

**Margaret Archerin dualistinen
yhteiskuntateoria – kriittinen tarkastelu
pragmatistisesta näkökulmasta**

**Margaret Archerin dualistinen
yhteiskuntateoria – kriittinen tarkastelu
pragmatistisesta näkökulmasta**

Tero Piironen





KOULUTUSSOSIOLOGIAN TUTKIMUSKESKUS, RUSE

RESEARCH UNIT FOR THE SOCIOLOGY OF EDUCATION, RUSE

**Koulutussosiologian tutkimuskeskuksen
raportti 79**

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck-järjestelmällä.

The originality of this dissertation has been checked in accordance with the University of Turku quality assurance system using the Turnitin OriginalityCheck service.

Kansi: Minna Rauhala

ISSN 1235-9114

ISBN 978-951-29-5551-0

JUVENES PRINT – Suomen Yliopistopaino Oy, Turku 2013

Kiitokset

Tämän väitöstutkielman osalta kiitokset ovat paikallaan ennen kaikkea työni ohjaajalle, professori Osmo Kiviselle, joka on väitöskirjatyön ohjaajan tehtävänsä ohella vaikuttanut ajatteluuni vuosien varrella huomattavan paljon esimerkiksi lukuisten yhdessä kirjoittamiemme artikkeleiden työstöprosessien myötä. En ehkä edes olisi nyt deweyläinen pragmatisti, ellen olisi tullut töihin Kivisen johtamaan Koulutussosiologian tutkimuskeskukseen tammikuussa 2003! Kiitän myös työni esitarkastajia, professori Risto Heiskalaa ja VTT Antti Gronowia hyvistä huomautuksista, jotka olen koettanut huomioida kirjaa painokuntoon viimeistellessäni. Päivi Kaipaista ja Minna Rauhalaa kiitän avusta kirjan painoon saattamisessa ja muissa käytännön järjestelyissä. Ja koska mikään älyllinen idea ei synny robinson crusoemaisen yksinäisen ajattelijan päässä, vaan sosiokulttuurillisen verkoston vuorovaikutteisissa ristipaineissa, lämmin kiitos myös kaikille ajatuksiaan minulle ilmaisseille tai muuten minuun vaikuttaneille – perheenjäsenille, ystäville, kavereille, opettajille, opiskelu- ja työtovereille, sekä kaikille yhteiskuntateoreettisen ja siihen liittyvän filosofisen, sosiologisen tai muun aihealueeseen kytkeytyvän työn tekijöille, jotka tuota kunnianarvoisaa akateemisen tutkimusalan kenttää ylläpitävät ja ruokkivat.

Turussa, 24. syyskuuta 2013

Tero Piironen

Tero Piironen: Margaret Archerin dualistinen yhteiskuntateoria – kriittinen tarkastelu pragmatistisesta näkökulmasta

Tiivistelmä

Tämä tutkielma esittelee, erittelee ja arvioi kriittisesti Margaret Archerin yhteiskuntateoriaa. Erityisen leimallista tuolle hänen kriittistä realismia edustavalle teorialleen on erottaa inhimillinen toimijuus ja sosiaaliset rakenteet dualistisesti toisistaan ja mieltää ne kahdeksi emergentiksi tasoksi, jotka vaikuttavat toisiinsa "morfogeneettisissä" sykleissä. Archerin mukaan toiminnan ja rakenteiden välistä vuorovaikutusta ei voida ymmärtää kunnolla, ellei niitä eroteta toisistaan ontologisesti todellisten, omaa autonomista kausaalivoimaa omaavien entiteettien tasoiksi – hän vastustaa kaikkia toimijuutta ja rakenteita toisiinsa sulauttavia teorioita.

Archerin yhteiskunta-, ihmis- ja mekanismikäsitteitä arvioiva teorianhistoriallinen analyysini paikantaa Archerin yhteiskuntateorian kentässä sekä hänen omien tekstiensä että niitä kiittävien tai kritikoivien tekstien ja vaihtoehtoisten muiden tulkintojen valossa. Pyrin paikantamaan Archerin mallin kriittiset pisteet ja paikoin kiistanalaisetkin (tausta)oletukset, sitä muihin näkökulmiin vertailemalla ja niiden kautta uusia näköaloja hakemalla. Tarkoitus on paitsi ymmärtää ja selvittää, myös kriittisesti koetella Archerin teoriaa, sekä avata siihen uusia tulkintamahdollisuuksia. Kriittinen näkökulmani avautuu ennen kaikkea John Deweyn filosofiasta ammentavasta pragmatistisesta antidualismista, joka tarjoaa monella tapaa Archerin teoriasta eroavan lähestymistavan muun muassa yhteisöihin, ihmisyyteen, mieleen, toimintaan, kieleen, tieteeseen ja sosiaalisiin mekanismeihin.

Osoitan, että antidualistinen, yksilöiden toimintaa ja sosiaalisia rakenteita toisiinsa sulauttava viitekehys tarjoaa erinäisin tavoin Archerin teoriaa uskottavampia tapoja ymmärtää ihmistä ja yhteiskuntaa, että tuon viitekehysten puolesta ja ontologisia rakenne-entiteettejä, yksinäistä yksilötoimijaa sekä näiden välisen vuorovaikutuksen tarpeetonta problematisoimista vastaan voidaan esittää hyviä argumentteja. Eräät Archerin käsitetyökalut ovat kyllä käyttökelpoisia, mutta esitän, että ne olisivat sitä vielä paremmin pragmatistisesti antidualistisessa viitekehyksessä, joka suhtautuu mutkattoman myönteisesti modernin empiirisen tieteen ja darwinilaisen vallankumouksen jälkeiseen naturalistiseen, demystifioivaan eetokseen.

Asiasanat: *Archer, Margaret; Dewey, John; dualismi; emergenssi; kriittinen realismi; ontologia; pragmatismi; yhteiskuntateoria*

Sisällysluettelo

Johdanto	9
1. Margaret S. Archerin morfogeneettinen realismi.....	12
1.1 Archerin intellektuaaliset vaikutteet ja kehitys	13
<i>Koulutussosiologiasta yleiseen yhteiskuntateoriaan: ajatus sulauttamisen virhepäätelmästä.....</i>	<i>16</i>
<i>Bhaskarilainen ontologinen realismi</i>	<i>20</i>
<i>Archer yhtenä kriittisenä realistina</i>	<i>29</i>
1.2 Morfogeneettinen yhteiskuntateoria	39
<i>Toimijat, rakenteet ja niiden syklit.....</i>	<i>41</i>
<i>Archerin emergenssikäsite</i>	<i>46</i>
<i>Morfogeneettisen lähestymistavan paikka teoriakentässä</i>	<i>53</i>
1.3 Dualistisesti erillisten tasojen tarpeesta	61
<i>Rakenteiden muuttamisen hitaus.....</i>	<i>62</i>
<i>Relaatiot – mihin ne kuuluvat?</i>	<i>65</i>
<i>Reduktionismin reductio ad absurdum</i>	<i>70</i>
<i>Archer keskustasulauttavan antidualismin sudenkuopista</i>	<i>74</i>
<i>Miksi tasojen erillisyyden ei kelpaa antidualisteille</i>	<i>78</i>
1.4 Yhteenveto morfogeneettisen lähestymistavan suurista linjoista	86
2. Archerilainen ihmiskäsitys, toiminnanteoria ja sosiaalisen elämän mekanismit	89
2.1 Monitasoinen ihminen ja käytännössä osaamisen merkitys toiminnanteoriassa	91
<i>Yksilön ei-sosiaalinen itsetietoisuus</i>	<i>93</i>
<i>Archerin kolme järjestystä ja niihin liittyvät tiedonlajit</i>	<i>96</i>
<i>Käytännöstä ja sen keskeisyydestä.....</i>	<i>105</i>
<i>Ihmisestä persoonaksi ja sosiaaliseksi toimijaksi: yksilö löytää polkunsasiokulttuurillisten rakenteiden puitteissa.....</i>	<i>111</i>

2.2 Ajatteleva ihminen: sisäiset dialogit Archerin sosiaalisissa mekanismeissa	119
<i>Yksilön yksityinen mentaalitila</i>	122
<i>Refleksiivisyyden dialogimalli</i>	127
<i>Archerin empiiristen tutkimusten anti: refleksiivisyyden tyypit</i>	134
<i>Refleksiivisyyden tyypit sosiaalisissa mekanismeissa</i>	145
2.3. Yhteenveto: archerilainen ihmiskäsitys ja sosiaalisen elämän mekanismit.....	157
3. Pragmatistinen antidualismi ja archerilainen dualismi yhteiskuntateoreettisina näkökulmina: vertailua ja arviointia	159
3.1 Archerin ja pragmatistien sosiaalisista mekanismeista, mielenfilosofiasta ja toiminnanteorioista	165
<i>Refleksiivisyyttä vai toimintataipumuksia – vai molempia?</i>	166
<i>Toimintataipumuksellinen refleksiivisyys mielenfilosofiana ja kolmannen persoonan näkökulmasta tutkittavana tutkimuskohteena</i>	177
<i>Uusia ideoita sosiaalitieteellisiin refleksiivisyystutkimuksiin</i>	191
<i>Monitasoinen yksinäinen vai yksitasoinen sosiaalinen ihminen?</i>	201
3.2 Pragmatistisia huomioita dualistisesti erillisten tasojen tarpeesta	214
<i>Dualismia vai antidualismia – interaktioita vai transaktioita?</i>	215
<i>Yksilön ja yhteisön eronteko metodologisenä työkaluna</i>	226
<i>Emergenssin käsitteestä ja archerilaisen emergentismin erityiskysymyksistä</i>	236
<i>Emergentit tasot sosiaalisen maailman tutkimuksessa</i>	245
3.3 Yhteenveto archerilaisen realismin pragmatistisesta arvioinnista	259
4. Lopuksi: Archerin realismi puntarissa	265
English summary	279
Lähdeluettelo.....	291

Johdanto

Tämä tutkielma esittelee ja arvioi Margaret S. Archerin yhteiskuntateoriaa, joka edustaa *kriittiseksi realismiksi* kutsuttua yhteiskuntatieteenfilosofista koulukuntaa. Tämän tarkastelun kannalta tärkeimmät Archerin teokset ovat *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (1995 / *RST*), *Being Human: The Problem of Agency* (2000a / *BH*) ja *Structure, Agency and the Internal Conversation* (2003 / *SAIC*); hänen näitä varhaisempiin ja myöhäisempiin teoksiinsa tehdään kyllä viittauksia niihinkin, poimin niistä mukaan käsittelyyn Archerin yleisen yhteiskuntateorian kannalta huomionarvoisimpia tai muuten relevantteja näkemyksiä, mutta nuo teokset jäävät tässä varsinaisen terävimmän fokuksen ulkopuolelle.

Leimallisinta Archerin teorialle on, että inhimilliset toimijat ja sosiaaliset rakenteet erotetaan siinä vahvasti toisistaan; hän nimittää tätä kantaansa *analyttiseksi dualismiksi*. Archerin mukaan toimijoiden ja rakenteiden vaikutuksia toinen toisiinsa voidaan ryhtyä tutkimaan vasta kun ne on näin erotettu toisistaan ja mallinnettu *morfogeneettisinä* (tai morfostaattisina) *sykleinä*, joissa historiasta periytyvät rakenteet asettavat tämän päivän toimijoille lähtökohdat, edellytykset ja rajoitukset, toimijat vuorostaan muokkaavat tai säilyttävät rakenteita omilla tekemisillään, minkä jälkeen uudistetut tai uusinnetut rakenteet taas tarjoavat lähtökohdat tulevalle toiminnalle. (Ks. erit. Archer 1995 / *RST*.)

Kriittiseksi realistiksi ryhdyttyään – mikä tapahtui 1990-luvun alkupuolella – Archer (1995 / *RST*) on alleviivannut myös sosiaalisten rakenteiden *ontologista todellisuutta* entiteetteinä, jotka ovat *emergentisti palautumattomia* komponentteihinsa. Toisaalta myös toimijuus on archerilaisittain todellista ja emergentisti palautumatonta kaikkeen muuhun, kumpuaa aidosti vapaiden – kaikin tavoin determinoimattomien – toimijoiden itsetietoisista, autonomisista valinnoista, joita ei saa redusoida yhteiskunnallisten tai sosiokulttuurillisten rakenteiden vaikutuksiksi sen paremmin kuin pelkäksi biologiaksi, tai edes noista tekijöistä summautuviksi yhteisvaikutuksiksi (ks. erit. Archer 2000a / *BH*, myös 2003 / *SAIC*, esim. 38–

39). Archerin ajattelu onkin ehdottoman vastakkaista kaikille sosiaalisen elämän inhimillisiä ja rakenteellisia elementtejä toisiinsa kietoville tai "sulauttaville" lähestymistavoille.

Vuosituhanen vaihteessa Archer (2000a / *BH*) tarkensi teoriaansa liittyvää ihmiskuvaa ja esitteli verrattain yksityiskohtaisesti sellaisen *monitasoisen* ja tietyllä tapaa "*käytäntökeskeisen*" ihmiskäsityksen (toiminnanteorian ja käsityksen minuudesta), jonka perustalle hän myöhemmin kehitti oman tulkintansa sosiaalisista mekanismeista, siitä mihin yksilöiden ja sosiaalisten rakenteiden väliset vuorovaikutukset perustuvat. Olennaista siinä on se, että mekanismit toteutuvat yksilöiden sisäisten keskustelujen nojalla tapahtuvan *refleksiivisyyden* varassa, jonka voimin ihmiset etsivät itseään ja paikkaansa yhteiskunnassa. Viime vuosina Archerin huomio onkin siirtynyt enemmän ja enemmän refleksiivisyyden eri tyyppihin, joiden myötä ihmiset suhteutuvat eri tavoin yhteiskuntaan ja pärjäävät paremmin tai heikommin muuttuvissa sosiokulttuurillisissa olosuhteissa. (Ks. Archer 2003 / *SAIC*, myös 2007, 2012.)

Tässä väitöstutkielmassa pyrin ymmärtämään, selventämään ja joiltain osin selittämään Archerin morfogeneettistä dualismia ja siihen sisältyviä käsityksiä rakenteista, toimijoista ja mekanismeista, sekä koetan avata niihin uusia tulkintamahdollisuuksia, uusia näkökulmia (heillekin, joille Archerin teoria pääpiirteissään on entuudestaan tuttu). Toteutan tämän tietyssä mielessä teorianhistoriallisen analyysin keinoin, siis käyttäen tutkimusaineistona tekstejä ja ideoita, vertaillen Archerin dualistisesti emergentististä ajattelua ennen kaikkea *antidualistisiin* ja niiden joukossa vielä aivan erityisesti tietyllä tapaa *pragmatistisiin*, varsinkin John Dewey'n filosofiasta ammentaviin ajattelutapoihin.¹ Uskon näin avautuvan

¹ Joku voi kysyä, miksi juuri pragmatismi, miksi pääosassa ei ole vaikkapa Anthony Giddens, jonka strukturaatioteoriaan Archer itse eniten dualismiaan vertaa, tai toinen vuosituhanen vaihteen sosiologisen yhteiskuntateorian suurista antidualisteista, Pierre Bourdieu? Tosiaan, vaikka teen Giddensin ja Bourdieun ajatteluun lukuisia (useita kymmeniä) viittauksia, he ovat tässä lähinnä vain yksiä antidualisteja monien muiden joukossa. Minulla on kaksi yleisluontoista syytä tälle rajaukselle. Ensinnäkin deweyläinen pragmatismi – tai ainakin oma tulkintani siitä, jonka määrittelen kolmannen luvun alussa – on yksinkertaisesti lähellä sydäntäni, sellainen näkökulma vain istuu minulle luontevasti, tai ehkä en kovin toisenlaista näkökulmaa osaisi ottaakaan filosofiin ja yhteiskuntateoreettisiin kysymyksiin. Toinen syy on se, että haen näin vähän tuoreempaa sanottavaa Archeriin, neitseellisempää maastoa

mielenkiintoisia, hedelmällisiäkin näköaloja Archerin teoriaan, ennen kaikkea mahdollisuuksia erottaa entistä paremmin sen kriittisiä kohtia, niin vahvuuksia kuin heikkouksia. Monien Archerille tärkeiden opinkappaleiden suhteen olen tässä työssä päätenyt eri linjoille hänen kanssaan ja argumentoimaan häntä vastaan, mutta tuon kritiikinkin on tarkoitus olla myös rakentavaa ja uusia tulkintamahdollisuuksia avaavaa, ei niinkään mitään "täystyrmäystä" hakeva hyökkäys.

