

RISTO HEISKALA

MODERNI, JÄLKIMODERNI JA
JÄLKITRADITIONAALINEN
YHTEISKUNTA

SOSIOLOGINEN REAKTIO
POSTMODERNISUUSKESKUSTELUUN

Jaottelulla traditionaalsiin ja moderneihin yhteiskuntiin on sosiologiassa niin keskeinen asema, että koko tieteenalaa voisi tuskin ajatella ilman modernisoitumisen käsitettä, mutta mistä tuossa tieteenalan identiteetin kannalta avainasemassa olevassa modernisoinnissa oikein on kysymys? Voimme lähestyä ongelmaa järjestämällä pienen klassikoiden ja tärkeiden nykyteoreetikoiden paneelin.

MODERNISOITUMINEN ERIITYMISENÄ
Jos moraalifilosofi Adam Smith (1759), joka joutui taloustieteen isäksi, pannaan kertomaan mistä modernisoinnissa on kysymys, hän vastaa, nuppineuloihin viitaten mutta vailla ironian piikkiä: työnjaoista, jolla on siunaukselliset vaikutukset työn tuottavuuteen (Smith 1776, 11–24). Smithin ja muiden poliittisten taloustieteilijöiden luokkakantainen kriitikko Karl Marx vastaa painottaen toisin: kapitalistisesti määräytyneestä työnjaoista, joka mahdollistaa ja samalla kätkee näkyvistä työväenluokan riiston (Marx 1867).

Émile Durkheim pitää edellä esitettyjä vastauksia liian yksipuolisesti taloudellisesti rationaalina ja kyynisesti intressejään

kalkyloivaa toiminnan tyyppiä korostavina ja vastaa: työnjaoista ja sen synnyttämistä yhteiskunnallista koheesio-ongelmista, joiden vuoksi on tutkittava kollektiivista tajuntaa/omaatuntoa (Durkheim 1893, 1897 ja 1912). Max Weber muuntelee tätä sosiologista vastausta ja sanoo: taloudellisen, poliittisen, uskonnollisen, intellektuaalisen, kulttuurisen, esteettisen ja eroottisen arvostuksen keskinäisestä eriytymisestä ja siihen liittyvästä ”jumalten taistelusta”, joka tekee valinnan arvostuksen asettamien standardien välillä desisionistiseksi (Weber 1920; Brubaker 1984; Gronow 1988).

Kaikki edellä esitetyt vastaukset korostavat – tosin keskenään eri tavoin painottaen – yhteiskunnallista eriytymistä avaimena modernin ymmärtämiseen. Talcott Parsons (Parsons 1951, Parsons & Shils 1951 ja Parsons & Smelser 1956; Alexander 1983; Heiskala 1994a) jatkaa tätä linjaa esittäessään oman tulkintansa mitä moninaisimmista modernia maailmaa luonnehtivista eriytymisilmiöistä, jotka kaikki voidaan esittää AGIL-kenttänä eli kuvauksina neljästä mille tahansa kokonaisuudelle asettuvasta säilymisfunktioista (A: sopeutuminen ympäristöön; G: päämääränasettelu; I: sisäinen integraatio ja

L: mallinmuodostus) ja tavoista, joilla kokonaisuus huolehtii kyseisistä funktioista. Funktiot ovat eriytyneet toisistaan siten, että yleisellä tasolla voidaan esittää vastaavuudet kulttuurinen järjestelmä = L, yhteiskuntajärjestelmä = I, persoonallisuusjärjestelmä = G ja behavioraalinen organismi = A. Kokonaisuuden mallintumisesta huolehtivat kulttuurisen järjestelmän piiriin kuuluvat arvot, jotka materiaalistuvat persoonallisuusjärjestelmään sosialisointia ja yhteiskuntajärjestelmään institutionalisoinnin kautta.

Yhteiskuntajärjestelmä (edellä I) puolestaan voidaan esittää parsonslaisena AGIL-kenttänä seuraavasti: L = arvojärjestelmä, konkreettisemmalla tasolla perhe, koulutus ja uskonto, jotka sosialisointiin vastaavat arvojen siirtymisestä sukupolvelta toiselle; I = normit, institutionalisoituneena laki ja yhteisölliset normit; G = poliittiset päämäärät, institutionalisoituneena valtio päätöksentekojärjestelmänä ja A = talousjärjestelmä. Näistä alajärjestelmistä kukin voidaan edelleen – modernin maailman empiiristä todellisuutta vastaavalla tavalla – eriyttää omiksi AGIL-kenttinä kuvautuviksi alajärjestelmiksi, jotka edelleen eriytyvät uusiksi alajärjestelmiksi. Alajärjestelmät kommunikoivat keskenään erilaisten sedimentoituneiden medioiden kautta. Yhteiskuntajärjestelmässä tällaisia ovat talousjärjestelmässä raha, päätöksentekojärjestelmässä valta, normijärjestelmässä normien vaikuttavuus (*influence*) ja kokonaisuutta mallintavassa arvojärjestelmässä sitoumukset (*commitments*) eli lojaalisuus tietyille arvoille. Modernin maailman suuren ongelman muodostaa integroivien elementtien säilyttäminen ja tuottaminen alajärjestelmien eriytyneen paineessa. Tämä eriytyneen ja integroitumisen liike on Parsonsien mukaan sosiologian tutkimuskohde.

Jürgen Habermas (1981) tasapainottelee Parsonsien ja Weberin välissä ajattellessaan, että taloudellinen (Parsonsien yhteiskuntajärjestelmän A) ja hallinnollinen (karkeasti Parsonsien yhteiskuntajärjestelmän G ja Weberin ”poliittinen”) arvosfääri kuvau-

tuvat suurin piirtein Parsonsien esittämällä tavalla, mutta muut arvosfäärit (Parsonsien yhteiskuntajärjestelmän I ja L, Weberin uskonnollinen, intellektuaalinen, kulttuurinen, esteettinen ja eroottinen sfääri) eivät perustu toimintaan rahan kaltaisten eriytyneiden välineiden vaan elämismäärittelyisten ja kommunikatiivisten ymmärrettävyyden, oikeudenmukaisuuden- ja autenttisuustulkintojen varassa. Siksi hän ei myöskään sellaisenaan hyväksy erottelua yhteiskuntajärjestelmän ja kulttuurisen järjestelmän välillä. Sen tilalla hänellä on yhteiskuntajärjestelmän tasolla erottelu yhtäältä talouden ja hallinnon alajärjestelmien ja toisaalta elämismäärittelyisten välillä. Lisäksi hän sallii elämismäärittelyistä itsestään spesialisoituneita diskursseja, jotka tarkastelevat ymmärrettävyyden, oikeudenmukaisuuden- ja autenttisuustulkintoja eräänlaisina asiantuntijakeskustelun muodostamina ”alajärjestelminä”.¹ Yhteiskuntateorian tehtäväksi tulee Habermasille välittää ”heruudettoman kommunikaation” ohjaamisessa diskursseissa (so. tämän kritiikkistandardin mukaan mahdollisimman pitkälle muodostetuissa keskustelukonteksteissa) kokonaisuus eriytyneiden osiensa kanssa.

