

Raymond Boudon (Ed.)

TRAITÉ DE SOCIOLOGIE

Presses Universitaires de France, Paris,
1992., p. 575

Posljednjih nekoliko godina francuska sociologija bilježi pravi procvat priručnika, uvodnih djela, sustavnih izlaganja i povijesnih osvrtâ na razvoj discipline. Tridesetak godina nakon pojave kapitalnoga Gurvitchova izdanja kolektivnog djela **Traité de sociologie** (u nas prevedenoga pod naslovom **Sociologija**, I i II; Naprijed, Zagreb, 1966.), sociologija je stekla status ne samo "normalne" akademske znanosti nego i svojevrsne popularne discipline, s masovnom intelektualnom produkcijom. U toj se situaciji pojavljuje Boudonov pandan Gurvitchovu zahvatu, identičnog naslova, slične ambicije, ali posve različite orijentacije i tematske širine. Neki su ga već ocijenili "nesumnjivim događajem" (primjerice, J. M. Berthelot, u: **Sociologie du travail**, 2/1994). Nije nimalo čudno da je upravo Boudon središnja osoba tog pothvata. To proizlazi iz njegova mjesta u današnjoj francuskoj sociologiji. Unutar te tradicije i akademske kulture, u kojoj dominiraju baština Durkheima, marksizma i strukturalizma, on je obavio posao koji bismo mogli označiti "promjenom smjera". Vratio se Tocquevilleu i Weberu, zbližio se s američkom sociologijom, obratio pozornost na djelovanje individualnog aktera i na tim pretpostavkama konzekventno razvija paradigmu metodološkog individualizma. Može se reći da je njegov prilog suvremenom sociološkom mišljenju doista prepoznatljiv i respektabilan.

Boudonov se **Traité de sociologie (TDS)** ne bavi razmatranjem i prikazivanjem socioloških disciplina. U njemu nema ni uobičajenoga posebnog osvrtâ na povijesni razvoj sociologije. On se ne upušta ni u tumačenja pojedinih škola mišljenja. To je knjiga problematskoga karaktera u kojoj se obrađuju osnovni sociološki problemi tako iscrpno i

zaokruženo da svaki od njih može predstavljati samodostatnu cjelinu. O pojedinim problemskim cjelinama pišu različiti autori, pa je to kolektivno djelo istodobno panorama problema i informacija o najmarkantnijim imenima suvremene francuske sociologije. Tako artikuliran i najavljen Boudonovim **Uvodom**, TDS se sastoji od četrnaest poglavlja, što znači da se usredotočuje na četrnaest temeljnih pojmova: **Djelovanje** (R. Boudon); **Grupe i socijabilnost** (Jean Baechler); **Stratifikacija** (Mohamed Cherkaoui); **Mobilnost** (M. Cherkaoui); **Moć** (François Chazel); **Sukobi** (Pierre Birnbaum); **Društveni pokreti** (F. Chazel); **Društvena promjena** (Bernard Valade); **Organizacija** (Erhard Friedberg); **Devijantnost** (Maurice Cusson); **Religija** (Jean Baechler); **Kultura** (B. Valade); **Spoznaja** (R. Boudon); **Komunikacija** (Francis Balle).

Za knjige ovakve vrste, u kojima se izlažu pogledi na stanje problema u određenoj znanstvenoj disciplini, uvijek se postavlja pitanje **osnovnog stajališta** koje odlučuje ne samo o tematizaciji sadržaja nego i o smjeru analiza, interpretacija i zaključaka. Riječ je zapravo o izboru paradigme. Kada je u pitanju stanje problema u suvremenoj sociologiji, takav izbor nije odviše jednostavan. Na to upozorava i Boudon u svom **Uvodu**. Sociologija je, kaže on, poprište velikih različitosti i "stalnih divergencija o načelima koja je definiraju". Vrlo su rijetki trenuci u kojima je neka škola uspijevala privremeno nametnuti svoje stajalište, oblikovati se kao jedinstvena paradigma. To vrijedi za klasičnu sociologiju, a još više za suvremenu. U svezi s "klasičnim razdobljem" moguće je govoriti o **francuskoj, njemačkoj i američkoj** sociologiji, s razlikama koje u velikoj mjeri imaju paradigmatički karakter. U suvremenom sociološkom mišljenju razlikuju se **deskriptivna** sociologija (odgovara na pitanje: **kako?**) i **eksplikativna** sociologija (odgovara na pitanje: **zašto?**). Prva se grana u **kvalitativne** i **kvantitativne** pristupe, a druga u **statičke** (nasljeđe Durkheima) i **akcionističke** (nasljeđe Webera). Time se, dakako, nipošto ne iscrpljuje slika suvremenoga sociološkog pluralizma. Budući da nema jedinstvene paradigme, Boudonov TDS izabire