Tutkielmani ensimmäisessä luvussa selvitän Archerin yhteiskuntateorian pääpiirteet ja intellektuaalishistorialliset taustat sekä asemoin sen suhteessa muihin yhteiskuntateorioihin. Toinen luku esittelee archerilaisten sosiaalisten mekanismien tekijöitä ja niitä pohjustavaa ihmiskäsitystä ja toiminnanteoriaa. Kolmannessa luvussa käyn sitten yksityiskohtaisemmin läpi Archerin emergentistisen dualismin ja pragmatistisen antidualismin merkittävimpiä eroavuuksia niin sosiaalisten mekanismien, ihmiskäsityksen ja siihen kuuluvien toiminnanteorian ja mielenfilosofian, kuin yleisemminkin yhteiskuntateorian osalta, puntaroiden vielä entistä syvällisemmin argumentteja puolesta ja vastaan näiden erilaisten lähestymistapojen. Neljäs luku tarjoaa lyhyen yhteenvedon.

tutkittavaksi. Giddens ja Bourdieu ovat kenties liiankin suuria nimiä sosiologisessa yhteiskuntateoriassa sikäli, että heistä on kirjoitettu tavattoman paljon tällä kentällä, ja siten heidän teorioistaan on monia erilaisia, myös keskenään yhteensopimattomia tulkintoja, joista eräät vetävät vieläpä ihan päinvastaisia yhteyksiä heidän ja Archerin (tai hänen edustamansa realismin) välille. Siksi Archerin teoriaa Giddensin tai Bourdieun ajatteluun vertaileva tutkielma menisi väkisinkin paljon enemmän tulkintojen – jopa tulkintojen tulkintojen – tulkitsemisen suuntaan, suuri määrä sivuja olisi omistettava pelkästään täysin erilaisten Giddens- tai Bourdieu-näkemyksen vertailulle ja arvioimiselle. Nyt voin ohittaa nuo erilaiset tulkinnat hyvin nopeasti, kun keskityn poimimaan Giddensin ja Bourdieun kirjoituksista lähinnä sellaisia ajatuksia, joiden katson sopivat yhteen deweyläisen näkökulmani kanssa. (Toki myös deweyläisestä pragmatismista on paljon erilaisia tulkintoja, mutta onneksi ei kuitenkaan ihan hirvittävän paljon keskenään päinvastaisia koskien sitä, miten se vertautuu Archerin yhteiskuntateoriaan, ja joka tapauksessa koetan suitsea myös tätä monitulkintaisuutta määrittelemällä kolmannen luvun alussa oman pragmatistisen, deweyläisen näkökulmani, oman otteeni asiaan.)

1. Margaret S. Archerin morfogeneettinen realismi

Yhteiskunnallinen todellisuus, johtuen inhimillisestä rakenteestaan, poikkeaa kaikesta muusta. Se on erilainen kuin luonnollinen todellisuus... Orastavien "yhteiskuntatieteiden" täytyi kohdata tämä entiteetti, yhteiskunta ja käsitteellistää sen... ainutlaatuiset ominaispiirteet.

—Margaret S. Archer, 1995²

Margaret Scotford Archer (s. 1943) on yksi merkittävimmistä brittiläisen kriittisen realismin edustajista, hänen on sanottu olevan "brittiläisen yhteiskuntateorian suuri nainen" (Vandenberghé 2005, 229; vrt. myös King 2010).³ Hän on esimerkiksi toiminut ISA:n (International Sociological Association) presidenttinä vuosina 1986–90 ja oli perustajajäsen kriittisten realistien keskusorganisaatiossa, Centre for Critical Realismissa.

Archer opiskeli London School of Economicsissa ja Pariisin Sorbonnen yliopiston École Pratique des Hautes Étudesissa. Ensin mainitussa opinahjossa hänen opettajiinsa kuuluivat muun muassa Karl Popper ja Ernest Gellner, ja Ranskassa hän kertoo työskennelleensä jonkin aikaa Pierre Bourdieun tutkimusryhmässä (Archer 2008). Vuodesta 1973 Archer on ollut Warwickin yliopiston sosiologian professori, nykyään emeritus; hänen uusin tehtävänsä on toimia École Polytechnique Fédérale de Lausannen College of Humanitiesin johtajana.

² Lainaus on Archerin pääteoksenakin pidetyn *Realist Social Theoryn (RST)* avauskappaleesta (s. 1).

³ Termi "yhteiskuntateoria" esiintyy tässä tutkielmassa usein. Syvemmin sen eri merkityksiin menemättä, se voidaan ymmärtää Heiskalan (2012) tavoin: akateemisina käytäntöinä, merkityksmaailmana ja toiminnan pelikenttänä, jolla abstrahoidaan ja systematisoidaan arkijärjen ja erityisalojen käsityksistä sosiaalisen todellisuuden malleja (etenkin yhteiskuntatieteitä varten). Ja enimmäkseen puhun nyt siitä mitä Arto Noro (2000) kutsuu "yleiseksi yhteiskuntateoriaksi" – en niinkään "tutkimusteoriasta" tai "aikalaisdiagnoosista".

Uransa alkuvaiheissa Archer keskittyi koulutussosiologiaan kysymyksiin, kunnes siirtyi 1980-luvulla enemmän yleisen yhteiskuntateorian puolelle ja profiloitui 90-luvulta alkaen kriittisenä realistina. Merkittävintä hänen vaikutuksensa voinee sanoa olleen siihen, miten sosiologisessa yhteiskuntateoriassa ajatellaan toiminta / rakenteet asetelmasta (Elder-Vass 2007a, 25); tuota problematiikkaa käsitteellistävät oikeastaan kaikki Archerin tärkeimmät teokset – joista tässä tarkastelen erityisesti kolmea hänen kriittisen realismin versiolleen keskeisintä, *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (1995, vastedes *RST*), *Being Human: The Problem of Agency* (2000a, vastedes *BH*) ja *Structure, Agency and the Internal Conversation* (2003, vastedes *SAIC*).

Kriittisen realismin edustajana Archerin vastaus toiminta / rakenteet ongelmaan, hänen morfogeneettinen teoriansa, on yhdenlaista ontologista emergenssioppiä,⁴ jonka ruotiminen onkin olennaisessa osassa tässä tutkielmassa. Mutta kun Archer aloitteli uraansa, ei kriittistä realismia ollut vielä olemassakaan (hän oli itse 90-luvun alkupuolella suuressa roolissa mukana luomassa sitä), joten hänen yhteiskuntateoriansa varhaiset juuret juontuvat muualta. Mikä tärkeintä, Archer oli jo ennen kriittiseksi realistiksi ryhtymistään päättänyt erottaa rakenteet ja toimijat kahdeksi eri tasoksi, eli oli tässä mielessä valmiiksi jonkinlainen (emergentistinen) dualisti. Aloittakaamme tutustumalla näihin archerilaisen yhteiskuntateorian taustoihin.

1.1 Archerin intellektuaaliset vaikutteet ja kehitys

Mielet voivat kontribuoida jotain kulttuuriin, mutta vasta kun kulttuuri on kouluttanut ja valmistanut ne. ... Mieli voi tehdä hyvin vähän; verkostot paljon.

—Stephan Fuchs, 2001⁵

⁴ Emergenssi – mistä malliesimerkkeinä annetaan usein, että vesi on aineksena emergentisti enemmän kuin happi- ja vetyatomien summa ja mieli on emergentisti enemmän kuin aivot – on hyvin kiistanalainen idea, kuten tuonnempana käy ilmi.

⁵ Lainausta on Fuchs'n teoksesta *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society* (s. 139).

Vaikka Archer on etenkin viimeisten viidentoista vuoden aikana noussut johtavien yhteiskuntateoreetikoiden joukkoon maailmassa, hän oli uransa alkupuolella, 1960-luvun puolivälistä aina 80-luvulle asti, kokolaiilla nimetön koulutussosiologisen tutkimuksen puurtaja (ks. esim. Vaughan & Archer 1971; Archer toim. 1972; Giner & Archer toim. 1978; Archer 1979), jonka työtä ei juuri noteerattu koulutussosiologiapiirien ulkopuolella. Mutta jo tuon aikakauden pääteoksessaan, *Social Origins of Educational Systems* (1979), Archer keskusteli jonkin verran myös yleisemmän tason teoreettisista kysymyksistä ja esitti muutamankin sellaisen perusajatuksen, jotka jäivät leimallisiksi osiksi hänen myöhempää yhteiskuntateoriaansa. Lähtökohtana oli ajatus, että ihmisillä on ympäristönään kulttuurillisia ja rakenteellisia tekijöitä, jotka rajoittavat heidän (tässä tapauksessa ennen kaikkea koulutukseen liittyvien) suunnitelmiensa toteuttamista (ks. ss. 3 eteenp.). Archer kannatti siis jo tuolloin jonkinlaista dualismia. "Yhtäältä [on] kompleksisia sosiaalisen interaktion lajeja, joiden seuraus on tietynlaisten koulutuksen muotojen emergenssi",⁶ hän totesi, "toisaalta kompleksisia sosiaalisten ja koulutuksellisten rakenteiden lajeja, jotka muotoilevat sitä kontekstia, jossa interaktio ja muutos tapahtuvat", ja sosiologin tehtävä on "käsitteellistää ja teoretisoida suhdetta näiden kahden elementin välillä" (s.4).

Kuten Archer itsekin tekee selväksi, hän oli omaksunut tähän dualismiin liittyen koko joukon teoreettisia ideoita tai käsitteellisiä virikkeitä tietyiltä edeltäjiltään, eräiltä 1900-luvun puolivälin sosiologeilta ja filosofeilta (ks. Archer 2008, myös esim. *RST*, 52, 67–69, 75, 166, 179, mukaan lukien alaviitteet). Kaikista olennaisimpana vaikutteenaan hän pitää David Lockwoodin (1964) artikkelia, jossa tämä erotti toisistaan "systemisen integraation" ja "sosiaalisen integraation" (Archer 2008). Lockwoodiin Archer viittaa muun muassa puhuessaan siitä, että yksilöiden (sosiaalinen) toiminta ja systemiset rakenteet operoivat eri ajanjaksoina ja ovat tällä nojalla analyttisesti erotettavissa toisistaan (esim. *RST*, 68). Toinen tärkeä innoittaja oli Walter Buckley, joka lanseerasi Archerin omikseen ottamat morfogeneettisten ja morfostaattisten prosessien käsitteet; näistä morfogenesis viittaa prosesseihin, jotka tapaavat muuttaa systeemin muotoa, tilaa tai

⁶ Archer siis käytti myös termiä emergenssi jo 70-luvulla, joskin – kuten hetken kuluttua selitän – varsin eri merkityksessä kuin 90-luvulta alkaen.

rakennetta, morfostaasi taas sellaisiin, jotka ovat taipuvaisia säilyttämään systeemin ennallaan (esim. *RST*, 166; ks. Buckley 1967, 58). Juuri Lockwood ja Buckley mainitaankin usein kahtena tärkeimpänä varhaisena vaikutteena Archerin teorian taustalla (esim. King 1999a, 200–201; Elder-Vass 2007a, 25–26), mutta heidän lisäksi on syytä huomioida ainakin vielä Archeria London School of Economicsissa opettanut Karl R. Popper, jonka kolmen maailman oppi (ks. Popper 1979, 153 eteenp.) muistuttaa hyvinkin paljon Archerin emergentististä maailmankuvaa. On ilmeistä, että Popper vaikutti Archerin ajatteluun merkittävästi – ehkä vielä enemmän kuin mitä tämä muistaa aina tunnustaa (Giesen 1997, 463; ks. Archer 1988, 104–105, *RST*, 179, *SAIC*, 36).

Nämä taustavaikutteet, jotka siis leimasivat Archerin ajattelua jo 70-luvulla, jäivät jossain muodossa myös tämän myöhempään teoriaan, mutta toki hänen varhaisen ja myöhemmän ajattelunsa välillä on myös eroja. Verrattuna siihen, miten Archer alkoi 90-luvulla korostaa sosiaalisten rakenteiden todellisuutta, *Social Origins* vaikuttaa varsin individualistiselta – Archer itsekin on jälkepäin luonnehtinut sitä (ainoastaan) "metodologisesti kollektivistiseksi", koska se ei vielä perustanut analyttistä dualismia siihen ajatukseen, että kollektiiviset muodot ovat ontologisesti todellisia (ks. *RST*, 69 ja alaviite).⁷ Tai kuten R. Keith Sawyer (2001, 569) sanoo, Archer oli tuolloin vielä ontologinen individualisti, jolle emergenssi oli vain selitystekninen käsiteinstrumentti eikä käsitteellistämistään riippumaton fakta. Toisin kuin myöhemmässä, ontologisessa teoriassaan, *Social Originsissa* Archer määritteli emergenssin puhtaasti epistemologisen problematiikan ja siitä seuraavan metodologisen välttämättömyyden kautta: "emergentit organisatoriset ominaisuudet voivat lopulta osoittautua redusoitaviksi – tätä me emme tiedä – mutta siihen asti makrososiologi ei halua sulkea niitä pois selityksistään" (Archer 1979, 31).⁸ Viime kädessä koulutusjärjestelmän piirteet "johtuvat sitä kontrolloivien päämääristä", siis siitä "mitä ihmiset siltä

⁷ Archer selittää tätä sillä, että hän oli aloittanut *Social Originsin* kirjoittamisen jo vuonna 1970, jolloin yhteiskuntatieteenfilosofista realismia ei vielä ollut olemassa samassa mielessä kuin kymmenkunta vuotta myöhemmin (*RST*, 69 ja alaviite).

⁸ Toki jo tuollaisena selitysteknisenä käsiteinstrumenttina Archerin emergenssi vaati makrososiologista metodologiaa, joka oli aivan eri linjoilla kuin esimerkiksi (toisen Popperin oppilaan) J. W. N. Watkinsin (1952, 1968) metodologinen individualismi (ks. Archer 1979, 14, 19–20, 25–26, 31–33).

haluavat ja ovat kyenneet sille tekemään", eikä sitä voida muuttaa muuten kuin saamalla relevantit yksilöt ajamaan uudenlaisia koulutuksellisia päämääriä. Monimutkaisetkin teorit koulutuksesta ja sen muutoksista ovat lopulta teorioita vain ihmisten koulutukseen liittyvistä tekemisistä, Archer painotti tuolloin – koulutus ei suinkaan itsekseen adaptoidu sosiaalisiin vaatimuksiin, vaan ihmisten tekemänä ihmisten vaatimuksiin. (Archer 1979, 2.)

Koulutussosiologiasta yleiseen yhteiskuntateoriaan: ajatus sulauttamisen virhepäätelmästä

Nuo jossain määrin individualismilta kuulostavat ajatukset muuttuivat viimeistään 90-luvulle tultaessa, kun Archer alkoi tähdentää kollektiivisten rakenteiden ontologista todellisuutta.⁹ Yksi välivaihe tähän suuntaan oli hänen 80-luvulla ottamansa askel yleisluontoisempaan teoretisointiin, eritoten vuosikymmenen loppupuolella julkaistu *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory* (Archer 1988), jota voi pitää tärkeänä virstanpylväänä kohti kriittistä realismia. Nimensä mukaisesti tuo teos laajensi Archerin fokuksen yleiseen yhteiskuntateoreettiseen keskusteluun ja sen mitä suurimpiin teemoihin, inhimilliseen toimintaan ja kulttuuriin.

Archer eksplikoi (sosiokulttuurillisen) toimijuuden ja kulttuurin (systemiset) piirteet nyt aiempaa selkeämmin nimenomaan Buckleylta lainaamallaan morfogeneettisten syklien termistöllä, ja kahden eri tason vuorovaikutuksena. *Kulttuurillinen systeemi* – kaikkien niiden älyllisesti eli propositionaalisesti ymmärrettävissä olevien asioiden kokonaisuus, joihin loogisen ristiriidan laki pätee – ja *ihmisten sosiokulttuurilliset interaktiot* täytyy hänen mukaansa erottaa toisistaan analyttisen dualismin voimin, sillä niiden sekoittaminen toisiinsa tarkoittaa sortumista "sulauttamisen

⁹ Archer ei ole kyllä koskaan myöhemminkään väittänyt, että rakenne tekisi jotain suoraan, vaan se vaikuttaa vain toimijoiden välityksellä (esim. *RST*, 90–91); hän ei koskaan ole ollut mikään äärimmäinen kollektivististi tai sosiaalinen holisti (ja itse asiassa hänen voi tulkita ottaneen pari askelta takaisin kohti individualistisempia äänenpainoja 2000-luvun puolella julkaisemissaan *BH*:issa ja *SAIC*:issa).

virhepäätelmään" (*Fallacy of Conflation*), joka estää tutkimasta niiden kahden tason välistä vuorovaikutusta (Archer 1988, xii–xvii).

Huomattava osa *Culture and Agencya* onkin sulauttamisen virhepäätelmän kuvaamista ja arvostelua, ja jo tuossa teoksessa Archer jakaa tämän virhepäätelmän lajit kolmeen eri tyyppiin – idea, joka on toistunut sen jälkeen erityisesti rakenteiden todellisuutta puolustavassa *RST*:ssa ja ihmisyyksilön autonomisuutta puolustavassa *BH*:issa. Ensimmäistä tyyppiä edustavat ne sulauttamiset, joissa systeemille annetaan kaikki valta organisoida ihmisten sosiokulttuurilliset interaktiot; tällöin systeeminen taso kurottuu alaspäin eli tapahtuu "ylhäältä alaspäin" sulauttamisen virhe, jonka myötä interaktioiden tasolta kielletään omat todelliset vaikutukset (ks. Archer 1988, luku 2). Toiseen suuntaan erehdytään tehtäessä sosiokulttuurillisten interaktioiden tasosta liian voimallinen, kun annetaan sille kaikki kontrolli yli kulttuurin systeemisten piirteiden – silloin sulautetaan "alhaalta ylöspäin", tehdään systeemistä pelkkä interaktioiden voimaton heijastuma (ks. Archer 1988, luku 3). On syytä mainita, että tämä on nurinkurinen terminologinen valinta, joka saattaa hämmentää perinteiseen tapaan redusoinnista puhuvia, sillä kuten Archer itsekin myöhemmin *BH*:issa (s.5) totesi, "alaspäin sulauttaminen" tarkoittaa ihmisten "ylöspäin redusoimista" ja "ylöspäin sulauttaminen" taas rakenteiden "alaspäin redusoimista". Joka tapauksessa kolmantena sulauttamisen lajina – joka itse asiassa on hänen dualismilleen aivan erityisen leimallinen vastapooli – Archer puhui jo *Culture and Agencyssa* (erit. luku 4) "keskustasulauttamisesta" (*central conflation*), sosiokulttuurillisten interaktioiden ja kulttuurillisen systeemin samastamisesta yhden asian kahdeksi aspektiksi.

