

BOURDIEU JA PRAGMATISMI: TOIMINTATAVAT, HABITUS JA SOSIAALISUUDEN LUONNE

Pierre Bourdieu (1930–2002) on kiistatta modernin sosiologian klassikko – niin paljon keskustelua ja jatkok tutkimuksia hänen tutkimuksensa ovat inspiroineet (ks. esim. Swartz 1997; Jenkins 2002; Calhoun et al. 1993; Shusterman 1999; Purhonen ym. 2006). Hänen peruskäsitteensä – habitus, kenttä ja pääoma – liittyvät ennen kaikkea sosiaalisen eriytymisen tutkimukseen ja sen analysoimiseen, miten sosioekonominen asema vaikuttaa muun muassa makukysymyksiin (ks. esim. Purhonen ym. 2009). Toisaalta Bourdieu itse käsittelee melko moninaisia teoreettisia aiheita; olihan hänen intellektuaalinen lähtökohtansa sekä subjektikeskeisen filosofian (fenomenologia, eksistentialismi) että objektiivisia rakenteita (strukkturalismi) painottavien näkemysten yhdistäminen.

Aiemmissä keskusteluissa on jäänyt melko vähälle huomiolle se, miten lähellä pragmatistien tavanmukaistumisen (*habitualization*) ilmiötä painottavaa toimintateoriaa Bourdieun näkemys toiminnasta oikeastaan onkaan.¹ Tavanmukaisuuden ilmiön erittely on tuttua jo klassisesta sosiologiasta (Camic 1986), mutta pragmatismissa habituaalisuuden ilmiö on nostettu toimintateoreettiseksi peruskäsitteeksi. Pragmatismi sivuaa myös muita keskeisiä yhteiskuntateoreettisia kysymyksenasetteluja, kuten sosiaalisen järjestyksen ja sosiaalisen

muutoksen teemoja (Gronow 2008a). Paikoitellen pragmatismi muistuttaa yleisessä toiminnan tarkastelussaan filosofista antropologiaa. Toisaalta pragmatismi on aina syntyhistoriastaan lähtien ollut yksi niistä harvoista filosofisista suuntauksista, joka seuraa aktiivisesti empiristen tieteiden tutkimustuloksia (ks. esim. Mead 1936). Toisin kuin loogiset empiristit, pragmatistit eivät kuitenkaan ajatelleet yksioikoisesti, että kaikki aidosti filosofiset kysymyksenasettelut voitaisiin joko palauttaa empiirisiksi tutkimusongelmiksi tai pyyhkiä pois filosofiselta käsittekartalta.

Monet taas pitävät Bourdieun erityisansiona sitä, että hänen työssään empiria ja teoria nivoutuvat saumattomasti yhteen. Bourdieu totesikin, että hänelle teoria on ”havainnoimista ja toimintaohjelma – toisin sanoen tieteellinen habitus – joka näkyy vain siinä empiirisessä työssä, jossa sitä noudatetaan” (Bourdieu & Wacquant 1995, 196). Tämä lieneekin hänen työnsä yksi keskeisistä ansioista – mutta ei pidä silti unohtaa, että Bourdieun tuotanto on paikoin varsin yleistä ja toimintateoreettista; kutsuihan hän itsekin perspektiiviään toiminnan filosofiaksi (Bourdieu 1998, 7).

Jatkossa käsittelen ensin Bourdieun ja pragmatismien – etenkin John Deweyn ja George Herbert Meadin – näkemysten yhtäläisyyksiä. Yhtäläisyyksien lisäksi näiden kah-

den lähestymistavan välillä on kuitenkin myös selviä eroja, joiden selvittämisen jälkeen palaan kysymykseen siitä, mitä tällaisesta vertailusta voidaan ylipäättään oppia. Bourdieu korostaa ennen kaikkea sitä, että tiettyjen alttiuksien ja sosioekonomisten asemien välillä voidaan havaita vastaavuutta. Tällainen vastaavuus onkin erityisen kiinnostava havainto. Sosioekonomiset tekijät eivät kuitenkaan selitä kaikkea tavanmukaista toimintaa. Lisäksi on niin, että kysymykseen sosiaalisuuden luonteesta saamme Bourdieulta ja pragmatisteilta hieman erilaiset vastaukset. Vastausten erilaisuus ei tarkoita, että nämä näkemykset olisivat väistämättä lähtökohtaisesti ristiriidassa keskenään. Pikemminkin ne valottavat sosiaalisuuden eri puolia. Artikkelin anti ei toivoakseni täten rajoitu pelkästään Bourdieun ja pragmatistien välienselvittelyyn, sillä se pyrkii valaisemaan toiminnan, sosiaalisuuden ja yhteiskuntarakenteiden olemusta – teemoja, joihin jokaisen yhteiskuntateorian tulee ottaa kantaa.

BOURDIEUN AJATTELUN KONTEKSTI

Sen paremmin yksittäisillä pragmatisteilla kuin pragmatismilla yleisenä filosofisena suuntauksena ei koskaan ollut suoraa vaikutusyhteyttä Bourdieuhun. Tämä on yllättävä havainto, kun ottaa huomioon sen, että molemmat ovat kiinnostuneet hyvin samankaltaisista, käytännön ja teorian suhdetta sivuavista teemoista. Kun Bourdieulta itseltään tiedusteltiin mahdollisista yhtäläisyyksistä Deweyn ajattelun kanssa, myönsi Bourdieu, että heidän ajatusensa välillä on ”yhtymäkohtia ja yhdensuuntaisuutta hämmästyttävän paljon” (Bourdieu & Wacquant 1995, 152). Näitä yhtäläisyyksiä on sittemmin avattu kommentaattorien toimesta (ks. Ostrow 1990; Colapietro 2004). Aboulafia (1999, 153–154) on päätenyt seuraavanlaiseen yhtäläisyyksien yhteenvedonmaiseen luetteloon verratessaan Meadin ja Bourdieun näkemyksiä keskenään:

sosiaalinen näkemys mielestä ja toimijuudesta; mieltymys ei-positivistiseen näkemykseen empiirisistä tieteistä; omistautuminen tieteidenvälisyydelle; näkemys, jossa tietynlainen ongelmanratkaisu liittyy reflektioon; sitoutuminen ruumiillisuuden ja dispositionaalisuuden keskeisyyteen; kiinnostus elettyyn, ei-skientistiseen aikanäkemykseen; toistuvat viittaukset ”avoimiin” järjestelmiin, improvisaatioon ja konfliktien rooliin muutoksen airuena; pluralistinen visio; mieltymys kielen analyysiin sen käytön perusteella; järkevyyden (*reasonableness*) korostaminen transsendentaalisten järkinäkemyksen sijasta; puhe intresseistä ja terve epäluulo sellaisia näkemyksiä kohtaan, jotka ovat näennäisesti peräisin ”ei-mistään”; oletus tunnustamisen (*recognition*) keskeisyydestä sosiaalisessa elämässä; ja jopa samankaltainen urheilumetaforien ja -analogioiden käyttö.

Aboulafia on lisäksi todennut, että, ”Meadin käsite *'me'* on verrannollinen Bourdieun habitus-käsitteen kanssa” (mt., 156). Aboulafia ei kuitenkaan avaa tarkemmin sitä, mitä tämä mahdollinen yhtäläisyys tarkoittaa habituskäsitteen kannalta. Onkin hieman yllättävää, että muutkaan Bourdieu ja pragmatismien samankaltaisuuteen huomiota kiinnittäneet tutkijat eivät ole tarkemmin paneutuneet asiaan (ks. esim. Colapietro 2004).

Ennen tämän kysymyksen käsittelyä on kuitenkin sanottava muutama sana Bourdieun ajattelun yleisestä kontekstista ja vastaanotosta. Melko yleinen Bourdieu-kritiikki syyttää häntä ekonomismista, siis taloudellisen ajattelutavan soveltamisesta sellaiselle alueelle, jolle se ei oletettavasti sovi (esim. Heiskala 2003, liite 5). Bourdieu itse reagoi tällaiseen syytökseen seuraavaan tapaan: ”On paradoksaalista, että sana *'intressi'* on joillekin ärsyke, joka laukaisee heissä refleksin syyttää toista ekonomismista” (Bourdieu & Wacquant 1992, 145). Tähän voisi todeta, että on ennemminkin ennalta arvattavaa kuin paradoksaalista, että intressi-käsite laukaisee tällaisen refleksin. Bourdieu kuitenkin selitti käyttäneensä

tätä käsitettä siksi, että se oli ”keino soveltaa tarkoituksellista ja osittaista reduktionismia”, joka tekee mahdolliseksi ”käyttää materialistista tapaa tutkia sitä kulttuurin ulottuvuutta, mistä materialismi historiallisesti karkotettiin, kun moderni käsitys taiteesta kehitettiin ja kulttuurisen kentän autonomia sai alkunsa” (mt., 145). Taidetta ja kulttuuria laajemminkin on siis perinteisesti pidetty ”intressittöminä” ja autonomisina alueina, mutta todellisuudessa ne ovat symbolisia kenttiä, joilla on omat, talouden kenttästä eroavat intressinsä. ”On olemassa kulttuuristen hyödykkeiden talous, mutta sillä on erityinen logiikkansa”, kuten Bourdieu (1984, 1) aloittaa *Distinction*-teoksensa. Bourdieun mukaan onkin niin, että taloudelliset intressit ovat laajemman, sosiaalisten intressien kategorian alaluokka. Varsinaisesta ekonomismista voidaan hänen mielestään puhua vain, jos kaikki selitykset yritetään palauttaa *taloudellisiin* tekijöihin. Tässä mielessä Bourdieun teoria ei selvästikään edusta ekonomismia (ks. myös Kilpinen 2006, joka käsittelee Bourdieuta nimenomaan ekonomismin kriitikkona).