jednu od njih ne poričući valjanost ostalih. On se opredjeljuje za paradigmu **sociologije djelovanja**, i to je osnovno stajalište koje određuje smjer razmišljanja u ovoj knjizi.

Taj se smjer, uz neka blaža odstupanja, očituje u svim problemskim cjelinama. Najkohrentniji je, dakako, u Boudonovim razmatranjima o samom pojmu djelovanja. Djelovanje je izvorište razumijevanja društva. Svaki je društveni fenomen, u svom realitetu, proizvod individualnih aktivnosti, vjerovanja i ponašanja. To znači da je prvi socio-loške analize u tome da "utvrdimo aktere ili kategorije aktera koje smatramo odgovornima za fenomen što ga nastojimo eksplicirati". To je načelo **metodološkog individualizma**. Drugi je korak utvrditi tip racionalnosti kojime se akteri rukovode u svome ponašanju. To je načelo ("postulat") **racionalnosti**. Imajući na umu Webera, Boudon razlikuje nekoliko tipova racionalnosti (teleološku, aksiološku, tradicionalnu, kognitivnu, psihološku). Treći je korak analiza **krajnjih ("ukupnih") učinaka** što proizlaze iz sklopa ponašanja različitih aktera u određenoj situaciji (*effects de composition*). Upravo su ti učinci, jednostavni ili složeni, evidencija koju vidimo kao objektivnu društvenu stvarnost. Ta načela (metodološki individualizam i subjektivna racionalnost) Boudon provodi i u području sociologije spoznaje, pri čemu osobito upozorava na ograničenja makrosocioloških teorija. Njihovo nastojanje da objasne ideologije i sustave predodžbi uglavnom se svodi na obrasce "povijesnih tendencija i strukturalnih varijabli", što u biti znači da su one najčešće "interpretativne zatočenice" filozofije povijesti. U baštini sociologije spoznaje postoje tri "kanonske pozicije": **minimalistička** (Mannheim), **maksimalistička** (D. Bloor) i **posredna** (Durkheim i njegovi sljedbenici). Boudon ih sve uvažava, smatrajući da su postavile valjane okvire za razumijevanje ideja, vjerovanja i svjetonazora. Među teorijama koje se bave ekspliciranjem vjerovanja posebnu pozornost zaslužuju teorija o **iracionalnosti**, **utilitaristička** teorija, teorija **kognitivne disonance** i, naravno, teorija **subjektivne racionalnosti**. Ovoj posljednjoj Boudon pridaje najveću značajnost i izvodi je iz pažljive rekonstrukcije Weberovih i Popperovih stavova. Nastojeći razumjeti zbog čega

socijalni akteri u nekim slučajevima "razložito vjeruju u pogrešne odnose kauzalnosti", načelo subjektivne racionalnosti dopušta dva odlučujuća tipa razlikovanja: s jedne strane čuva nas da analitički ne upadnemo u zamke teorija o iracionalnosti (à la Lévy-Bruhl) i relativističkih teorija takozvanog epistemološkog anarhizma (Feyerabend), a s druge strane otvara nas prema ispitivanju "još neobrađenog polja kognitivnih strategija" koje nam omogućuju razumijeti racionalnost pripadništva nekim pogrešnim idejama. Na eventualni prigovor da se time zanemaruju društveni uvjeti koji utječu na oblikovanje i prihvaćanje ideja, Boudon odgovara da ih je nemoguće poricati, no da u svim uvjetima ljudi djeluju i misle (ili smatraju da misle) na osnovi neke subjektivne racionalnosti.

