

RAYMOND BOUDON ȘI EXPLICAȚIA „COGNITIVĂ” A CREDINȚELOR COLECTIVE

TRAIAN ROTARIU

Într-o notă introductivă la *L'Ideologie* (1986), Raymond Boudon mărturisește că, pe parcursul unei discuții purtate cu Raymond Aron, ocazie în care încerca să apere ideea conform căreia paradigma individualistă ar contribui la o mai bună cunoaștere a fenomenelor sociale, acesta din urmă l-a întrebat dacă pot fi și cum pot fi explicate, pe baza principiilor individualismului metodologic, credințele colective. Boudon recunoaște că, deși se aștepta, într-un fel, la o astfel de întrebare, dificultatea problemei l-a făcut să amâne răspunsul pentru a medita în liniște la această chestiune, considerată de el, tot atât de fundamentală pentru sociologie, așa cum ar fi, după propria-i comparație, mișcarea corpurilor pentru fizică. *Cum putem explica formarea credințelor colective? Cum putem explica faptul că oamenii cred cu putere în chestiuni care nu sunt adevărate sau care nici nu pot fi judecate în termeni de adevărat sau fals?* Iată doar două din întrebările care sugerează dimensiunea problematicii respective.

Rezultatul meditației a fost cartea despre ideologie (1986) — ideologiile fiind un tip bine demarcat de credințe colective, acceptate fără a fi posibilă testarea propriu-zisă a validității lor, în termenii procedurilor normale ale științei — lucrare urmată apoi de nenumărate studii centrate pe probleme mai restrânse sau mai largi, legate de diferite tipuri de credințe, inclusiv cele în valorile morale. Materialele respective, publicate întâi în reviste sau culegeri de studii, au fost ulterior reunite în două volume: *L'Art de se persuader* (1990, a) și *Le juste et le vrai* (1995).

După aprecierea mea, aceste teme de cercetare deschid o nouă etapă, a treia, în gândirea și opera reputatului sociolog francez. Într-adevăr, într-o primă fază, preocupările sale stau sub semnul metodologiei, al analizei limbajului și al tehnicilor utilizate de sociologi, vădindu-se clar influența lui Lazarsfeld, dar resimțindu-se, ca la majoritatea sociologilor francezi, și spiritul durkheimian, materializat în ideea posibilității și necesității cunoașterii obiective a socialului, explicării faptelor respective, cu ajutorul instrumentarului universal al științei. Această etapă se încheie cu o lucrare de cumpănă: *L'Inégalité des chances* (1973), socotită chiar de către autor ca moment de început al preocupărilor sale legate de adaptarea și impunerea paradigmatelor individualiste în explicațiile sociologice, considerând păgubitoare, pentru știința sociologică, ideea că doar eco-

nomia ar putea uza de paradigme explicative bazate pe raționalitatea actorilor sociali.

Dintre lucrările mai reprezentative ale primei etape le-aș menționa, mai întâi pe cele cu un net profil matematic (1967), (1971, a), (1973, b), la care se adaugă o cunoscută lucrare ce conține o remarcabilă analiză a structuralismului (1968) și o culegere de studii despre statutul științific al sociologiei (1971, b). Nu trebuie omis nici manualul despre metode, scos prima dată în 1969 și tipărit, de atunci încă în vreo nouă ediții, precum și culegerile de studii metodologice coordonate împreună cu Lazarsfeld și Chazel (1965), (1966), (1970). Ca mărturie a prețurii constante față de personalitatea lui Lazarsfeld stau cele două antologii de texte din opera marelui sociolog american, realizate de Boudon la o distanță apreciabilă în timp și publicate, primul, în Franța (1970) și, celălalt, în Statele Unite (1993).

A doua etapă este reprezentată prin lucrările elaborate după *Inegalitatea șanselor*, în special fiind vorba de trei cărți binecunoscute sociologilor de pretutindeni, dat fiind faptul că ele au ajuns deja la mai multe ediții și traduceri în limbi străine: *Efecte perverse* (1977), *Logica socialului* (1979) și *Locul dezordinii* (1981). Acestea trebuie să le adăugăm neapărat celebrul deja *Dicționar critic al sociologiei* (1982), alcătuit împreună cu François Bourricaud, în articolele cărui se simte în mod clar pecetea concepției boudoniene, dicționar care numai în Franța a fost imprimat până azi în patru ediții.

Spre sfârșitul deceniului '8, într-o tentativă, considerată atunci de mulți colegi temerară și fără sorti de izbândă, dată fiind atmosfera ideologică a ultimilor ani ai dictaturii comuniste, am încercat să aduc în fața cititorului român un volum cu câteva texte reprezentative ale acestor prime două faze din activitatea lui Boudon. Pentru sporirea șanselor de reușită, l-am atras în această întreprindere și pe regretatul coleg Ion Aluș, care, într-adevăr, cu prestigiul și personalitatea sa puternică, a reușit să convingă redacția fostei Edituri Politice să includă volumul în planul celebrei, la vremea aceea, colecții „Idei contemporane”. Schimbarea de regim a prins volumul gata pentru tipărit și el a și ieșit foarte curând, în 1990, la noua editură Humanitas, fără modificări în textul studiului introductiv (1990, b). Ținând seama că în prefața la acest volum, ca, de altfel, și într-un studiu din „Viitorul social” (1985), am prezentat, în linii mari, principalele idei ale operei boudoniene și că textele traduse în românește sunt cunoscute publicului, nu voi mai insista aici asupra problematicii atinse acolo.