Sulkunen (2009, 24) on puolestaan esittänyt, että Bourdieun mieltyminen taloudellisiin käsitteisiin ”tulisi ymmärtää provokaationa työnarvoteoriaa, etenkin sen marxilaista versiota kohtaan, joka oli laajalle levinnyt 1970-luvun länsimaisissa yhteiskuntatieteissä”. Sulkusen huomautus lienee osuva, jos siihen lisätään, että Bourdieu argumentoi myös kantilaista estetiikkaa vastaan (ks. Gronow J. 1997) ja yrittää lisäksi tasapainoilla fenomenologisen ja strukturalistisen tradition väliin viritetyllä nuoralla. Sulkusen (2009, 24–25) mukaan Bourdieulle ”intressin omaaminen tarkoittaa kunkin kentän sääntöjen, rakenteiden ja asemien ymmärtämistä ja hyväksymistä”. Intressin käsite viittaa täten Bourdieun käytössä niin laajalle, että se on oikeastaan yhdentekevyyden eli indifferenssin vastakohta (Bourdieu & Wacquant 1995, 144–147). Vaikka Bourdieu ei itse niin sanokaan, on taustajatuksena eräänlainen peliteoreettinen visio,

jossa yhteiskunta koostuu erilaisista kentistä, joilla kullakin on omat panoksensa. Kiinnostus kenttien panoksiin – siis intressi bourdieulaisittain – on yleensä enemmän tai vähemmän tavanmukaista, ei tietoisien pohdinnan tulosta; siis jotain, jota tavoitellaan, koska niin on tehty ennenkin. Bourdieuta voi edelleen kritisoida siitä, että on eräänlaista ekonomismia ajatella kiinnostuksen johonkin asiaan aina palautuvan intressiin kerryttää ”pääomaa” (vaikkei se olisikaan taloudellista), josta on hyötyä pyritäessä parempiin sosiaalisiin asemiin. Vähintäänkin tämä on strategisen toiminnan korottamista määräävään asemaan sen sijaan, että tarkasteltaisiin empiirisesti sitä, missä määrin toiminta kulloinkin on strategisten tekijöiden sanelemaa.

Bourdieu korostaa erityisesti sosioekonomisen aseman määräävyyttä eli sitä, että habituaaliset toiminta-alttiudet korreloivat sosiaalisten asemiemme kanssa. Hänen kuuluisa habitus-käsitteensä on tarkoitettu kuvaamaan juuri tätä ilmiötä. Bourdieun (2000, 143) mukaan habituksen vastaavuus suhteessa tiettyyn eriytyneeseen kenttään johtaa siihen, että toiminta sujuu ikään kuin luonnostaan, ilman sen suurempia pohdintoja. Habituksen ja kentän vastaavuussuhteen korostaminen on antanut aihetta tulkinnoille, joiden mukaan Bourdieu on yhteiskunnallinen deterministi (ks. Jenkins 2002). Bourdieu itse kuitenkin korosti sitä, että hän ei esitä mekaanisen determinististä mallia toiminnasta. Hänen mukaansa toiminnalla on tietyt vapausasteet, mutta vapaus on ”ehdollistettua ja ehdollista” (Bourdieu 1990a, 55). Hänen teoriansa tarkoitus on itse asiassa ”taata toimijoille tietty toiminnan vapaus ilman, että kuitenkaan unohdetaan mahdollisten valintojen määräytyvän kentän rakenteen mukaan” (Bourdieu 2005, 197). Oli toiminnan vapausasteiden mahdollisuudesta mitä mieltä tahansa, joka tapauksessa näyttää siltä, että tavanmukaisuudesta juontuva toiminnan vapausasteiden ehdollisuus yhdistää sekä pragmatisteja että Bourdieuta – ja niin ollen on järkevä paneutua tähän teemaan tarkemmin.

TOIMINNAN TAVANMUKAISUUDESTA

Bourdieu esitti useita erilaisia määritelmiä kuuluisalle habitus-käsitteelleen. Tässä on yksi varhaisimmista määrittely-yrityksistä, joka on kapulakielisyydessä epäilemättä omaa luokkaansa (eikä vain suomennokseni ansiosta):

Habitus, pysyvä säänneltyjen improvisaatioiden generatiivinen periaate, tuottaa käytäntöjä, jotka taas tapaavat tuottaa generatiivisen periaatteen tuottamisen objektiivisten ehtojen immanenteja säännönmukaisuuksia. Se mukautuu kulloisenkin tilanteen vaatimuksiin, jotka on merkitty tilanteeseen objektiivisina mahdollisuuksina ja joita määrittävät habituksen kognitiiviset ja motivoivat rakenteet. (Bourdieu 1977, 78.)

Bourdieun perusajatus on se, että havaintomme ovat aina ”diakriittisiä” eli ne erottavat joitain asioita ympäristöstä ja merkitsevät ne tärkeiksi (Bourdieu 1990b, 79). Kognitio koostuu siten erilaisista luokituksista, jaoteluista ja hierarkisoinnin mekanismeista, jotka ovat aiempien kokemustemme muokkaamia. Tähän asti peruskognitiotietelijäkin varmas-ti olisi samaa mieltä, mutta Bourdieu kytkee nämä kokemukset sosioekonomiseen taustaan. Habitus-käsitteen tarkoitus on osoittaa se, miten käytäntöjen avulla tapahtuva kiinnittymisen maailmaan on kirjautunut meihin; se on ”ruumiiseen kirjoitettu yhteiskunta” (mt., 63).

Bourdieun mukaan habitus vaikuttaa meihin enemmän tai vähemmän tiedostamatta, sillä yhteiskunnan objektiivisten rakenteiden mukaisten dispositioiden omaksuminen on tavanmukaista eli habituuaalista. Nämä rakenteet omaksutaan etenkin lapsuuteen ja nuoruuteen liittyvien kokemusten kautta. Sosioekonominen menneisyys siis ”kirjautuu” ruumiiseen dispositioiden eli erilaisten alttiuksien muodostumisen kautta. Tämä lähtökohta saattaisi johtaa deterministisiin johtopäätöksiin, mutta Bourdieun (1990a, 56) mielestä se itse asias-

sa takaa autonomian suhteessa toiminnan välittömiin ympäristöihin, koska emme ole kulloisenkin toimintaympäristön armoilla, vaan navigoimme siinä habitukseksi kiteytyneiden toiminta-alttiuksien avulla. Habitus ei myöskään kuvaa ”mekaanista reaktiota, jonka aiemmat olosuhteet suoraan määräisivät” (Bourdieu 1977, 73). Se kirjautuu ”havainto-, arvostus- ja toimintajärjestelmiin, ja se mahdollistaa käytännöllisen tiedon mukaisen toiminnan, joka perustuu ehdollisten ja konventionaalisten ärsykkeiden identifioimiseen ja tunnistamiseen” (Bourdieu 2000, 138). Nämä järjestelmät tuottavat ja organisoivat objektiivisiin olosuhteisiin mukautuneita käytäntöjä ja representaatioita ilman, että meidän tarvitsee olettaa minkäänlaista tietoista päämäärien asettamista toimijan taholta.

Habitus-käsitteen filosofinen tausta liittyy siihen, että Bourdieu yritti asemoida ajattelunsa sekä suhteessa fenomenologiaan että strukturalismiin ja löytää kolmannen tien, joka ratkaisisi näiden ajatteluperinteiden ongelmat: ei liiallisia vapauksia subjektille, mutta ei liioin strukturalismin ”systeemin” pakkopaitaa. Tästä syystä habitus on nimenomaan alttiuksiin liittyvä tekijä, joka ei sulje pois tilannekohtaista improvisaatiota. Samanlainen dispositionaalisuus luonnehtii myös tavanmukaisuuden ideaa niin sanottujen klassisten pragmatistien käsissä. Klassisiin pragmatisteihin voidaan lukea muun muassa Charles S. Peirce ja William James, mutta jatkossa käsittelen lähinnä John Deweyn ja George H. Meadin näkemyksiä, jotka ovat kiistatta erityisen kiinnostavia ajattelijoita juuri yhteiskuntateorian kannalta.

Westbrookin (2005, xi) mukaan kaikki pragmatistit ”uskovat, että väittämien totuus tulee arvioida sen perusteella, minkälaisia seurauksia niillä on”. Merkitys kun on ilmiö, joka liittyy toimintaan tai – tarkemmin sanottuna – toiminnan ohjaamiseen. Tällainen merkityksen ja käytännön yhteyttä painottava näkemys on äkkiseltään katsottuna hyvin lähellä Bourdieun oletuksia. Bourdieun ajattelu nimittäin liittyy käytäntöjä ja ruumiillisuutta korosta-

vaan yhteiskuntateoreettiseen suuntaukseen. Bourdieu lähestyy asiaa kuitenkin hieman eri tulokulmasta. Taylor (1993, 46) on korostanut sitä, että Bourdieun näkemykset ovat lähellä wittgensteinilaista traditiota, joka vastustaa tiedolle vakaata ja erehtymätöntä perustaa etsivää intellektualismia. Wittgenstein varmasti liittyy tällaiseen traditioon, mutta niin tekee myös pragmatismi – ja ehkä Wittgensteiniakin johdonmukaisemmin.

Kuten mainitsin, tavanmukaisuuden teemaa on käsitelty yhteiskuntateoriassa ja sosiologiassa muissakin kuin pragmatistisissa yhteyksissä. Esimerkiksi Durkheimille ja Weberille teema oli tuttu (ks. Camic 1986). Myös psykologiassa on tarkasteltu tavanmukaistumisen vaikutuksia (ks. esim. Wood ym. 2002). Pragmatismin perinne kuitenkin poikkeaa monista muista tarkastelutavoista siinä, että toimintatapa (*habît*) on sen peruskäsite eikä erikoistapaus jostain perustavammasta toiminnan lajista (esimerkiksi rationaalisesta valinnasta) (Kilpinen 2009). Sinällään tämän käsitteen idea on varsin yksinkertainen: tietyn toimintatilanteen toistuminen aikaansaa alttiuden toimia samalla tavalla myös jatkossa. Ajatuksella on kuitenkin kauaskantoisia seurauksia, sillä toiminta ei tällöin oikeastaan tarvitse varsinaisia motiiveja; aiempi toiminta on sille aivan riittävä selitys. Kuten Dewey (1922)² totesi:

Ymmärrys tavanmukaisuuden ilmiöstä ja sen eri lajeista on sosiaalipsykologian avain, kun taas impulssit ja intelligenssi kertovat meille yksilöllisen mentaalisen toiminnan luonteeseen. Ne ovat kuitenkin alistaisia toimintatavoille, sillä mieli on uskomusten, halujen ja tarkoitusten järjestelmä, joka muotoutuu biologisten taipumusten ja sosiaalisen ympäristön välisessä vuorovaikutuksessa.