Kaikki nuo sulauttamisen muodot tavalla tai toisella vaalivat myyttiä yhdeksi kokonaisuudeksi integroituneesta kulttuurista; tätä vastaan Archer siis alleviivaa, että toimijoiden sosiokulttuurilliset interaktiot ja kulttuurillinen systeemi loogisine suhteineen on syytä erottaa kahtena toistensa suhteen kokolailla autonomisena, joskin totta kai usein toinen toisiinsa vaikuttavana, tasona. Vasta tämä liike mahdollistaa toimijoiden interaktioiden ja kulttuurillisen systeemin välisten vuorovaikutusten ja ristiriitojen tutkimisen, sillä jos nuo kaksi mielletään toisistaan olennaisesti riippuvaisiksi, ei niiden voida ymmärtää aidosti vaikuttavan toisiinsa. (Archer 1988, esim. 97–108,

143 eteenp., ks. *RST*, 179 eteenp.; Kuusela 2006, 88 eteenp.) Tämä argumentti on keskeinen Archerin myöhemmässäkin tuotannossa, samoin kuin se johtopäätös, että tasojen välinen vuorovaikutus on syytä analysoida morfogeneettisiksi ja morfostaattisiksi sykleiksi, jotka etenevät ajan mittaan sekvenssimäisesti tähän tapaan: "kulttuurillinen ehdollistaminen → sosiokulttuurillinen interaktio → kulttuurillinen kehittyminen...". Olennaista on ymmärtää, että kussakin syklissä "kulttuurillinen systeemi loogisesti edeltää sitä muuntavia sosiokulttuurillisia interaktioita; ja tuo kulttuurillinen muuntuminen tulee loogisesti noiden interaktioiden jälkeen". (Archer 1988, xxii–xxiii.)

Tuo asetelma oli myös jo kriittistä realismia muistuttavasti sikäli ontologinen, että Archer sanoi kulttuurillisen systeemin propositioineen ja loogisine suhteineen olevan todellinen riippumatta siitä, mitä tämänhetkiset ihmiset sattuvat siitä tietämään;¹⁰ se myös vaikuttaa ihmisiin kausaalisesti (asettamalla rajoituksia ja mahdollisuuksia) (Archer 1988, 106–107). Sikäläkin *Culture and Agency* oli siis tärkeä askel Archerin myöhemmin kriittisen realismin versiona tunnetuksi tulleen yhteiskuntateorian suuntaan. En kuitenkaan katso sen menneen niin pitkälle siihen suuntaan, että laskisin sen aivan archerilaisen kriittisen realismin ydinteosten joukkoon. Tämä on toki tulkinnanvarainen asia ja monet, mukaan lukien Archer (*BH*, viite s.17) itse, ovat joskus nimittäneet *Culture and Agencya* ensimmäiseksi osaksi "trilogiaa" – niputtaen sen yhteen hänen seuraavien teostensa, *RST:n* ja *BH:in* kanssa. (Näin ryhmitellen Archerin seuraavat teokset, eli *SAIC*, *Making our Way through the World* (2007) ja *The Reflexive Imperative in Late Modernity* (2012) on ilmeisesti tarkoitus mieltää omaksi, uudeksi trilogiakseen (ks. Archer 2012, alaviite 1 s. 1).)¹¹ Itse kuitenkin rajaan tässä tutkimukseni

¹⁰ Vaikka *kukaan* ei olisi tietoinen jostakin propositiosta, sen voi silti ajatella olevan todellinen ja siis osa inhimillisen kulttuurin kokonaissysteemiä, jos sillä vain on *potentiaalia* tulla tiedetyksi jonkin oivalluksen tai tutkimusmatkan tai vaikkapa arkeologisten kaivausten myötä. Kaikki mikä on käsitettävissä propositionaalisesti eli mikä on mahdollista tietää, on osa yhtä suurta kulttuurisysteemiä (ei ole useita eri systeemeitä, paitsi sikäli kuin historian saatossa on ollut vähän erilaisia systeemeitä; kullakin ajanhetkellä on aina vain yksi suuri systeemi). (Archer 1988, 104–105 ja viitteet ss. 319–320.)

¹¹ Tuo käytäntö on aivan uusi Archerin keksintö; ainakin vielä *SAIC:ista* monet puhuivat neljäntenä osana "*Archersien*" sarjaa (Vandenberghe 2005, 227; Kuusela 2006, 77–78; vrt. myös King 2010, 253 eteenp.) Kahteen trilogiaan ryhmitteleminen

pääkohteeksi kolme Archerin yhteiskuntateoreettisen kriittisen realismin keskeistä teosta, vuonna 1995 julkaistun, rakenteiden ontologiaan ja yhteiskunnallisiin sykleihin keskittyvän *RST*:n, vuoden 2000 *BH*:in, joka ruotii ihmisyymän olemusta ja toiminnanteoriaa, ja kolmantena vuonna 2003 mielenfilosofian kautta sosiaalisia mekanismeja lähestyneen *SAIC*:in. Jätän muun muassa *Culture and Agency*n tämän fokuksen ulkopuolelle,¹² sillä sitä on mahdollista lukea myös irrallisena kriittisen realismin perinteestä ja Archer on joka tapauksessa myöhemmissä teoksissaan toistanut sen olennaiset ideat entistä paremmin ja saumattomasti kriittisen realismin traditioon sopivin muotoiluin.

Vielä *Culture and Agency*ssa Archer ei korostanut positionsa realistisuutta vaan jätti mahdolliseksi tulkita emergentit tasot, kausaaliteetti ja muut avainkäsitteet kokolailla empiristisesti, jopa instrumentalistisesti. Hän nojasi siinä myöhempiä teoksiaan enemmän Popperiin, joka kaikesta positivismin kritiikistään ja ilmeisistä rationalistisista ihanteistaan huolimatta oli empiristinen tieteenfilosofi – eikä siis kyllin kiinnostunut ontologiasta, on moni kriittinen realisti tähdentänyt (esim. Outhwaite 1987, 29–30, 36; Potter & López 2001, 6–7).¹³ *Culture and Agency*ssa ei myöskään viitata kertaakaan kriittisen realismin johtavaan ideoijaan ja isähahmoon, Roy Bhaskariin.

kieltämättä selkiyttää asioita sikäli, että jos kaikki Archerin teokset *Culture and Agency*ssa aina *Reflexive Imperative*en asti olisivat yhtäläillä osia samasta yhteiskuntateoreettisesta kirjasarjasta, kyse olisi jo, ei vain trilogiasta, kvadrilogiasta eikä edes pentalogiasta, vaan esalogiasta.

¹² Jätän näin tietysti myös Archerin myöhemmät, 2007 ja 2012 julkaistut teokset ulos tutkieman fokukselta. Pitkälti teen näin vain rajatakseni aihealueeni järkevästi käsiteltävissä olevaan mittaan, mutta perusteltu on myös se näkemys, että nuo viimeisimmät kaksi teosta eivät ole yhtä merkittäviä *teoreettisia* kontribuutioita yleiseen yhteiskuntateoriaan kuin niitä edeltäneet kolme teosta, koska ne ennemminkin vain täydentävät ja tarkentavat *SAIC*:issa esitettyä teorian osaa, ennen kaikkea soveltamalla sitä uusiin tutkimuksiin.

¹³ Archer (1988) oli kyllä jo tietoinen vanhan empiristisen tieteenfilosofian ongelmista, mutta nähtävästi hänelle riittivät vielä esimerkiksi Imre Lakatosin siihen tekemät (popperilais–kuhnilaiset) tarkennukset – havaintojen teorialatautuneisuuden ja siis tieteellisten falsifiointien kontekstisidonnaisuuden huomioiminen (ks. ss. 151–153). Metafyysisillä olemuksilla hän ei spekuloinut. Tämä oli yhä empirismia, jossa "tieteellinen teoria työnnetään vesille 'empiirisen evidenssin' myrskyisälle merelle, joka on sen yksi ja ainoa ympäristö" (s. 151). Ja etenkin analyyttisen dualisminsa osalta Archer tähdensi toistuvasti, että se on vain hyödyllisyytensä, instrumentaalisen käyttökelpoisuutensa nojalla arvioitava metodologinen työkalu, joka nimenomaan *ei* tarkoita viitata vahvasti erillisiin entiteettitasoihin (esim. ss. xiv, 143, 228).

Ensimmäisen tiedossani olevan viittauksen Bhaskariin Archer teki pian *Culture and Agency*n jälkeen, lyhyessä kirjoituksessa (Archer 1990b), joka oli vuoropuhelua William Outhwaiten, toisen kriittisen realistin kanssa. Mutta vasta vuonna 1995 julkaistu *RST*, jonka kiitososiossa Archer tunnustaa erityisen velkansa Bhaskarille, kuuluu oikein selkeästi kriittisen realismin traditioon. Esimerkiksi Andrew Sawyerin (2001, 569) mukaan Archerin (aiemmin paljolti vain implisiittinen) ontologinen positio muuttuikin tuossa teoksessa huomattavasti (vrt. kuitenkin esim. King 1999a, 201). Ja siitä lähtien hänet on tunnettu yhtenä johtavana kriittisenä realistina. Mutta mitä tuo määre oikeastaan pitää sisällään?

Bhaskarilainen ontologinen realismi

Kriittinen realismi on Isossa-Britanniassa 1970-luvun jälkimmäisellä puoliskolla alkunsa saanut, 80- ja 90-lukujen mittaan merkittäväksi kansainväliseksi liikkeeksi voimistunut yhteiskuntatieteenfilosofinen koulukunta, joka kehittyi filosofi (Ram) Roy Bhaskarin (s. 1944)¹⁴ oppien ympärille. Sen ytimeä löytyy Bhaskarin *A Realist Theory of Science* [1975] (2008) teoksessaan kehittämä "transsendentaalisen realismin" tieteenfilosofia, jonka ajatuksia hän alkoi pari vuotta myöhemmin, esimerkiksi teoksissa *The Possibility of Naturalism* (1979) ja *Scientific Realism and Human Emancipation* (1986), soveltaa myös yhteiskunta- ja muihin ihmistieteisiin. Tuon transsendentaalisen ja siis kriittisen realismin keskeinen ajatus on yhdistää ontologinen realismi ja epistemologinen relativismi – tai, kuten Bhaskar asiaa myös luonnehtii, "intransitiivinen" (meistä riippumaton) todellisuus ja "transitiivinen" (käsitteistämme ja käsityksistämme ja ylipäättään sosiokulttuurillisista konteksteista ja näkökulmista riippuvainen) tietomme maailmasta (ks. Bhaskar 2008, 16–17, 21–24, myös esim. 1989, 180, 2002a, 11–12). Tähän yhdistelmään liittyy vielä kolmas periaate,

¹⁴ Bhaskar luopui isänsä puolelta tulevasta intialaisesta sukujuuristaan muistuttavasta etunimestä jo alakouluikäisenä (välttääkseen rasistista kiusaamista). Hänen tunnetuimmat teoksensa ovatkin kirjoitetut Roy Bhaskarin nimellä. Tosin vuosituuhannen vaihteen tienoilta eteenpäin, alettuaan ammentaa idän filosofioista, hän on alkanut käyttää taas nimeä Ram Roy Bhaskar. (Hartwig 2008, xii, viite 3 s. xxi.)

arvioinnin rationaalisuus (Bhaskar 1986, 24, ks. myös 2008, 247–250), joka lyö oman leimansa siihen, miten kahden ensin mainitun keskinäissuhde tulee bhaskarilaisittain ymmärtää. Yhdessä näitä kolmea voi kutsua "transsendentaalisen realismin pyhäksi kolminaisuudeksi" (Bhaskar 2002a, 12).

Epistemologinen relativismi tarkoittaa, että tieto on suhteellista, relatiivista esimerkiksi näkökulmiin, sosiaalisiin konteksteihin ja käsitejärjestelmiin. Tuota relatiivisuutta kuitenkin hillitsee arvioinnin rationaalisuus, joka tarkoittaa, että tietoa on parempaa ja huonompaa, enemmän tai vähemmän paikkansa pitävää, ja parempi tieto voidaan erottaa rationaalisesti tutkimuksen ja argumentoinnin keinoin niin, että siirtymä teoriasta toiseen voidaan osoittaa askeleeksi objektiivisesti parempaan tietoon. (Ks. Bhaskar 2002a, 12–13, 2008, 247–250.) Ja toisin kuin esimerkiksi Popper, joka hänkin ajatteli ("kriittisen rationalismin" ja "evoluutionaarisen epistemologian" nimissä), että erehtyväinen tietämyksemme on rationaalisesti ja objektiivisesti edistyvää (ks. Popper [1934] 1968, 1969, 1979), Bhaskar tähdentää aivan erityisesti ontologisen realismin merkitystä arvioinnin rationaalisuuden ja itse asiassa kaiken tieteen perustana – hänen mukaansa tieteellinen edistys ja siksi tiede ylipäättään on mahdollista vain olettamalla ihan tietynlainen ontologia.¹⁵ Näin ontologinen realismi on Bhaskarin tieteenfilosofisen kolmiyhteyden kaikkein jyrkein kulmakivi, hän vaatii "kopernikaanista käännettä", jossa perinteinen tieteenfilosofinen kulkusuunta käännetään ympäri niin, että (olioiden) ontologia tulee etusijalle epistemologian sijaan (Bhaskar 1989, 181).¹⁶

Bhaskar (2008, esim. 23–24, 35 eteenp.) näkeekin omana tieteenfilosofin erityistehtävänä ennen kaikkea vastaamisen siihen

¹⁵ Ja jos tieto on hyvää tai huonoa sillä nojalla, pitääkö se paikkansa maailmasta, ei tiedon arvioinnin rationaalisuus voi palautua esimerkiksi sosiaaliseen vuorovaikutukseen, kielenkäyttöön ja jaettuihin mielipiteisiin (ks. Bhaskar 1991, 25–26, 35–36). "Totta kai oikeuttamiset tieteen piirissä ovat sosiaalinen asia – mutta ne edellyttävät ja niille annetaan ontologiset perustelut" (Bhaskar 1991, 36).

¹⁶ Ei Bhaskar toki halua liikaa väheksyä epistemologiaakaan – hänen ystävänsä Andrew Collierin (1994, 238–239) sanoin: "Bhaskar heittää epistemologian pois siltä keskeiseltä paikalta, joka sillä on filosofiassa Descartesista alkaen ollut, mutta ei torju sitä kokonaan". Ontologialla vain on etuajo-oikeus, se on realismin varsinainen sanoma. Vähän kuten John Searle (ks. 1995, 155) myöhemmin, Bhaskar (1986, 6) alleviivasi, että "realismi ei ole teoria tiedosta tai totuudesta, vaan *olemisesta*".

transsendentaaliseen kysymykseen, "millainen maailman täytyy olla, jotta tiede olisi mahdollista". Ja hänen vastauksensa siihen on intransitiivista eli meistä riippumattomaksi oletettavaa ontologiaa, jota ei saa samastaa mihinkään sitä koskeviin käsityksiin, koska se tarkoittaisi syyllistymistä "*episteemiseen virhepäätelmään*" – todellisuuden sekoittamista siitä omaamaamme tietoon (Bhaskar 2008, 36–37). Juuri tämän virheen tekemisestä Bhaskar syyttää esimerkiksi Popperia ja Immanuel Kantia: ontologian laiminlyödessään he tulkitsivat kategoriat, esimerkiksi kausaliteetin, pelkiksi "subjektiivisiksi luokitteluiksi", jotka mieli asettaa ilmiöille, kun taas Bhaskarin transsendentaalinen realismi ymmärtää kategoriat osiksi meistä riippumattoman maailman kalustoa (Bhaskar 2002a, 14–15).

Ensimmäinen osa Bhaskarin vastausta transsendentaaliseen kysymykseen oli se, että tiede on mahdollista vain sikäli kuin todellisuus on *differentioitunut* (eriytynyt tai erilaistunut), *strukturoitunut* (rakenneistunut) ja *stratifioitunut* (tasollinen) (ks. Bhaskar 2008, 18–19, 247); siis tieteen edellytys on, että maailma koostuu toisistaan erillisistä, eri rakenteita omaavista olioista, jotka muodostuvat hierarkkisesti komponenttitasojensa olioiden päälle uusina tasoina (ks. myös esim. Collier 1994, luvut 2 ja 4).¹⁷ Tärkeää on myös se, *minkä nojalla* oliot, rakenteet ja tasot eroavat toisistaan – sen nojalla, että niillä on omaa, niiden olemuksellisesta ominaisuudesta juontuvaa kausaalivoimaa. Keskeinen sija Bhaskarin vastauksessa transsendentaaliseen kysymykseen onkin doktriinilla, että kausaliteetin täytyy olla hyvin toisenlaista kuin mitä empiristit, paraatiesimerkkinä David Hume, ovat ajatelleet. Siinä missä Humelle kausaliteetissa oli kyse vain (havaitusta) alituisesta yhteen liittymisestä tietynlaisten tapahtumien välillä (*constant conjunction of events*), minkä mieleemme tulkitsee kausaaliyhteydeksi (ks. esim. Hume *EHU*, iv.5–11), Bhaskarille kausaaliteetti on meistä ja havaintokokemuksestamme riippumatonta, siinä on kyse intransitiivisten olioiden ja rakenteiden olemuksiin kuuluvista voimista saada tapahtumia aikaan. Eri tasoille jakautuneet oliot rakenteineen muodostavat ne maailman

¹⁷ Suomalainen kriittinen realisti, Heikki Patomäki (1992, 220) selvittää: maailman differentioituneisuus tarkoittaa, että se ei ole vain jotain "muodotonta massaa", sen rakenneistuneisuus sitä, että elementeistä muodostuu erityisiä rakenteita, ja tasollisuus taas sitä, että nuo rakenteet ovat järjestyneet hierarkkisesti, ontologisiksi tasoiksi.

kätketyt mekanismit, jotka tuottavat näkyvät piirteet ja tapahtumat. (Bhaskar 2008, 9–10, 14–15, 226–228; ks. myös esim. Sayer 1992, 104–110, kuvio 8 s. 117; Collier 1994, luku 2.)