Revenind la traiectoria creației științifice a lui R. Boudon, respectiv la ideea că o dată cu *Ideologia*, se poate vorbi de o nouă etapă în creația sa, se ridică întrebarea normală, dacă și cum se poate argumenta teza că ultimele sale trei cărți ar sta mărturie unei etape distinctive pe această traiectorie? Firește că toate clasificările și etichetările conțin un grad de convenționalitate și arbitrar — și nimeni nu este, probabil, mai conștient de acest lucru decât noi sociologii. Firește că ruptura față de ceea ce el a scris mai înainte este mult mai puțin evidentă decât cea care separă primele două perioade. Totuși, argumentele pentru susținerea distincției există și merită luată în considerare. Ele se pot grupa în trei

categorii: cele ce derivă din analiza conținutului lucrărilor, cele legate de auto-etichetare, de denumirea paradigmei sub care-și plasează demersul și, în fine, cele referitoare la autocitări, adică la sfera lucrărilor personale la care se fac cele mai frecvente trimiteri în ultimele texte.

Asupra chestiunilor de conținut o să revin cu o serie de precizări — mă tem că poate prea succinte și schematice — în paginile ce urmează. Ceea ce se poate spune, în esență, despre aria tematică a preocupărilor lui Boudon este faptul că aceasta s-a restrâns destul de mult, atenția sa îndreptându-se, cum spuneam, cu precădere asupra explicației credințelor colective, ceea ce-l menține, cu discursul, aproximativ în domeniul sociologiei cunoașterii și al sociologiei moralei. Cât privește autoetichetarea, în ultima sa carte, Boudon ne spune explicit că renunță la a-și așeza demersurile sub titulatura de „individualism metodologic”, expresie apărută cu fervoare în lucrările din etapa a doua, adoptând sintagma de „*model cognitivist*” și considerând că expresia „*explicație cognitivistă*” surprinde mai corect spiritul în care abordează problematica credințelor colective. În sfârșit, dacă se urmăresc trimiterile la propriile-i lucrări, rareori se mai găsesc menționate, în textele mai recente, articolele sau chiar cărțile elaborate înainte de 1986, dominând, de departe, cele care au condus direct sau indirect la construcția conținutului ultimelor trei volume.

Intrarea în universul gândirii boudoniene se poate face, cred eu, cel mai ușor pe poarta ce ne-o deschide înțelegerea sensului noțiunii centrale, pe care se clădește întreg demersul său teoretic, și anume cea de *raționalitate*. Ideea de bază a individualismului metodologic rămâne în picioare, în continuare, și ea presupune că, pentru explicarea fenomenelor sociale, prima tentativă trebuie să conștie în a imagina un individ tipic-ideal, ca actor conștient, din ale cărui acțiuni se compun fenomenele sociale, deci ca un *homo sociologicus rațional*. Așa cum precizează în debutul cărții despre ideologie (1986, p. 24), noțiunea de raționalitate este luată într-un sens mai larg decât cel care se are în vedere de obicei. Autorul însuși se delimitează clar de paradigma explicativă cunoscută în literatura sociologică de limbă engleză — dar nu numai — sub denumirea de *rational choice model*, apreciind, pe bună dreptate, că aceasta privește raționalitatea sub unghi îngust, *utilitarist*, presupunându-se despre actori că-și propun obiectivele de urmărit în corelație strictă cu interesele sale imediate și că alege *mijloacele cele mai potrivite* pentru atingerea scopurilor.

Desigur, nu este greu de observat că o asemenea delimitare este făcută de Boudon prin exacerbara diferențelor. Iar acestea se pot plasa pe două dimensiuni: natura obiectivelor („utilitariste” în modelul alegerii raționale versus „utilitariste și nonutilitariste”, la Boudon) și capacitatea actorului de a alege soluția instrumentală optimă de atingere a obiectivelor. La o analiză mai atentă se poate constata că spațiul dintre cele două poziții nu este vid. Modelul utilitarist — exprimabil în termeni de costuri și beneficii — este adaptabil la situații foarte diferite, atât în ceea ce privește semnificația acestor noțiuni (exemplu „costuri psihologice”, „costuri sociale” etc.), cât și în legătură cu capacitatea actorului de a găsi o soluție optimă. În legătură cu acest din urmă aspect, ar fi de discutat și de

nuanțat iarăși două aspecte: pe de o parte, cele ce țin de actorul însuși, adică de cunoștințele, de informațiile pe care acesta le deține, de abilitățile de a rezolva anumite probleme etc., aspect pentru care s-au și introdus diferiți termeni ca cel de „raționalitate limitată” sau „raționalitate subiectivă”; pe de altă parte, cele ce țin de situația dată, în sensul că, de cele mai multe ori, nu există efectiv o soluție optimă, că soluția optimă la nivelul unui grup social nu mai este optimă și la nivelul altuia (mai mic sau mai mare), că varianta optimă pe termen scurt nu coincide cu cea pe termen lung etc.