Sosiaalipsykologia ja toimintatavat siis edeltävät tärkeysjärjestyksessä yksilöllisiä uskomuksia ja tarkoituspäriä, sillä biologisena organismina ihminen on väistämättä aina ruumiillisessa vuorovaikutuksessa ympäristönsä kanssa. De-

wey ja Bentley (1949) nimittivät tätä vuorovaikutusprosessia trans-aktioksi³. Heidän mukaansa vuorovaikutuksen eli interaktion käsite olettaa itsenäisesti olemassa olevat tekijät, jotka vuorovaikuttavat toisiinsa, kun taas trans-aktio viittaa ilmiöön, jossa prosessin molemmat osapuolet muotoutuvat prosessin kuluessa (ks. Lyng ja Franks 2002). Näin ollen toiminta on aina, ja etenkin tavanmukaisessa vaiheessaan, uppoutunut ympäristöönsä. Toinen puoli asiasta taas on se, että myös toiminnan olosuhteet ovat osa meidän toimintaamme – juuri toimintatapojen muotoutumisen takia. Toisaalta tavat myös vaikuttavat aktiivisesti siihen, miten me suhtaudumme ympäristööme ja mitä valikoimme huomion ja tarkemman työstämisen kohteeksi. Suhteessa behaviorismin traditioon pragmatisti voisi muotoilla sanansa niin, että reagoimme kyllä ärsykkeisiin, mutta emme tee niin vain mekaanisen ehdollistumisen kautta, vaan suhteessa siihen, mitä kulloinkin olemme tekemässä. Jo pelkkä havainnoiminen on täten aktiivista suuntautumista ympäristöön, ei passiivista aistimusten vastaanottamista (ks. Noë 2004). Sen selvittäminen, mikä sattuu kulloinkin toimimaan ärsykkeenä, edellyttää siten toimintatapojen analyysia.

Jopa älylliset toiminnot, kuten ideat tai ajatukset, voidaan selittää toimintatapojen avulla, sillä Deweyn (1922, 53) mukaan ideat nousevat tietoisuuteen siinä vaiheessa, kun toimintatapojen ulkoinen ilmaisu on jostain syystä estynyt; kun ei voikaan jostain syystä toimia tapojensa mukaisesti, on tämä on omiaan herättämään mielikuvia aiemmista ongelmista vastaavissa tilanteissa ja näiden ongelmien mahdollisista ratkaisuista. Ajattelu ja mentaaliset ilmiöt ovat siis pragmatisteille toiminnan funktionaalisia osia, sillä ne liittyvät ennen kaikkea toiminnan ongelmien ratkomiseen. Toimintaa voidaankin ajatella prosessina, jossa toimintatapoihin nojaaminen ja tapojen estymisestä johtuvat pohdiskelevammat vaiheet vuorottelevat keskenään. Asia on todellisuudessa kuitenkin tätä monimutkaisempi, sillä käytännössä voimme nojata useampaan

toimintatapaan samanaikaisesti luovasti niitä yhdistellen.

Deweyn ja Bentleyen käsitystä toimijan ja ympäristön välisestä trans-aktiosta voidaan havainnollistaa vertaamalla sitä ajatukseen ekologisista lokeroista. Ekologiset lokerot ovat seurausta siitä, että organismi kehittyy asteittaisen evoluution kautta sopeutuvaksi suhteessa juuri tiettyihin ympäristön piirteisiin. Näin ollen ympäristö voi objektiivisesti tarkasteltuna olla eri eliölajeille sama, mutta se voi silti sisältää useita erilaisia ekologia lokeroita – eräänlaisia subjektiivisia ympäristöjä. Ne eivät kuitenkaan ole subjektiivisia siinä mielessä, että toimija (oli sitten kyse eläimestä tai ihmisestä) voisi toivoa ympäristön haluamansa kaltaiseksi. Toimintatavat viittaavat lähinnä opittuihin toimintamalleihin, eivät biologiseen sopeutumiseen. Ne ovat siis kulttuurin ”periytymisen” perusyksiköitä. Tämä ei tarkoita, että biologisperäiset ja kulttuuriset toiminta-alttiudet olisivat välttämättä toisilleen vastakkaisia. Niiden välillä vallinneen pikemminkin monimutkainen vuorovaikutussuhde.⁴ Esimerkiksi myöhemmin käsittelemälläni muiden asenteiden omaksumisella saattaa olla pohjansa aivotoiminnassa, jota niin sanottu pelisolututkimus käsittelee (ks. Iacobini 2008).

Sen paremmin järjenkäyttöä kuin havaintoprosessejakaan ei pragmatistien mukaan siis ole olemassa toimintatavoista riippumatta. Toimintatavoissa on kyse yksittäisiä reaktioita yhdistävistä yleisistä reagoitintavoista. Se, mitä toisinaan kutsutaan luonteeksi, on täten erilaisten tapojen yhteenkietoutunut joukko (Dewey 1922). Bourdieun habitus-käsite valaisee hyvin tämän luonteeksi kutsutun kokonaisuuden konkreettista ominaislaatua. Habitus nimittäin koostuu kaikista niistä tavoista, jotka asemoivat meidät sosiaaliseen maailmaan. Se ei välttämättä kuitenkaan liity tiettyyn eriytyneeseen kenttään, jolla on omat pelisääntönsä, sillä voidaan väittää, että esimerkiksi monet työväenluokkaisen taustan omaavat henkilöt eivät ole kiinnostuneita niin sanotusta korkeakulttuurista ja näin ollen he

eivät oikeastaan edes ole kiinnostuneita koko kulttuurin kentästä – ja juuri tämä indifferenssi on olennainen osa heidän habitustaan.

On kuitenkin hyvä huomata, että vaikka habitus ei aina liittyisikään johonkin tiettyyn kenttään, on bourdieulaisen tutkimuksen luontevin kohde juuri habituksen sosioekonomisen taustan tarkastelussa. Sosiaalinen tausta ei silti ole mitenkään yksiselitteinen seikka, sillä erilaisten sosiaalisten ympäristöjen (eli bourdieulaisittain kenttien) samanaikainen huomioiminen – mikä lienee normaali olotila eriytyneissä yhteiskunnassa – luo tilanteen, jossa toimijat joutuvat mukautumaan erilaisten tapojen samanaikaiseen olemassaoloon. Sosiologiassa on vanhastaan puhuttu rooliristiriidoista, ja Dewey (1922, 38) viittasi samantapaiseen ilmiöön korostaessaan sitä, että toimintatapojen välinen integraatio on mahdollista saavuttaa, mutta se on työn ja joskus jopa tuskan takana. Rooliteorioissa roolit nähdään usein ulkoapäin sanelluiksi, puhtaasti jonkin aseman ominaisuudeksi, kun taas toimintatavat ovat toimijan oman aktiivisen suuntautumisen seurausta. Erilaisten toimintaprosessien yhteensovittaminen on kuin Meadin käsite ”yleistetty toinen” (*generalized other*), joka viittaa muiden asenteiden mahdolliseen integroimiseen osaksi omaa minua.

Bourdieuin ja pragmatistien argumentit voidaan näiltä osin yhdistää ja todeta, että habitus voi liittyä yhtenäiseen minuuteen, mutta toimintatapojen yhdistyminen keskenään ristiriitaisiin kenttäasemiin tuo usein mukanaan jännitteitä. Jännitteet eivät kuitenkaan ole aina kiusana, sillä Bourdieun käsissä homologia viittaa tilanteeseen, jossa kenttäasemat vastaavat toisiaan niin, että jokin kenttäasema ja siihen kuuluva pääoma on mahdollista ”kääntää” pääomaksi jollain toisella kentällä. Esimerkiksi kulttuuripiirien arvostuksesta nauttiva kirjailija saattaa tulla suosituksi ja hän voi tätä kautta kiinnostua aiemmin halveksumistaan taloudellisista seikoista (esimerkiksi kirjojensa myyntiluvuista). Psykologiassa on vanhastaan puhuttu kognitiivisesta dissonanssista eli psykologisista

ristiriidoista ja siitä, että ihmiset yleensä pyrkivät muuttamaan suhtautumistaan niin, että mahdolliset psykologiset ristiriidat katoavat. Bourdieulaisten kenttien homologia ei silti ole itsestään selviä. Esimerkiksi taloudellisesti menestyntä kirjailijaa saatetaan lopulta päätyä halveksimaan kulttuuriin kentällä (ja täten kulttuurinen pääoma vähenee), mikäli kyseinen kuvitteellinen kirjailija kiinnostuu taloudellisista seikoista – kuten kirjojensa myynnistä – niin paljon, että hän antaa tämän kiinnostuksen näkyä esimerkiksi tulevien kirjojensa aihevalinnoissa tai käsitteilytavoissa. Homologia voi siis olla hyvinkin väliaikainen saavutus.