Bhaskar ei kehittänyt tätä ajatusta tyhjästä, vaan oli siitä paljon velkaa opettajalleen Rom Harrélle (1970a, 1970b), joka oli jo vähän aiemmin puhunut ontologian tärkeydestä tieteessä ja kausaalivoimien tulkitsemisesta todellisten olioiden olemuksista kumpuavaksi asiaksi.¹⁸ Etenkin Harrén yhdessä E. H. Maddenin kanssa kirjoittama *Causal Powers* (1975) tunnetaan uuden tieteenfilosofisen *essentialismin* ("olemusopin") merkkiteoksena, ja siinä Harré ja Madden hyökkäsivät voimakkaasti juuri Humeen kausaliteetikäsitystä vastaan,¹⁹ koska tämä oli kieltäytynyt spekuloidusta olioiden periaatteessakin havaitsemattomilla metafysisillä olemuksilla. Mutta Bhaskar meni pidemmälle: siinä missä Harrén ja Maddenin kausaalisuhteille alituinen yhteenliittyminen oli yhä välttämätön, joskaan ei riittävä ehto,²⁰ Bhaskar halusi todistaa, että se ei ole sen paremmin välttämätöntä kuin riittävää kausaliteetille tai tiedolle luonnonlaeista. Samalla hän todistaisi olioiden, mekanismien ja rakenteiden olevan todellisia ja kausaalivoimaisia täysin riippumatta käsityksistämme – todistaisi, että jos näin ei olisi, tieteen käytännöt olisivat mahdottomia tai käsittämättömiä. (Bhaskar 2008, 9–10, 12–13.)²¹

¹⁸ Bhaskarin ja Harrén kohtaamista on luonnehdittu "intellektuaaliseksi rakkaudeksi ensisilmäyksellä" (Collier 1994, 262). Tosin täytyy myös muistaa Bhaskarin ja Harrén käsitysten esimerkiksi kausaliteetista poikkeavankin toisistaan aika paljon, mikä näkyy muun muassa hyvin erilaisina yhteiskuntateorioina (ks. Varela & Harré 1996; Harré & Bhaskar 2001; Bhaskar 2002a, luku 4).

¹⁹ Heti ensimmäisessä virkkeessä Harré ja Madden (1975, 1) julistavat: "Ei voi olla epäilystäkään siitä, että humelaisen käsityksen kausaalisuudesta ja sen suoran perillisen, säännönmukaisuusteorian, täytyy olla väärässä". Madden (2008) on kertonut vakuuttuneensa humelaisen kausaliteetin virheellisyydestä hyvin varhain, ja Harrékin (ks. 1970a, 1970b) oli kehitellyt samansuuntaisia ajatuksia jo jonkin aikaa.

²⁰ "Tietyissä mielessä säännönmukaisuusteoriaa ei voi kumota, koska kukaan ei haluaisi kieltää, että kausaaliin tuotoksiin liittyy säännönmukaisuutta" (Harré & Madden 1975, 2).

²¹ Bhaskar perusteli tätä "transsendentaalisella argumentillaan": tieteellinen koe on mielekäs vain sillä oletuksella, että kokeen tekijä pistää siinä liikkeelle tapahtumasarjan, "mutta ei sitä kausaalilakia, jonka tuo tapahtumasarja mahdollistaa hänelle identifioida", ja siksi "on *ontologinen* ero tieteellisten lakien ja tapahtumasarjojen välillä" (Bhaskar 2008, 12, ks. myös 1986, 105–106, 2002a, 7–8).

Bhaskarin (2008, 13, 56–57) tieteenfilosofiassa kokemuksemme tapahtumista ovat yksi asia, tapahtumat itse toinen asia ja sitten kolmantena ovat näistä molemmista erilliset kausaalivoimaiset rakenteet ja mekanismit: koettu "empiirinen", tapahtumien "aktuaalinen" ja mekanismien "todellinen" ovat kolme eri tasoa. Tieteellisten teorioiden tulee koettaa vangita todellisuuden mekanismit tai rakenteet – se (Harrén ja Maddenin) "luonnollinen välttämättömyys", jolla tietynluontoisten rakenteellisten olioiden täytyy (metafyysisellä väistämättömyydellä) pyrkiä tuottamaan tiettyjä vaikutuksia (Bhaskar 2008, esim. 12, 202).²² Tämä perusidea on sittemmin heijastunut kriittisten realistien, myös Archerin (ks. *RST*, esim. 166–178, myös *SAIC*, 133, 143) ajatteluun.

Mekanismien taso jakautuu edelleen eri tasoihin, sillä siinä missä rakenteet ja mekanismit selittävät tapahtumia, syvemmän tason rakenteet ja mekanismit selittävät pinnallisempia tasoja – tosin eivät jäännöksettä, sillä ylemmät tasot ovat emergentisti enemmän kuin alempien tasojen komponenttiensa summia ja niillä on omaa voimaa vaikuttaa myös komponentteihinsa. Tiede edistyy pääasiassa niin, että kuvattuaan tyydyttävästi tietyn tason selittävät rakenteet ja mekanismit, se siirtyy etsimään niille selityksiä syvempien tasojen rakenteista ja mekanismeista. (Ks. Bhaskar 2008, 12–20, 112–116, 162–184, 226–228, myös 1989, 19–21; Collier 1994, 42–51; Benton & Craib 2001, 124–126.) Tämä on "syvärealistinen" käsitys: ilmiöiden takaa löytyy olioita voimineen ja edistyvän (joskin myös erehtyväisen) tieteen tehtävänä on selittää niitä porautumalla yhä syvemmälle niiden kerroksittaisiin rakenteisiin (Collier 1994, 6–8, 49–51). Tällaisena maailma on Bhaskarin (2008, 14 eteenp.) mukaan "avoin", perimmiltään *ennustamaton* – kun kausaalilaeissa on kyse mekanismien toiminnasta, jotka voivat vaikuttaa toisiinsa ja estää toistensa

²² Se, että X:llä piilotettu luontonsa, olemuksellinen rakenteensa, jonka nojalla se on X eikä jotain muuta, on siis Bhaskarista yksi tieteen mielekkyyden edellytyksistä, sillä tuon olemuksen paljastaminen on tieteen tehtävä. Jos oliot eivät jakautuisi näin metafyysisten olemustensa nojalla luonnollisiin tyypeihin, niiden luokittelu olisi liian arbitraarista. (Bhaskar 2008, 173–174, 227–228.) Toki luokittelu tapahtuu joka tapauksessa käsitteiden ja muiden inhimillisen ymmärryksen relatiivisten linssien läpi, eli tieteen tulokset kuuluvat transitiiviseen, eivät intransitiiviseen maailmaan, mutta niiden täytyy silti koskea intransitiivista maailmaa, suuntautua kohti sen perimmäisiä, objektiivisia, piilotettuja olemuksia (Bhaskar 2008, 190, 227, 250).

toimintaa, ja kun ylempien tasojen lait eivät palaudu alempien tasojen lakeihin, seuraa usein täysin ennustamattomia lopputuloksia. Siksi selittäminen ja ennustaminen ovat erillisiä asioita (toisin kuin klassiset empiristit ajattelivat (ks. esim. Hempel & Oppenheim 1948, 138)), ja koska tieteen tehtävä ja edistyksen mittari on selittävä porautuminen yhä syvemmille tasoille, ennustaminen ei ole siinä ensiarvoisen tärkeää. Näin siitä huolimatta, että aina välillä luonnontieteellisessä koeasetelmassa saavutetaan melko ennustusvoimainen "sulkeuma" (*closure*), jossa lainomainen mekanismi näkyy työssään. (Ks. Bhaskar 2008, esim. 14–20, 63 eteenp., 102–105, 115–120, 135–137, 144 eteenp., 163 eteenp., 182–184, 226–227, 247–248.)

Mitä tämän filosofian *yhteiskuntatieteellisiin* sovelluksiin tulee, Bhaskar (1979) tähdensi, että ne todellisuuden tasot, joita ihmistä tutkivat tieteet selvittelevät, ovat aivan *erityisen* avoimia, koska ne riippuvat inhimillisistä merkityksistä ja tulkinnoista eikä niitä koskien periaatteessakaan voida toteuttaa tuntemattomilta vaikutuksilta suljettuja testejä; siksi "yhteiskuntatieteet... eivät voi olla ennustavia, ja näin niiden täytyy olla pelkästään selittäviä" (ss. 26–27, myös 58). Sellaisina "ihmistieteet voivat olla tieteitä *täsmälleen samassa mielessä*, joskaan *eivät täsmälleen samalla tavalla* kuin luonnontieteet" (s. 203). Ne ovat yhtä lailla tieteitä kuin luonnontieteet, koska nekin tutkivat todellisuuden (esimerkiksi sosiaalisia, psykologisia, historiallisia ja taloudellisia) rakenteita ja etsivät niistä ilmiöitä tuottavia ja selittäviä mekanismeja, mutta ne eroavat luonnontieteistä tärkeällä tavalla juuri sikäli, että niiden tutkimat rakenteet riippuvat ihmisten käsitteistä ja tulkinnoista eivätkä siksi ole selitettävissä luonnonlakien kautta vaan vaativat omanlaisiaan työkaluja ja metodeja (ks. Bhaskar 1986, 108, 113–114).

Olennaista Bhaskarin – kuten myöhemmin Archerin – sosiaalisille rakenteille ovat *sosiaaliset relaatiot*. Marxiin viitaten Bhaskar toteaa, ettei yhteiskunta koostu yksilöistä tai ryhmistä, vaan relaatioista yksilöiden ja ryhmien välillä. Yhteiskuntatieteen on siksi rakenteita tutkiessaan jäljitettävä niille olemuksellisia relaatioita. (Bhaskar 1979, 32.) Ja relaatiot "ovat olemassa ennen yksilöitä, jotka niihin asettuvat ja joiden toiminta uudelleentuottaa tai muuntaa niitä" (Bhaskar 1989, 4). Eli relaatiot ja siten myös rakenteet ovat osa todellisuutta, "tuolla ulkona", objektiivisesti jonkinlaisina, ne eivät ole pelkkiä yhteiskuntatieteilijöiden

käsiteinstrumentteja, esimerkiksi taksonomisia luokitteluja; toki *puhe* rakenteista on käsiteinstrumentteja, mutta bhaskarilaisen realistin mukaan niiden käyttökelpoisuus riippuu siitä, ovatko niiden nimeämät rakenteet oikeasti olemassa – siis onko niillä kausaalivoimaisia referenttejä todellisuudessa (Bhaskar 2001, 34).²³

Bhaskarin mukaan tämä on tärkeää tajuta, sillä hänen transsendentaalinen metafysiikkansa lausuu julki yhteiskunta- ja muiden ihmistieteiden *a priori* ehdot ja valaa niiden tutkimuskäytännölle korrektein ontologisen kivijalan, jonka varassa niitä vasta voidaan mielekkäästi harjoittaa (ks. erit. Bhaskar 1979, luku 1).²⁴ Sen sijaan esimerkiksi sosiaaliset mekanismit pelkiksi empiirisiksi säännönmukaisuuksiksi latistavalle ja niitä luonnontieteen metodein lähestyvälle positivismille pohjautuva yhteiskuntatiede ei voi kertoa mitään tieteellisesti kiinnostavaa tästä meidän avoimesta ja ennustamattomasta sosiaalisesta maailmastamme, ja samoin sosiaalisten faktojen ontologisen todellisuuden kyseenalaistava hermeneuttinen filosofia vaarantaa oikean yhteiskuntatieteen, koska pyörii vain merkitysten ymmärtämisen kehissään eikä kannusta tavoittelemaan todellisia rakenteita (ibid., myös 1989, luku 5). Bhaskarin ontologia sitä vastoin tarjoaa ihmistieteille oman identiteetin ja legitimoit ne inhimillisen elämän tasojen rakenteita koskevana asiantuntijuutena – jollaisena ne voivat ottaa tehtäväkseen auttaa ihmisiä emansipoitumaan haitallisten rakenteiden ikeestä (ks. Bhaskar 1986, erit. luku 2, 1989, luku 6, myös 1979).²⁵ Tutkijoiden on vain ensin ymmärrettävä yhteiskunnan sosiaalisine rakenteineen olevan ontologisesti olemassa ja ihmisten toimintaan palautumaton (vaikka toki samalla myös siitä riippuvainen), jotakin millä on

²³ Noin muutoin Bhaskar on aika epämääräinen sen suhteen, mitä sosiaaliset rakenteet ja relaatiot oikeastaan ovat. Hän luettelee rakenteina niinkin erilaisia asioita kuten talous, valtio, perhe ja kieli, joiden sanoo kohoavan esimerkiksi pääoman ja työn tai vanhempien ja lasten välisistä relaatioista (Bhaskar 1989, 4), ja on viitannut myös yhtä hyvin rahaan, osakemarkkinoihin kuin kapitalismiin sosiaalisina rakenteina ja lukenut niihin mukaan myös fyysiset rakennukset (ks. Bhaskar 2001, 30, 34).

²⁴ Bhaskar (ks. 2008, 10, myös 1979, 17–28, 1986, 19–23) ottaa varsin vakavasti ajatuksen filosofin tehtävästä tieteenteon "alustajana" (*underlabourer*) tai jonkinlaisena "kättilönä" (*midwife*) ja pyrkii tekemään tätä – lähinnä ontologista – alustustyötä niin ihmis- kuin muillekin tieteille.

²⁵ Bhaskar (1989, 4 eteenp.) tosiaan pitää yhteiskuntatieteiden tärkeänä tehtävänä "hyväksikäytettyjen ja sorrettujen itse-emansipaation" edesauttamista.

voimaa vaikuttaa meihin (Bhaskar 1979, luku 2, 1986, 122 eteenp.). Ja sellaisina rakenteiden todellisuus voidaan myös todistaa Bhaskarin "kausaalikriteerin" nojalla: olemassaolo on kykyä saada aikaan, joten tekijän todellisuus voidaan ratkaista tarkkailemalla, tuottaako se niitä vaikutuksia, joita siltä odotamme (ks. erit. Bhaskar 1979, 15 eteenp.).²⁶ Esimerkiksi kapitalismi on Bhaskarin (2001, 34) mukaan kausaalikriteerin nojalla todellinen entiteetti, koska se "voi heittää miljoonia ihmisiä työttömäksi, se voi tuhota planeetan".²⁷

Bhaskar (1979, 43 eteenp., 2001, 30) sanoo kyllä myös, että rakenteiden voima ei ole samanlaista kuin esimerkiksi ihmisten voima vaikuttaa rakenteisiin, hän puhuu siitä (Aristoteleen) "materiaalisena" – eikä modernin tieteen tyypillisesti tutkimana "vaikuttavana" – kausaliiteettina,²⁸ rinnastaen siis sosiaaliset rakenteet kaikenlaisiin materiaaliin lähtökohtiin, joita toimijoiden toimet muokkaavat ja jotka asettavat omat rajoituksensa sille, miten niitä voi käsitellä ja mitä niistä voi tulla. (Tämä verranto toki ontuu, sillä kuten Peter Manicas (2006, 72) huomauttaa, materiaaliset kappaleet ovat käsittelijöistään riippumattomia, toisin kuin sosiaaliset

²⁶ Tämä yhdistää (rajatussa määrin, sillä täytyy pitää mielessä kokeiden tekemisen mahdottomuus sosiaalisessa maailmassa) kollektiivientiteettejä luonnonobjekteihin, sillä sosiaalisen rakenteen todentaminen ei periaatteessa eroa vaikkapa magneettikentän todentamisesta vaikutustensa perusteella (Bhaskar 1979, 15–19, 31 eteenp.).

²⁷ Toki tässä ja monissa vastaavissa esimerkeissä voi olla vaikea perustella, miksi tapahtuma olisi tulkittava ontologisesti *sui generis* rakenteen operointien tulokseksi. Bhaskarin kausaalikriteerin onkin sanottu olevan liian löyhä ollakseen aito kriteeri, se ei tarjoa välinettä päättää, mikä tarkkaan ottaen, kollektiivinen entiteetti vai yksilöt, on aiheuttanut tietyn seurauksen (Varela & Harré 1996, 318; ks. myös Pleasants 1999, viite 10 s. 192; Kivinen & Piironen 2004, 233; vrt. myös Kaidesoja 2007).