Ceea ce particularizează poziția lui Boudon este supoziția după care modelul explicativ trebuie să includă și alte elemente decât cele ce pot fi transpuse direct în termeni de utilități; acțiunea unui individ tipic al unei colectivități trebuie considerată, după Boudon, ca fiind rațională și atunci când acesta are *rațiuni temeinice* (*de bonnes raisons*) să se comporte așa cum o face (să adopte un anumit sistem de valori, să emită anumite opinii, să creadă în ceva etc.), rațiuni care, repet, depășesc calculul strict utilitar. Respectivul „model cognitivist” de înțelegere a fenomenelor sociale — mai general decât *rational choice model* și înglobându-l pe acesta din urmă — presupune reconstruirea motivațiilor individului și înțelegerea acțiunii ca dobândind (având) un sens pentru el (*faisant sens*), sens care se poate desluși de către observator prin descifrarea acestor rațiuni solide ce stau în spatele acțiunii.

Ca să nu fiu acuzat de denaturarea înțelesului acestei expresii centrale din argumentația boudoniană, cea pe care propun s-o traducem prin *rațiuni temeinice* (*de bonnes raisons*), îmi permit reproducerea, *in extenso*, a unei note de subsol din *Le juste et le vrai*, având ca rost tocmai precizarea sensului sintagmei respective: „Prin «rațiuni temeinice» înțeleg rațiunile care, în contextul actorului, sunt bune, chiar dacă ele sunt judecate fals de către un observator. Astfel, fizicienii secolului al XIX-lea aveau rațiuni temeinice, în contextul cognitiv ce le era propriu, să creadă în ipoteza eterului, rațiuni pe care noi nu le mai avem și de aceea respectiva ipoteză este judecată astăzi ca fiind falsă. Putem defini, într-o manieră analitică, noțiunea de rațiuni temeinice ca fiind ceea ce caracterizează argumentările ce includ cel puțin un enunț valid, din punct de vedere local, deci (contextual). Bineînțeles că actorul, lipsit prin definiție de posibilitatea de distanțare, poate să nu vadă caracterul contextual al enunțului. Cu alte cuvinte, noțiunea de «rațiuni temeinice» presupune posibilitatea de a ne imagina un observator distanțat, capabil să vadă caracterul contextual al argumentației celui observat” (1995, p. 181).

Se înțelege că se poate discuta foarte mult în legătură cu o atare modalitate de a concepe raționalitatea; există o întreagă literatură dedicată conceptului respectiv și cititorul interesat va putea să raporteze înțelesul conferit de Boudon acestui termen la alte posibile poziții. Totuși, nu putem trece peste o observație fundamentală, de principiu, care se impune după o analiză atentă a sensului în care sociologul francez privește individul rațional. Și anume, este vorba de faptul că, lărgind atât de mult sensul noțiunii, dispare practic orice „punct de sprijin” solid în a judeca dacă o noțiune este sau nu rațională. Cum totdeauna pot fi

descoperite temeuri pentru o acțiune, în ultimă instanță totul devine rațional, inclusiv crima din gelozie sau pumnul aplicat adversarului care te înjură sau te tachinează. De aici și caracterul „adhocist” al multor explicații, fie din seria celor prezentate chiar de către Boudon, fie altele construite prin analogie. În fond, chiar dacă unele explicații sunt convingătoare, ele nu pot fi elaborate, adesea, decât *post factum*, după ce fenomenul social de care dau seamă s-a produs efectiv, paradigma având puține valențe predictive. Din punct de vedere prospectiv, ea ne oferă o schemă relativ formală de judecată, pe baza căreia se afirmă doar posibilitatea apariției unei consecințe, dar nu și necesitatea producerii fenomenului în cauză. Probabil însă că această critică este prea aspră, dacă ținem seama de faptul evident că nici alte paradigme din științele socio-umane nu sunt dotate cu mai multe calități, privind lucrurile din punct de vedere al posibilităților de a prezice apariția sau modul de evoluție al unor fenomene sociale complexe.

După acest destul de lung, dar necesar, demers introductiv, să ne aplecăm, în continuare, asupra problemei explicației credințelor colective și a soluției propusă de Boudon, prin folosirea paradigmei „cognitiviste”. Mai întâi însă, o scurtă remarcă asupra denumirii. Termenul trimite, evident, la psihologia cognitivă, adică la un câmp de idei atât de la modă în cadrul disciplinelor psihologice. De altfel, și exemplele cu care sunt pline ultimile studii ale lui Boudon sunt preluate din acest domeniu, căutându-li-se relevanță sociologică. Deși autorul se apără cu orice ocazie de psihologism — și eu cred că pe bună dreptate —, el preferă să folosească un termen cu o mare încărcătură de „modernitate” (mai pe românește spus, foarte la modă), care să-i asigure un capital consistent pe piața ideilor, chiar cu riscul de a fi nevoit să se expună mai frecvent obiecțiilor vizavi de un pretins reducăționism de natură psihologică.