Toimintatavoista puhutaan usein synonyymina niiden ilmiänsulle. Tällainen samaistaminen on kuitenkin ongelmallista, sillä Hodgsonin (2006) mukaan silloin pitäisi ajatella, että kukin tapa on olemassa vain ja ainoastaan silloin, kun siihen liittyyvää toimintaa on havaittavissa. Toimintatapa siis aina lakkaisi olemasta, kun sitä ei ole havaittavissa. Tällainen johtopäätös johtaa käytännössä toiminnan jatkuvuuden kieltämiseen, mikä on varsin absurdi ajatus, sillä silloin me ikään kuin loisisimme nahkamme joka toimintatilanteessa uudelleen. Käsitteellisesti järkevämpi strategia onkin yhdistää toimintatavat – ja myös habituksen idea – toiminnallisiin asenteisiin tai *alttiuksiin* toimia tietyllä tavalla, sillä alttius voi pysyä, vaikka kukaan ei sen pohjalta toimisikaan. Toisinaan toimintatavat samaistetaan myös rutiineihin. Klassiset pragmatistit eivät kuitenkaan olleet tyytyväisiä tällaiseen samaistamiseen, kuten Dewey (1922, 42) selittää seuraavassa lainauksessa:

Toisto ei missään mielessä ole toimintatapojen ydin. Alttius toistaa tiettyjä toimintoja liittyy moniin tapoihin, mutta ei kaikkiin. [...] Tapojen ydin onkin omaksuttu tai hankittu taipumus tiettyihin reagoitintyylyihin, ei tiettyihin toimintoihin.

Tapoja voidaan siis pitää yleisinä ”politiikka-suosituksina” yksittäisten toimintaohjeiden

sijasta (vrt. Joas & Kilpinen 2006). Tällaisesta näkemyksestä ei enää ole pitkä matka habituksen homologisuuteen eli sellaiseen elämäntavan systemaattisuuteen, joka voidaan havaita monilla eri elämänaalueilla.

Pragmatistinen toimintakäsitys ei kiistä, etteikö tietoinen harkinta näyttelisi omaa rooliaan, mutta sen rooli muotoutuu osana toimintaa, sen yhtenä *vaiheena*. Elder-Vass (2007, 341) on todennut, että toiminta voidaan jakaa päätöksenteko- ja suoritusvaiheeseen. Näin ajateltuna toiminta liittyy etenkin jälkimmäiseen eli suoritusvaiheeseen. Tähän voi kuitenkin huomauttaa, että myös päätöksenteko on osa toimintaprosessia eikä jotain siitä irrallista. Etenkin pitkäkestoisten toimintatapojen yhteydessä harkintaa tapahtuu myös toiminnan kuluessa. Niinpä molempia Elder-Vassin erottamia vaiheita voidaan tarkkaan ottaen pitää toiminnan suorittamiseen liittyvinä. Joasin (1993, 71) mukaan pragmatistit ovat aina argumentoineet sellaista usein Descartesin nimeen liitettyä käsitystä vastaan, jossa toiminta on fyysistä liikettä ja ajattelu puhtaasti mentaalinen operaatio. Edellä sanottua soveltaen voikin todeta, että reflektio ja habituaalisuus eivät muodosta dikotomiaa, jossa toisen läsnäolo väistämättä sulkisi toisen pois. Perinteinen behaviorismi on korostanut toiminnan keskeisyyttä, mutta itse asiassa sekin sitoutuu kartesiolaiseen toiminnan ja ajattelun dikotomiaan, koska se tarkastelee puhdasta fyysistä toimintaa ja argumentoi täten ”toiminnan monismin” puolesta (mt., 71). Pragmatistit eivät siis halua kieltää mentaalisten ilmiöiden olemassaoloa, mutta he selittävät niiden ilmaantumisen toiminnan todellisella tai potentiaalisella estymisellä. Yleisesti ottaen mielen roolista voidaan sanoa, että se ”*monitoroi* tai *ohjaa* meneillään olevaa toimintaprosessia ja *rekunstruoi* tuon prosessin, mikäli se kohtaa ongelmia” (Joas & Kilpinen 2006, 325). Myös Bourdieu (1990a, 61) ajatteli tähän tapaan, sillä hänen mukaansa ihmiset pyrkivät aktiivisesti suojautumaan kriiseiltä hakeutumalla omaa habitustaan vas-

taavaan ympäristöön. On siis tuiki tavallista, että ihmiset hakeutuvat toimintatapojaan vastaaviin ympäristöihinsä sen sijasta, että he vain odottaisivat passiivisesti tapojensa kriisiytymistä. Kognitiivinen dissonanssi – tapojen ja ympäristön välinen ristiriita – kun on varsin epämiellyttävä olotila.

Käsite ”kriisi” saattaa johtaa ajattelemaan vain suuria elämänmuutoksia tai yhteiskunnallisia murroskohtia. Tällaiset tapahtumat luonnollisestikin ovat toiminnan kriisejä, mutta monet kriisit ovat huomattavasti arkipäiväisempiä; saatamme esimerkiksi ajautua hetkelliseen erimielisyyteen muiden toimijoiden kanssa. Voi esimerkiksi käydä niin, että auktoriteetiasemassa oleva henkilö antaa meille käsken toimia toimintatapojemme vastaisesti. Tällaisessa tilanteessa toimintatavat ovat taipuvaisia joustamaan, kuten Stanley Milgram aikoinaan osoitti klassisessa tottelevaisuutta tutkineessa sosiaalipsykologisessa kokeessaan, sillä auktoriteetin uhmaaminen on harvinaista. Ja jos mikään muu ei muutu, niin ”sisäinen ympäristömme” aiheuttaa väijäämättä ongelmia esimerkiksi vanhenemisen ja sairauksien seurauksena. Näin ollen toimintatapojen ja ympäristön väliset ristiriidat ovat enemmän tai vähemmän normaali olotila.

TOIMINNAN LUOVUUS JA SOSIAALISUUDEN LUONNE

Edellä on toivoakseni käynyt ilmi, että Bourdieu ja pragmatistit ovat monelta osin sukulaissieluja, jos tarkastellaan heidän toimintateoreettisia näkemyksiään. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö Bourdieun ja pragmatistien kuvitteellinen sukukokous olisi (todellisten sukukokousten tapaan) myös potentiaalinen ristiriitojen lähde. Mahdollisten erimielisyyksien aiheet liittyvät ennen kaikkea luovuuden rooliin sekä inhimillisen sosiaalisuuden luonteeseen.

Joas (1996) on esittänyt pikkuklassikon asemaan nousseessa kirjassaan, että pragmatismien elimellinen osa on ajatus tilanteisiin sidotusta luovuudesta (*situated creativity*). Tämän ajatuksen mukaan luovuus on aina kytköksissä konkreettisiin toimintatilanteisiin. Esimerkiksi uusissa toimintatilanteissa ihmiset yleensä pyrkivät toimimaan vanhojen tapojensa pohjalta niitä mahdollisuuksien mukaan soveltaen. Tällainen näkemys luovuudesta saattaa vaikuttaa luovuuden vähättyeltä, mutta Noë'n (2009) mukaan radikaalisti uusi toiminta – mikäli sellaiseen joskus sattuisimme törmäämään – olisi jotain sellaista, jota emme todennäköisesti kykenisi mitenkään arvioimaan. Se nimittäin olisi niin radikaalisti uutta, että se olisi meille liian outoa tunnistettavaksi. Sekä pragmatistit että Bourdieu ovatkin yhtä mieltä siitä, että vain toimintatilanteisiin ja aiempiin toimintatapoihin sidottu luovuus on todennäköistä tai edes mahdollista. Pragmatistit kuitenkin antavat toiminnan luovuudelle Bourdieuta suuremman roolin, kuten pyrin alla osoittamaan.

Kuten alussa mainitsin, Aboulafia (1999, 156) esitti, että Meadin käsite *me* on verrannollinen Bourdieun habitus-käsitteeseen. Tällaisen suoran samaistamisen sijasta olisin itse taipuvainen väittämään, että habitus koostuu sellaisista toimintatavoista, jotka liittyvät nimenomaan sosioekonomisiin tekijöihin. Meadin *me*-käsite sen sijaan viittaa minuuden sosiaaliin ja tavanmukaisiin aspekteihin yleisesti ottaen. Se on toiminnan eräänlainen konservatiivinen aspekti, joka on omiaan ylläpitämään olemassa olevia yhteiskuntarakenteita. Tämän seikan huomioiminen on saanut Archerin (2007; 2003) syyttämään Meadia toiminnan refleksiivisyyden unohamisesta. Archerin kritiikki on kuitenkin tarkoituksellisen yksipuolista, sillä se jättää huomioimatta Meadin teorian toisen puolen. Meadin mukaan minuuks nimittäin ei koostu ainoastaan muiden ennakoituista ja todellisista asenteista, jota *me*-käsite kuvaa, vaan myös impulsiivisuudesta ja erilaisista assosiaatioista. Tätä minuutemme aspektia Mead kuvasi kä-

sitteellä *I*.⁵ Lisäksi yleistetyn toisen käsitettä, jota käsittelemme myöhemmin, voi tulkita niin, että se mahdollistaa kulloistenkin sosiaalisten ympäristöjen refleктоimisen. Ei kuitenkaan ole niin – kenties joitain psykologisia patologioita lukuun ottamatta – että *I* ja *me* olisivat minuuden selvärajaisia komponentteja, vaan ne ovat jatkuvassa vuoropuhelussa keskenään. *I*-käsite viittaa ennen kaikkea siihen, että meidän reaktiomme sosiaalisiin asenteisiin on aina ”enemmän tai vähemmän epävarma” (Mead 1967, 176). Deweyn (1922, 93) mukaan erilaiset impulsiiviset assosiaatiot ovat toiminnan luova aspekti, koska ne antavat uusia suuntia vanhoille tavoille ja näin myös saattavat muuttaa näitä tapoja. Erilaiset impulssit eivät itsessään kuitenkaan tarjoa aineksia luovuudelle missään rakentavassa mielessä ilman vuorovaikutusta sosiaalisen ympäristön (Meadin käsite *me*) kanssa. Kaiken kaikkiaan voidaan sanoa, että Meadin *I*-käsite ja Deweyn korostama impulsiivisuus⁶ antavat toiminnasta aktiivisemmän ja aloitteellisemmän kuvan kuin Bourdieu.