²⁸ Samaan tapaan ovat eräät muutkin emergentistit yrittäneet selittää, miten emergentillä piirteellä voi olla sellaista "alaspäin suuntautuvaa kausaliiteettia", joka ei ole vain sen komponenttitekijöiden vaikutuksia toisiinsa, viittaamalla Aristoteleen (*Metafysiikka* I.3) neljään erilaiseen kausaalisyyhyyn, jotka olivat aikaansaava eli vaikuttava syy (*causa efficiens*), materiaallinen syy (*causa materialis*), muodollinen tai olemuksellinen syy (*causa formalis*) ja teleologinen tai päämääräsyy (*causa finalis*). He sanovat emergenttien alaspäin suuntautuvien kausaali vaikutusten edustavan näistä jotakin muuta kuin modernin tieteen pakkomielteenä olevia vaikuttavia syitä. Materiaalista syytä suositumpi valinta emergenttien voimaksi on tainnut kuitenkin olla "muodollinen" kausaliiteetti – ideana, että emergentin tekijän muoto tai olemus vaikuttaa sen osatekijöiden toimintaan. (Clayton 2006, 4; ks. myös esim. Emmeche, Köppe & Stjernfelt 2000).

rakenteet niiden puitteissa toimivista ihmisistä.) Mutta yhtä kaikki hänelle on tärkeää tähdentää tuon kausaalisen vaikuttamisen intransitiivista todellisuutta ja sitä kuinka se kausaalikriteerin nojalla todistaa sosiaalisten entiteettien olemassaolon omanlaisenaan ja redusoimattomana tasona, joka rinnastuu eniten (mutta ei palaudu myöskään) ihmismielen emergenttiin tasoon (ks. esim. Bhaskar 1979, 124–125, myös 1986, 113–114). Yhteiskunta ja yksilöt ovat "olemuksellisesti erilliset", vaikka riippuvatkin toisistaan (Bhaskar 1986, 123–124), niitä erottaa "ontologinen kuilu" (Bhaskar 1979, 46). "Ihmiset ja yhteiskunta eivät ole... 'dialektisessa' suhteessa", Bhaskar sanoo, "eivät muodosta kahta hetkeä samassa prosessissa. Enemmän ne viittaavat radikaalisti erityyppisiin olioihin". (Bhaskar 1979, 42.) Yksilöt kohtaavat yhteiskunnan aina "valmiiksi tehtynä", *sui generis* omanlaisenaan ja omavoimaisena entiteettinä, redusoimattomien ominaisuuksien kantajana, jota he eivät luo vaan vain "uudelleentuottavat tai muuntavat" (Bhaskar 1979, 42–48, 2001, 29–30). Eli sosiaaliset entiteetit ja ihmiset operoivat vuorovaikutteisesti, ja tämän ymmärtämiseen tarvitaan Bhaskarin mukaan hänen "*transformationaalista malliaan*", jossa sosiaaliset rakenteet ja yksilötoimijat ovat kaksi toisistaan erillistä, toisiinsa vaikuttavaa tasoa (ks. Bhaskar 1979, erit. kuvio s. 46, myös 1986, kuvio 2.7 s. 126).

Kaikki nämä yksilöt / kollektiivit dualismilta kuulostavat ajatukset sopivat niin hyvin yhteen Archerin analyttisen dualismin kanssa,²⁹ että hän saattoi omaksua ne melkeinpä sellaisenaan yhteiskuntateoriaansa ontologiseksi perustaksi (ks. erit. *RST*, 60–71, 195 eteenp., vrt. myös 12–30, luku 5). Samalla hän sai tuekseen huomattavan intellektuaalisen kontekstin – filosofian ja ideoita, ja tietysti kasvavaa suosiota nauttineen koulukunnan, sosiaalisen liikkeen.

²⁹ Joskin Bhaskar (1979, 43–44), toisin kuin Archer, aluksi kielsi teoriaansa liittyvän mitään dualismia. Mutta esimerkiksi Pleasants (1999, 112–113; ks. myös Kivinen & Piironen 2004, 234–235) on epäillyt, että käytännössä hänen sitoutumisensa kahden ontologisesti erilaisen entiteetin kausaaliseen vuorovaikutukseen implikoi kyllä dualismin (ks. myös Bhaskar 1993, 160, alaviite ** s. 154).

Archer yhtenä kriittisenä realistina

Bhaskarin filosofia sai yhä enemmän kannattajia yhteiskuntateoreetikkojen joukossa 80-luvulla. Margareta Bertilsson (1983, 346) kiinnitti yhtenä ensimmäisistä huomiota siihen, että Britanniassa oli nousemassa uusi intellektuaalinen liike transsendentaalisen realismin ympärille, "mestariajattelijanaan" Bhaskar. Etenkin tietyissä uusmarxilaisissa piireissä Bhaskarista olikin jo kehittymässä oikea "guru" (Patomäki 2002, 6), "karismaattinen johtaja" (Kaidesoja 2009b, 10).³⁰

Guruksi voi tietysti tulla vain *sosiaalisessa* liikkeessä, joka on useamman ihmisen tekoa.³¹ Kriittinen realismi koulukuntana ei ole yhden miehen tuotos, vaan monen ajattelijan yhdessä keskusteluillaan, innostuneisuudellaan ja teksteillään tekemä ilmiö; Bhaskar oli totta kai erityisen keskeinen solmukohta tämän liikkeen verkostossa, monella tapaa *primus inter pares*, mutta olisi väärin väittää kunnian tai vastuun kriittisestä realismista olevan yksin hänen. Bhaskarin ympärille vain kehittyi sellaisia sosiaalisen elämän tapahtumakulkuja, joiden lopputuloksena syntyi kansallinen ja sittemmin kansainvälinen joukkoliike, jollaisen vaalimat opit ovat sosiaalisia tuotoksia.³²

³⁰ Bhaskar toki kieltää *tavoitteleensa* suosiota – vakuuttaa halunneensa vain "seurata totuutta minne ikinä se vie" (Bhaskar 2002a, 163). Mutta tässä tapauksessa "totuuden tavoittelu" teki hänestä suosituksen, jopa gurun.

³¹ Kuten Randall Collins (1998) sanoo, intellektuaalisen liikkeen johtohahmon jalustalle nostaminen on sosiaalisen prosessin tulos: ryhmä kokee suurta yksimielisyyttä ja innostusta jonkun puheista ja "tuosta henkilöstä tulee ryhmälle pyhä objekti"; näin ovat nousseet kulttimaineeseen kaikki suuret ajattelijat Aristoteleesta Wittgensteiniin (s. 36). Collinsin *ideoiden sosiologian* perusajatus on, että suuret ajatukset ja siis myös suuret ajattelijat syntyvät sosiaalisissa verkostoissa, kohtaamisissa ja keskusteluissa. Toki monet noista keskusteluista käydään loppuun yksilöiden pään sisällä ja sieltä niiden tulokset ilmaantuvat useinkin riittävän omaperäisessä muodossa, että kirjoittaja voi sanoa kyseessä olevan hänen *oma* ajatuksensa, mutta niin paljon tämän taustalla on muiden ihmisten vaikutusta, että tuo "omuus" on vain suhteellista. Ensin on sosiaalisissa käytännöissä valikoitunut sanasto, käsitteitä, standardeja ja erotteluja, luonteviksi miellettyjä tapoja ajatella ja argumentoida, sekä symbolisia rituaaleja, joissa ihmiset yhdessä lietsovat innostusta toisissaan etsimällä "totuutta" jostakin. (Ks. ss. 27–28, 33–37, 46–53.) Olemme näkevinämme yksinäisiä neroja, mutta oikeasti ei ole intellektuaalisia robinson crusoeita (ks. myös Brothers 1997).

³² Suurinkaan guru ei voi yksin sisällyttää liikkeen oppeihin tiettyä ajatusta tai ottaa sieltä sellaista pois – joukkoliike voi vaieta kuoliaaksi oppi-isänsä rakkaimpiakin

Itse asiassa kriittisestä realismista on kehkeytynyt hyvin heterogeeninen liike, sekalainen seurakunta, jonka eri edustajia ei välttämättä yhdistä juuri mikään muu kuin se, että he koettavat jollain tapaa soveltaa bhaskarilaisen realismin keskeisimpiä oppeja (ks. Potter & López 2001, 5–6). (Ja tosiaan vain aivan keskeisimpiä oppeja – monia kriittisiä realisteja ei lainkaan miellytä Bhaskarin ajattelun kehitys 90-luvulla ja alkaneen vuosituhaten puolella.)³³ Heillä tapaa kuitenkin olla vahva ryhmäidentiteetti, jota ovat varmasti olleet omiaan ylläpitämään heidän vanhan ydinryhmänsä aikoinaan luomat instituutiot, sellaiset kuten kriittisen realismin tutkimuskeskus (Centre for Critical Realism, CCR), joka järjestää seminaareja ja rahoitusta ja kustantaa *Critical Realism: Interventions* ja *Routledge Studies in Critical Realism* kirjasarjoja, sekä kansainvälinen järjestönsä (International Association for Critical Realism, IACR), joka muun muassa julkaisee *Journal of Critical Realism* aikakauslehteä. Tärkeitä ryhmäidentiteetin kannalta ovat tietysti olleet myös kriittisen realismin sanomaa levittävät kokoomateokset (esim. Archer, Bhaskar, Collier, Lawson & Norrie toim. 1998; López & Potter toim. 2001).

Muutama kriittisen realismin liikkeelle ja opeille erityisen tärkeä ajattelija Bhaskarin ja Archerin lisäksi mainitakseni, ihan liikkeen alkuvaiheissa siihen vaikuttivat ainakin Ted Benton, William Outhwaite ja Andrew Collier, joille Bhaskar *Scientific Realism & Human Emancipationin* (1986) esipuheessa antaa erityistä kiitosta stimuloivista keskusteluista.³⁴

ajatuksia ja vastaavasti kanonisoida joitakin hänen vierastamiaan ideoita. Jo kriittisen realismin nimi on hyvä esimerkki tästä: Bhaskar itse halusi alkujaan nimittää transsendentaalisen realismin yhteiskuntatieteenfilosofisia sovellutuksiaan "kriittiseksi naturalismiksi", mutta se nimi ei vain ottanut tuulta alleen. Kun hänen oppinsa alkoivat 80-luvulla saada kasvavan joukon seuraajia, jotkut heistä niputtivat transsendentaalisen realismin ja kriittisen naturalismin yhteen ja alkoivat kutsua sitä kriittiseksi realismiksi; Bhaskar saattoi oikeastaan vain todeta tapahtuneen. (Ks. Bhaskar 1989, 190.)

³³ Bhaskarin henkilökohtainen kehitys on erkaannuttanut häntä tieteenfilosofiasta – ensin yhä yleisfilosofisempaan ja abstraktiin suuntaan hänen "dialektisen käänneensä" (ks. Bhaskar 1993) myötä, ja sitten vielä radikaalimmin vuosituhaten vaihteen "hengellisen käänneensä" (ks. Bhaskar 2000, 2002b) myötä; etenkin jälkimmäinen näistä on vieraannuttanut monia tiedehenkisiä kriittisiä realisteja Bhaskarista (ks. Patomäki 2002, 6–7; Creaven 2010).

³⁴ Bhaskar on kertonut, että hän, Benton, Outhwaite ja Collier kokoontuivat 80-luvulla usein päiväkausiksi keskustelemaan yhteiskunnallisista, poliittisista,

Heitä yhdistää toisiinsa ja Bhaskariin vasemmistolainen ideologia ja kiinnostus yhteiskuntatieteiden filosofisiin perustoihin. Essexin yliopiston sosiologian professori Benton myötävaikutti jo varhain myös teksteillään, etenkin teoksellaan *Philosophical Foundations of the Three Sociologies* (1977), siihen samaiseen realistisen yhteiskuntatieteenfilosofian vyöryyn mihin Bhaskarin osallistui. Samoin Outhwaite, joka nykyään on sosiologian professori Newcastle'n yliopistossa, oli mukana alusta asti, koska innostui hyvin varhain, ennen tohtorinväitöstään, Bhaskarin filosofiasta ja osallistui aktiivisesti sen tunnetuksi tekemiseen (ks. Outhwaite 1976, 1983).³⁵ Mutta varmasti isoimman työn kriittisen realismin asiamiehenä, sen opin kehittäjänä ja Bhaskarin ajattelun mainostajana, on tehnyt Collier.³⁶ Kun kriittinen realismi alkuvuosinaan tarvitsi riukskoja rakennusmiehiä oppia kehittämään, etenkin Collier astui esiin. ("Andrew on tosiaan ollut suuri rakentaja" (Bhaskar 2004, 7).) Erityisen tärkeä kontribuutio oli hänen Bhaskarin ajattelua popularisoiva ja kehittävä kirjansa *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (1994), jonka eksplisiittinen tarkoitus on tehdä Bhaskarin usein aika kryptiset tekstit ymmärrettävämmiksi ja saattaa ne laajemman yleisön tietoon, koska niillä Collierin mielestä on oikein tulkittuna niin paljon annettavaa humanisteille ja yhteiskuntatieteilijöille (ss. x–xi).³⁷

yhteiskuntatieteellisistä ja filosofisista kysymyksistä, ja että juuri näistä tapaamisista kasvoi hiljalleen yhä suurempi vuosittainen konferenssi ja edelleen Centre for Critical Realism, kansainvälinen järjestö ja kaikki muu. Bhaskar kiittääkin Bentonia, Outhwaitea ja Collieria siitä, että nämä olivat kehittämässä kriittistä realismia sen alkuvaiheissa ja olivat hänen ystäviään, tulkitsijoitaan ja tukijoitaan – eräänlaisia katalyytteja kriittisen realismin synnyssä. (Bhaskar 2004, 4–6.)

³⁵ Sittemmin hän on koettanut rikastuttaa tuota ajattelua lisäämällä siihen aineksia hermeneuttisesta perinteestä ja Frankfurtin koulukunnan kriittisestä teoriasta – toki realismin ehdoilla (ks. Outhwaite 1987, erit. luku 5). Outhwaiten (1987, 92–94) mukaan bhaskarilainen realismi, hermeneutiikka ja kriittinen teoria eroavat toisistaan vain painotuksiltaan, eivät syvillä metateoreettisilla kuiluilla.

³⁶ Mainittakoon, että Collier on sangen mielenkiintoinen hahmo, jonka ajattelussa yhdistyvät kokolailalla riitasoinnuttomasti realistinen ontologia, objektivismin ja rationalismin peräänkuuluttaminen, marxilainen ideologia ja teistinen (kristillinen) vakaumus (ks. esim. Collier 2001, 2003).

³⁷ Bhaskarin mukaan hänen ja Collierin välillä oli sitä samaa "intellektuaalista rakkautta ensisilmäyksellä" kuin hänen ja Harrén välillä. Hän kiinnitti huomiota Collieriin 70-luvun puolivälissä, löysi tämän teksteistä "[u]jostelemattoman poleemikon ja partisaanin, jonkinlaisen vallankumouksellisen leninistin filosofiassa", joka vieläpä viittaili hyväksyvästi Bhaskarin teksteihin. "Ajattelin itsekseni, 'Tuossa on oikein järkevä ihminen: minun täytyy tutustua häneen'", Bhaskar muistelee. He

Esimerkiksi Sayer (2000, 7) ja López & Potter (2001, 312) suosittelivatkin tuota Collierin teosta selkeänä johdatuksena Bhaskarin ajatteluun.

Kriittisen realismin keskus, CCR syntyi 90-luvun puolella. Se sai alkunsa kokoontumisista Bhaskarin työhuoneessa ja sen perustajajäseniä olivat Bhaskarin itsensä lisäksi muun muassa Collier, taloustieteilijä Tony Lawson, oikeustieteilijä Alan Norrie ja tässä vaiheessa jo joukkoon mukaan liittynyt Archer.³⁸ Myös yhteistyössä Routledgen kanssa toteutetut kirjasarjat saivat alkunsa noihin aikoihin. (Bhaskar 2004, 7.) Kriittisen realismin liike jatkoikin laajenemistaan ja herätti yhä enemmän keskustelua. Esimerkiksi Lawsonin (1997, 2003) yritykset ontologisoida taloustieteen teoria – määrittää Bhaskarin filosofian pohjalta terveen taloustieteen transsendentaaliset perustat – kantoivat jossain määrin hedelmää, ainakin innostamalla myös monet muut taloustieteilijät kiinnittämään huomiota ontologiaan, mikä on tietysti vaikuttanut tieteenalan kenttään (ks. Fullbrook 2009, 1–2; vrt. myös esim. Hodgson 2004, xviii–xix).³⁹ Tunnettu on myös esimerkiksi Andrew Sayerin (1992) teos yhteiskuntatieteiden metodologiasta stratifioidussa maailmassa, minkä hän perustaa sille bhaskarilaiselle ajatukselle, että "kysymyksiin metodista ei voida vastata ilman tutkittavana olevien objektien [ontologisen] luonteen huolellista tutkiskelemista" (ss. 118–119). Ja tietysti yksi tärkeä kunniapaikka kriittisen realismin traditiossa kuuluu Archerin eritoten *RST*:ssa, *BH*:issa ja *SAIC*:issa esittämälle yhteiskuntateorialle; tuo teoria, kuten Archer myös henkilönä, yhtenä kriittisen realismin sosiaaliseen liikkeeseen osallistujana, on vaikuttanut merkittävästi siihen, mitä kriittinen realismi nykyään on.

tutustuivatkin sitten eräässä radikaalien sosialistien kokoontumisessa, ja alkoivat tavata toisiaan säännöllisesti. (Bhaskar 2004, 3–4.)