Referitor la natura credințelor colective, Boudon propune o clasificare a acestora în trei mari categorii:

— Tipul I — credințe bazate pe judecăți de constatare, judecăți ce pot fi apreciate în termeni de adevărat și de fals și care sunt adevărate;

— Tipul II — credințe bazate pe judecăți de constatare, judecăți, în principiu, evaluabile în termeni de adevărat-fals, dar care nu sunt adevărate sau, cel puțin pentru moment, nu sunt sau nu pot fi testate prin mijloacele avute la dispoziție (judecăți incerte);

— Tipul III — credințe cărora, cel puțin într-o primă analiză, nu le este proprie aprecierea în termeni de adevărat-fals, cum ar fi, de exemplu, credințele normative, larg tratate în textele ultimelor lucrări ale lui Boudon.

Primele două tipuri cuprind credințe pozitive, deci cele prin care se explică și se descrie ceea ce este, ceea ce se întâmplă în realitatea care ne înconjoară, în vreme ce ultimul tip este format din credințele bazate pe judecăți de valoare. Or, pentru că „valorile nu sunt altceva decât ansamblul judecăților de valoare pe care le adoptă indivizii” (Boudon, 1955, p. 22), întrebarea cea mai importantă care se ridică poate fi formulată, simplu, după sociologul francez, astfel: „de

unde provin valorile?” sau, altfel spus, „cum se explică această credință în judecăți ce practic sunt excluse de la o validare prin criteriile științei sau ale cunoașterii comune?”.

Ceea ce mi se pare foarte interesant în această clasificare — sau, mai exact, în modul cum privește autorul plasarea credințelor colective într-un tip sau altul — nu este atât distincția făcută, ci faptul că ea (clasificarea) nu exacerbează deosebirea dintre tipuri, ci, dimpotrivă, contribuie la găsirea unui numitor comun pentru toate genurile de judecăți. Iar acest numitor comun, esențial pentru formarea credințelor colective, este constituit de *mecanismul rațional prin care oamenii ajung să creadă în temeinicia acestor judecăți*, indiferent de forma lor.

Câteva dintre cele mai interesante consecințe ce rezultă din axioma de mai sus se pot rezuma în următoarele teze:

1. Nu există și nu trebuie făcută (spre binele procesului de cercetare) o distincție rigidă între cunoașterea comună și cea științifică;

2. Nu există și nu trebuie făcută (spre binele cercetării) o distincție rigidă între judecățile de constatare și cele de valoare, din punctul de vedere al înțemeierii lor;

3. Nu se justifică relativismul excesiv susținut de numeroși filosofi ai științei, precum Kuhn sau Feyerabend, care propovăduiesc „incomensurabilitatea” teoriilor științifice, ceea ce practic conduce la teza echivalenței acestor teorii și deci la lipsa de progres în domeniul cunoașterii;

4. Nu se justifică nici relativismul din domeniul valorilor (morale, estetice etc.), propovăduit de tenori ai postmodernismului, ceea ce practic conduce la indistinție pe planul criteriilor valorice între ideologii sau practici sociale precum fascismul, comunismul, democrația etc.

Referitor la problematica legată de distincția între cunoașterea științifică și cea comună, nu cred că este cazul să insist prea mult. Suntem martori la o dezbateră lungă, de secole, în domeniul metodologiei și al epistemologiei științelor, în general, și al celor sociale, în special, cu privire la valoarea cunoașterii comune pentru cercetarea științifică. Pe de o parte, s-a conturat o poziție inspirată de o seamă de considerații filosofice, începând cu cele ale lui Bacon despre „idolii” ce trebuie eliminați înainte de a purcede la o cercetare științifică, și continuând cu alte nume celebre care au cerut debarasarea de presupuzițiile, prenoțiunile etc., cu care cunoașterea comună ne umple mintea și împiedică desfășurarea demersului științific obiectiv. Acest curent — al cărui campion, în sociologia franceză actuală este, fără îndoială, Pierre Bourdieu — se sprijină pe o seamă de exemple preluate din istoria științelor naturii, domenii unde multe din intuițiile omului de rând nu numai că au fost contrazise de cercetarea științifică, dar au constituit și o piedică în calea acesteia. Pe de altă parte, însă, nu se poate nega rolul cunoașterii și practicii comune pentru constituirea științei, în general, și, în mod cu totul deosebit, a celei aplecată asupra socialului. Boudon subliniază frecvent acest din urmă aspect, atribuind loc în cetatea științei despre societate

chiar și celor mai elementare cunoștințe de tip descriptiv, la care poate ajunge și un om fără titluri de noblețe științifică, singurele condiții fiind caracterul de obiectivitate al acestor descrieri și cel de interes pentru comunitatea științifică (să se refere la fenomene care nu sunt accesibile observației oricărui membru al societății).

Cât privește credințele colective pozitive false sau îndoielnice, acestea se formează la fel cum ajung să se constituie și credințele oamenilor de știință în teorii care, până la urmă, vor fi depășite de altele și aruncate la lada de gunoi a curiozităților istoriei științei. Ideea sociologului francez care merită subliniată în acest context este aceea că, așa cum, de pildă, biologii de acum două veacuri nu pot fi acuzați de iraționalitate pentru motivul că acceptau teorii care astăzi stârnesc zâmbetul și unui elev de școală generală, tot așa nici oamenii obișnuiți nu pot fi acuzați de iraționalitate atunci când cred în lucruri false sau neverificabile. Mecanismele prin care se ajunge la asemenea credințe — și de un fel și de altul — sunt identice.

