pozitivan ili negativan smisao jer su tako odgojeni. Ta hipoteza nije nipošto nova i susrećemo je već kod Montaignea. Riječ je o **kulturalističkoj tradiciji**. Druga je tradicija **kauzalistička** i njoj je svojstveno to da moralne osjećaje tumači uzrocima koji prebivaju u subjektu a da on to i ne zna. Takva su tumačenja vezana za **pozitivizam**, ali ipak najizričtije za Pareta. Boudon ne prihvaća ni kauzalistički pristup jer on moralne osjećaje često svodi na okultne uzroke. Ne prihvaća ni **naturalistički pristup** koji mistificira ljudsku prirodu. Drži da se teškoće kulturalizma, kauzalizma i naturalizma mogu izbjeći osloncem na stanovite

Tocquevilleove uvide i oblikovanjem **racionalističke teorije moralnih osjećaja i vrijednosti**. Valja naime polaziti od ideje da se moralni osjećaji temelje na jakim razlozima koji usmjeravaju djelovanje socijalnih aktera. Ili, drugim riječima, uzroke moralnih osjećaja treba tražiti u razlozima zbog kojih ih socijalni subjekti prihvaćaju u svom kognitivnom kontekstu. Weber, primjerice, kaže da **rašćaravanje svijeta dovodi do politeizma vrijednosti**. No uvodeći pojam aksiološke racionalnosti on možda istodobno sugerira da raščaravanje nipošto ne obesnažuje vrijednosti. Sama riječ »racionalnost«, čini se, naznačuje da vrijednosti imaju svoj temelj u razumu. U Tocquevillea susrećemo slične naznake. On najavljuje kraj »dogmat-skih«, to jest religioznih vjerovanja. Njihov nepovratni krah nosi sa sobom opasnost tiranije javnosti. Ali to da Tocqueville govori o tiraniji javnosti i pritom inzistira na činjenici da je socijalni subjekt može doživjeti kao takvu pokazuje da taj subjekt raspolaže sredstvom distanciranja od društvenog konformizma, umijećem izvanjskog prosuđivanja javnosti. Iz tih se primjera može zaključiti da vrijednosti mogu biti utemeljene u razumu, bez obzira na odsustvo apsolutnih načela.

Odatle Boudon izvodi i tezu (»ma kako ona izgledala čudnom«) da je opravdano govoriti o **moralnom napretku**. To ne znači da su ljudi sve bolji ili da su danas manje nego prije sposobni za okrutnosti. Riječ je samo o društvenoj tendenciji da se izabiru neke aksiološke inovacije ukoliko one pojačavaju ljudsko dostojanstvo. One dovode do mijene »preskriptivnog univerzuma«, kao što znanstvene inovacije dovode do mijene »deskriptivnog univerzuma«. Ukratko, Boudon želi pokazati da osjećaji izraženi u vrijednosnim sudovima (»X je dobro«, »X je prihvatljivo«) počivaju na razlozima koji su za subjekt dovoljno »jaki« te gotovo »prirodno« uvjerljivi i za njega i za druge. Iako je društveni život prožet aksiološkim izvijesnostima one, čini se, u očima subjekata

promiču nezapaženo upravo zbog toga što ih oni doživljavaju kao očiglednosti. No one se doživljavaju kao očiglednosti baš zbog toga što počivaju na sustavima razloga (teorijama) koji prešutno stvaraju implicitni konsenzus. Prema tome, vrijednosni sudovi mogu biti objektivno utemeljeni. »Aksiološke istine postoje upravo onako kao što, primjerice, postoje medicinske istine«. Zašto se općenito smatra da je demokracija dobar poredak? Zbog toga što polazi od načela da je dobra vlada ona koja nastoji ostvariti interese podvlaštenih, koja se svakako više brine o interesima podvlaštenih nego o interesima vladatelja, kao i zbog toga što je uređena institucionalnim aranžmanom koji maksimizira šanse da se to postigne. Stoga demokracija pretpostavlja ponovni periodički izbor vladatelja, koji smanjuje opasnost od toga da se oni više posvećuju svojim interesima nego interesima podvlaštenih. Drugim riječima, osjećaj da je demokracija dobar poredak temelji se na čvrstim razlozima. I baš zbog toga što se temelji na čvrstim razlozima nadmoć demokracije nad drugim tipovima poredaka nadaje nam se kao očiglednost.