Olisiko pragmatismien ongelmana sitten liiallinen impulsiivisuuden ihannoiminen? Näinkään ei oikein voi väittää. Kuten esimerkiksi pragmatismista vaikutteita omaksunut Thorstein Veblen (1919, 6) korosti, impulsiiviset assosiaatiot eivät itsessään ole rationaalisia, ja niinpä harkinnan tehtävä on toimia niitä rajoittavana ja valikoivana tahona. Harkitseva ajattelu samaistuu Veblenin käsissä intelligenssiin, joka estää meitä seuraamasta kaikkia mahdollisia impulsseja ja assosiaatioita, joita mieleen sattuu kulloinkin putkahtamaan. Impulssien ja intelligenssin välillä ei kuitenkaan ole mitään ylitsepääsemätöntä vastakkainasettelua. Kun impulssit, intelligenssi ja habitaalisuus yhdistyvät, ei ole vaaraa sellaisesta habituksen determinismistä, josta Bourdieuta on toisinaan syytetty. Elder-Vass (2007, 329) onkin todennut, että Bourdieun tiedostamattomien ja tiedostettujen aspektien samanainen korostaminen on aiheuttanut monissa hämmennystä. Tällaista hämmennystä ei pääse

syntymään, mikäli asia käsitteellistetään edellä esiteltyyn tapaan.

Deweyn ihanne oli sellainen refleksiivisen habituaalisuuden muoto, jossa toimija voi muokautua muuttuviin olosuhteisiin muuttamalla toimintatapojaan – sen sijaan, että takertuisi niihin epätoivoisesti kuin hukkuva pelastuslautaan. Toimintatavat eivät välttämättä ole toiminnan konservatiivisia elementtejä – edellä sanotusta huolimatta – sillä niiden mukautumiskyky riippuu Deweyn (1922, 66) mukaan siitä, *minkälaisista* tavoista on kyse. Toimintatavat toki mahdollistavat konservatiivisen alustumisen. Tällaisen alustumisen ongelma on siinä, että se ei ota huomioon niitä toiminnan ”ehtoja, jotka *nyt* vaikuttavat toimintaan” (mt., 67). Yhteiskuntafilosofiasaan Dewey oli mieltynyt asteittäisiin reformeihin vallankumousideologioiden sijasta. Vallankumousideologioiden keskeinen ongelma on, että niissä usein kuvitellaan ihmisten toimintatapojen kokonaisvaltaisen ja äkillisen muuttamisen olevan mahdollista – tai ne jätävät pahimmassa tapauksessa koko tavanmukaisuuden ulottuvuuden käsitteellistämättä.

Deweyä voidaan kritisoida liiallisesta optimismista sen suhteen, miten kykeneviä ihmiset todella ovat arvioimaan ja muuttamaan toimintatapojaan. Tietoinen reflektio nimittäin johtaa usein olemassa olevien toimintamallien rationalisoimiseen ja niiden ongelmien aktiiviseen välttelyyn. Näin on muun muassa monien sosiaalisten toimintatapojen kohdalla, sillä joukosta erottuminen voi olla psykologisesti stressaavaa. Bourdieuta voidaan pitää huomattavasti Deweyä skeptisempänä sekä sen suhteen, missä määrin yhteiskunnallisilla reformeilla on vaikutusta että myös sen kannalta, missä määrin ihmiset ovat yleensäkin kykeneviä refleктоimaan omaa käyttäytymistään ja sen sosiaalisia tarkoituksiperiä. Paradoksaalista kyllä, myös reflektio näyttää Bourdieun teoriassa vain yhtenä lisäpanoksena symbolisessa taistelussa statusasemista. Bourdieulle kaikki habituksessa ruumiillistuvat dispositiot – reflektio mukaan

lukien – nimittäin omaksutaan osana kentillä tapahtuvaa statusasemakamppailua (ks. esim. Bourdieu 2005, 8–9). Toisaalta Bourdieu oli toiveikas nimenomaisesti *sosiologisen* reflektion mahdollisuuksien suhteen.

Bourdieuille sosiaalisuus näyttäytyy ennen kaikkea erottelujen kautta. Onkin kuvaavaa, että Bourdieulta ei löydy vastinetta Meadin yleistetty toinen -käsitteen kuvaamalla ilmiölle. Tämä käsite ei suoraan viittaa joihinkin nimenomaisiin henkilöihin, vaan muiden asenteiden perusteella tekemiimme yleistyksiin sosiaalisista kokonaisuuksista (esim. jostain valtiollisesta kokonaisuudesta). Tällainen kyky omaksua muiden asenteita mahdollistaa Meadin mukaan myös itsereflektion, koska itsereflektio on pohjimmiltaan juuri sitä, että pystyy objektivoimaan itsensä suhteessa kulloiseenkin ympäristöön. Tätä kykyä voidaan tuki käyttää bourdieulaisittain muista erottautumiseen, mutta yhtä lailla myös samaistumiseen. Lisäksi yleistetty toinen viittoittaa tietä sellaiselle sosiaalisuuskäsitykselle, jossa sosiaalisuus ja yksilöllisyys eivät ole lähtökohteisesti toisilleen vastakkaisia ilmiöitä, vaan pikemminkin toisensa konstituovia tekijöitä (ks. Gronow 2008b).

Meadin (1967, 265) mukaan kuuluminen johonkin yhteisöön liittyy siihen, että reflektoi omaa toimintaansa suhteessa niihin todellisiin ja kuviteltuihin reaktioihin, joita tämän yhteisön jäsenet saattavat osoittaa. Näin ollen inhimillisen sosiaalisuuden erityispiirre on kyky omaksua muiden asenteita suhteessa itseemme, siis jossain määrin samaistua näihin asenteisiin pitämällä niitä objektiivisena ympäristönä. Asenteiden omaksuminen on asteittainen kehitysprosessi, joka saa alkunsa siitä, että huomaa muiden reagoivan eri tavoin omaan toimintaansa. Pikkuhiljaa toimija, käytännössä nuori lapsi, oppii ennakoimaan muiden mahdollisia reaktioita. Tässä vaiheessa toimija tarkastelee itseään objektina ja tulee *itsetietoiseksi*. Kyse on siis prosessista, joka liittyy ennen kaikkea oman toiminnan ja ympäristön välisten suhteiden ennakoimiseen.

Etenkin tämän kehitysprosessin alkuvaiheissa konkreettiset muut ihmiset – kuten omat vanhemmat ja kaveripiiri – ovat tärkeitä, mutta myöhemmin voi omaksua myös abstraktimpien ”toisten” asenteita, esimerkiksi oman ikäryhmän (”meidän sukupolvemme”) tai jonkin musiikillisen alaluktuurin (”me hevarit”) olettettuja asenteita.

Tällaisia yleistettyjä asenteita Mead kutsui yleistetyksi toiseksi. Ensi näkemältä voi vaikuttaa siltä, että muiden asenteiden omaksuminen olisi väistämättä toimijaa alistavaa ja sosiaalisen ympäristön ylivaltaa korostavaa suhteessa minuuteemme. Näinhän esimerkiksi Archer on tulkinut Meadia. Voi kuitenkin väittää, että yleistetty toinen on sittenkin toiminnan vapausasteita lisäävä seikka. Se nimittäin mahdollistaa – ainakin periaatteessa – kulloisenkin sosiaalisen ympäristön toimintatapojen reflektioimisen suhteessa laajempiin sosiaalisiin käytäntöihin (Gronow 2008b). Iskulauseen-omaisesti voikin todeta, että mitä yleisempi yleistetty toinen, sitä enemmän voi suhteuttaa omia ja lähipiirinsä näkemyksiä vaihtoehtoihin näkemyksiin. Relativismi – kulloisenkin ympäristön sattumanvaraisuutena – on suurempi uhka, mikäli rajoitutaan vain paikallisiin sosiaalisiin ympäristöihin ja niiden väistämättä rajoittuneisiin perspektiiveihin (Gronow 2009). Meadin teoriassa sosiaalisuus osoittautuikin avaimeksi itsereflektiolle ja sitä kautta myös sosiaaliselle muutokselle. Hänen ideaaliseen hahmottuu eräänlainen universaali yleistetty toinen, joka periaatteessa mahdollistaisi jopa koko ihmiskunnan asenteiden omaksumisen. Oli tällaisen ideaalin utooppisuuden asteesta sitten mitä mieltä tahansa, on joka tapauksessa selvää, että Meadin näkemykset pureutuvat ennen kaikkea sosiaalisuuteen muihin samaistumisen ja itsereflektion prosessina, kun taas Bourdieuille sosiaalisuus näyttäytyy erottautumisena ja kamppailuna. Sosiaalinen reproduktio toimii yleensä niin mutkattomasti, että avoimet konfliktit ovat harvinaisuus, mutta Bourdieuille sosiaalinen identiteetti on ennen kaikkea kamppailullista

erottautumista muista. Toisaalta erottautumisenkin tapahtuu usein ryhmäjakojen, etenkin sosioekonomisten jakojen mukaisesti – jotka taas ovat omalta osaltaan määrittelykamppailuiden kohteita. Tasapuolisuuden nimissä pragmatisteja voikin kritisoida siitä, että heiltä puuttuu tarkastelukehikko konfliktien ja sosiaalisen kilpailun käsitteellistämiseen.⁷