U Boudonovu horizontu razmišljaju i ostali autori, iako kod njih ne susrećemo (barem ne tako često) eksplicitno pozivanje na osnovno stajalište. U tom je pogledu najdosljedniji M. Cherkaoui koji se bavi stratifikacijom i društvenom mobilnošću. On je, međutim, sklon skalu oblika subjektivne racionalnosti reducirati isključivo na teleološku racionalnost. Ona mu se, u objašnjavanju stratifikacijskih procesa i mobilnosti, čini modelski najpogodnijom. Svrha je uvijek ono što individualnog aktera pokreće na djelovanje, što ga negdje "svrstava" i utječe na njegove društvene predodžbe unutar socijalne stratifikacije. Osobito je minuciozan Cherkaouiev prikaz evolucije mobilnosti u suvremenim društvima, nadopunjen usporedbama na međunarodnoj razini. Tu je cijeli niz modelskih, grafičkih i numeričkih statističkih varijacija o indikatorima, strukturama i mehanizmima mobilnosti, pri čemu se osobita pozornost pridaje obrazovanju. Ono bitno utječe na motive i "akcione strategije" uspona na socijalnoj ljestvici. Cherkaoui napominje - i analitički obrazlaže - da se u suvremenim društvima, koja funkcioniraju kao **političko tržište**, izborna opredjeljenja građana racionalno povezuju s kompleksom mobilnosti te da je izborna utakmica "veliki kondenzator" težnji, očekivanja, iluzija i ostvarenja. Bez obzira na stupanj i brzinu pokretljivosti, ne bi se moglo reći da je to vrhunski djelotvoran faktor mijena u socijalnoj stratifikaciji. Utje-

čaj postoji, ali on je vrlo spor. Stratifikacija je sveprisutna i nikakvi individualni učinci ne mogu ukloniti tu bitnu značajku svakoga društva. Svi su sektori ljudskoga djelovanja stratificirani. "Gdje god postoji diferencijacija, integracija, hijerarhizacija, nejednakost i sukob među konstitutivnim elementima grupe tu neizbježno postoji i stratifikacija". Ona je istodobno proizvod racionalnog djelovanja i činilac koji utječe na izbor tipa djelovanja.

Kod nekih autora akcionistička je dimenzija u drugom planu. Nije napuštena nego je supsumirana u analitičkom postupku. To egzemplarno dolazi do izražaja u poglavljima o moći (Chazel) i o kulturi (Valade). U oba je slučaja naglašena intencija da se protumači kompleksnost pojmova, da se izbjegnu pojednostavnjena izvođenja. Chazel zahvaća sve bitne dimenzije pojma moći, potkrepljujući to bogatim referencijalnim uporištima, a Valade pravi opsežnu povijesnu rekonstrukciju oblikovanja pojma kulture unutar antropologije i sociologije, pri čemu ga najviše zanima problematika kulture svakodnevnoga života. Chazel posebno inzistira na ograničenjima **holističkih** i **supstancijalističkih** teorija moći (i tu oštro polemizira sa Stewartom Cleggom), a Valade ukazuje na nedostatnosti kulturne antropologije koja je odviše sklona tipološkim identifikacijama. Opasno je, kaže Valade, svoditi kulturu na "koherentnu cjelinu" ili na ekonomske varijable. "Monotonij analizi koja kulturne varijable promatra kao prijevod ekonomskih varijabli" on suprotstavlja interakcionističko stajalište i ističe "akcionističku, generičku dimenziju kulture". Chazel se odupire pokušajima da se moć pojmi kao "splet gotovih struktura" koje djeluju kao objektivni realitet po sebi. Poziva se na Giddensovu tvrdnju prema kojoj se "strukture ne kreću same od sebe" nego su rezultat djelovanja aktera. Djelovanje aktera postavlja se, dakle, kao načelo razlike i raskida s drugim teorijama moći. No ni jedan ni drugi autor ne sprovode to načelo do kraja. Kada Valade pravi inventar suvremenih pitanja kulture (kultura svakodnevnoga života, masovna kultura, pluralna kultura, kultura i komunikacija, kulturna praksa i kulturna politika), on se ne osvrće na akcionističko stajalište već polazi od logike konkretne povijesne situacije