Eriytyminen ja integraatio näyttävät siis olevan modernisoinnin suuret teemat – ainakin, jos rakennamme linjan Durkheimista Parsonsien kautta Habermasiin. Weberistä muistuttavan soraäänän tässä kuorossa muodostaa kuitenkin Niklas Luhmann (1986; Heiskala 1993; Kangas 1995). Hän nimittäin hyväksyy ajatuksen alajärjestelmien lisääntyvästä eriytyneestä mutta ei ajattele sen modernissa maailmassa tapahtuvan olosuhteissa, joissa kokonaisuuden integraatiosta huolehtisi jokin Durkheimin kollektiivisen omantunnon tai Parsonsien kulttuurisen järjestelmän kaltainen instanssi. Sen sijaan hän pitää moderneja yhteiskuntia määrittelyn mukaan yhteiskuntina vailla keskusta ja ajattelee kunkin alajärjestelmän itse huolehtivan kokonaisuuden integraatiosta mutta tekevän tämän vain oman toimintansa perustana olevan informaation seulonta- ja tulkintakoodin varassa ja vain omiin partikulaarisiin tarpeisiinsa.

Niinpä esimerkiksi talousjärjestelmän ja oikeusjärjestelmän välillä on kyllä vaihtosuhde, mutta vaihdon tulkinta tapahtuu eri järjestelmissä eri periaattein (rahalaskennallisuus vs. norminmukaisuus) eivätkä niiden tilannemäärittelyt siksi kohtaa toisiaan lainkaan.

Luhmannin kuvaus modernista maailmasta hajalle räjähtäneiden järjestelmien loputtomana keskuksettomana keskinäisenä "ohipuhuntana" voidaan nähdä uutena tulkintana Weberin arvosfäärien eriytyksen ja jumalten taistelun teemoista. Näin tulkittu Weber-Luhmann-linja muodostaa sosiologian sisällä vaihtoehdon edellä mainitulle Durkheim-Parsons-Habermas-linjalle ja niiden tulkintakehysten eroa voidaan pitää varsin perustavana. Silti molempia sosiologian "suuria linjoja" ja myös edellä tarkasteltuja "esisosiologeja" Smithiä ja Marxia yhdistää kaikista eroista huolimatta tulkinnoissaan yksi teema. Kysymykseen, mitä modernisoituminen on, kaikki panelistimme vastaavat yleisellä tasolla samoin: yhteiskunnallista eriytymistä.²

MODERNISOITUMINEN SULKEUTUMISENA

Panelistien yhteisymmärrys häiriintyi pahasti, kun vuonna 1979 julkaistiin pieni pamfletti, jossa modernisoitumista ei kuvattu lisääntyvänä eriytyksenä vaan juuri päinvastoin sulkeutumisenä. Tämä pamfletti oli tietysti Jean-Francoise Lyotardin *La condition postmoderne: rapport sur le savoir* (1979; englanninkielinen laitos 1984 ja suomenkielinen 1985). Siinä Lyotard esitti suuren kertomuksen suurten kertomusten kuolemasta eli "jälkimodernin tilan" syntymisestä.

Kertomusta jäsentää kolmivaiheinen skeema, jonka ytimessä on oletamus kulttuurisen identiteetin kertomuksellisesta luonteesta. Ensimmäisessä vaiheessa kulttuurinen identiteetinmuodostus ja siihen liittyvä ympäröivän todellisuuden tulkintajärjestelmä rakentuu yhteisöllistä identiteettiä muodostavien "pienten", paikallisten kertomusten varaan. Pienet kertomuk-

set elävät rinnan toistensa kanssa ja määrittävät keskenään ristiriitaisina yhteisöllisiä identiteettejä "tribalistisesti" (termi ei ole Lyotardin). Tämä tila ei ole moderni vaan on ennen sitä.

Toisen vaiheen muodostava modernisoituminen merkitsee sellaisten erityisten kertomusten syntyä, joita Lyotard kutsuu "metakertomuksiksi" tai "suuriksi kertomuksiksi". Modernin maailman suuret kertomukset ovat ennen muuta valituksen tarinoita tieteestä ja edistyksestä. Niiden erityispiirre, joka tekee niistä suuria kertomuksia, on että ne kätkevät näkyvistä kertomuksellisen luonteensa. Ne väittävät olevansa kirjaimellisia totuuksia ja suhtautuvat tästä lähtökohdasta paikallisiin kertomuksiin ideologiana, joka on kitkettävä pois tai ainakin rajattava ulos sellaisilta vakavan puheen foorumeilta kuin tieteellisistä seminaareista ja valtiollisista päätöksentekoeleimistä. Niinpä modernin voittokulku on ensinnäkin metafysiikan riemusaatto, koska se kätkee näkyvistä kulttuurisen identiteetinmuodostuksen kertomuksellisen mekanismin. Toiseksi se merkitsee kulttuuriselle identiteetinmuodostukselle tarjolla olevan määrittelyvaruuden kaventumista. Tässä mielessä modernisoituminen ei ole eriytymistä vaan sulkeutumista.

Kolmannen vaiheen muodostaa "jälki-moderni tila", jossa modernin maailman tarkasteluhorisonttia sulkeneet suuret kertomukset alkavat rapautua sisältä päin. Tieteen oikeuttamismalleissa metafysiinen "totuus" korvautuu tendenssinomaisesti "performatiivisuudella" tieteellisten teorioiden pätevyyskriteerinä ja vastaavasti poliittisen vallan oikeuttamismallit vetoavat yhä harvemmin ja yhä heikommassa muodossa metafysisesti perusteltuun "edistykseen". Tämä kehitys vapauttaa kulttuurisen identiteetin määrittelypotentiaalia, joka alkaa erilaisten pienten kertomusten muodossa kehittää modernisoitumisesta vähittäin toipuvassa yhteiskunnassa "tribalistista" kulttuurisen identiteetin määräytymisen logiikkaa. Tähän uudelleen syntyvää ensimmäistä vaihetta

muistuttavaan kulttuuriseen logiikkaan Lyotard viittaa termillä ”jälkmoderni tila” ja ajattelee, että sitä luonnehtii kaikkien kulttuuristen erottelujen (mm. korkeakulttuurin ja ”matalan” välisen rajan) muodostuminen suhteellisiksi.