Erottautumisen ja samaistumisen teemaa voi lähestyä myös empiirisenä kysymyksenä. Tällöin voidaan tarkastella erottautumisen ja samaistumisen määrän mahdollisia historiallisia vaihteluita. Joidenkin tutkimusten mukaan suuret sosioekonomiset erot saavat kiinnittämään huomiota meitä toisistamme erotteleviin seikkoihin (Wilson & Pickett 2011). On myös väitetty, että kyky muiden perspektiivin omaksumiseen ja sitä kautta empatian tuntemiseen on laskusuhdanteessa – ainakin yhdysvaltalaisen opiskelijoiden keskuudessa (Konrath ym. 2010). Mead ei juuri tarjota konkreettisia keinoja yleistetyt toisen empiiriseen arvioimiseen (taikka sen kultivoimiseen), mutta Dewey sen sijaan pohti asiaa hieman konkreettisemmin, vaikka Dewey käyttänytkin samaa käsitteistöä. Hänen mukaansa sekä koulutus että julkinen keskustelu ovat tärkeitä kriittisen reflektion edellytyksiä. Koulutukseen toki saatetaan sisältyä piilo-opetussuunnitelmia, mutta demokraattisessa yhteiskunnassa koulutuksen tulisi ennen kaikkea tarjota avaimia sosiaalisten toimintatapojen kyseenalaistamiseen. Koulutuksen lisäksi Dewey piti julkisuutta ja julkista keskustelua elimellisenä demokratian osana – jopa niin elimellisenä, että julkisuudesta tulee hänen käsittelyssään lähes demokratian synonyymi (Dewey 2006). Julkisuus ei tässä katsontakannassa ole esimerkiksi bourdieulainen kenttä, koska se ei ole pääoman keräämismekanismi, vaan sosiaalisten ongelmien julkituomiskanava. Sen että julkisuus näyttää nykyään olevan monille – etenkin kouluttamattomille nuorille – eräänlaista julkisuus-pääomaa, jota käytetään oman (julkisuus)uran edistämiseen, voisi väittää kumoavan Deweyn julkisuutta ihannoivan käsityksen. Deweyn

näkemyistä voi kuitenkin puolustaa toteamalla, että demokratia ei määritelmällisesti toimi, mikäli julkisuudella ei ole *minkäänlaista roolia* sosiaalisen toiminnan ongelmien julkituojana. Tämän roolin lisäksi julkisuudella saattaa toki olla muitakin ilmenemismuotoja.

Deweyn omaperäisessä käsittelyssä julkisuus kytkeytyy myös tieteelliseen metodiin, koska hänelle tämä metodi tarkoittaa juuri sellaista kriittistä asennetta, jossa tarkastellaan uskomusten seurauksia, etenkin niiden mahdollisia ongelmallisia seurauksia, ennen kuin varsinaisesti päätetään, mikä katsontakanta todella on hedelmällisin. Vaihtoehtona tällaiselle asenteelle on se, että sosiaaliset ja moraaliset kysymykset jätetään mielivaltaisesti valikoituneiden auktoriteettien armoille – oli sitten kyse esimerkiksi kirkonmiesten saarnoista tai kotona opituista käyttäytymismalleista. On kuitenkin syytä korostaa, että Deweylle tieteellinen metodi ei ole haikailua ei-demokraattisen sosiaali-insinööriasenteen perään, koska tiedekin on määritelmällisesti avoimen julkinen instituutio. Sosiaalisesta toiminnasta seuraavien ongelmien ratkomisen tarve on Deweyn mukaan sellainen, että se ilmaantuu melkein pä itsestään yhteiskunta-elämän väistämättömänä seurauksena. Tämä kuitenkin tuntuu liialliselta toiveajattelulta, sillä käytännössä sosiaaliset ongelmat harvoin nousevat esiin itsestään; esimerkiksi sosiaaliset liikkeet politisoivat erilaisia kysymyksiä – siis tekevät niistä ”ongelmia” – ja tuovat niitä sitä kautta julki (ks. Luhtakallio ilmestyy).

Yleisesti ottaen voidaan todeta, että Meadin ja Deweyn maalaama kuva on huomattavasti luottavaisempi suhteessa demokratian mahdollisuuksiin kuin Bourdieun teoria, joka on pohjimmiltaan kriittistä analyysia piilotetusta vallasta. Bourdieu pyrkii paljastamaan herruuden, joka sisältyy tiettyyn sosioekonomiseen asemaan kuuluvien (maku-)uskomusten hallitsevuuteen. Ylipäätään dispositioiden (habitus) ja sosiaalisten positioiden (kentät) korrelaation paljastaminen on tarkoitettu kriittiseksi, valtajärjestystä horjuttavaksi teok-

si. Deweylainen pragmatisti ei välttämättä olisi Bourdieun kanssa asiasta eri mieltä – mutta varmasti myös lisäksi, että herruuden paljastamisella ei ole vaikutusta mihinkään ellei se yhdisty koulutuksellisiin ja muihin julkisuuden kautta hahmoteltaviin reformeihin.

Sekä pragmatismien että Bourdieun tapauksessa sosiaalisten aspektien korostaminen on johtanut kriittisiin huomautuksiin, joiden mukaan refleksiivisyydelle jää liian vähän elintilaa. Kuten jo aiemmin totesin, Meadin tapauksessa nämä kritiikit eivät osu maaliinsa. Bourdieun kohdalla asia on monimutkaisempi, sillä hänellä ei ole sellaista julkilausuttua, metasosiologista näkemystä minuuden ja sosiaalisuuden roolista, johon Mead erikoistui omassa ajattelussaan. Sweetman (2008) ja Brubaker (1993) ovat kuitenkin esittäneet, että myös bourdieulainen habitus voi kehittyä refleksiiviseksi. Bourdieu itsekkin viittasi tällaiseen mahdollisuuteen puhuessaan sosioanalyysistä prosessina, jossa toimija analysoi sosiaalisen taustansa vaikutusta omiin toimintamalleihinsa.⁸ Yleisesti ottaen lienee niin, että alati muuttuva sosiaalinen ympäristö kannustaa tällaisen refleksiivisyyden kehittymiseen todennäköisemmin kuin melko muuttumattomana pysyvä ympäristö. Vaikka toimintatapoja voidaan pitää konservatiivisena, aiempia toimintamalleja säilyttävänä elementtinä, asiaa monimutkaistaa muun muassa toimintatapojen yhteensovittamisen ongelma. Bourdieu liittyy tämän ongelman yhteiskunnalliseen eriytymisen teemaan, sillä hänen mukaansa modernissa maailmassa tapahtuva suhteellisen itsenäisten kenttien syntyminen antaa lisämahdollisuuksia habituksen strategioiden monimutkaistumiselle (Bourdieu 1990b, 73). Bourdieun mukaan habituksen ”integraatio-ongelmat” liittyvät lähinnä moderniin maailmaan, kun taas pragmatisteilla toimintatapojen konfliktit ovat minuuden konstituutioon liittyvä seikka, joka ei rajoitu vain tiettyyn historialliseen aikakauteen.

Yhteenvetona voisi todeta, että siinä missä Bourdieu oli hyvin kriittinen suhteessa tieteen ja kasvatustieteiden kriit-

tiseen ja demokraattiseen potentiaaliin, klassiset pragmatistit (Dewey etunenässä) uskoivat, että toimintatapojen reflektointi – *toimintatapojen muuttamisen tapa*, kuten Dewey sitä kutsui – mahdollistuu (jos mahdollistuu) näiden instituutioiden ansiosta. Toisaalta Bourdieu oli luottavaisempi sosiologian rooliin itse- tai ”sosiologian” reflektion mahdollistajana, koska tämä tieteenala antaa aineksia perinpohjaiseen sosioanalyysiin. Tällaisen näkemyksen ongelmana on se, että käytännössä kovin harva meistä – edes meistä sosiologeista – kykenee olemaan oman elämänsä sosiologi.

LOPUKSI

Bourdien mukaan luokitukset ja muut usein kyseenalaistamattomat todellisuuden hahmottamistavat ovat historiallisten kehityskulkujen seurausta. Tällaisesta historisesta näkemyksestä johdetaan toisinaan relativistisia tai jopa nihilistisiä johtopäätöksiä. Bourdieu (1990a, 25) kuitenkin väitti, että ”järki” voi jossain määrin paeta historian painolastia löytämällä oman historiansa – niin paradoksaaliselta kuin tämä kuulostaakin. Esimerkiksi luokitteluja voi oikeastaan reflektoida kunnolla vain sijoittamalla ne historialliseen kontekstiinsa. Kuten edellä on käynyt ilmi, myös klassiset pragmatistit käsittelevät (itse)reflektion olemusta, mutta he eivät pyrkineet samanlaiseen refleksiivisyyden sosiologisoimiseen kuin Bourdieu. Voisi väittää, että bourdieulainen lähestymistapa voi kaikista huolimatta johtaa protorelativistiseen asenteeseen, sillä jos uskomukset vaihtelevat ajassa ja paikassa (järjelläkin on oletettavasti historiansa), niin miksi oikeastaan kenenkään pitäisi olla refleksiivinen uskomustensa suhteen? Ja onhan tämä refleksiivisyyden jälleen uusi panos kenttäkamppailussa, jossa voidaan ilkkua reflektioon kykenemättömille ihmis- massoille. Pragmatisteilta löydämme refleksiivisyyden tärkeyttä tukevan lisäargumentin: yksi keskeisistä oppimisen muodoista kun on

virheistä oppiminen. Tällaista näkemystä on tavattu nimittää fallibilistiseksi. Vaikka emme koskaan voi olla varmoja kulloistenkin uskomustemme oikeellisuudesta, ei se anna aiheita epätoivoon tai skeptisyyteen, vaan ainoastaan siihen, että on valmis muuttamaan uskomuksiaan tarvittaessa. Milloin tällainen tarve sitten ilmaantuu? Mitään yleisiä ohjenuoria on valitettavan vaikea antaa. Sen sijaan voi todeta, että sekä pragmatistien käsitteellistämä yleinen toimintateoreettinen reflektio että Bourdieun sosioekonominen itseanalyysi ovat usein paikallaan: tarve muutokseen ilmaantuu siis sosiaalisen ympäristön muutosten edessä ja silloin, kun henkilökohtainen sosioekonominen tausta sanelee ja rajaa liikaa toimintaa. Refleksiivisyys ja fallibilismi kulkevat siis käsi kädessä, mikäli Bourdieun visio ja pragmatismi halutaan yhdistää näiltä osin.