Așa cum spuneam mai înainte, pentru explicarea acestui mecanism, bazat esențialmente pe scheme raționale, al formării credințelor oamenilor de rând în judecăți de constatare false, sunt invocate numeroase exemple din psihologia cognitivă, dintre care vom relua aici, pentru exemplificare, două, care se pot rezuma în puține cuvinte:

a. Se presupune că la o maternitate se nasc zilnic 6 copii, variabilă fiind ordinea în care apar copiii de sex masculin și feminin. O situație, din acest punct de vedere ar putea fi următoarea: M, M, M, F, F, F, în vreme ce în altă zi ar putea apare ordinea M, F, M, F, F, M. Presupunând că avem la dispoziție un timp suficient de lung de observație, care dintre cele două situații se va regăsi produsă mai des?

b. Să presupunem că un excursionist urcă muntele, pornind la ora 8 dimineța dintr-un punct A și că ajunge, la ora 18, în unul B, unde se află o cabană în care va înnopta. A doua zi dimineța, tot la ora 8, începe să coboare, urmând strict aceeași cărare ca și la urcuș și ajunge în punctul A la ora 16 (pentru coborâre fiindu-i necesar un timp mai scurt). Se întreabă dacă există pe traseu vreun punct în care să se fi aflat excursionistul exact la aceeași oră, în cele două zile consecutive, adică dacă la urcare și la coborâre atinge un același punct când indicatoarele ceasului se află exact în aceeași poziție.

În ambele situații, oamenii vor da, în majoritate semnificativă, răspunsuri false. În primul caz, se va aprecia că prima secvență este mai puțin frecventă căci aceasta conține o ordonare mai „specială” (3 băieți născuți consecutiv și apoi 3 fete), pe când a doua, una mai „obișnuit”, deci mai probabilă. În realitate cele două secvențe sunt echiprobabile. În cazul problemei cu excursionistul, răspunsul cel mai frecvent este acela că e aproape imposibil să se potrivească lucrurile atât de bine încât omul nostru să treacă printr-un punct exact la aceeași oră în două zile diferite. Oamenii raționează, în general, cu prezentări de lucruri finite; drumul va fi perceput ca o mulțime — e drept imensă, dar finită — de

puncte pe care excursionistul le parcurge succesiv în jos și în sus, de unde rezultă imediat improbabilitatea coincidenței menționate. Dacă însă privim traseul ca un continuu și ne imaginăm o dublură a excursionistului care începe să coboare în prima zi exact la ora 8 și în ritmul în care omul nostru va cobori în ziua următoare, este limpede că cei doi trebuie să se întâlnească într-un punct.

Concluzia care i se pare fundamentală lui Boudon este aceea că cei care greșesc — și greșesc majoritatea, după cum ne arată experimentele de psihologie cognitivă — o fac nu pentru că ar fi iraționali, că ar utiliza altă logică decât a oamenilor normali sau chiar a oamenilor de știință, ci pentru că ei au temeuri iraționale să creadă că soluția lor este cea corectă. Situația, spune sociologul francez, este similară și în cazul teoriilor științifice. Nimeni nu va afirma că oamenii de știință sunt iraționali pentru că, la un moment dat, cred într-o teorie care apoi se dovedește falsă; în contextul științific și cultural în care lucrează, ei au temeuri să considere că teoria respectivă este adevărată. Prin urmare, se întreabă Boudon, dacă acceptăm raționalitatea oamenilor de știință care cred într-o teorie falsă, de ce să nu acceptăm și raționalitatea oamenilor obișnuiți care cred într-o idee falsă.

A doua afirmație din cele patru menționate mai sus pare mult mai greu de susținut, în condițiile în care ideile dominante sunt cele care diferențiază clar judecățile de constatare de cele de evaluare. Să nu uităm însă că Boudon susține și vrea să demonstreze, întâi de toate, teza conform căreia credințele colective normative *se formează în același mod* ca și credințele colective pozitive și nu faptul că ele nu s-ar deosebi deloc (chiar dacă el aduce argumente și pentru alte puncte de apropiere dintre cele două tipuri de judecăți, nu numai cele ce țin de formarea acestora). Chiar privind lucrurile exclusiv din perspectiva modalităților de constituire și de formare a credințelor în ele, ideea că judecățile de valoare nu pot fi întemeiate pe baze raționale, demonstrabile, că acest gen de credințe este rezultatul unor alegeri iraționale dictate de sentimente (Pareto) sau al unor constrângeri sociale oarbe (Durkheim) sau al altor factori iraționali este atât de răspândită și de larg acceptată încât teza lui Boudon pare de-a dreptul șocantă.