Tässä Lyotardin pamfletin perusasetelma tiiviissä muodossa. Siitä keskusteltaessa on hyvä pitää mielessä neljä seikkaa. Ensinnäkin kirjan julkaisu osui sellaiseen aikaan, jona taiteentutkimuksessa, arkkitehtuurissa, mainonnassa, toimittajapuheessa ja erällä muilla kulttuurisen tuotannon sektoreilla oli käynnissä jonkin uuden etsintä. Niinpä ”postmodernista” tunnetulla tavalla tuli slogan, jonka sisältöä kukin määritteli mielensä ja käsillä olevien tarkoitustensa mukaisesti. Riippumatta Lyotardin kirjan sisällöstä tämä ilmiö piti sosiologien kannalta sisällään haasteen, joka merkitsi sitä, että – olipa rannattomana aaltoileva puhe ”postmodernista” kuinka epämääräistä tahansa – oikeus ja aloite aikakauden luonteen määrittelyssä oli siirtynyt yhteiskuntatieteilijöiltä kulttuurikritikoille ja filosofeille. Tämä ilmiö ansaitsi oman analyysinsä, joka myös selittäisi eräitä laajalti esiintyneitä sosiologien reaktiotapoja suhteessa jälkmodernisuuskeskusteluun (kilpikonnapuolustus ja sen kääntöpuoli: täysi antautuminen ja luopuminen sosiologisista teorioista; esim. Bauman 1992). Seuraavassa en kuitenkaan ryhdy tällaiseen analyysiin (kiinnostavan avauksen tähän suuntaan on tehnyt Noro 1993), vaan keskityn Lyotardin kirjassaan esittämän ajattelutavan sosiologialle muodostamaan sisällölliseen haasteeseen eli siihen väitteeseen, ettei modernisoituminen merkitse eriytmistä vaan päinvastoin sulkeutumista.

Toiseksi on syytä huomata, että Lyotardin kirjanen on nimenomaan ”tietoa koskeva raportti” eikä esimerkiksi kokonaisanalyysi länsimaisen sivilisaation tilasta. Sitä on tosin käytetty ikään kuin se olisi nimenomaan tuollainen kokonaisanalyysi eikä teos itse ole täysin viaton tähän käyttöön, koska se sisältää myös muuta kuin pelkän tiedon tilan arviointiin liitty-

vää materiaalia. Silti yleinen materiaali on teoksessa nimenomaan tiedon tilaa koskevaa analyysia kontekstualisoivana aineistona eikä sillä ole varsinaista itsenäistä statusta. Siksi olisi väärin tehdä tämän yhden kirjasen pohjalta pikkutarkkoja päätelmiä Lyotardin tavasta analysoida kulttuuria ylipäätään. Pikemminkin on korostettava, että ensinnäkin – kuten sanottua – kyseessä on tarkkaan ottaen tietoa koskeva tutkimus. Tässä suhteessa voidaan ajatella sen liittyvän samaan traditioon kuin esimerkiksi Bruno Latourin konstruktivistiset tieteen tutkimukset (ks. Latour 1987 ja 1991). Toiseksi tulkinta ei sano mitään yhteiskunnan instituutiorekenteesta. Tiedon lisäksi se käsittelee vain muiden kulttuuristen ilmiöiden piiriä. Tässä mielessä se ei ole altis sille sinänsä päteväälle väitteelle perustuvalla sosiologisella kritiikille, jonka mukaan modernisoituminen kyllä institutionaalaisella tasolla merkitsee organisaatioiden eriytmistä.

Tähän jälkmodernisuuden ilmiöiden rajaukseen kulttuurin piiriin onkin kiinnittänyt huomiota mm. Scott Lash (1990), joka tätä seikkaa korostaakseen puhuu jälkmodernin sijasta ”jälkmodernismista”. Lash ei tee tulkintaa näiden kulttuuristen ilmiöiden suhteesta yhteiskunnan instituutiorekenteen prosesseihin. Eräät muut sen sijaan ovat ottaneet tämän askeleen ja niinpä jälkmodernismin kulttuuriset ilmiöt on marxilaisesta perspektiivistä liitetty konsumeristisen kuluttajakulttuurin uuteen vaiheeseen ja niitä on pidetty heijastumina yhteiskunnan taloudellisten rakenteiden kehityksestä (Jameson 1984). Äärimuodossa tulkinta on viety jopa niin pitkälle, että taloudellisten suhteiden muutos ja sitä vastaava kulttuurinen muutos on voitu ajoittaa vuoteen 1972 (Harvey 1989). Tällainen homologia-ajattelu on kuitenkin vierasta Lyotardin omille pyrkimyksille. Enin, mitä hänen analysoimansa modernin kulttuurisen sulkeutumisen suhteesta yhteiskunnassa ilmeisen selvästi samanaikaisesti tapahtuvaan institutionaaliseen eriytymiseen voidaan sanoa on, ettei hän analysoi sitä lainkaan.³

Kolmas tärkeä kirjaan liittyvä seikka on se, että sen suhde erilaisiin Harveyen esittämän tapaisiin selkeärajaisiin periodisointeihin on vähintäänkin ambivalentti ellei yksiselitteisen kriittinen. Lyotardin teos on varsinaiselta v eritykseltään aikalaisanalyysin ja jopa poliittisen ohjelman suuntaan kurottautuva filosofinen pamfletti. Tällaisena tekstinä se on ensisijaisesti metafysiikan kritiikki. Modernin käsite viittaa siinä mihin tahansa yhteyteen, jossa kertomukset pyrkivät implikoimaan kirjaimellisuuttaan ja kätkeytyvät näin merkitystaistelussa (termi ei ole Lyotardin) metakertomuksen asemaan. Vastaavasti jälkimodernin käsite viittaa toipumiseen kyseisestä modernista tavasta jäsentää todellisuutta. Niinpä Lyotard (1982, 79) toteaa eräässä kirjansa herättämään keskusteluun kirjoittamassaan myöhemmässä kommentissa, että jälkimoderni oli jo ennen modernia, tarkoittaen tällä juuri sitä, että käsite ”moderni” on hänelle synonyymi kirjaimellisuuttaan implikoivien metakertomusten esiintymiselle merkitystaistelussa.⁴

Vastaavasti pyrkimyksellä osoittaa modernin ajattelutavan sisäinen ristiriitaisuus on Lyotardin projektissa selvä osuus. Tässä suhteessa hänen ajattelutapansa on saman tyyppinen kuin edellä jo mainitun Bruno Latourin, joka kirjassaan *We Have Never Been Modern* (1991) pyrkii osoittamaan, että modernin projekti, jonka hän tulkitsee kahdelle rinnakkaiselle sopimukselle (yhteiskunnallisen järjestyksen perustana olevalle ”yhteiskuntasopimukselle” ja modernin tieteen perustana olevalle ”luontosopimukselle”) rakentuvaksi yritykseksi piirtää yhteiskunnan ja luonnon välille ehdoton raja, ei voi koskaan toteutua. Projekti ajautuu ristiriitoihin, jotka tulevat ilmeisiksi kohdatessamme sellaisia ”hybridejä” kuin AIDS ja otsoniaukko, jotka eivät ole luontoa eivätkä kulttuuria vaan jotain siltä väliltä.