³⁸ Vaikutusta saattoi olla myös sillä, että nämä ihmiset yksinkertaisesti viihtyivät yhdessä. Bhaskar (2004, 7) kertoo, että he kokoontuivat usein puoliltapäivin käsittelemään ensin CCR:n asioita, sitten seurasi ryhmäkeskustelu tai seminaari ja lopuksi lähdettiin vielä illallistamaan ja viettämään iltaa yhdessä.

³⁹ Lawson on varmasti tyytyväinen tähän kehityskulkuun; hän tosiaan muotoili asian 90-luvun lopulla niin, että taloustieteellä menee äärimmäisen huonosti, että se ei ole terveellä pohjalla – tai ei oikeastaan tiedettä ensinkään – koska ei perustu oikeanlaiselle realistiselle ontologialle (ks. Lawson 1997, myös 2003, luvut 1–3). (Hän pönkitti väitettään viittauksilla tunnettujen taloustieteilijöiden lausuntoihin taloustieteen kriisistä tai sekasorrosta, turhanpäiväisyydestä tai epätieteellisyydestä (ks. Lawson 1997, 3–4).)

Etenkin Archerin vuoden 1995 "rakennekirja" *RST* oli julkilausuma – kuten esimerkiksi King (1999a, 202) ja Cruickshank (2004, 567) toteavat – Bhaskarin ontologialle pohjautuvalle yhteiskuntateorialle, ja sellaisena se sai tietysti nauttia paitsi kohti suosionsa huippua paisumassa olleen intellektuaalisen liikkeen vetoavusta, myös Bhaskarin lähipiirin keskusteluissa vetovoimaisiksi todetuista idearesursseista ja käsitetyökaluista. Vaikka paljon samoja elementtejä oli ollut hänen ajattelussaan jo aiemmin, Archerin (2008) omakin tulkinta on, että hänen morfogeneettinen teoriansa "kehitti ontologiansa" vasta hänen luettuaan Bhaskaria ja ryhdyttyään yhteistoimintaan kriittisten realistien kanssa. Vasta silloin Archer oikein selväsanaisesti ontologisoi yhteiskuntateoreettisen asetelmansa, toimijuuden ja rakenteet kahtena emergentisti erillisenä tasona. Hän perusteli tätä ontologisointia sillä, että kaikilla teorioilla on joka tapauksessa ainakin implisiittinen ontologiansa, koska kaikki propositiot pyrkivät *viittaamaan todellisuuteen* eli ontologisiin tosiasioihin ja ovat lopun kaiken oikeutettuja myös yhteiskuntateoriassa ja metodologiassa vain jos oletamme niiden myös onnistuvan tuossa viittauksessaan eli *sisällyttämme niiden referentit ontologiaamme*. Tai kääntäen, jos jokin käsiteväline (esimerkiksi kollektiiviset piirteet) vaikuttaa metodologisesti erityisen käyttökelpoiselta, jopa välttämättömältä, on se painava peruste teoreetikoille sisällyttää tuon käsitteen referentit yhteiskuntateoreettiseen ontologiaansa. (*RST*, erit. 12–30, 57 eteenp., ks. myös esim. 135 eteenp., 166 eteenp.)⁴⁰

[K]annatetulla sosiaalisen ontologialla on voimallinen *säätävä* rooli suhteessa selittävään metodologiaan... [, koska] se käsitteellistää sosiaalisen todellisuuden tietyin termein ja näin identifioi sen mitä siellä on selitettävänä ja myös sulkee pois selitykset sellaisten entiteettien tai ominaisuuksien termistöllä, jotka katsoo olemassa

⁴⁰ En vielä tältä pohjalta luonnehtisi asiaa niin mystifioivasti kuin Archerin teorian suomalainen puhemies, Pekka Kuusela, jonka mukaan *RST*:ssa Archer "tekee tiettäväksi, että sosiaalitieteiden metodologisiin ongelmiin ei ole toivoa löytää vastausta, jos tarkastelussa ei sukelta hieman syvemmälle ontologian syviin vesiin..." (Kuusela 2006, 96). Näet ei siinä sinänsä mitään "syvää" ole, että oletetaan käsitteellistysten puhuvan todellisuudesta ja käyttökelpoisimpien käsitteiden puhuvan siitä osuvasti. Mutta kaikkiaan Kuusela on kyllä ihan oikeassa – kuten kohta näemme, Archer sukeltaa paikoin aika syviin ontologisiin tai metafysiisiin vesiin.

olemattomiksi. Mutta säätely on molemminpuolista, sillä se mitä pidetään olemassa olevana, ei voi olla immuunina sille, miten asioiden tosiasiallisesti... huomataan olevan. (RST, 17.)⁴¹

On todettava, että tässä näyttäisi nyt olevan puhe lähinnä vain siitä, mitä Bhaskar kutsuu *transitiiviseksi* ontologiaksi, eli (teoreetikkojen ja tutkijoiden) *todellisuuskäsityksistä* tai *olemassaolo-oletuksista* – eikä siis intransitiivisesta eli käsityksistä ja kuvauksista riippumattomasta ontologiasta tai todellisuudesta. Archer kirjoittaakin, että vaikka hän kyllä realistina uskoo, että (intransitiivisen) "olemassa olevan luonne ei voi olla liittymättä siihen, miten sitä tutkitaan", niin tätä kantaa hän ei voi tutkailla tässä yhteydessä. Sen sijaan hän pohtii vain "sitä vaatimattomampaa esitystä, että sen, mitä *pidetään* olemassa olevana, täytyy vaikuttaa arvioihin siitä, miten sitä pitäisi selittää". (RST, 16.) Eli Archer ei halua uskotella pääsevänsä käsiksi sosiaalisen todellisuuden sinänsä luonteeseen, vaan kyse on hänelle tässä tosiaan vain sen asian tunnustamisesta, että se mistä tuon todellisuuden katsotaan koostuvan, varmasti vaikuttaa siihen, miten sitä yritetään selittää. Ja kaipa näin onkin – asia lienee muotoiltavissa melko triviaalin tosiasian muotoon, täytyyhän tutkimuskohde määrittää aina kuvauksin, jotka kertovat mitä on tarkoitus tutkia ja näin väkisikin suuntaavat metodologiaa; ja monet klassiset individualistit ja kollektivistit ovat aika hyviä esimerkkejä siitä, että ovat keskittyneet tutkimuksissaan siihen, mitä pitävät erityisen todellisena (tai ehkä oikeammin kieltäneet lähestymästä kohdetta epätodellisempien tekijöiden kautta). (RST, 16 eteenp.)⁴²

⁴¹ Ontologia siis näyttää suuntaa tutkimukselle, mutta se mitä tutkimuksessa tarvitaan ja miten asiat siellä koetaan, sen on puolestaan tarjottava palautetta ontologiselle teoreetikolle, eli sikäli metodologian on myös säädeltävä ontologiaa (RST, 49). Tai kuten Archer sen yhtäällä muotoili: metodologia ilman ontologiaa on "sokea" ja ontologia ilman metodologiaa "kuuromyökkä", joten näiden kahden pitää kulkea käsi kädessä (RST, 28).

⁴² Kiistatta se, mistä perimmäisistä konstituenteista individualistit tai kollektivistit ovat katsoneet yhteiskunnan olevan tehty, on vaikuttanut siihen, millaista termistöä he ovat sallineet käytettävän yhteiskuntatieteellisissä selityksissä. "Kummallekaan leirille ei ole hyväksyttävä mikään sellainen selitys, joka esittää väärin sosiaalisen todellisuuden sellaisena kuin he sen näkevät", Archer (RST, 22) huomioi; eli tässä mielessä "[o]ntologia... toimii sekä portinvartijana että järjestysmiehenä metodologialle". Tai sanoisimmeko paremminkin, että se *missä mielessä* ja *missä määrin* tutkija pitää kohdetta *enemmän* todellisena kuin epätodellisena, vaikuttaa

Tämä kuulostaa minusta riittävän vaatimattomalta muotoilulta ontologialle, jotta siitä voidaan puhua yhteiskuntateoriassa (sitä vastoin en pidä intransitiivista ontologiaa relevanttina tällä kentällä (ks. Kivinen & Piironen 2004, 2006b)); jatkossa aionkin tässä käyttää termiä ontologia ensisijaisesti transitiivisessa merkityksessä, tarkoittaen sillä todellisuuskäsityksiä – sitä mitä joku pitää, tai väittää olevan syytä pitää, "todellisena" (ennemmin kuin "epätodellisena") (ks. myös Heiskala 2000, 206).

Ainoat poikkeukset tähän teen silloin, kun Archer tai joku muu tarkastelemani ajattelija näyttäisi tarkoittavan puhua käsityksistä riippumattomasta todellisuudesta; silloin mainitsen tästä erikseen tai käytän termiä intransitiivinen ontologia. Aina välillä näin on tehtävä, sillä rajanveto transitiivisen ja intransitiivisen ontologian välillä ei ole ihan ongelmaton Archerin kaltaiselle realistille, jolle semantiikka pohjautuu viittauksille todellisuuteen. Näet sikäli kuin tällainen realisti uskoo (kuten tietysti haluaa uskoa) todellisuuskäsitystensä viittaavan *osuvasti* todellisuuteen, jonka ei myönnä olevan sinällään riippuvainen käsityksistämme (sellainen oletus tarkoittaisi episteemistä virhepäätelmää), niin silloinhan hän olettaa transitiivisen ontologiansa pitävän paikkansa myös intransitiivisena ontologiana. Toki realisti myöntää näkemystensä *erehtyväisyyden* – eli ei väitä varsinaisesti *tietävänsä*, että hänen transitiivinen ontologiansa vangitsee intransitiivisen ontologian (paitsi ehkä joidenkin kaikkein yleisluontoisimpien seikkojen osalta, jos uskoo bhaskarilaisittain tietävänsä joitakin tieteenontoin intransitiivisesti ontologisia *a priori* ehtoja) – mutta jonkinlaista *merkityssiirtymää* saattaa hänen puheissaan ja argumenteissaan tapahtua, jos hän puhuu ontologiasta välillä korostuneen hypoteettisesti, omaa erehtyväisyyttään alleviivaten, mutta sitten taas välillä puhuu vakuuttuneesti, väärän vaatimattomuuden unohtaen, ikään kuin asioiden täytyisi kerta

varmasti jollain tavoin siihen, millaisin menetelmin hän sen tutkimusta lähestyy? Näin muotoiltuna voimme olla asiasta yhtämieltä. Leikkisänä selvennyksenä (jonka olen saattanut omaksua joltain Matti Kamppisen luennolta 90-luvulla, mutta en muista tätä varmaksi): jos pidät haamuja ja joulutonttuja enemmän epätodellisina kuin todellisina, setvit niitä ehkä kansanperinnettä tutkimalla, lukemalla kirjoja ja haastattelemalla perimätiedon tuntijoita; mutta jos taas pidät niitä enemmän todellisina kuin epätodellisina, tai koetat selvittää ovatko ne luultua todellisempia, koetat ehkä saada haamun kuvattua videolle tai virität ansan pyydystääksesi joulutontun.

kaikkiaan olla juuri noin "tuolla ulkona". Niin Archeria kuin Bhaskaria onkin syytetty siitä, että he sotkevat keskenään kahta erilaista ontologiaa juuri tähän tapaan: korostavat ontologiansa transitiivisuutta ja siis nöyrää hypoteettisuutta ja erehtyväisyyttä aina silloin kun joku syyttää heitä yrityksestä ottaa "Jumalan näkökulma" maailmaan, mutta tähdentävät sitten ontologiansa objektiivista todenmukaisuutta tai intransitiivisuutta heti jos joku esittää kilpailevan ontologian tai koettaa puhua relativistisessa hengessä erilaisten ontologioiden käyttökelpoisuudesta (Cruickshank 2004, ks. erit. 580).⁴³

Joka tapauksessa jo transitiivinen ontologisointi eli todellisuuskäsityksiin kytköstäminen muutti jonkin verran sitä, miten Archer esittää analyttisen dualisminsa. *Culture and Agency*ssa hän tähdensi sen analyttisyyden ("ei-filosofisuuden") tarkoittavan, että "tähän ei liity mitään esitystä, että kyseessä ovat erilliset entiteetit, [vaan] vain analyttisesti erotettavissa olevat ja sellaiset, joita on teoreettisesti hyödyllistä käsitellä erillään" (Archer 1988, xiv, ks. myös 143, 228). Mutta *RST*:ssa hän kytki analyttisen dualisminsa (jonka kyllä tähdensi olevan yhä nimenomaan analyttistä eikä filosofista ainakin sikäli, että se ei edelleenkään implikoi mitään kartesiolaista substanssidualismia) tiukasti emergentistisen ontologian *sui generis* erilaisten entiteettien tasoihin, jotka ovat tietysti riippuvaisia toisistaan mutta myös kyllin riippumattomia ollakseen ajallisesti limittäisiä ja kyetäkseen aitoon vuorovaikutukseen keskenään kumpikin omilla, mihinkään muuhun redusoitumattomilla kausaaliivoimillaan. Kytkös on vahva: Archerin mielestä emergentististä ontologiaa kannattavalla realistilla ei ole oikein muuta vaihtoehtoa metodologiaksi kuin analyttinen dualismi, ja tuon dualismin toimivuus tutkimustyössä puolestaan antaa painavan todistuksen emergentisen ontologian omavoimaisten entiteettitasojen puolesta. (Ks. *RST*, 14–16, 60–76, 159–161, 170 eteenp.)

⁴³ Tällaiset merkityssiirtymät ovat kai aika yleisiä, kaikki eivät varmasti ole Simon Blackburnin (1996, 64) tavoin huomanneet, että metafysiikka "maailman kaikkein yleisluontoisimpien piirteiden tutkailmisena" (ja siis myös ontologia yhtenä metafysiikan osa-alueena) voi tarkoittaa keskustelua *joko* (1) todellisuuden tosiasiallisesta, kaikista käsitteellistyksistä riippumattomasta luonteesta, *tai* (2) siitä, millaisilla käsitteellisillä skeemoilla todellisuus on parasta tai mielekkäintä tai ehkä jopa välttämätöntä meille käsitteellistää. Bhaskarin ansioksi voi lukea sen, että hän huomaa tehdä osapuilleen tämän saman eronteen intransitiivisen ja transitiivisen ontologian (metafysiikan) välillä, mutta hänenkin kohdallaan on siis esitetty epäilyjä siitä, että hän ei aina muista pitää tätä erontekoa kirkaana mielessään.

Eri tasojen ajallista limittäisyyttä ja omavoimaisuutta alleviivatessaankin, Archer seuraa Bhaskaria (1979, 43 eteenp.) kuitenkin myös siinä, että myöntää vain toimijoissa olevan *vaikuttavaa* kausaalivoimaa – rakenteiden voimat ovat toisenlaista kausaliteettia, sellaista joka toteutuu siinä, millaisen toimintaympäristön, millaiset objektiiviset lähtökohdat ne toimijoille tarjoavat (*RST*, 195 eteenp.). Se on kuitenkin niiden *omaa* kausaalivoimaa, ei palaudu toimijoiden voimiin (vaikka on kohonnut aiemmista toimista ja on toiminnan välittämää), ja sen havainnoiminen sosiaalitieteellisissä tutkimuksissa todistaa bhaskarilaisen kausaalikriteerin nojalla kyseisten rakenteiden (ja niitä toiminnasta erottavan ontologisen kuilun) todellisuudesta (ibid., myös 14 eteenp., 50–64, 167–177). (Esimerkiksi Charles Varelan mukaan erityisesti *RST*:n kausaalivoimakäsite onkin paljon velkaa Bhaskarille. Tai tarkemmin sanoen Varela, joka itse kannattaa toisenlaista tulkintaa kausaalivoimista, käyttää hyvin räväkkää kieltä ja sanoo Archerin teorian olevan "parasiittinen Bhaskarin vakavasti rajoittuneelle ymmärrykselle kausaalivoimista". (Varela 2007, 203–204.))

Archer myöntääkin *RST*:ssa kapuavansa Bhaskarin "teoreettisille harteille" (s. 136), joskin hän totta kai tuo esiin myös teoriansa eroja Bhaskarin malliin (ks. luku 5). "Morfogenesis ja morfostaasi ovat todellakin hyvin lähellä [Bhaskarin] muuntamisen ja uudelleentuottamisen käsitteitä", Archer (s. 140) toteaa, mutta toivoo pystyvänsä konkretisoimaan omat käsitteensä huomattavasti yksityiskohtaisemmin kuin filosofina vain hyvin abstraktilla tasolla ajatteleva Bhaskar omansa. Sosiologinen tutkimus vaatii hienojakoisempia erotteluja kuin mitä Bhaskar on tarjonnut, Archer huomioi ja asettaa tavoitteekseen myös päästä selville siitä, *kuinka* rakenteellinen ehdollistaminen tarkkaan ottaen tapahtuu, kuinka rakenteiden vaikutukset välittyvät yksilöihin ja miksi jossain tietyissä tilanteissa tapahtuu morfogenesisistä ennemmin kuin morfostaasia, tai toisin päin (s. 161).⁴⁴ Hän halusi oikeuttaa *RST*:ssa esittämänsä teorian ennen kaikkea bhaskarilaista realismia *käytäntöön soveltavana metodologiana* – jollaiselle totta kai on tarvetta, sillä paraskin filosofinen alustustyö jättää vielä paljon tehtävää

⁴⁴ Ilmeisesti jo *RST*:n oli tosiaan tarkoitus päästä käsiksi näiden prosessien yksityiskohtiin, mutta kuten Archer (*SAIC*, 2–3, mukaan lukien viitteet) itsekin myöhemmin myönsi, siinä esitys jäi vielä varsin ylimalkaiseksi – vasta *SAIC* pääsi paremmin käsiksi sosiaalisten mekanismien ydinkomponentteihin.

käytännön tutkimustyön ja siinä tarvittavien käsitetyökalujen tuntijoille (ss. 136, 161). Koko tuon metodologisen kehityksen mahdollisuus siis kuitenkin vaatii bhaskarilaista ontologiaa, tietynlaista transsendentaalista metafysiikkaa, jos ei muuten niin siksi, että

[v]ain sillä metafysisellä oletuksella, että jotkin relaatiot ovat välttämättömiä ja ainakin suhteellisen pysyviä, voimme järkevästi lähteä harjoittamaan tiedettä tai tutkimaan yhteiskuntaa. Transsendentaalisesti maailmassa täytyy olla järjestys, jotta tiede käytäntönä voi menestyä, ja sen kumulatiiviset menestykset (joita ei mielletä suoraviivaisen lineaarisiksi edistymiseksi) tarjoavat yhä enemmän oikeutusta tälle metafysiselle väittämälle. (*RST*, 166.)