Argumentele lui sunt — și de această dată — de două categorii: de principiu (logice) și practice, adică bazate pe rezultate experimentale. Voi evita pe cât posibil aici, din motive strict de spațiu, invocarea unor experimente a căror descriere se întinde pe multe pagini din opera lui Boudon, mărginindu-mă, în principal, la selectarea câtorva temeuri logice pe care el le invocă în sprijinul tezei de față.

a. Încep prin a reveni la noțiunea de raționalitate reamintind cunoscuta distincție weberiană între *raționalitatea instrumentală* (*Zweckrationalität*) și *raționalitatea axiologică* (*Wertrationalität*). Boudon crede că interpretarea acestei ultime expresii doar în sensul că un actor manifestă o raționalitate axiologică atunci când acțiunea sa este în concordanță cu sistemul de valori adoptat este mult prea simplistă și că Weber însuși ar fi avut în vedere o întemeiere rațională

a credințelor în (anumite) valori. Se invocă deci, fără temeieri, cred eu, decisive, autoritatea marelui sociolog german în sprijinul ipotezei susținute.

b. Al doilea argument se bazează pe *caracterul relativ* al distincției mijloace-scopuri. Chiar dacă am fi acceptat că scopurile nu pot fi întemeiate rațional și că doar mijloacele pot fi apreciate în termeni valorici, pe baza unor criterii raționale, reflectând măsura în care ele sunt capabile să conducă la atingerea scopurilor („acest cuțit este bun”), se constată imediat că aproape orice scop poate fi privit ca un mijloc pentru obținerea unui obiectiv mai îndepărtat și deci poate fi și el judecat ca atare. Aici, firește, trebuie să avem grijă să nu cădem în relativismul care anulează orice distincție între mijloace și scopuri.

c. În al treilea rând, se poate arăta ușor că sfera judecăților de fapt și a celor de valoare se intersectează. Nu este vorba numai de judecăți de valoare asupra mijloacelor, care, în ultimă instanță, sunt judecăți de constatare de vreme ce ele se constituie ca aserțiuni asupra modului de „funcționare” a instrumentelor respective („cuțitul e bun” — fapt ce poate fi verificat, în sensul că e vorba de un cuțit care taie), ci și de judecăți efectiv de formă apreciativ-valorizantă. Ce fel de judecată e conținută în propoziția „Eminescu este un foarte mare poet”? E vorba oare numai de o judecată de valoare de genul: „Poeziile lui Eminescu sunt foarte frumoase”? Nu este oare ea transpozabilă într-o serie de judecăți de constatare verificabile, de cea mai pură speță, precum: „Eminescu este poetul român a cărui operă este cea mai cunoscută de către public”, „Eminescu este un poet care a fost imitat de mulți discipoli”, „Criticii literari cad de acord, în covârșitoare majoritate, că Eminescu este un poet genial”, „După mai bine de un secol de la dispariția sa, Eminescu este citit de oameni de diferite vârste” sau în judecăți de constatare dar neverificabile, de tip predictiv: „Eminescu va rămâne în istoria literaturii noastre atâta timp cât va exista poporul român”?

d. În al patrulea rând, dar foarte în față ca importanță, Boudon uzează de argumentul conform căruia utilizarea cotidiană, în procesul de intercomunicare, a judecăților de valoare se realizează absolut în același mod ca și cea a judecăților de constatare. Astfel, contrar credinței lui Pareto, care se străduiește intens să argumenteze că atunci când eu afirm: „cutare lucru e bun (drept, corect, echitabil, frumos etc.)”, de fapt procedez la o abreviere a frazei „eu cred că lucrul cutare e bun (drept, corect, echitabil etc.)”, afirmația primă vrea să zică — susține Boudon — exact ceea ce zice, deci că subiectul e convins că lucrul *este* bun (drept, ...) și că și ceilalți semenii, eventual după ce vor înțelege situația, vor conveni că este așa.

e. În al cincilea rând — și într-o oarecare măsură în legătură cu argumentul precedent, dar nu în întregime deductibil din acesta — se invocă un alt argument, considerat decisiv. El are la bază o constatare a cercetărilor concrete de sociologia valorilor (în particular, de sociologia moralei), conform căreia există nenumărate situații în care oamenii, indiferent de contextul cultural în care tră-

iesc, indiferent de statusul lor social sau de nivelul de școlarizare atins etc., emit judecăți de valoare identice.

Pentru ilustrare, voi imagina, ca și în cazul lui Eminescu, o situație de acest gen, similară celor invocate de Boudon. Să presupunem că unor spectatori, din diferite colțuri ale lumii li se prezintă un filmuleț format din trei secvențe. La început este filmat un cerșetor, aflat la colț de stradă, și care prin înfățișarea și tot ceea ce face exprimă o stare de profundă nefericire, chemată să trezească mila semenilor. În secvența a doua o femeie obișnuită, îmbrăcată într-o ținută modestă, se oprește în dreptul cerșetorului și caută în poșetă ceva, semn că urmărește să-i ofere un ajutor (bănesc, probabil). În fine, în a treia secvență, imaginea se centrează din nou pe cerșetor, a cărui fizionomie se modifică brusc, devenind dintr-un individ neajutorat unul agresiv, care-i smulge doamnei poșeta și o ia la fugă. Reacția generală a spectatorilor, fie că sunt chinezi, americani sau români, va fi cea de condamnare a bărbatului deghizat în cerșetor.