Latourin ajattelutavan mukaan hybridiensä kanssa ongelmiin ajautuvaa modernia ei erota aiemmista kulttuureista itse sekasikiöiden syntymisen tosiasia. Kaikki kulttuurit ovat tuottaneet hybridejä. Sen

sijaan modernin erikoislaatu perustuu kahteen tekijään. Ensinnäkin tuottamamme hybridit ovat mittasuhteiltaan niin valtavia ja luonteeltaan niin uhkaavia, ettei niiden olemassaolosta voida vaieta. Toiseksi – ja tämä on asian ydin – ne asettavat perustavasti ongelmalliseksi modernin projektin pyrkimyksen vetää luonnon ja kulttuurin välille ehdoton raja. Näin moderni ajautuu oman tieteellis-teknologisen kehityksensä myötä kohtaamaan hybridit, joiden esiintymistä se on pitänyt merkkienä kaikkien aikaisempien kulttuurien taikauskaisuudesta, ja joiden puuttumista modernista maailmasta se on pitänyt osoituksena omasta ylemmydestään näihin muihin kulttuureihin nähden. Ei paljastu vain, että olemme siirtyneet jälkimoderniin tilaan vaan vielä perustavammin, että emme koskaan ole tosiasiaa olleetkaan moderneja.

Neljäs ja viimeinen huomionarvoinen seikka Lyotardin kirjassa on, että se haastaa sosiologit keskusteluun. Arto Noro (1989, 67) on esittänyt analyysin, jonka mukaan yhteiskuntatieteellistä keskustelua jälkimodernista voidaan jäsentää Lyotardin ja Habermasin vastakkaisilla analyyseilla siitä mikä on modernin ”sairaus”. Habermasille se on Noron mukaan ”differentiaation tuottama fragmentaatio” mutta Lyotardille päinvastoin ”totalisoinnin tuottama uniformaatio”. Edellä tekemäni nopea sosiologisen tradition läpikäynti osoittaa, että tässä jäsenyksessä Habermasin paikalle voidaan sijoittaa lähes mikä tahansa sosiologinen teoria: modernisoituminen on sosiologeille aina eriytymistä. Tältä kannalta Lyotard on sisällöllinen haaste sosiologeille ja edellyttää sisällöllistä vastausta (eikä vain ilmiön populaarisuuden sosiologista selittämistä, joka sekin tosin on tärkeää). Tällaisia vastauksia onkin viime vuosina alkanut ilmaantua.

KAKSIVAIHEINEN MODERNI

Yksi ensimmäisistä sisällöllisistä sosiologisista vastauksista oli Ulrich Beckin *Risikogesellschaft* (1986, englanninkielinen laitos 1992, ei suomennettu⁵). Se sisälsi

teorian kaksivaiheisesta modernista eli teollisuusyhteiskunnasta ja sen sisäisistä ristiriidoista esiin kasvavasta ”riskiyhteiskunnasta”.

Teollisen tuotannon alueella riskiyhteiskunta tarkoitti sitä, että rikkauten tuotannolle rakentuva taloudellinen logiikka oli kulkenut tiensä päähän. Ympäristöongelmat nimittäin pakottavat ottamaan tuotannossa ja muussa suunnittelussa huomioon rikkauten lisäksi myös riskit. Riskeihin kiinnittyikin samantyyppisiä jakokamppailuja kuin rikkauten jakautumiseen ja tämän seurauksena teollis-taloudellinen järjestelmä on siirtynyt rikkauten tuotannon ja jaon logiikasta riskien tuotannon ja jaon logiikkaan. Yksi tämän siirtymän seurauksista on tieteen ja teknologian asiantuntijoiden kiistattoman auktoriteettiaseman murtuminen riskeihin kiinnittyneiden kamppailujen paljastaessa teknologisten valintojen poliittisen luonteen.

Riskiyhteiskunta merkitsee siirtymistä teollisesta modernista uuteen järjestelmään. Siirtymää eivät kuitenkaan luonnehdi vain tuotantoon ja suunnitteluun liittyvät intressikamppailut, jotka ongelmien mittasuhteiden vuoksi ovat paikoitellen taipuvaisia tuottamaan myös yhdentyvää tarkasteluhorisonttia kamppaileville ryhmille. Tämän lisäksi siirtymää luonnehtii kulttuurinen murros, jossa teollisen modernin ”säätymäiset” kulttuuriset sidokset tendenssimäisesti hajoavat ja niiden tilalle tulevat yksilöllisen elämänkaaren tietoiset ja omakohtaiset suunnittelupyrkimykset.

Beckin mukaan moderni maailma nimittäin kehitti syntyessään ”säätymäisiä” muodostumia, jotka sitoivat ihmisten identiteettiä. Tällaisia säätymäisiä muodostumia olivat mm. luokkaidentiteetti, modernin palkkatyöläisydinperheen työnjaon kautta määrittynyt sukupuoli-identiteetti, naapuruussiteet ja uskonnolliset sitoumukset. Nämä muodostumat korvasivat modernin synnyn prosessissa traditionaalisempia kulttuurisia identiteettisidoksia, mutta samalla ne joutuivat itse alttiiksi modernin eriytymisen hajottaville voimille. Niinpä modernisoituminen onkin näh-

tävä kaksivaiheisena prosessina, joka ensin tuottaa modernit säätymäiset muodostumat, mutta myöhemmin hajottaa ne eriytymisen tuottaman yksilöllistymisen voimasta tendenssinomaisesti. Niinpä – näin Beckiä voidaan tulkita – esimerkiksi Parsonsin sukupuolirooliteoria (Parsons & Bales 1955) ja Bourdieun *La distinction* (Bourdieu 1979) luokkafraktioteoriaksi tulkittuna voivat olla päteviä kuvauksia modernin ”säätymäisestä” ensimmäisestä vaiheesta, mutta ne soveltuvat kuvaamaan riskiyhteiskunnan yhteiskunnallista todellisuutta sitä vähemmän mitä voimakkaammin yhteiskunnallisen eriytymisen tuottama yksilöitymisen tendenssi lyö itsensä läpi elämäkäytännöissä. Foucault’laisittain virittyneestä perspektiivistä (Foucault 1966 ja 1975) voisimme myös sanoa, että hallitsijan ruumiin paikalle on riskiyhteiskunnassa noussut ”minä”.

Beckin teoksella oli kaksi merkittävää vaikutusta. Ensinnäkin se tarjosi sosiologeille – jotka olivat yksityishenkilöinä olleet tietoisia ympäristöongelmista mutta tieteilijöinä määritelleet yhteiskunnan juuri luonnon vastakohtana sulkien näin mahdollisuuden välityksen tarkasteluun – kielien, jolla oli mahdollista puhua ympäristöongelmien alueesta. Toiseksi se oli yhteiskuntatieteellisin käsittein laadittu esitys, joka pystyi ottamaan sisälleen sekä sosiologien perinteisen tavan ymmärtää modernisoituminen yhteiskunnallisena eriytymisenä että jälkimodernia koskeneen keskustelun modernin kulttuurisesta sulkeutuneisuudesta.