u kojoj se pojedini kulturni oblici konstituiraju kao dominantni modeli kolektivnog ponašanja, djelovanja, duhovnog pripadanja itd. Slično postupa i Chazel. U dijalogu s Giddensom i njegovom strukturacijskom teorijom on ustanovljuje "ključnu distinkciju" između moći kao "bitne sastavnice svakog društva" i struktura dominacije kao "povijesno privremenih i prolaznih tvorbi".

Dva smo prethodna primjera izdvojili za ilustraciju određenog odstupanja od "akcionističke konzekventnosti". No, usprkos tome, oni su kompatibilni osnovnom stajalištu. U ostalim problematskim cjelinama, izuzev Baechlerovih, stupanj je kompatibilnosti znatno izraženiji, respektiranje akcionističke distinkcije vidljivo je u cjelini i u pojednostavnjenjima. Gotovo svi autori slijede isti postupak: ponajprije daju historijat oblikovanja problema (sukoba, društvenih pokreta, organizacije, devijantnosti, komunikacije), zatim odvajaju njihove paradigmatičke implikacije i, napokon, osvjetljavaju suvremene interpretacije fokusirajući pritom središnje mjesto sociologije djelovanja. U tom pogledu razlike su među pojedinim autorima više stvar nijansi nego načela. Birnbaum i Friedberg (koji se bave sukobima i organizacijom) - a može im se pribrojiti i Chazelova tematizacija društvenih pokreta - više inzistiraju na **interakciji** nego na akteru. Oni, doduše, uzimaju u obzir funkciju aktera i njegovu intencionalnost, no have se više analizom relacija i izriču kritički stav prema Olsenovu takozvanome **utilitarističkom individualizmu**. Birnbaum izričito konstatira da se kolektivno djelovanje ne može jednostavno objasniti na osnovi "strategija što ih opisuje Olsen", jer uvijek postoji, makar i minimalna, uklopljenost u socijalni kontekst koji je splet moralnih i vrijednosnih utjecaja. Ne uzevši to u obzir, bilo bi, primjerice, nemoguće objasniti društvene pokrete. Upravo na tom primjeru vidimo kako se autori maksimalno nastoje razgraničiti od makrosociološkoga i holističkog pristupa. Razmatrajući društvene pokrete, Chazel ustanovljuje tri faze njihova oblikovanja i objašnjavanja. U prvoj fazi društveni se pokreti oblikuju i objašnjavaju kao **kolektivno ponašanje**. Akteri djeluju i misle u sklopu "mobilne cjeline". Na okupu ih drže zajedničke vrednote koje se iskazuju