Boudon încearcă nu numai să ne convingă, prin astfel de exemple, că judecățile de valoare au statut similar celor de constatare — judecata că cerșetorul a comis o faptă „rea” este în aceeași măsură așteptată ca și cea conform căreia, să zicem, în emisfera nordică, iarna este frig —, dar și să ne prezinte o explicație a acestei credințe în termeni de raționalitate cognitivă. Nu doresc să intru în detalii explicative în legătură cu un exemplu pe care l-am construit eu însumi și care ar putea fi, în unele laturi, altfel interpretat de Boudon. Ceea ce e cert însă e faptul că, privitor la exemplul propus, sociologul francez ar respinge explicațiile de tip „culturalist”, cele bazate pe ideea că oamenii judecă în conformitate cu niște precepte inoculate în procesul de socializare și educație, deci că judecata lor ar fi, în acest caz, mai curând un gest reflex, indus de o mentalitate și un sistem de valori interiorizat.

Conform modelului cognitivist de explicație, sociologul francez va insista, cu siguranță, pe rațiunile pe care membrii oricărei societăți le au în a condamna un asemenea act ca cel prezentat în film. Ele sunt legate, în ultimă instanță, de nerespectarea de către cerșetor a unor reguli ale jocului social, reguli a căror încălcare frecventă și în masă ar condamna societatea la pierire. În acest sens, se pot invoca chestiuni precum: securitatea persoanei, încrederea în celălalt, nerecurgerea la violență etc.

Spre a nu se interpreta eronat aceste rânduri, al căror caracter simplificator este evident, trebuie făcute două precizări. Mai întâi, Boudon nu recurge la vreun concept filosofic de gen „natură umană”, pentru justificarea acestui mod general de valorizare similară a unor fapte, stări, atitudini etc. Că lucrurile stau așa rezultă în mod explicit din capitolul XI al ultimei sale cărți (*Le juste...*), unde este desfășurată o interesantă analiză critică a unei lucrări recente datorate lui J. Q. Wilson (1993), autor care încearcă să reacrediteze noțiunea de *natură umană*, în determinațiile căreia, ca o componentă esențială, intră conceptul de sens moral. Sociologul francez privește cu simpatie această încercare — pentru motivul evident că ea e îndreptată împotriva celor care susțin, în privința sistemului de valori, ca derivat specific al unui sistem cultural, idei specifice unui

relativism excesiv —, dar nu aderă la ea, pe motiv că demersul wilsonian are la bază un concept metafizic, imposibil de determinat empiric, și care, în plus, poate fi evitat în procesul de explicare a credințelor în diferite valori.

Pe de altă parte, Boudon nu neagă rolul educației, al instanțelor de socializare, prin intermediul cărora oamenii învață reguli de comportament, interiorizează valori etc. Dar, susține el, în lipsa convingerii că *efectiv* este bine să faci ceea ce ți se spune să faci, e greu să te supui vreme îndelungată unui comportament ale cărei rațiuni nu le înțelegi (decât, firește, dacă ești constrâns la a te supune). Sau, pentru a relua un exemplu frecvent invocat de el, oricât ți s-ar spune că doi și cu doi fac patru, dacă nu ești convins că doi și cu doi egal patru, nu vei „interioriza” această judecată.

Asupra punctelor de mai sus, notate (3) și (4), nu este cazul să mă mai opresc cu prezentări și explicații detaliate. Esențialul rezultă din contextul tuturor celor spuse până acum iar abordarea unor aspecte tehnice ar ocupa prea mult spațiu. Voi face doar o mărturisire de credință. Dacă în legătură cu multe teze ale lui Boudon am serioase motive de îndoială, dacă mă despart de el și în privința unor credințe ideologice, în privința celor două idei fundamentale susținute aici sunt în totalitate de acord cu sociologul francez, a cărui atitudine optimistă și robustă o prețuiesc în mod cu totul deosebit. În adevăr, ca slujitor al unei științe — chiar dacă nu dintre cele mai tari — nu pot să nu împărtășesc ideea de obiectivitate și progres în privința cunoașterii științifice. Ca sociolog știu, firește, câte circumstanțe extraștiințifice intră în joc, la un moment dat, pentru ca o teorie sau o teză oarecare să se poată impune, sau pentru a favoriza căderea în uitare a altora, dar, oricât de puternice ar fi aceste influențe, o știință — în măsura în care merită acest nume și în măsura în care ține să se despartă de ideologie — găsește întotdeauna temeiuri *interioare* pentru validarea sau infirmarea propozițiilor ei.

În ceea ce privește relativismul valorilor, lucrurile mi se par ceva mai complicate. Experiența cotidiană ne pune mereu în situație de dispută cu alți semenii asupra unor judecăți în termeni de „frumos-urât”, „bine-rău”, „drept-nedrept” etc. Criticii de artă poartă dispute aprinse privitor la valoarea estetică a unor opere tot așa cum moraliștii ajung greu la judecăți de valoare identice. În cazul oamenilor de rând, cercetările de sociologia artei, a moralei, a vieții cotidiene etc. ne arată cu claritate dependența gusturilor estetice, a preferințelor în petrecerea timpului liber etc. de mediul social și cultural căruia individul îi aparține. Sunt determinații ce nu pot fi puse la îndoială. Un om fără educație muzicală, oricât simț artistic înnăscut ar avea, nu va simți nici un fior estetic la auzul muzicii unui „mare” compozitor de muzică simfonică al zilelor noastre, tot așa cum un profan cu greu va face judecăți estetice favorabile vizavi de o pictură nonfigurativă. De asemenea, este ușor să ne imaginăm multiple situații în care judecățile morale ale oamenilor sunt împărțite. Toate aceste adevăruri de netăgăduit nu infirmă, totuși, în chip decisiv argumentația lui Boudon și nici nu constituie temeiuri absolute pentru concepțiile opuse.