Näissä molemmissa suhteissa *Risikogesellschaft* oli kiistaton edistysaskel. Sen käsitteistöön sisältyy kuitenkin myös ongelmallisia piirteitä. Yhden niistä muodostaa se, että Beckin kulttuuriteoria on olenmaisilta osiltaan puutteellinen (Heiskala 1989). Se on itse asiassa jotakuinkin yhtäläinen niiden 60-luvun roolisosiologian karkeimpien versioiden kanssa, joissa yhteiskunnan organisaattiorakenne saa rooleissa kulttuurisen ”heijastumansa” ja tarkastelumallin joustavuutta lisätään tarvittaessa teesillä ”kulttuurisesta viiveestä”.

Kulttuuriteorian osalta voidaankin katsoa, että Anthony Giddens tässä suhteessa ojentaa Beckille auttavan kätensä Beckin, Giddensin ja Scott Lashin yhteisessä kokoomateoksessa *Reflexive Modernization* (1994) julkaistussa artikkelissaan "Living in a Post-Traditional Society". Giddensin tulkinta on nimittäin olennaisilta osiltaan sama kuin Beckin, mutta hän esittää sen lähtien liikkeelle antropologisesta traditiosta käsitteestä. Jäsennys on taaskin kolmi-vaiheinen.

Ensimmäisessä vaiheessa olemme tekemisissä traditionaalisten yhteiskuntien kanssa. Nimensä mukaisesti niitä jäsentävät traditiot. Traditiot ovat toistomalleja, mutta kaikki toistomallit eivät ole traditioita. Traditiot nimittäin ovat myös 1. kollektiivisen muistin muotoja, joihin 2. liittyy rituaaleja. Ne 3. oikeuttavat totuuden kaavaan sidotuilla tavoilla, joiden 4. ylläpidosta huolehtivat vartijat (so. papit, poppamiehet, päälliköt jne.).⁶ Lisäksi traditiot 5. poikkeavat pelkistä tavoista siinä, että niillä on moraalisesti ja emotionaalisesti sitovaa voimaa. (Giddens 1994, 63.) Sikäli kun ymmärrän Giddensia oikein, hän ajattelee, että traditioiden sisältö voi ajassa ja paikassa liikuttaessa vaihdella runsaasti ja traditionaaliset yhteiskunnat voivat ajautua keskinäisiin tai sisäisiin konfliktihin. Niitä yhdistää kuitenkin se, että ne kaikki käsittelevät niin järjestyksen, kaaoksen kuin konfliktinkin ongelmia edellä luonnehditun viisiosaisen traditioon sidotun kaavan mukaisesti.

Toisessa vaiheessa modernit yhteiskunnat korvaavat traditionaalisten yhteiskuntien traditiot omilla traditioillaan. Näitä ovat juuri Beckin mainitsemat luokkasemaan, sukupuoleen, kansakuntaan ja uskontoon perustuvat identiteetin määrittämisen periaatteet sekä tiede valistuksen etuoikeutettuna lippulaivana. Tämä traditioiden sisällöllinen korvautuminen tapahtuu kuitenkin olennaisilta osiltaan traditionaalisia yhteiskuntia luonnehtivassa kulttuurisessa logiikassa. Juuri siksi tiede ja tiedemiehet (myöhemmin tiedehenkilöt) saavat sen etuoikeutetun totuuden

tulkin aseman, joka heillä valistuksen traditioissa on. Niinpä syntyvä moderni yhteiskunta onkin ensimmäisessä vaiheessaan olennaisilta osiltaan vielä uuden tyyppinen – tosin sisällöllisissä traditioissaan erilainen ja valtaresursseiltaan ylivoimainen mutta silti – traditionaalinen yhteiskunta. Vartijoiden virkaa toimittavat asiantuntijat.

Kolmannessa vaiheessa eli jälkitraditionaalisessa yhteiskunnassa asiantuntijat menettävät tendenssinomaisesti asemansa vartijoina. Asiantuntemus heille tietysti jää, mutta yksilöt vastaavat itse niiden traditioiden valinnasta, joihin ovat halukkaita sitoutumaan eikä näille valintapäätöksille voida antaa asiantuntija-apua kuin teknisessä mielessä. Siksi yksilöiden elämää luonnehtii sekä valinnan mahdollisuus että valinnan pakko. Jälkitraditionaalinen yhteiskunta elää tässä mielessä jälkimodernissa tilassa sellaisena kuin Lyotard sen kuvasi. Sitä käsittelevä kuvausjärjestelmä on kuitenkin Beckin ja Giddensin konseptiossa tuottanut sellaisen modernin "kaksivaihehypoteesin", joka ei enää ole rajattu vain kulttuurisiin ilmiöihin vaan kykenee analysoimaan niitä yhteydessä sosiologista traditiota luonnehtivaan ajatukseen modernisoitumisesta institutionaalisenä eriytyminenä.

KAKSIVAIHEISEN MODERNISOITUMISTEORIAN RAJAT

Keskustelu modernista ja jälkimodernista näyttää edellä kuvatussa teoriassa kaksivaiheisesta modernista saavan eräänlaisen tilinpäätöksen tai ainakin väliaikaisen yhteenvedon, jonka pohjalta on mahdollista analysoida aikakautemme luonnetta ja kontekstualisoida substantiaalista tutkimusta. Tämän välitilinpäätöksen suhteen on kuitenkin mahdollista esittää joitain kriittisiä reuna-merkintöjä, jotka puoltavat sen ajattelemista nimenomaan välitilinpäätöksenä eikä lopullisena yhteenvedona. Esitän kaksi.

Ensimmäinen ongelma liittyy siihen, että Beck ei tartu Giddensin ojentamaan auttavaan käteen. Giddens ajattelee mo-

dernin toisen vaiheen vieneen meidät refleksiiviseen moderniin yhteiskuntaan, koska erilaisten rinnan elävien traditioiden (so. Lyotardin ”pienten kertomusten”) jatkuvaan vertailuun pakotettuina kykymme todellisuuden reflektiiviseen tarkasteluun kasvaa. Beck (1994) puolestaan näkee tällaisen lähtökohdan individualistisena ja kognitivistisena. Sen sijaan hän korostaa yhteiskunnan reaalisia ja sisäisiä ristiriitoja, jotka tuottavat modernin maailman rakennemuutosta riippumatta siitä havaitsevatko kyseisen maailman kansalaiset tämän rakennemuutoksen ja sen syyt. Siksi hän tekee erottelun reflektion (tiedon lisääntymistä koskeva ilmiö) ja refleksiivisyyden (yhteiskunnan sisäisiin ristiriitoihin liittyvä muutos) välillä ja kiinnittää oman tulkintansa refleksiivisestä modernisoitumisesta jälkimmäiseen. Näin Giddensin ja Beckin tulkinnat kaksivaiheisesta modernista eroavat toisistaan perustavasti tavalla, joka saa heidän vuoropuhelunsa paikoitellen muistuttamaan keskustelua, jossa J.S. Mill ja G.W.F. Hegel yrittäisivät – tietysti turhaan – löytää yhteisen sävelen.