Tim se smjerom Boudon kreće i u ispitivanju umjetničkih vrijednosti. On napominje da je suvremena refleksija o umjetnosti, kao i refleksija o moralu ili spoznaji, najčešće skeptične naravi. Umjetničke se vrijednosti smatraju kolektivnim iluzijama koje su proizvod anonimnih društvenih snaga (marksistička i durkheimovska tradicija) ili moći »umjetničkih svjetova«. Te konvencionalističke teorije naglašavaju slabost platonističkih teorija o estetskim vrijednostima, ali one su nedovoljno vjerodostojne. No i »platonizam je definitivno prevladan«. Sukladno svom temeljnom teorijsko-metodološkom stajalištu, Boudon drži da umjetničke vrijednosti treba promatrati kao »učinak sustava jakih razloga«. Umjetnička se djela zbog objektivnih razloga smatraju dobrima ili lošima. Smisao umjetničkog djela i, općenitije, umjetničke vrijednosti nisu sadr-

žane u samom umjetničkom djelu već proizlaze iz individualne ili kolektivne svijesti onoga tko ga ocjenjuje. Molièreov se *Tartuffe* općenito smatra remek djelom zbog toga što razgolićuje jednu od velikih bolesti društvenog života i tko je god u stanju pojmiti smisao tog komada osjetljiv je na to zlo. Postoje, dakle, jaki razlozi da tu komediju doživljavamo kao veliko umjetničko djelo. Veličinu *Madame Bovary* tvori Flaubertovo nastojanje da pokaže »moć vulgarnosti« u epohi koju karakterizira odbojnost prema plemenitom i uzvišenom. To djelo slika vulgarnost oslanjajući se na činjenicu da je »ta vrijednost upisana u duh vremena«. Izvor snage Rembrandtovih portreta proizlazi iz nauka da se naslika »pojedinaac kao pojedinac«. U problematizaciji umjetničkih vrijednosti Boudon se ponajviše oslanja na Simmela koji je »na brojnim primjerima, osobito na primjeru Rodina, razvio briljantan program sociologije umjetnosti«. Simmel je naime pošao od pitanja zašto Rodin zauzima tako prestižno mjesto u povijesti kiparstva. Simmelova analiza pokazuje da iza osjećaja moći i veličine Rodinovih skulptura prebivaju posve određeni i objektivni razlozi. Upravo zbog toga što su posve određeni i objektivni ti se razlozi prihvaćaju i stoga dolazi do općeg suglasja o istaknutom Rodinovom mjestu u »hijerarhiji kipara«. Braneci opstojnost i spoznatljivost umjetničkih vrijednosti Boudon odbacuje tezu o **smrti umjetnosti**, koja se uzima kao svojevrsni empirijski dokaz postmodernističkog nihilizma. Umjetničko je stvaranje, kaže on, toliko bitno da se ne treba pribojavati »smrti umjetnosti kojom nam pune uši«. A što se tiče postmodernističkog nihilizma, on je po definiciji lišen bilo kakve teorije vrijednosti (»jer su vrijednosti iluzije«) i stoga je logično da na istu razinu stavlja obmanu, mistifikaciju i inovativno djelo, da u Duchampovu javnom zahodu vidi moderni ekvivalent Rembrandtovih portreta.