Archer kunnioittaa myös yhdenlaista epistemologista relativismia (tiede ei edisty "suoraviivaisen lineaarisesti"), samaten kuin tietysti arvioinnin rationaalisuutta (se kuitenkin edistyy "kumulatiivisesti"), mutta ennen kaikkea hän kunnioittaa ontologista realismia (maailman "transsendentaalista järjestystä") tieteen perustana. *RST*:ssa puhutaankin ehkä jopa suhteettoman paljon ontologiasta, ottaen huomioon sen olevan tarkoitettu metodologiseksi tutkielmaksi. Mutta korrekti, realistinen ontologia nyt vain on Archerin mukaan ratkaisevan tärkeää yhteiskuntatieteissä – ennen kaikkea se auttaa meidät eroon humelaisesta empirismistä, joka on seissyt yhteiskuntatieteiden kehityksen esteenä (esim. ss. 28–30). Esimerkiksi kun eräät aiemmat kollektivistit olivat Archerin (ss. 23–24, 52 eteenp.) mukaan jo oikeilla jäljillä sanoessaan, että kollektiivientiteetit ovat "jossain mielessä olemassa", he törmäsivät empiristiseen tieteenfilosofiaan, joka sai heidät suotta arkailemaan tuon ontologiansa kanssa: empirismin harhauttamina he eivät uskaltaneet tehdä kollektivismistaan kunnolla ontologista oppia, koska kollektiivien kausaalivoimaisuutta ja siis todellisuutta ei voi todistaa empirian, säännönmukaisuuksien kautta. Heidän oli tyydyttävä olemaan "kaappiemergentistejä", ottamaan emergenssi puheeksi vasta jos redusointi yksilöiden toimiksi ei käytännössä onnistunut (ss. 53–54). Niin kauan kuin oltiin humelaisen ajattelun pauloissa, reduktionismia suosiva empiristinen este sulki havaitsemattomissa olevat entiteetit tieteen ulkopuolelle ja näin siis

myös monet sellaiset näkymättömät voimat, joihin arkielämässämme uskomme. Mutta nyt transsendentaalisen realismin myötä on toivoa paremmasta, Archer esittää, nyt voimme sisällyttää myös näkymättömät kollektiivientiteetit teorioihimme ja myöntää niillä olevan omaa voimaa ja sen nojalla ontologisesti todellinen *sui generis* olemus. Tämä realistinen vallankumous pelastaa emergenssin käsitteen ja tekee mahdolliseksi puhua stratifioidusta maailmasta, jonka monilla eri tasoilla on aisteille havaitsemattomia mutta silti kausaalikriteerin nojalla epäsuoremmin todellisiksi osoitettavissa olevia olioita omine emergenteine ominaisluonteineen. Ja juuri tätä yhteiskuntatieteet ovat kaivanneet. (Ks. esim. ss. 20–30, 50–64, 166–177.)

1.2 Morfogeneettinen yhteiskuntateoria

Ihmiset tekevät oman historiansa, mutta he eivät tee sitä aivan kuten tahtovat; he eivät tee sitä itse valitsemissaan olosuhteissa, vaan jo olevissa, annetuissa ja menneisyydestä välitetyissä olosuhteissa. Kaikkien kuolleiden sukupolvien traditio painaa kuin painajainen elävien aivoissa.

—Karl Marx, 1851–52⁴⁵

Kuten esimerkiksi Popper (1969, 124) aikoinaan huomioi, "yksi silmiinpistävä asia sosiaalisessa elämässä on se, että *mikään ei koskaan mene juuri niin kuin suunniteltua*"; hän katsoi tämän johtuvan siitä, että ihmisten tekemisillä tapaa toisiinsa osuessaan olla myös tahattomia seurauksia. Nyt Archer vie tämän ajatuksen bhaskarilaisen filosofian tuella pidemmälle ja esittää, että yhteiskunnan kehityskulkujen ennustamattomuus ei johdu vain sen suuresta koosta tai kompleksisuudesta, vaan siitä, että se on ainutlaatuiselta ontologiselta ominaisluonteeltaan olennaisesti avoin systeemi (joka eroaa niin "luonnollisesta" kuin "yliluonnollisesta" todellisuudesta), jota ei voi tutkia luonnontieteestä tutuin suljetuin koeasetelmin. Näin on jo ihan

⁴⁵ Tämä usein siteerattu ajatus on *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonapartesta* (1999, luku 1).

sen inhimillisistä konstituenteista johtuen, sillä ihmisillä on omat, olennaisesti ennustamattomuutta lisäävät emergentit voimansa, kuten innovatiivisuus, mutta kyse ei ole pelkästään siitä, vaan myös siitä miten ihmistoimijoiden voimat ovat yhteiskunnassa erityisessä vuorovaikutuksessa toimintaa suuntaavien ja rajoittavien rakenteiden kanssa, jotka samalla sekä riippuvat ihmisistä että eivät kuitenkaan ole kenenkään kontrollissa, joita emme voi muuttaa miten haluamme. (*RST*, 1–12, 69–70, 75, 165 eteenp.) Yhteiskunta on kuin arvoitus, Archer toteaa: "mikä se on, joka riippuu ihmisten intentionaalisuudesta, mutta ei koskaan mukaudu heidän intentioihinsa? ... Mikä se on, jolla ei ole muotoa ilman meitä, mutta joka muotoilee meitä kun yritämme muuntaa sitä?" (*RST*, 165.) Siksi yhteiskuntatieteilijöillä on niin haastava tehtävä, kun heidän pitää kohdata tuo kiusallinen tosiasia, yhteiskunnan ainutlaatuinen entiteetti, ja käsitteellistää sen ominaispiirteet (*RST*, 1 eteenp., 165).

Archer koettaa tarjota apua tuohon työhön – ennen kaikkea nyt *RST*:ssa siis tukevasti ontologialle pohjatulla – dualismillaan, joka peräänkuuluttaa toiminnan ja rakenteiden erottamisen tärkeyttä sosiaalitieteissä, yhteiskunnallisten kehitysten näkemistä kahden toistensa suhteen verrattain autonomisen, emergentisti omavoimaisen tekijän, yhtäältä nyky-yksilöiden päätösten ja tekemisten ja toisaalta heitä ehdollistavien rakenteiden yhteistuotoksina (esim. ss. 12 eteenp., 75, 90–91, 165 eteenp.). Periaatteessa tämä on tietysti ihan selvä asia, jotain minkä arkisessa ajattelussa ymmärrämme: ihmiset ovat erilaisten rakenteiden rajoittamia, mutta totta kai he ovat myös vapaita toimijoita; kukaan yksilö ei voi päätöksillään tehdä yhteiskuntaa millaiseksi ikinä haluaa, mutta olisi myös virhe jättää huomiotta se, että yksilöillä on kuitenkin kyky tehdä päätöksiä ja toimia niiden mukaan (ss. 1–2). Monet elleivät jopa useimmat aiemmat teoreetikot ovat kuitenkin syystä tai toisesta olleet sokeita jommallekummalle noista ilmeisistä seikoista tai molemmille, Archer väittää – ovat ihan tietien tahtoen halunneet tutkia vain ihmisten tekemisiä tai vain yhteiskuntaa, tai ovat keskustasulauttajien tapaan tehneet noista kahdesta liian riippuvaiset toisistaan. Tämä tarkoittaa, että "lupausten pettäminen ja harhakäsitykset ovat olleet [yhteiskuntateoriassa] yleinen käytäntö", kun jotakin olennaista on aina

tavattu jättää huomiotta. (ss. 2 eteenp., 13–14.) Mutta nyt Archer siis korjaa tilanteen teoriallaan, joka

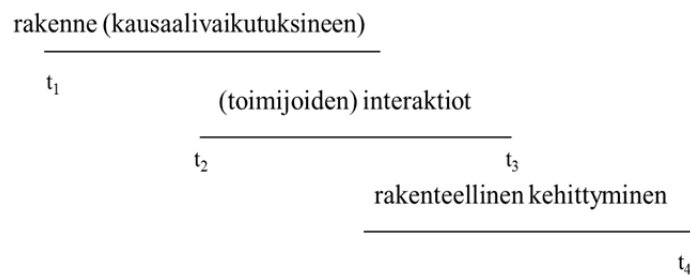
...korostaa emergenttien ominaisuuksien tärkeyttä sekä toimijuuden että rakenteen tasolla, mutta katsoo niiden kuuluvan kyseisille tasoille ja olevan siksi *erillisiä* toisistaan ja *palautumattomia* toisiinsa... Palautumattomuus tarkoittaa, että eri tasot ovat *erotettavissa* määritelmällisesti johtuen juuri niistä ominaisuuksista ja voimista, jotka niille kullekin kuuluvat ja joiden emergenssi toinen toisistaan ylittää oikeuttaa niiden erottamisen tasoina. (*RST*, 14.)

Itse asiassa, jos yhteiskunnallisia rakenteita ja toimijoita ei eroteta toisistaan näin omille tasoilleen, ontologisen kuilun eri puolille, ei niiden omia ominaisuuksia voida edes identifioida, saati niiden emergenttiä syntyhistoriaa tutkia. Mutta kunhan ne on näin erotettu, voidaan ryhtyä tutkimaan, miten ne vaikuttavat toisiinsa morfogeneettisissä tai morfostaattisissa sykleissä, joissa edeltävien rakenteiden rajoittamat ja mahdollistamat toimijat joko ylläpitävät tai muuntavat rakenteita, jotka sitten tarjoavat omat ehdollistavat lähtökohtansa tuleville toimijoille (*RST*, esim. 15–16, 75–79, 166 eteenp., 195 eteenp.).

Toimijat, rakenteet ja niiden syklit

Yhteiskuntatieteille erityisen tärkeä sosiaalisten rakenteiden määrittämisen tehtävä on siis Archerin mukaan mahdollinen vain jos ymmärrämme nuo rakenteet paitsi melko pysyvinä, myös redusoimattomina ja jonakin millä on omia autonomisia voimia. Sitä paitsi vain näin voimme ymmärtää rakenteiden todella edeltävän niitä ihmisiä ja ryhmiä, jotka niitä myöhemmin miehittävät, ja siten analysoida yhteiskunnallisen todellisuuden historialliset kehityskulut asianmukaisesti – morfogeneettisinä / -staattisina sykleinä, joissa rakenteiden vaikutukset ja toimijoiden sosiaaliset interaktiot vuorottelevat. (*RST*, esim. 167–169.) Kussakin tarkasteluun ottamassamme syklissä relevanttien

rakenteiden ja toimimisten emergentit kohoamiset ja toinen toisiinsa vaikuttamiset pitäisi viipaloida erilleen, purkaa niiden operoinnit kolmeen limittäiseen ajanjaksoon, joista ensin tulevat menneisyydestä periytyvät mahdollistavat rakenteet, sitten tapahtuvat nykytoimijoiden interaktiot ja lopuksi rakenteen muutokset tai muuttumattomana pysymiset (kuvio 1.1).



Kuvio 1.1: Archerilaisen morfogeneesin perusmalli, mukailtuna eritoten *RST*:n kuvioista 1 (s.76).

Tämä on morfogeneettisen teorian metodologinen anti tiivistettynä: mahdollistavat rakenteet, toimijoiden interaktiot ja niistä seuraavat rakenteen kehittymiset tulee analysoida esiin aikajanelta kolmena limittäisenä pätkänä, jotka ovat morfogeneettisiä tai -staattisia syklejä. Jokainen tällainen sykli kytkeytyy aina aiempiin ja tuleviin sykleihin, mutta tutkimustyön kannalta olennaista on erottaa vastattavana olevan kysymyksen kannalta se nimenomainen sykli, jossa asiaan olennaisesti liittyvät rakenteet ja toimimiset on abstrahoitu esiin. (*RST*, 76, ks. kuvio 6 s. 157, myös esim. 2010, 275.)

Toki myös toimijuus muuttuu samalla kun toimijat muuttavat yhteiskuntaa, koska he muuttavat silloin myös omia keskinäissuhteitaan, ryhmiään ja interaktioitaan. Voidaan siis puhua myös toimijuuden morfogeneettisistä sykleistä, jotka tapahtuvat rinnan rakenteiden morfogeneettisten syklien kanssa, muodostaen "tuplamorfogeneettisen"

kokonaisuuden (*RST*, 247 eteenp.)⁴⁶ Tai vielä tarkemmin sanottuna, sosiaalisessa maailmassa on Archerin mukaan jatkuvasti meneillään kolmenlaisia syklejä: sosiaalisten rakenteiden syklejä, toimijoiden kehityksen syklejä ja kulttuurillisten muotojen muutoksen syklejä, jotka kaikki liittyvät toisiinsa, vaikuttavat toisiinsa (ks. *RST*, 192–194, mukaan lukien kuviot). Mikään niistä ei voi hetkeksikään lakata ja ne ovat kaikki koko ajan ainakin jossain määrin relevantteja, sillä "missä minkään muotoista sosiaalista kehitystä tapahtuu, rakenne, kulttuuri ja toiminta liittyvät aina asiaan" (*RST*, 324). Mutta tutkimusta varten sosiaalisen todellisuuden moninaisuus, nuo toisiinsa vaikuttavat syklit, on erotettava toisistaan ja jäseneltävä analyttisesti ajallisesti limittäisiin tasoihin (keskittyen tietysti kulloinkin käsillä olevan tutkimuskysymyksen kannalta olennaisiin asioihin). Näin voidaan tarjota tutkimuskohteena olevien seikkojen "emergenssin analyttinen historia" (*RST*, 91, ks. myös 2010, 274–275).⁴⁷

Varmasti kaikkein kiistanalaisin Archerin ajatus tähän liittyen on ollut se, että rakenteet ja monet muut kollektiivitekijät harjoittavat sykleissä *omia* kausaalivoimiaan (mikä juuri todistaa niiden olemassaolon omanlaisinaan entiteetteinä) (*RST*, esim. 14–15, 75, 90, 174). Rakenteet harjoittavat noita voimiaan ennen kaikkea tarjoamalla toimijoille tietyillä tavoin turhauttavia tai palkitsevia konteksteja (*RST*, 90). Synnymme tiettyihin rakenteisiin ja asetelmiin, löydämme itsemme niistä, olemme sikäli tahtomattamme määrättyllä tapaa objektiivisesti paikannettuja ja joudumme suhteuttamaan strategisen toimintamme noihin tosiseikkoihin (ks. *RST*, 215–221, *BH*, 261 eteenp., *SAIC*, 135–138).

⁴⁶ Archer puhuu tuplamorfogenesiksestä myös todetessaan toimivien agenttien kohoavan yhtäältä rakenteiden ja toisaalta kulttuurin puolelta tulevien kausaalivaikutusten huomassa – ja tässä yhteydessä erottaa erityisen itsetietoiset Toimijat sikäli, että he kohoavat jopa "triplamorfogenesiksestä", koska heihin tulee tuplamorfogenesiksen luoman agentin lisäksi vielä yhteiskunnallisesti valveutuneen yksilön pohdintoja tarjolla olevista rooleista (ks. *RST*, 185 eteenp., 247 eteenp., 274–280). (Eli tupla- tai triplamorfogenesis nähtävästi tarkoittaa ihan vain sitä, miten monta toinen toisiinsa kytkeytyvää morfogeneettistä sykliä katsotaan olevan syytä erottaa kohdetta analysoitaessa.)

⁴⁷ Tässä suunnitelmassa ei ainakaan yleisellä tasolla ole mitään vikaa, tuskin reduktionistitkaan vastustavat kohteen relevantin syntyhistorian analyysia. He vain eivät ehkä kutsu sitä emergenssin historiaksi.