Tämän artikkelin tarkoituksena on ollut osoittaa, että Bourdieu ja pragmatistit ovat monilta osin sukulaissieluja – mutta toisaalta ei myöskään ole mitään syytä vähätellä näiden lähestymistapojen välisiä eroja. Bourdieulle sosiaalisuus näyttäytyy ennen kaikkea stratifikaationa ja siihen liittyvänä sosiaalisena vertailuna, kun taas pragmatisteille – etenkin Meadille – sosiaalisuus on samaistumista yli meitä erottavien tekijöiden. Bourdieulainen sosiologi tosin saattaisi lisätä tähän, että Bourdieu ei yritäkään käsitellä vastaavia sosiaalisuuden luonnetta koskevia metasosiologisia seikkoja kuin Mead ja kumppanit. Näin ollen Bourdieu edustaa ennen kaikkea *yhteiskunta*-teoriaa, kun taas Meadin pragmatismi on *sosiaaliteoria*; edellinen pohtii yhteiskunnan kokonaisuutta ja sen eriytyneitä osamaailmoja, kun taas jälkimmäinen käsittelee sosiaalisuuden olemusta. Jos asia todella on näin, niin voiko näitä lähestymistapoja millään muotoa sovittaa yhteen? Käsitellen lopuksi ja hyvin alustavasti sitä, mitä tällainen synteesi pitäisi sisällään.

Bourdieuun tuotannon reseption toistuva teema on kysymys siitä, palauttaako hän toiminnan pelkäksi statuskysymykseksi (ks. esim

Archer 2007). Ei kuitenkaan ole mitenkään itsestään selvää, että hän todella tekee niin. Ensinnäkin Bourdieu esittää tilastollisia korrelaatioita, jotka pätevät vain populaation tasolla. Niinpä sosioekonominen asema ei sinällään determinoi kenenkään yksittäisen henkilön toimintaa, vaan se ennustaa *populaation tasolla*, että esimerkiksi tietynlainen maku liittyy tietynlaiseen asemaan todennäköisemmin kuin johonkin toiseen. Toisaalta kenttien logiikkaa ja niihin liittyvien kamppailujen skeemaa kannattaa silti soveltaa harkiten. Varomattomissa käsissä se nimittäin saattaa antaa sosiaalisista rakenteista liian helposti kuvan, jonka mukaan rakenteet ovat koko ajan kiistojen ja kamppailujen kohteena. Näin toki usein onkin, mutta on empiirisen tutkimuksen tehtävä selvittää, missä määrin näin kulloinkin on. Vielä tärkeämpää on huomata, että tavanmukainen toiminta ei välttämättä liity sosioekonomisiin eroihin – ei edes kaikki sellainen tavanmukainen toiminta, joka uusintaa sosiaalisia rakenteita. Voi olla järkevää rajata habituskysymykset tavanmukaisen toiminnan erikoistapaukseksi – siis tosiaankin yhdistää ne vain sellaisiin toimintataipumuksiin, jotka liittyvät sosioekonomiseen asemaan ja jotka korreloivat kenttäaseman kanssa. Tai jos haluaa sanoa saman asian vielä tarkemmin: habitus-käsite koskee sellaisia toimintatapoja, jotka liittyvät sosioekonomisen taustan ja kenttien systemaattisiin yhdistelmiin – kun tiettyyn kenttään liittyvä toimintatapa yhdistyy toisella kentällä tiettyyn toimimisen tapaan, voidaan puhua varsinaisesta habituksesta.

Vasta-argumentti habitus-erittelylleni luultavasti toteaisi, että on pelkkää saivartelua erottaa Bourdieun habitus-käsite ja pragmatistien *habit* toisistaan. Myönnän, että mikäli haluaa tutkia vain ja ainoastaan valtasuhteita ja sosioekonomisten tekijöiden korrelaatiota dispositioiden kanssa, niin Bourdieun käsitteistö on tällöin varma valinta. Toisaalta pelkkien sosioekonomisten tekijöiden tarkastelu tuskin on edes sosiologian ainoa tarkastelukulma sosiaaliseen maailmaan. Seuraava empiirinen

esimerkki toivoakseni valaisee asiaa. Nihtilän ja Martikaisen (2008) mukaan on niin, että puolison kuolema lisää vanhuksen laitoshoittoon joutumisen riskiä. Tarkemmin sanoen kyse on siitä, että jos kuuluu 65 vuotta täytäneiden ikäryhmään ja puoliso sattuu kuolemaan, niin tilastollinen todennäköisyys sille, ettei enää pärjää omillaan, kasvaa. Tämä tulos ei sinällään ole kovin yllättävä, mutta kiinnostavaksi se muuttuu, kun huomataan, että puolison kuoleman aiheuttama laitoshoittoon joutumisen riskin kasvu ei merkittävästi riipu tulo- tai koulutustasosta, siis perinteisistä sosioekonomisista mittareista.

Nihtilä ja Martikainen (2008, 1232) esittävät useita eri tulkintoja laitoshoittoon joutumisen riskin kasvulle: sosiaalisen ja instrumentaalisen tuen katoaminen, emotionaalinen stressi sekä stressin ja surun aiheuttamat fyysiset sairaudet. Kaikki nämä selitykset tuntuvat uskottavilta. Lisäisin kuitenkin, että ne oikeastaan viittaavat samaan seikkaan – nimittäin toimintatapojen kriisiytymiseen. Suuri osa toiminnan ympäristöstä, ja niin ollen toimintatapojemme muotoutumiskonteksti, koostuu muista ihmisistä. Tässä tapauksessa toiminnan ympäristö muuttuu siis hyvin merkittävällä tavalla. Korkea ikä vaikuttanee osaltaan siihen, että on erityisen vaikea oppia puolison poismenon korvaavia uusia toimintatapoja, jotka mahdollistaisivat itsenäisen elämän – eikä motivaatio uuden oppimiselle varmasti ole kovin korkealla tällaisessa emotionaalisesti hyvin raskaassa tilanteessa.

Tässä siis on empiirinen tutkimusaihe, joka on yhteiskuntatieteellisesti kiinnostava – kysehän on nimenomaan muutoksesta sosiaalisissa olosuhteissa – mutta kuitenkin sellainen, jota ei voida selittää sosioekonomisilla tekijöillä. Toimintatapojen kriisi on tässä tapauksessa sellainen, että osa sen kourissa kamppailevista kykenee muokkaamaan toimintatapojaan niin, että he selviytyvät muuttuneissa olosuhteissa. Tämän voi nähdä siitä, että laitoshoittoon joutumisen riski on suurimmillaan juuri puolison kuoleman jälkeen ja vähenee ajan kuluessa.

Riski on myös suurempi miehillä kuin naisilla, mikä ei liene yllättävää, jos ottaa huomioon sen, että miehet (etenkin iäkkäät miehet) ovat naisia enemmän puolisoitensa kotitalouteen liittyvien toimintatapojen varassa. Tällaisten tapausten analyysiin pragmatistien toimintatavan käsite soveltuneekin paremmin kuin Bourdieun habitus-käsite ja siihen liittyvä selitysaparaatti.

Yleisesti ottaen ei kuitenkaan ole niin, että vain bourdieulaisten tulisi oppia pragmatisteilta. Kuten Colapietro (2004, 79) on esittänyt, ”Bourdieu korostaa ja käsittelee valtasuhteita tavalla, joka on tavoiteltava kaikille deweylaisen pragmatismien tavoitteita eteenpäin vieville”. Näihin tavoitteisiin lukeutuu oletus siitä, että valtasuhteet saattavat olla haitallisia, mikäli ne muuttavat sosiaalisten rakenteiden uusintamisen puhtaaksi rutinoituneeksi toistoksi. Toimintatavat eivät välttämättä itsessään implikoivat tällaista sokeaa rutinoitumista; ilman tapoja ei oikeastaan ole toimintaa emmekä voi kerralla kyseenalaistaa kaikkia toimintatapojamme. Sosiaaliin kysymyksiin liittyvän ajattelun monopolisointi vain eliitin harrastukseksi on epäilemättä ongelma kaikissa työnjaollisissa yhteiskunnissa. Bourdieun ajattelun avulla voi tarkastella tästä ongelmasta aiheutuvia riskejä, kuten muun muassa sosioekonomisten asemien ylisukupolvisuutta. Toisaalta Bourdieu lähestymistapa muistuttaa siitä, että reflektion tulee reflektoida myös itseään – syntyhistoriaansa ja sosiaalista näköalapaikkaansa – mikäli se mieli olla todellista reflektiota.

Sosiaalinen identiteetti epäilemättä liittyy distinktioiden tekemiseen eli siihen, mitä itse ei koe olevansa. Toisaalta identiteetillä on myös positiivinen sisältö, muihin ja johonkin identifioituminen. Meadin ideaali oli eräänlainen universaali yleistetty toinen. Tämä ideaali särähtää varmasti naiiviudessaan monen bourdieulaisten tutkijan korvaan. Naiiviuden lisäksi Meadia voi kritisoida siitä, että hän vaikuttaisi olettavan sosiaalisen eriytymisen ikään kuin itsestään johtavan solidaarisuutta lisäävään tietoisuuteen keskinäisestä riippu-

vuudesta – hieman samoin kuin sosiologian klassikko Émile Durkheim. Vaikka tietoisuus keskinäisestä riippuvuudesta lisääntyisikin Meadin olettamalla tavalla, voi sitä käyttää myös olemassa olevien sosiaalisten jakolinjojen legitimaationa: herra tarvitsee palvelijansa ja molemmilla on paikkansa yhteiskunnassa. Meadin yleistetty toinen kuitenkin viittaa toi-

saalle – nimittäin siihen mahdollisuuteen, että omaa, rajoittunutta perspektiiviä laajemmalle kurottamalla voi ymmärtää päällekkäisten ja limittäisten identiteettien tärkeyden. Tällainen asenne taas voi osaltaan toimia kiihkoilevan demagogian vastalääkkeenä, kuten taloustieteen nobelisti Amartya Sen (2010, 353) on huomauttanut.