Očigledno je da se Boudon u tumačenju vrijednosti, bile one opće, moralne ili umjetničke, stalno odupire **relativizmu**. Time on zapravo brani metodološki individualizam kojemu se prigovara da u samom svom temeljnom načelu krije relativističku opasnost. Relativizam je, dakako, snažna struja moderne kulture. Objašnjavajući tu činjenicu Boudon evocira zanimljivu kulturno-povijesnu epizodu. Jednoga dana, 1920. godine, Max Weber i Oswald Spengler šecu glasovito Ludewigstrasse, koja će tri godine kasnije biti poprištem neuspjelog Hitlerova puča. Prema Spenglerovim sjećanjima, Weber je tada izjavio: »Svijet u kojemu intelektualno živimo dobrim je dijelom svijet koji su oblikovali Marx i Nietzsche«. Komentirajući tu misao Boudon dodaje da smo krajem 20. stoljeća ponajviše »Nietzscheova djeca« te da je relativizam zajednički ideološki nazivnik našega vremena. Relativizam je sveprisutan. **Relativistička kultura** prožima sva moderna društva i odatle proizlaze razne konzekvencije. Iz nje je objašnjivo da adolescenti u nacizmu vide »neko stajalište«. Iz nje su objašnjivi i drugi karakteristični fenomeni našega doba: razmah iracionalnih vjerovanja, procvat sekta, razvoj »komunitarizma«, obezvrjeđivanje znanja. Danas se magija vraća kao ključ pristupa problemima svakodnevnog života i života institucija. Ispitivanja pokazuju da osobe s višom obrazovnom razinom nisu otpornije od drugih na zov iracionalnog. Relativizmom se može objasniti zašto se socijalni cinizam danas očituje na tako razmetljiv način. Budući da nema objektivne istine (ni deskriptivne ni preskriptivne) zašto u službu svoje volje za moć ne bih stavio sredstva koja mi daje moj socijalni položaj? U tumačenju relativizma Boudon se najviše oslanja na Tocquevilleovu **Demokraciju u Americi**, a od suvremenih mislilaca najčešće se obraća Richardu Rortyu. Parafraziramo li ga, Tocquevilleovo stajalište glasi: ako je jednakost dominantna vrijednost ona teži uvođenju relativističkog poimanja

svijata i obezvrjeđivanju ideja istine i objektivnosti. Budući da je jednakost dominantna vrijednost modernih društava odatle se zaključuje da je relativizam **prirodna** filozofija modernosti. Preuzimajući to stajalište Boudon nipošto ne poriče borbu za socijalnu jednakost već samo utvrđuje objektivni kulturni sklop iz kojeg je moguće razumjeti »sveprisutnost« relativizma. On ne misli da u relativističkim teorijama baš sve treba odbaciti već im priznaje i stanovite kritičke vrline. One su »srećom poljuljale pogrešne izvijesnosti«. No to su, istodobno, teorije hiperboličke naravi. Umjereni skepticizam jednog Montaignea nadomjestile su **skeptičkim dogmatizmom**. Ono što relativizam razlikuje od skepticizma jest njegov dogmatizam i pretenzija na **univerzalnost**. Jedna od bitnih zadaća socijalnih znanosti sastoji se ne samo u tome da objašnjavaju relativizam modernih društava nego i u tome da teorijski elaboriraju način objašnjavaju aksiološka uvjerenja socijalnih subjekata. Neke su suvremene socijalnoznanstvene teorije pošteđene od naivnosti relativizma i kulturalizma. Boudon, u tom kontekstu, navodi teoriju racionalnog izbora, funkcionalizam »u njegovim najboljim verzijama«, teoriju razmjene i sociologiju djelovanja, te konstatira da su sva ta stajališta ponudila racionalne teorije vrijednosti. No posrednici i javni tumači uvijek naglašavaju ono što je sukladno danom trenutku, oni neke ideje pretvaraju u konjunktorni konformizam i tako stvaraju relativističku klimu s prividom teorijskog avangardizma koji se brzo troši i napaja ambicije »gospodara sumnje«. I upravo se zbog toga čini da humanističke znanosti već desetljećima nisu sposobne za napredak u spoznaji vrijednosti. Pa ipak, kad se razgrnu svi ti nanosi relativizma očigledno je da to nije sasvim točno.