În adevăr, pe de o parte, sociologia — spre deosebire de economie — este chemată să explice preferințele oamenilor, proces în care apelul lui Boudon la raționalitate este binevenit (pentru succesul explicației). Cadrele de acțiune, câmpul cultural etc. sunt desigur elemente care afectează alegerile actorului, dar, de cele mai multe ori, acestea nu-i determină în chip mecanic sau complet comportamentul ori atitudinile. Pe de altă parte, așa cum observă autorul nostru, *există mecanisme cognitive transculturale care reprezintă sursa certitudinii cu care oamenii cred în judecăți pozitive sau normative.*

Să mai notăm și un alt aspect interesant. În același fel în care Boudon explică rațional o serie de credințe, tot așa el încearcă să explice și răspândirea și temeiurile credințelor în concepțiile culturaliste, nihiliste și relativiste. Pe scurt, se afirmă că „nihilismul modern poate fi analizat ca un efect pervers al pozitivismului” (1995, p. 47).

Prin urmare, în contextul actual, pigmentat de tot felul de relativisme și nihilisme, apreciez că gândirea lui Boudon apare ca o rază dătătoare de speranță în capacitatea rațiunii de a progresa pe calea cunoașterii lumii — inclusiv a vieții sociale — și de a distinge între bine și rău, între frumos și urât, adică a folosi corect judecățile de valoare. Altfel spus, Boudon apără din răspuțeri ideea că ceea ce e drept e drept și ceea ce e adevărat e adevărat, deci că acestea nu sunt doar iluzii sau convingeri imprimate de un „arbitrar cultural”, ca să reiau o idee a lui Bourdieu, la concepția căruia Boudon face, direct sau indirect, multe referiri critice.

Iar cât privește criza valorilor, despre care se vorbește azi atât de mult în lumea largă (și nu numai la noi, cum s-ar putea crede), sociologul francez apreciază că este vorba mai curând de o criză a teoriilor valorilor, tocmai pentru că mișcările de idei cele mai influente astăzi nu atribuie valorilor altă realitate decât cea a unor iluzii. Soluția o vede în „repunerea în circulație a ceea ce literatura, filosofia și științele umane ne pot învăța mai bine despre societate. Pe scurt, este vorba să găsim mijloacele de a scăpa de tirania opiniei, de a combate ideea că nu există cunoaștere obiectivă decât a fenomenelor naturale, sau chiar că nu există deloc cunoaștere obiectivă, de a regăsi valorile argumentării, ale discuției și criticii și prin aceasta, de a recompune o *cultură generală pozitivă* pentru epoca noastră” (1995, p. 55).

BIBLIOGRAFIE

- BOUDON, R. și LAZARFELD, P. (red.), *Le Vocabulaire des sciences sociales. Concepts et indices*, Paris, Haga, Mouton (1965).
- BOUDON, R. și LAZARFELD, P. (red.), *L'Analyse empirique de la causalité*, Paris, Haga, Mouton (1966).
- BOUDON, R., *L'Analyse mathématiques des faits sociaux*, Paris, Plon (1967).
- *A quoi sert la notion de structure? Essai sur la signification de structure dans les sciences humaines*, Paris, Gallimard (1968).
- *Les Méthodes en sociologie*, Paris, P.U.F. (1969).
- *Les Mathématiques en sociologie*, Paris, P.U.F. (1971. a).

- *La Crise de la sociologie*, Paris, Geneva, Droz (1971, b).
- *L'Inégalité des chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, Paris, Armand Colin (1973, a).
- *Mathematical Structures of Social Mobility*, New York, Amsterdam, Elsevier (1973, b).
- *Effets pervers et ordre sociale*, Paris, P.U.F. (1977).
- *La Logique du social. Introduction a l'analyse sociologique*, Paris, Hachette (1979).
- *La Place du désordre. Critique des théories du changement social*, Paris, P.U.F. (1981).
- BOUDON, R. și BOURRICAUD, F., *Dictionnaire critique de la sociologie*, Paris, P.U.F. (1982).
- BOUDON, R. *L'Idéologie, ou l'origine des idées reçues*, Paris, Fayard (1986).
- *L'Art de se persuader des idées fragiles, douteuses ou fausses*, Paris, Fayard (1990, a).
- *Texte sociologique alectse*, București, Humanitas (1990, b).
- *Le juste et le vrai. Études sur l'objectivité des valeurs et de la connaissance*, Paris, Fayard (1995).
- CHAZEL, F., BOUDON, R., și LAZARSELD, P., *L'Analyse des processus sociaux*, Paris, Haga, Mouton (1970).
- LAZARSELD, P., *Philosophie des sciences sociales*, Paris, Gallimard, (1970).
- *On Social Research and it's Language*, Chicago, Londra, The University of Chicago Press (1993).
- ROTARIU, T., *Concepția acționalistă a lui Raymond Boudon*, în „Viitorul Social”, LXXVIII, septembrie-octombrie (1985).
- WILSON, J. O., *The Moral Sense*, New York, Macmillan, The Free Press (1993).