Beckin ja Giddensin ristiriita refleksiivisen modernisoitumisen tulkinnasta tekee myös ymmärrettäväksi Scott Lashin (1994) muutoin aika selittämättömiksi jäävät metodologiset puheenvuorot kirjassa *Reflexive Modernization*. Hän yrittää Bourdieun tapaa ja habitusta koskeviin pohdintoihin tukeutuen osoittaa, että ei vain Giddens vaan hänen lisäksi myös Beck rakentaa yhteiskuntakonseptionsa kognitivistisista ja intellektualistisista oletuksista liikkeelle lähtien. Tällä sinänsä kiinnostavalla keskustelulla, joka on osa liikettä, jossa Bourdieusta on alettu leipoa yhä vähemmän luokkateoreetikkoa ja yhä enemmän käytännön yleistä teoreetikkoa (Bourdieu 1980) ja jopa amerikkalaisen pragmatismia uutta versiota (ks. Bourdieu & Wacquant 1992, 122), näyttäisi ensisilmäykseltä olevan perin vähän tekemistä kirjan muiden puheenvuorojen tarkastelutason kanssa. Beck ja Giddens nimittäin esittävät kirjassa nimenomaan yhteiskun-

taa eikä sen tutkimuksen menetelmiä koskevia väitteitä ja tässä valossa näyttää oudolta, että Lash käsittelee lähinnä metodologiaa. Kytkeä Beckin ja Giddensin lähtökohtaeroon tuo kuitenkin näkyviin tavan, jolla Lashin metodologinen keskustelu liittyy refleksiivisen modernisoitumisen teemaan.

Nämä huomautukset viittaavat siihen suuntaan, että teos *Reflexive Modernization* ei itse asiassa sisälläkään yhtenäistä modernisoitumisteoreettista esitystä kaksivaiheisesta yhteiskunnallisesta prosessista vaan pikemminkin ainekset potentiaalisesti loputtomaan ja pitkittyessään hedelmättömäksi muuttuvaan kiistaan siitä, mihin sanaparilla refleksiivinen modernisoituminen halutaan eri käsitteistöissä viitata.⁷ Tällaiseen kiistelyyn onkin todella kaikki ainekset olemassa, mutta modernisoitumisteoreettisen tarkasteluhorisontin muutoksen kannalta tarkastellen tämän ei ole kohtalokas kritiikki. Keskinäisistä eroistaan huolimatta Beck ja Giddens ovat tuottaneet tarkasteluhorisontin muutoksen, jolla on yleisellä tasolla eräitä yhteisiä piirteitä samassa mielessä kuin varhaisemminkin modernisoitumisteoriassa, jonka käsitteistöt niinikään monessa suhteessa poikkesivat toisistaan.

Toinen ongelma liittyy siihen, että – jos olemme hetken uskollisia Lyotardille – kertomus kaksivaiheisesta modernista on muiden kertomusten tavoin nähtävä kertojien ja kuuntelijoidensa kulttuurista identiteettiä rakentavana *kertomuksena*. Ellemme halua olla moderneja Lyotardin ja Latourin mielessä ja traditionaalista Giddensin mielessä, meidän on tunnusnettava, että se kaikkien kertomusten tavoin paitsi paljastaa myös kätkee näkyvistä jotain, ja että sen ohella tai sen sijasta voidaan samoista ilmiöistä kertoa toisia kertomuksia, jotka paljastavat ja kätkevät toisia asioita.

Mitä modernisoitumisteoria sitten paljastaa? Vastaus on selvä: massiivisen yhteiskunnallisen murroksen kaikkien traditionaalisten yhteiskuntien ja modernin aikakauden yhteiskuntien välillä. Entä mitä

se kätkee? Vastaus on yhtä selvä: olennaiset jatkuvuudet tämän murroksen eri puolille sijoittuvien yhteiskuntien välillä. Tässä suhteessa teoria kaksivaiheisesta modernista ei ratkaise mitään vaan tuottaa vain yhden sokean pisteen sijasta kaksi: murroksen traditionaalisten ja modernien yhteiskuntien välillä ja murroksen modernien yhteiskuntien ja jälkitraditionaalisten yhteiskuntien välillä. Riskinä on, että "traditionaalista yhteiskunnasta", "traditionaalista modernista" ja "jälkitraditionaalista modernista" tulee tässä katkosta-rinassa eräänlaisia olentoja, jotka elävät omaa elämäänsä ja joihin viitaten voidaan paitsi jäsentää myös selittää ilmiöitä. Tällöin tarina muuttuu yhteiskuntatutkimuksen apuneuvosta sen esteeksi. Kun vastaukset jo tiedetään, ei tutkimusta tarvita. Jos tutkimus vielä tuottaa löydöksiä, jotka eivät sovi tarinaan, se ei näytä vain tarpeettomalta vaan suorastaan haitalliselta.

En nyt tarkoita, ettei teoria yksi-, kaksi- tai useampivaiheisesta modernista olisi toimiva mihinkään tarkoituksiin, koska se tuottaa näkemyksen lisäksi myös sokeita pisteitä. *Kaikki* kertomukset tuottavat *joi-tain* sokeita pisteitä. Siksi sokeiden pisteiden olemassaolo ei ole kohtalokas ongelma ellei modernisoitumistarinoista tule metakertomuksia Lyotardin mielessä, eli jos ne sietävät rinnallaan sellaisia toisia kertomuksia, jotka osaavat puhua niiden sokeista pisteistä.

Konkreettisesti tämä tarkoittaisi esimerkiksi sitä, että vaikka Weberiä voidaan lukea modernisoitumisteoreetikkona, on joskus hyödyllistä lukea häntä myös erilaisia sosiaalisia järjestyksiä eri kulttuureissa tutkineena yhteiskuntatieteilijänä, jonka tarkasteluja ei lähtökohtaisesti sidota modernisoitumiskatkoksen perspektiivi-

viin. Yhden tällaisen lukutavan on esittänyt Michael Mann teoksessaan *The Sources of Social Power* (Mann 1986 ja 1993; Heiskala 1994b ja 1995a), jossa hän kirjoittaa inhimillisten valtakapasiteettien kasvun ja vallan konfiguraatioiden muuntelun historiaa nojautumatta muihin historiallisiin katkoksiin kuin sellaisiin, joita onnistuu paikantamaan substantiaalisen tutkimuksen kautta.