kao sublimacija individualnih htijenja. U drugoj fazi pokreti se oblikuju i objašnjavaju kao "mobilizacija resursa"; gomila gubi svoju referencijalnu važnost, socijalna psihologija, kao analitički pristup, nije više dostatna, a u prvi plan izbijaju politička sociologija i ekonomska znanost. Pozornost se više poklanja sukobima što ih proizvode pokreti nego napetostima iz kojih oni proizlaze. To su sukobi oko organizacije, društvene racionalnosti, industrijskih ciljeva i preferencija. Čak i onda kada imaju globalne ciljeve, oni su po orijentaciji mikrosociološkog karaktera. Da bi bili efikasni, moraju imati sposobnost kolektivnog djelovanja, što ne znači da se time gubi smisao njihove (sasvim određene) političke i ekonomske racionalnosti (grupni interesi na tržištu rada, cijena faktora proizvodnje, tarifa politika itd.). Treća bi se faza mogla označiti kao multidimenzionalni pristup. To je faza koju poznajemo pod već uobičajenim nazivom "novi društveni pokreti". O njezinoj specifičnosti i različitosti odlučuje važnost kulturne dimenzije. Tom su poimanju najbliži stavovi A. Tourainea koji "nove društvene pokrete" vidi kao kombinaciju **identiteta**, **protuslovlja** i **totaliteta**. Pokreti nadrastaju i klasični tip kolektivne akcije i obzorje mobilizacije resursa, ali njihova je efikasnost baš u tome što im kulturna dimenzija daje novu globalnost. Oni su kolektivno djelovanje, ali na drugi način. Taj je način, u biti, **kultura subjekta** koji se odupire aparatima moći da bi ih ne radikalno srušio nego demokratski preobličio. Pristup tome tipu pokreta, kako to konstatira Chazel, ne može biti ni makrosociološki ni čisto mikrosociološki; on je **mezosociološki**. Istodobno vraća pozornost na "mobilne kolektivitete i na posredovanja što postoje između mikrosociološkog i makrosociološkog plana". Bitno je to da se u takvom pristupu društveni akter poima kao intencionalno biće, to jest kao nositelj akcija koje imaju subjektivni smisao, nesvodiv na socijalne determinante.

Zadržat ćemo se još, sasvim kratko, na problematskim cjelinama kojih je autor J. Baechler (grupa i socijabilnost, religija), ne zbog toga što bi on ignorirao stajalište sociologije djelovanja (njegovo djelo **Samoubojstva** utjelovljenje je toga misaonog smjera) nego zato što je on najviše odmakao od pro-

gramskog vidokrug **TDS**. U oba njegova teksta, koji obiluju povijesnom erudicijom, pristup je posve samosvojan. Skupine i socijabilnost, po njegovu mišljenju, mogu se izučavati na osnovi triju modaliteta društvene povezanosti: **sodalnosti** (sposobnosti zasnivanja skupina), **socijabilnosti** (sposobnosti oblikovanja mreža) i **socijalnosti** (sposobnosti zajedničkog održanja skupina i mreža, to jest njihove preobrazbe u tipove društva - plemena, gradove, nacije itd.). Kada je riječ o religiji, Baechlera više zanima tegoba znanstvenog pristupa tom fenomenu nego uloga individualnog aktera. Uvažavanje te tegobe prožima cijelo njegovo razmatranje. Osnovni je problem ne samo u tome što se znanstvenik nalazi "na strani svjetovnog" već i u tome što sveto (sakralno) mora svesti na svjetovno (profano). To je uvjet njegova racionalnog postupka. No ako se sakralno zahvati kao profano, ono prestaje pripadati sferi religijskoga i znanost o religijskome gubi svoj predmet. Taj se problem ne može riješiti na posve zadovoljavajući i konačan način. Baechler ga, kako sam kaže, rješava upravo na sociološki način. To znači da sociolog može, čak i mora, razmišljati i spekulirati ne o **prirodi** nekog izvora religioznosti nego o **značajkama društvene vrste** (društvenim osobitostima) koje uvjetuju osjetljivost na taj izvor ma kakav on bio. Sociolog o tome mora razmišljati već i zbog same ("gotovo nepregledne") raznolikosti religijskih fenomena. U skladu s time, Baechler razvija sustavne uvide u prirodu (ne u izvore) religijskog fenomena, analizira socijalnu oblikotvornost religije, tipologizira glavne oblike utjecaja religijske na nereligijsku sferu, a na kraju daje sumarni pogled na odnos modernosti i religije. Baechlerov se pristup poziva na neke od "paradigmatskih referencija" (Durkheim, Weber), ali nijednoj ne daje prednost. Takav odnos proizlazi upravo iz uvažavanja raznolikosti i univerzalnosti religijskih fenomena, koji su uobičajeno izloženi najvećim analitičkim promašajima. Možda se baš na sociološkoj problematizaciji religije najbolje vide mogućnosti i granice Boudonova akcionističkog projekta.

Rade Kalanj