VIITTEET

1. Suomalaisessa keskustelussa tätä teemaa ovat aiemmin sivunneet Kivinen (2006) ja Kilpinen (2006), mutta hekään eivät käsittele asiaa systemaattisesti.
2. Tämä viite on Deweyn kirjan esipuheeseen, jossa ei ole sivunumerointia.
3. Dewey ja Bentley käyttävät väliiviivaa (*trans-action*), jotta käsitettä ei sekoiettaisi esimerkiksi taloudelliseen transaktioon.
4. Pragmatistit ovat yleisesti ottaneet Bourdieuta kiinnostuneempia ”luonnollisten” ja omaksuttujen alttiusien välisestä vuorovaikutuksesta. Tällainen näkemys ei tarkoita sitä, että esimerkiksi kaikkien sosiologien täytyisi ryhtyä harrastelijabiologeiksi. Luonnon ja kulttuurin eron korostaminen on kuitenkin turhan yleistä yhteiskuntatieteissä – etenkin kun ottaa huomioon sen, että oppiainejaot ovat melko arbitraarisia konstruktioita.
5. Meadin *I ja me*-käsitteet on käännetty muun muassa lähi- ja etäminäksi (Heiskala 2000), mutta ne käännytävät niin hankalasti suomeksi, että käytän alkuperäisiä käsitteitä.
6. Listaan voisi lisätä klassisista pragmatisteista myös C. S. Peircen, joka nimitti abduktioksi inhimillisen päätelyn luovaa, uusia hypoteeseja tuottavaa vaihetta (ks. Paavola 1998).
7. Veblenin *Joutilas luokka* -teos tosin on kulutuksen ja joutilaisuuden kautta tapahtuvan sosiaalisen vertailun tutkimuksen eittämätön klassikko.
8. Bourdieu yritti soveltaa sosioanalyysia myös oman intellektuaalisen uransa käsittelyssä (ks. Bourdieu 2008).

KIRJALLISUUS

- Aboulafia, Mitchell (1999). ”A (neo) American in Paris: Bourdieu, Mead, and Pragmatism.” Teoksessa Richard Shusterman (toim.) (1999) *Bourdieu. A Critical Reader*. Oxford and Malden, MA: Blackwell, 153–174.
- Archer, Margaret (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret (2007). *Making our Way through the World. Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Bohman, James (1999). ”Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu’s Theory of Practice.” Teoksessa Richard Shusterman (toim.) (1999) *Bourdieu. A Critical Reader*. Oxford and Malden, MA: Blackwell, 129–152.
- Bourdieu, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1984). *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. New York and London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1990a). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990b). *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1998). *Järjen käytännöllisyys. Toiminnan teorian lähtökohia*. Tampere: Vastapaino.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2005). *The Social Structures of the Economy*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2008). *Sketch for a Self-Analysis*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J.D. Wacquant (1995). *Reflek-*

- siviseen sosiologiaan. *Tutkimus, käytäntö ja yhteiskunta*. Joensuu: Joensuu University Press.
- Brubaker, Rogers (1993). "Social Theory as Habitus." Teoksessa Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (toim.) (1993) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge and Oxford: Polity Press, 212–234.
- Calhoun, Craig, Edward LiPuma & Moishe Postone (toim.) (1993). *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge and Oxford: Polity Press
- Camic, Charles (1986). "The Matter of Habit." *American Journal of Sociology* 91:5, 1039–1087.
- Colapietro, Vincent (2004). "Doing – and Undoing – the Done Thing: Dewey and Bourdieu on Habituation, Agency, and Transformation." *Contemporary Pragmatism* 1:2, 65–93.
- Dewey, John (1922). *Human Nature and Conduct*. New York: Henry Holt.
- Dewey, John ([1910] 1997). *How We Think*. New York: Dover.
- Dewey, John ([1927] 2006). *Julkinen toiminta ja sen ongelmat*. Tampere: Vastapaino.
- Dewey, John & Arthur Bentley (1949). *Knowing and the Known*. Boston: Beacon Press.
- Elder-Vass, Dave (2007). "Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action." *Sociological Theory* 25:4, 325–346.
- Gronow, Antti (2008a). "Not by Rules or Choice Alone. A Pragmatist Critique of Institution Theories in Economics and Sociology." *Journal of Institutional Economics* 4:3, 351–373.
- Gronow, Antti (2008b). "The Over- or the Undersocialized Conception of Man? Practice Theory and the Problem of Intersubjectivity." *Sociology* 42:2, 243–259.
- Gronow, Antti (2009). "Integrating the Capabilities Approach with Pragmatism." Teoksessa Sami Pihlström & Henrik Rydenfelt (toim.) *Pragmatist Perspectives*. Acta Philosophica Fennica vol. 86.
- Gronow, Jukka (1997). *The Sociology of Taste*. London and New York: Routledge.
- Heiskala, Risto (2000). *Toiminta, tapa ja rakenne. Kobti konstruktionistista synteisiä yhteiskuntateoriassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heiskala, Risto (2003). *Society as Semiosis. Neostructuralist Theory of Culture and Society*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Hodgson, Geoffrey M. (2006). *Economics in the Shadow of Darwin and Marx. Essays on Institutional and Evolutionary Themes*. Cheltenham & Northampton, MA: Edward Elgar.
- Iacobini, Marco (2008). *Ihmisten peilaus. Kytkeytymisemme uusi tiede*. Helsinki: Terra Cognita.
- Jenkins, Richard (2002). *Pierre Bourdieu*. Revised Edition. London & New York: Routledge.
- Joas, Hans (1993). *Pragmatism and Social Theory*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Joas, Hans (1996). *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, Hans & Erkki Kilpinen (2006). "Creativity and Society." Teoksessa John R. Shook & Joseph Margolis (toim.). *A Companion to Pragmatism*. Malden, MA: Blackwell, 323–335.
- Kilpinen, Erkki (2006). "Mitä Bourdieulta jäi kesken?" Teoksessa Semi Purhonen & J. P. Roos (toim.): *Bourdieu ja minä*. Tampere: Vastapaino, 267–291.
- Kilpinen, Erkki (2009). "The Habitual Conception of Action and Social Theory." *Semiotica* 173:1/4, 99–128.
- Kivinen, Osmo (2006). "Habitukset vai luontumukset? Pragmatistisia näkökulmia bourdieulaisittain objektiiviseen sosiologiatieteeseen." Teoksessa Semi Purhonen & J. P. Roos (toim.) *Bourdieu ja minä*. Tampere: Vastapaino, 227–265.
- Konrath, Sara H., Edward H. O'Brien & Courtney Hsing (2010). "Changes in Dispositional Empathy in American College Students Over Time: A Meta-Analysis." *Personality and Social Psychology Review*. Julkaistu verkossa 5. elokuuta 2010.
- Lebaron, Frédéric (2003). "Pierre Bourdieu: Economic Models Against Economism." *Theory and Society*, 32, (5–6), 551–565.
- Luhtakallio, Eeva (ilmestyy): *Practicing Democracy. Local Activism and Politics in France and Finland*. Palgrave Macmillan.
- Lyng, Stephen & David D. Franks (2002). *Sociology and the Real World*. Lanham et al.: Rowman & Littlefield.
- Mead, George Herbert (1936). *Movements of Thought in the Nineteenth Century*. Chicago and Illinois: University of Chicago Press.
- Mead, George Herbert ([1934] 1967). *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nihtilä, Elina & Pekka Martikainen (2008). "Institutionalization of Older Adults After the Death of a Spouse."

- American Journal of Public Health* 98:7, 1228–1234.
- Noë, Alva (2004). *Action in Perception*. Cambridge and London: The MIT Press.
- Noë, Alva (2009). *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
- Paavola, Sami (1998). "C. S. Peircen salapoliisimetodologia ja merkkiteorian relevanssi yhteiskuntatieteelle." *Sosiologia* 35:4, 300–310.
- Ostrow, James M. (1990). *Social Sensitivity. A Study of Habit and Experience*. Albany: State University of New York.
- Purhonen, Semi, Keijo Rahkonen & J. P. Roos (2006). "Johdanto. Bourdieun sosiologian merkitys ja ominaislaatu." Teoksessa Semi Purhonen & J. P. Roos (toim.) *Bourdieu ja minä*. Tampere: Vastapaino.
- Purhonen, Semi, Jukka Gronow & Keijo Rahkonen (2009): "Social Differentiation of Musical and Literary Taste Patterns in Finland." *Research on Finnish Society*, Vol. 2, 39–49.
- Sen, Amartya (2010). *The Idea of Justice*. London: Penguin Books.
- Shusterman, Richard (toim.) (1999). *Bourdieu. A Critical Reader*. Oxford and Malden, MA: Blackwell.
- Sulkunen, Pekka (2009). *The Saturated Society. Regulating Lifestyles in Consumer Capitalism*. Thousand Oaks, CA: Sage.
- Swartz, David (1997). *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sweetman, Paul (2003). "Twenty-First Century Dis-ease? Habitual Reflexivity or the Reflexive Habitus." *Sociological Review* 51:4, 528–549.
- Taylor, Charles (1993). "To Follow a Rule..." Teoksessa Craig Calhoun, Edward LiPuma & Moishe Postone (toim.) (1993) *Bourdieu: Critical Perspectives*. Cambridge and Oxford: Polity Press, 45–60.
- Veblen, Thorstein (1919). *The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays*. New York: Huebsch.
- Westbrook, Robert B. (2005). *Democratic Hope. Pragmatism and the Politics of Truth*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Wilkinson, Richard & Kate Pickett (2011). *Tasa-arvo ja hyvinvointi. Miksi pienet tuloerot koituvat kaikkien hyväksi?* Helsinki: HS kirjat.
- Wood, Wendy, Jeffrey M. Quinn & Deborah A. Kashy (2002). "Habits in Everyday Life: Thought, Emotion, and Action." *Journal of Personality and Social Psychology* 83:6, 1281–1297.