Itse olen samassa tarkoituksessa pohdissut mahdollisuutta kiinnittää yhteiskuntateoreettinen tarkastelu todellisuuden ominaispiirteiden keinotekoisien muuntelukapasiteetin kasvuun, jonka seurauksena yhä useammat todellisuuden ominaispiirteet lakkaavat olemasta yhteiskunnallisen prosessin ulkoisia reunaehtoja.⁸ Prosessin myötä luonto, sanan missä tahansa mielessä (niin sisäisenä kuin ulkoisena luontona), ikäänkuin tulee yhteiskunnan "sisään" ja kohtaamme sitä koskevat kysymykset yhteiskunnallisen suunnittelun ja kamppailun kysymyksinä. Hybridit ja teknologiset sovellusverkostot tulevat näkyviin (Latour), niiden läpikotainen poliittisuus paljastuu (yhtäältä Beck ja toisaalta Bourdieun käytännön ja symbolisen väkivallan teoria), huomaamme kaikki olemamme kyborgoja (Haraway) emmekä enää voi klassisen yhteiskuntateorian tavoin viattomasti käyttää luonnon ja kulttuurin tai luonnon ja yhteiskunnan erotte-lua. Tästä lähtökohdasta olisi laadittavissa käsitteistö, joka ottaisi tarkasteltavakseen modernisoitumisteoriaa ja sen kriittisiä uudelleenmuotoilijoita askarruttaneet kysymykset mutta ei tekisi ylittämätöntä periorirajaa "modernin" ja "esimodernin" eikä "modernin" ja "jälkimodernin" välille. Se, millainen tuo käsitteistö olisi, on kuitenkin jo toisen tekstin aihe.

v i i t t e e t

1. Tätä eriytymistä täydentää Habermasilla vielä toinen välittömästi Parsonsiin liittyvä erotte-lu, jossa elämismaa-ilmä eriytetään kulttuurin, yhteiskunnan ja persoonallisuuden rakennekomponentteihin. Kun

nämä tasot ristiintaulukoidaan elämismaa-ilmän uusintamisesta vastaavien mekanismien (kulttuurin uusintaminen, sosiaalinen integraatio ja sosialisatio) kanssa, saadaan ne kolme aluetta, joilla Haber-

masia huolestuttavat modernin yhteiskunnan patologiat voivat esiintyä: kulttuuri (mielen katoaminen), yhteiskunta (anomía) ja persoonallisuus (psykopatologiat). (Habermas 1981, Band 2, 209–16.)

2. Kysymykseen, millaista eriytymistä modernisoituminen on, kukin teoreetikoista tietysti vastaa omalla ja muista enemmän tai vähemmän poikkeavalla tavalla. Lisäksi Marxin suhteen on tehtävä se varaus, että hän ei näytä ajatelleen eriytymistä palauttamattomana prosessina. *Grundrisseen* sisällytyistä työnjaollisen yhteiskunnan tuotaman rikkaan yksilöllisyyden teemoista huolimatta hän nimittäin *Gothan ohjelman arvostelussa* ja muissa kommunismivisioissaan esitti näkymän yhteiskuntaan, jossa työnjako on purkautunut.
3. On tosin kiinnitetty huomiota siihen, että Lyotardin kirjanen on alunperin Quebecin yliopistoneuvostolle tehty ”tiedon ehtoja kehittyneimmässä yhteiskunnissa” (Lyotard 1979, 7) käsittelevä raportti, ja että se tähän tehtävämäärittelyyn liittyen tekee Daniel Belliin ja Alain Touraineen viitaten tarkastelunsa alussa kevyen sosiologisen syrjähyppyn. Niinpä Lyotard (1979, 10) kirjoittaa: ”Työhypoteesinamme on, että samanaikaisesti kun yhteiskunnat tulevat jälkiteolliseksi nimitettyyn kehitysvaiheeseen ja kulttuurit postmoderniksi sanottuun aikaan, tiedon asema muuttuu.” (Ks. Rahkonen 1990, 656–658.) Lyotard ei kuitenkaan kehittele analyysinsä suhdetta jälkiteollisen yhteiskunnan teorioihin kirjassaan tai myöhemmissä julkaisuissaan.
4. Tällä on myös seurauksia Lyotardin oman esityksen statusken arvioinnille. Edellä todettiin – kuten usein on tapana – että Lyotard esittää suuren kertomuksen suurten kertomusten kuolemasta. Hänen esitystään on kuitenkin mahdollista lukea kahdella tavalla. Jos sitä luetaan kirjaimellisena esityksenä kulttuurin kehityksestä, kyseessä on todella suuri kertomus suuten kertomusten kuolemasta. Tässä tapauksessa kertomus itse kuuluu samaan modernin metafysiikan (valistuksen) traditioon, jota se kritisoi. Jos kertomusta sen sijaan luetaan yhte-

nä jälkimodernissa tilassa kerrottavissa olevana kertomuksena, joka elää rinnan muiden kertomusten kanssa eikä kätke kertomuksellista luonnettaan, ei kysymys enää ole suuresta kertomuksesta. Lyotard itse näyttäisi huojuvan näiden vaihtoehtojen välimaastossa nojautuen vuoroin toiseen ja vuoroin toiseen lähtökohtaan.

5. Beckin *Gegengifte*-kirjan suomennetun laitoksen harhaanjohtava nimi *Riskiyyhteiskunnan vastamyrryköt* on saattanut piilottaa joiltain sen tosiasian, että kyseinen kirja on pelkkä alaviite yhteen *Risikogesellschaft*-teoksen keskeiseen teemaan eli ympäristöongelmia koskevaan tarkasteluun.
6. Itse termi ”vartijat” tulee tietysti Platonilta (1981), joka viittaa sillä ihannevaltionsa filosofeihin.
7. Lisää aineksia kiistaan tuo se, että refleksiivinen modernisoituminen on Giddensille instituutioiden ja asiantuntijajärjestelmien kehitykseen sidottu prosessi, jonka myötä rationaliteetit universalisoituvat (menettävät konkreettisen aika-paikka-sidoksen). Prosessin kääntöpuolena ovat yksilötasolla pakonomaisten addiktioiden muodostamat patologiset toistomallit, jotka ovat irtautuneet konkreettisesta traditiosidoksesta. Beck sen sijaan ei ajattele näin durkheimilaisesti vaan etsii (ambivalentissa ja usein vaille eksplikaatiota jäävässä suhteessa taustavaikuttajana olevaan Niklas Luhmannin työskennellen) vaihtoehtoisia rationaliteetteja ja ”virallisen yhteiskunnan” huokosista organisoituvaa politiikkaa alhaalta päin (*subpolitiikka*). Monet hänen yrityksensä konkretisoida lähestymistapaansa tosin tuovat suomalaisen lukijan mieleen surkuhupaisalla tavalla 70-luvun yritykset rakentaa teoriaa ”demokraattisista ammattikäytännöistä”, mutta silti Beckin kriisin, konfliktin ja muutoksen varaan rakentava lähestymistapa poikkeaa selvästi Giddensin järjestyksen ja patologian käsitteen operoivasta teoretisoinnista. (Ks. myös Eräsaari 1995.)
8. Eräitä varsin alustavia huomioita tästä aiheesta sisältyy julkaisuun Heiskala (1995b, 278–84).

K I R J A L L I S U U S

Lukuunottamatta viitettä Platoniin tekijän nimen jälkeinen vuosiluku ilmaisee tekstissä ja kirjallisuusviitteissä tekstin ensimmäisen julkaisuajankohdan. Milloin käytetty laitos on ollut toinen, sen ilmestymisvuosi on esitetty viitteen lopussa.

Alexander, Jeffrey C. (1983): *Theoretical Logic*

in Sociology. Volume Four. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons. University of California Press, Berkeley, Los Angeles.