Ima li se na umu ta konstatacija ne treba se čuditi što Boudon otvara raspravu o dobroj teoriji i s tim u vezi problematizira

današnji pozitivizam. Pozitivizam je skup »kompleksnih ideja«, ali usprkos toj kompleksnosti i raznovrsnosti on sadrži određene »središnje uvide« koji govore o njegovoj važnosti. Za svaku teoriju koja teži znanstvenosti on postavlja jedno bitno pitanje, a to je pitanje kriterija koji omogućuju da se znanstvena teorija razlikuje od neznanstvene, da se unutar znanstvenih teorija napravi podjela između valjanih i nevaljanih teorija. Pod »zastavom pozitivizma« okupljaju se vrlo raznovrsne ideje. Ali pored te raznovrsnosti postoje i stanoviti zajednički elementi koji karakteriziraju pozitivističko stajalište: afirmacija znanosti kao višeg oblika spoznaje; definicija znanstvenosti pomoću kriterija eliminacije onoga što je neopazivo; definicija cilja znanosti kao proučavanja odnosa među opazivim predmetima. Ono što treba sačuvati jest »središnja intuicija« pozitivizma, to jest stajalište da teorije mogu biti više ili manje valjane, da objašnjenje neke pojave može biti znanstveno ili neznanstveno. Boudon, međutim, drži da treba razlikovati tri vrste pozitivizma: **kruti, vrlo umjereni i blagi** pozitivizam. »Kruti« pozitivizam odbacuje slijedećim argumentima: ne može se prihvatiti (Carnapova) definicija znanstvenosti koja potencijalno isključuje ono što je neopazivo; ne može se prihvatiti teza da je podudarnost sa zbiljom jedina osnova ocjenjivanja znanstvene teorije; ne može se prihvatiti teza da neopazivi sadržaji koji se uvode u teoriju predstavljaju »crne rupe«; na ono što je neopazivo možemo naići kod svih pojavnosti koje se ispituju. Respektirajući temeljnu znanstvenu vokaciju pozitivizma Boudon se opredjeljuje za »vrlo blagi« ili »umjereni« pozitivizam, koji karakteriziraju slijedeće značajke: postoje eksplikativne teorije znanstvene naravi i teorije neznanstvene naravi; znanstvena teorija mora biti podložna vrednovanju s obzirom na njezinu podudarnost sa zbiljom; u idealnom smislu, ona mora biti oblikovana tako da ne uključuje neotklonjivu nepodudarnost sa

zbiljom; njezine postavke i elementi koji se ne mogu podvrći tom testu podudarnosti trebaju se smatrati prihvatljivima ukoliko mogu koristiti za objašnjenje drugih fenomena; što su ti fenomeni brojniji to je čvršće jamstvo koje oni daju »neopazivim« sadržajima. »Tvrđi« je pozitivizam neodrživ i u humanističkim i u prirodnim znanostima. »Umjereni« pozitivizam pak ima svoje mjesto u sociologiji. Bez njega ona zapada u legende i mitove koji zauzimaju mjesto znanstvenih teorija. Uporište za »umjereni« sociološki pozitivizam Boudon nalazi u Tocquevilleovim i Weberovim djelima te u »Durkheimovim analizama, ali ne i u njegovim doktrinarnim razmatranjima«. Valja, međutim, voditi računa o tome da postoji i područje **interpretacije** koje izmiče svakom pozitivističkom poimanju spoznaje. Tako, primjerice, **teorije modernosti** pripadaju interpretativnoj vrsti spoznaje. Sociologija je u tom pogledu izravni baštinik filozofije povijesti, koja je paradigmatički primjer interpretativnog umovanja. Boudon gotovo patetično inzistira na jasnoći pojmova »interpretacija« i »eksplikacija«. Nejasnoća i pomutnja tih pojmova dovodi do katastrofalnih posljedica. »Strahote nacizma i komunizma također imaju kognitivno izvorište. One su bile moguće zbog toga što su klase i nacije pretvorene u univerzalne uzroke zahvaljujući stanovitim **interpretacijama** koje su se uspjele nametnuti kao **eksplikacije**«. Iz tog opominjućeg stava razumljivo je Boudonovo nedvosmisleno odbijanje **komunitarizma** koji, prema njegovu mišljenju, uvijek završava u »okultnim i artificijelnim identitarnim zahtjevima, u potrazi za primordijalnim identitetom i idiosinkrazijskom kulturom«. Radikalna opreka između metodološkog individualizma i komunitarizma istodobno je najzanimljivija i najspornija točka Boudonove racionalističke teorije vrijednosti.