Bauman, Zygmunt (1992): *Intimations of Postmodernity.* Routledge, London.

Beck, Ulrich (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem*

- Weg in eine andere Moderne. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1994) Self-Dissolution and Self-Endangerment of Industrial Society: What Does This Mean? Teoksessa Ulrich Beck – Anthony Giddens – Scott Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Cambridge, 174–183.
- Beck, Ulrich – Giddens, Anthony – Lash, Scott (1994): *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre (1979): *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Trans. Richard Nice. Harvard University Press, Cambridge, MA 1984.
- (1980): *The Logic of Practice*. Trans. Richard Nice. Stanford University Press, Stanford, CA 1990.
- Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loïc J. (1992): *An Invitation to Reflexive Sociology*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Brubaker, Rogers (1984): *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. George Allen & Unwin, London
- Durkheim, Émile (1893): *Sosiaalisesta työnjaosta*. Suom. Seppo Randell. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- (1897): *Itsemurha. Sosiologinen tutkimus*. Suom. Seppo Randell. Tammi, Helsinki 1985.
- (1912): *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell. Tammi, Helsinki 1980.
- Eräsaari, Risto (1995): Refleksiivinen modernisaatio. *Tiede&edistys* 1, 71–76.
- Foucault, Michel (1966): *The Order of Things. An Archaeology of the Human Sciences*. Tavistock Publications, London 1970.
- (1975): *Tarkkailla ja rangaista*. Suom. Eevi Nivanka, kieliasun tark. Jukka Kempainen. Otava, Helsinki 1980.
- Giddens, Anthony (1994): Living in a Post-Traditional Society. Teoksessa Ulrich Beck – Anthony Giddens – Scott Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Cambridge, 56–109.
- Gronow, Jukka (1988): The Element of Irrationality: Max Weber's Diagnosis of Modern Culture. *Acta Sociologica* 4, 319–331.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity: An Inquiry into the Origins of Cultural Change*. Blackwell, Oxford.
- Heiskala, Risto (1989): Sukupuoli modernissa: Beckin yksilöllistymisteesi ja kulttuuriset koodit. *Sosiologia* 1, 15–20.
- (1993): Yhteiskunnalliset ohjausmekanismit ja ympäristöongelma. *Sosiologia* 2, 97–111.
- (1994a): Talcott Parsons ja rakennefunktionalismi. Teoksessa Risto Heiskala, (toim.): *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Helsinki, 88–120.
- (1994b): Sota, politiikka, talous, ideologia. Michael Mannin valtalähdeanalyysin käsitteet. *Tiede&edistys* 2, 127–140.
- (1995a): Valtiolliset sivilisaatiot ja moderni länsi. Michael Mannin valtalähdeanalyysin sisältö. Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.): *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki (ilmestyy).
- (1995b): Todellisuuden merkityksellinen rakentuminen ja keinotekoiset yhteiskunnat. Teoksessa Jari Eskola – Jukka Mäkelä – Juha Suoranta (toim.): *Ihmistieteiden 1990-luvun metodologiaa esittäessä. Keskeistä kasvatusta- ja sosiaalityieteiden 1990-luvun metodologiasta*. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C 8, Rovaniemi, 273–284.
- Jameson, Fredric (1984): Postmodernismi eli kulttuurin logiikka myöhäiskapitalismissa. Suom. Erkki Vainikkala ja työryhmä Kimmo Jokinen, Jukka Laari, Kaarlo Laine. Teoksessa Jussi Kotkavirta – Esa Sironen (toim.): *Moderni/postmoderni*. Tutkijaliitto, Jyväskylä 1986, 227–279.
- Kangas, Risto (1995): Niklas Luhmannin (post)moderni superteoria. Teoksessa Keijo Rahkonen (toim.): *Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset*. Gaudeamus, Helsinki (ilmestyy).
- Lash, Scott (1990): *Sociology of Postmodernism*. Routledge, London.
- (1994): Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community. Teoksessa Ulrich Beck – Anthony Giddens – Scott Lash: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Polity Press, Cambridge, 110–173.
- Latour, Bruno (1987): *Science in Action. How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Open University Press, Milton Keynes.
- (1991): *We Have Never Been Modern*. Harvester/Wheatsheaf, New York etc. 1993.
- Luhmann, Niklas (1986): *Ecological Communication*. Trans. and introd. by John Bednarz Jr. Polity Press, Cambridge 1989.
- Lyotard, Jean-Francois (1979): *Tieto postmodernissa yhteiskunnassa*. Suom. Leevi Lehto. Vastapaino, Tampere 1985.
- (1982): Answering the Question: What is Postmodernism? Trans. Régis Durand. Teok-

- nessa Jean-Francois Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press, Manchester 1984, 71–82.
- Mann, Michael (1986): *The Sources of Social Power. Volume I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*. Cambridge University Press, Cambridge.
- (1993): *The Sources of Social Power. Volume II: The Rise of Classes and Nation-States, 1760–1914*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Marx, Karl (1867): *Pääoma. Kansantaloustieteen arvostelua*. 1 osa. Kustannusliike Edistys, Moskova 1974.
- Noro, Arto (1989): Pieni kartoitus postmodernista. Teoksessa Arto Noro: *Postfranzenia*. Tutkijaliitto, Helsinki 1993, 62–73.
- (1993): Postmodernin muukalainen tulee – Onko sosiologia valmis...? Teoksessa Arto Noro: *Postfranzenia*. Tutkijaliitto, Helsinki, 137–152.
- Parsons, Talcott (1951): *The Social System*. The Free Press & Collier-MacMillan Limited, New York and London.
- Parsons, Talcott & Bales, Robert F. (1955): *Family, Socialization and Interaction Process*. The Free Press, Glencoe, Illinois.
- Parsons, Talcott & Shils, Edward A. (1951): *Toward a General Theory of Action*. Harper & Row, Publishers, New York and Evanston.
- Parsons, Talcott & Smelser, Neil J. (1956): *Economy and Society. A Study in the Integration of Economic and Social Theory*. Routledge & Kegan Paul, London etc. 1984
- Platon (1981): *Teokset, neljäs osa: Valtio*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki.
- Rahkonen, Keijo (1990): Jälkitekolliset utopiat. Teoksessa Olavi Riihinen (toim.): *Suomi 2017*. Gummerus, Jyväskylä ja Helsinki, 635–662.
- Smith, Adam (1759): *The Theory of Moral Sentiments*. Eds. D.D. Raphael and A.L. Macfie. Liberty Classics, Indianapolis 1976.
- (1776): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Volume I*. General eds. R.H. Campell and A.S. Skinner, textual ed. W.B. Todd. Liberty Classics, Indianapolis 1976.
- Weber, Max (1920): Välitarkastelu: teoria uskonnollisen maailmanhylkäämisen asteista ja suunnista. Teoksessa Max Weber: *Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus*. Suom. ja toim. Tapani Hietaniemi. Vastapaino, Tampere 1989, 131–169.