Koska jotkin rakenteelliset asemat ovat parempia kuin toiset (suhteessa "resurssien distributioon"), kukin meistä on syntymästään etuoikeutettu tai huonompiosainen – ja tämä yhdistää ihmistä muihin vastaavassa asemassa oleviin, minkä vuoksi heistä yhdessä muodostuu tietynlainen kollektiivi, archerilainen "ensisijainen agentti". Se on todellinen kollektiivientiteetti, joka "ei redusoidu [esimerkiksi] 'ihmisiin plus johonkin tilastolliseen todennäköisyyteen heidän tulevaisuuden tuloistaan, vaikutusvallastaan jne.'", vaan perustuu todellisiin elämänmahdollisuuksiin, jotka riippuvat "relaatioista omaisuutta omaavien ja omaisuudettomien, vaikutusvaltaisten ja vaikutusvallattomien... välillä" (BH, 263). Ensisijainen agentti ei kylläkään ole *aktiivinen* toimija (se vaikuttaa vain olemalla olemassa), mutta se voi joissain oloissa kehittyä hyvin järjestäytyneeksi, etujaan päämäärätietoisesti ja organisoidusti ajavaksi "korporaattiagentiksi", joka on aktiivinen ja kykenee strategiseen toimintaan tavoilla, jotka ovat enemmän kuin jäsenyksilöidensä intressien summa. Ensisijaisen agentin kannattaisikin kehittyä korporaattiagentiksi, mutta se ei välttämättä siihen pysty.⁴⁸ (RST, 185–186, 201 eteenp., 257–271, BH, 261 eteenp.) Nämä erilaiset kollektiiviagentit pitää sitten erottaa yksilöagenteista ja -toimijoista,⁴⁹ ja Archer kritisoi sellaisia teorioita, joissa yhteiskunnallisten tapahtumien olennaisina agenteina pidetään vain yksilöitä, samaten kuin niitä, joissa agentti tarkoittaa aina jotakin aktiivista. Kun archerilaisittain agentiksi lasketaan mikä tahansa ihmisryhmä, jonka jäsenet ovat samanlaisessa asemassa yhteiskunnallisten resurssien suhteen, agenttien ei tarvitse olla aktiivisia (myös passiivisilla agenteilla voi olla yhteiskunnallisia vaikutuksia, sikäli kuin niiden olemassaolo vaatii muita ottamaan ne huomioon). (Ks. RST, 117–120, luku 8, myös BH, 261 eteenp.)

⁴⁸ Siinä missä ensisijaisilla agenteilla ei ole mitään sanaa eikä sanottavaakaan yhteiskunnallisiin kehityskuluihin, korporaattiagentit pystyvät vaikuttamaan niihin strategisesti (BH, 265–266), ne ovat aitoja (kollektiivi)subjekteja eivätkä vain objekteja, mikä on niille valtava etu verrattuna niihin ensisijaisiin agentteihin, jotka voisivat kilpailla samoista resursseista – ja siksi niiden intresseissä on usein ensisijaisten agenttien pitäminen järjestäytymättömän passiivisuuden tilassa (BH, 11, 265 eteenp.).

⁴⁹ Tämä johtaa siihen, että Archer käyttää esimerkiksi termejä agentti tai Agentti ja toimija tai Toimija monin eri tavoin (vrt. BH, 261). Se ilmentää hänen tapaansa pinota kursailematta analyttisiä erotteluja toinen toistensa päälle – mikä tietysti lisää RST:n käsitteellistä painolastia ja tekee siitä hieman raskasta luettavaa (Turner 1997, 336).

Ei Archer tietenkään yksilöäkään väheksy yhteiskunnallisena voimatekijänä – monella tapaa juuri yksilöiden pohdinnat ja päätökset ovat olennainen polttoaine sosiaalisen maailman tapahtumakuluissa (ks. erit. *SAIC*). Kullakin yksilöllä on rakenteista määräytyviä objektiivisia intressejä, mutta jokainen voi itse päättää, pyrkiikö toteuttamaan noita intressejä. Yksilöllä on valta ryhtyä uusiin projekteihin, jopa kääntäen selkensä syntyperäisen yhteiskunnallisen asemansa mukana saamilleen intresseille, luovien vastavirtaan. Rakenteet määrittävät vaihtoehtoisin projekteihin ryhtymiselle omat "mahdollisuuskustannuksensa", mutta niin yksilö- kuin kollektiivitoimijatkin voivat puntaroida niitä ja päättää, maksavatko ne. (Ks. *RST*, 90–92, 203 eteenp.) Rakenteellisen ympäristön asettamat objektiiviset intressit ja mahdollisuuskustannukset täytyy sosiologinkin huomioida, minkä vuoksi hän ei voi "dedusoida" lopputuloksia pelkistä toimijoiden interaktioista, mutta toisaalta ne ovat vain suuntaa-antavia, eivät "determinoi" toimintaa, juuri koska toimijoilla on vapaus itse päättää, innovoida, luopua joistain edustaan, tehdä vaikka uhrauksia toisten puolesta, Archer muistuttaa (*ibid.*).⁵⁰

Huomionarvoista on sekin, että rakenteet harjoittavat voimiaan vain suhteessa toimijoiden pyrkimyksiin, eli sikäli rakenteiden voimat – vaikka ovat "transfaktuaalisia" (intransitiivisia) – "toimivat [vain] transitiivisesti, eli ne vaativat jotakin minkä suhteen toimia, ja jäävät muuten harjoittamatta" (*RST*, 198). Näet rakenne voi mahdollistaa tai rajoittaa vain jotakin mitä joku haluaa tehdä (toki ne saattavat vaikuttaa myös siihen, *mitä* haluamme tehdä, mutta tätäkään ne eivät determinoi, koska toimijalla on oma autonomisen reflektoinnin tilansa) (ks. *RST*, 198–201, *SAIC*, 5–9, 2007, 17 eteenp.).

Archer jätti siis myös rakennekirjassaan *RST* hyvin merkittävän voimatekijän roolin sosiaalisen kontekstinsa suhteen autonomisille toimijoille, jos kohta perustellusti voi sanoa, että nimenomaan tuossa teoksessa hänelle oli tärkeintä alleviivata rakenteiden ja muiden kollektiivisten seikkojen

⁵⁰ Toki ne toimijat, jotka kokevat rakenteellisia rajoituksia, pyrkivät pääsääntöisesti poistamaan niitä ja näin edesauttavat morfogeneettisiä syklejä, kun taas ne, jotka nykytilanteessa saavat rakenteellisia palkkioita, tapaavat pyrkiä säilyttämään ne ja näin ollen tähtäävät (ainakin tältä osin) morfostaasiin, Archer aprikoi, mutta nämä yhteydet eivät siis ole pakotettuja – rakenteet vain määrittävät toimijoille hinnat maksettavaksi vaihtoehtoisista toimintamalleista (ks. *RST*, 90–92, 205–216, vrt. myös *SAIC*).

todellisuutta ja omia kausaalivaikutuksia (jotka juontuvat niiden relationaalisesti emergenteistä *sui generis* olemuksista eivätkä siksi palaudu tämänhetkisten toimijoiden tekemisiin) (ks. esim. ss. 171 eteenp.). Etenkään emme saa Archerin mukaan kyseenalaistaa kollektiivientiteettien ontologista todellisuutta mieltämällä ne pelkiksi taksonomioiksi tai muiksi *käsiteinstrumenteiksi*, joilla empiristit jäsentävät maailmassa havaitsemiaan korrelaatioita ja muita *säännönmukaisuuksia*; käsite on käyttökelpoinen vain jos se viittaa johonkin todelliseen, eikä sen yhteiskuntatieteissä tulisi ajatella viittaavan tapahtumien pinnalliseen ja kontingenttiin tasoon. Toki koska rakenteilla on kausaalivoimaa vaikuttaa sosiaaliseen elämään, niistä on joskus nähtävissä merkkejä empiirisissä säännönmukaisuuksissakin, mutta avoimessa sosiaalisessa maailmassa ne eivät välttämättä pääse toteuttamaan voimiaan, joten sosiologin ei pitäisi olla liian kiinnostunut empiriasta. (Ibid.) Emergentti rakenne on tosiaan "jotakin aivan muuta kuin ilmeinen ja suhteellisen pysyvä muotoutuma sosiaalisessa elämässä", Archer vakuuttaa, enemmän "kuin sellaiset havaittavat ominaisuudet kuten 'institutionaaliset muodot', 'sosiaaliset organisaatiot' tai 'sosioekonomiset luokat'" (s. 172).

Archerin emergenssikäsite

Koska Archer *RST*:ssa kytki analyttisen dualisminsa Bhaskarin (1979, 42) ontologiaan, jossa toimijat ja rakenteet eivät ole saman asian eri aspekteja, vaan "*erillisiä* toisistaan ja *palautumattomia* toisiinsa" (*RST*, 14–15), ei yllätä, että hänen dualisminsa on epäilty tarkoittavan myös "filosofista", "metafyysistä" tai "kartesiolaista" dualismia ennemmin kuin vain kaksi erilaista käsitteellistämistapaa toisistaan erottavaa analyysia (esim. King 1999a, 207; Hay 2002, 124; Kivinen & Piironen 2006a, 226–227). Kuten Anthony King (1999a, 207) on sanonut, Archerin täytyy olla "hyvin tietoinen siitä, että... kiertää vaarallisen läheltä reifioivaa metafysiikkaa"; mutta Archer uskoo, että tasojen ontologisesta erillisyydestä ja omista kausaalivoimista on mahdollista pitää kiinni sortumatta kartesiolaiseen (substanssi)dualismiin, kunhan vain tukeudumme emergenssin käsitteeseen, sillä emergentisti

omanlaisensa kollektiivin ei tarvitse koostua mistään "erityisestä ja erikoisesta kollektiivisubstanssista" (*RST*, 51, myös 180, 2000b).

Toki monen korvaan kuulostaa ihan riittävän erityiseltä ja erikoiselta kollektiivisubstanssilta se Archerin (ks. *RST*, 172–174) emergentti rakenne, joka ei ole pelkkä aggregaatti, korrelaatio tai taksonominen käsitetyökalu, vaan todellinen ja tietynlaisesta metafyyysisestä olemuksesta juontuvaa omaa kausaalivoimaa harjoittava entiteetti. Kriitikot katsovat, että sellaisen ontologisesti *sui generis* kollektiivientiteetin asettaminen vastatusten komponenttitasonsa toimijoiden kanssa on jo liian lähellä kartesiolaista dualismia (ks. esim. King 1999a, 1999b; Varela & Harré 1996, 318; Pleasants 1999, 113; myös Kivinen & Piironen 2004, 2006a). Mutta Archerin mielestä tuo vaikutelma perustuu pelkille semanttisille väärinkäsityksille koskien termien "substanssi" ja "*sui generis*" (omaa laatuaan) tulkintoja, hän peräänkuuluttaa muita kuin substanssioivia tapoja ymmärtää emergenttisiä komponentteistaan kohoavan entiteetin *sui generis* todellisuus (ks. *RST*, 48 eteenp.).

Korrektisti ymmärrettynä emergenssin ajatuksen on siis tarkoitus poistaa turha mystiikka *sui generis* kollektiivientiteetin ympäriltä niin, että ymmärrämme sen *sekä* kohoavan aivan luonnollisesti inhimillisistä komponenteistaan *että* olevan niihin palautumaton. Tähän emergenssin archerilaiseen tulkintaan on syytä kiinnittää erityistä huomiota, sillä emergenssi on perinteisesti ollut monitulkintainen, jopa epämääräinen käsite, josta melkeinpä jokainen emergenttisti on esittänyt oman, muista poikkeavan näkemyksensä (ks. esim. O'Connor & Wong 2012).

Mitkä siis ovat Archerin emergenssikäsityksen erityispiirteet? Ensimmäinen archerilaisen emergenssin todella huomionarvoinen erityispiirre on tietysti jo mainittu, se on sen bhaskarilainen metafyyysisuus, joka erottaa sitä oikeastaan kaikista pääasiassa epistemologisista ja empiristisistä emergenssitulkinnosta. Näet Archerin mukaan emergentin ominaisuuden

erottaa sen todellinen homogeenisyys, nimittäin se, että relaatiot sen komponenttien välillä ovat siihen sisältyviä [*internal*] ja välttämättömiä, eivätkä [*vain*] heterogeenisten piirteiden näennäisesti säännönmukaisia ketjuuntumisia... [*M*]inkä tahansa emergentin

ominaisuuden pääasiallinen erottava piirre on siihen kuuluvien relaatioiden luonnollinen välttämättömyys, sillä se mitä tuo entiteetti on ja sen koko olemassaolo riippuu niistä. ... [Tämä] erottaa emergentit ominaisuudet niille ulkoisista ja kontingenteista relaatioista. (RST, 173.)

Tässä ei siis viitata sellaisiin epistemologisiin kriteereihin kuten emergentin ominaisuuden selittämisen haastavuuteen, ei edes sen ennustamattomuuteen (jos kohta emergenttien tekijöiden yhteisvaikutuksina tapahtuvat maailman ilmiöt ovat Archerille ja Bhaskarille ennustamattomia, kuten todettua). Se, mitkä relaatiot tiettyyn todellisuuden entiteettiin sisältyvät olemuksellisesti eli ovat sille luonnollisesti välttämättömiä, on tietysti archerilaisittain riippumatonta siitä, osaako kukaan käsitteellistää sitä, tunnemme tai havaitsemme sitä ikinä,⁵¹ ja niinpä tämän määritelmän on tarkoitus suunnata huomiomme pois pinnallisista empiirisistä säännönmukaisuuksista, kohti todellisuuden syvärakenteita. Toki emergenteillä ominaisuuksilla täytyy olla myös jonkinlainen kytkös havaittavaan maailmaan, muutenhan niillä ei olisi tieteellistä relevanssia, ja tuo kytkös muistuttaa Archerilla kovasti bhaskarilaista kausaalikriteerillä todennettavuutta. Hän kysyy, että kun luonnollinen välttämättömyys sinällään ei tarkoita sen kummempaa kuin sitä (määritelmällistä postulaattia), että "X ei voi olla mikä se on ilman tiettyjä konstituentteja A, B, C, N' ja relaatioita niiden välillä", niin mikä on meille se ratkaiseva seikka "X:ssä, joka saa meidät liittämään siihen 'emergenssin' käsitteen eikä pitämään X:ää vain nimenä tietyille A, B, C, N' kombinaatiolle...?" (RST, 174). Ja hän vastaa, että ratkaisevaa tälle on se, että "X itsessään... omaa tuottavaa [*generative*] kapasiteettia modifioida konstituenttiansa voimia perustavilla tavoin ja harjoittaa kausaalivaikutuksia *sui generis*. Tämä on se koetinkivi, joka tekee eron yhtäältä emergenssin ja toisaalta aggregaatin ja kombinaation välillä". (Ibid.) (Toki täytyy sanoa, että valitettavasti tähän koetinkiveen liittyy sama ongelma kuin Bhaskarin kausaalikriteeriin: se jättää avoimeksi, millä

⁵¹ Näin siis määritellään emergenssin luonnollisen välttämättömyyden kautta, Archer joutuu hieman sivuamaan intransitiivisia spekulatioita, vaikka haluaisi pysyä transitiivisen piirissä; se johtuu hänen ontologiansa bhaskarilaisuudesta – Bhaskarhan (2008) esitti ontologian ennen kaikkea intransitiivisena.

perusteilla kausaalivaikutukset pitäisi määrittää emergentin kokonaisuuden *sui generis* vaikutuksiksi (esimerkiksi omiin konstituentteihinsa) ennemmin kuin vain sen konstituenttien vaikutuksiksi (muun muassa toinen toisiinsa).⁵²

RST:n johdannossa Archer avaa tätä emergenssikäsitystään luettelemalla emergenttien entiteettien tunnusmerkkeinä kolme seikkaa, jotka vievät archerilaista emergenssiä osittain omaan suuntaansa, antavat sille tiettyä omaleimaisuutta myös Bhaskarin emergenssikäsitykseen verrattuna:

(1) Joidenkin tasojen ominaisuudet ja voimat edeltävät toisten tasojen ominaisuuksia ja voimia juuri siksi, että jälkimmäiset kohoavat edellisistä ajan myötä... [E]mergenssi vie aikaa, koska se juontuu interaktiosta ja sen seurauksista, jotka välttämättä tapahtuvat ajassa[.]

(2) Kun emergenssi on tapahtunut, tasoja määrittävät ja erottavat voimat ja ominaisuudet omaavat suhteellisen autonomian toinen toisiinsa nähden[.]

(3) Tällaiset autonomiset ominaisuudet harjoittavat itsenäisiä kausaalivaikutuksia omin voimin,⁵³ ja niiden kausaalivoimien identifioiminen työssään todentaa [kyseisten ominaisuuksien] olemassaolon, sillä ne voivat tosiaan olla [muutoin] ei-havaittavia. (*RST*, 14, numerointi ja luettelon graafinen ilme minun.)

Eli archerilaista emergenssiä määrittää myös *ajan mittaan kehkeytyminen*, sillä emergenttien entiteettien ja ominaisuuksien (relaationaalisten olemusten) *suhteellisen autonomian* ja *omien kausaalivoimien* kehittyminen ottaa aikansa. Mutta kun emergenssi sitten on tapahtunut, ovat emergenttien ominaisuuksien voimat niiden omia voimia ja siis todistusaineistoa kyseisten ominaisuuksien todellisuuden puolesta.

Mainittakoon, että vaikka Archer näyttää ulottavan nämä määreet kaikkiin maailman emergentteihin asioihin, eli puhuvan tässä emergenssistä

⁵²Tämän tematiikan ympärillä pyörii tietysti suuri osa argumentaatiosta emergenttien tasojen puolesta ja niitä vastaan (ks. tämän tutkielman alaluvut 1.3 ja 3.2).

⁵³ Archerin englanninkielinen ilmaus kuuluu tässä "*exert independent causal influences in their own right*".

yleisesti ottaen, ne olisi varmaan mielekkäämpää rajata koskemaan vain sosiaalisen maailman emergenttejä. Nimittäin erityisesti hänen luettelonsa kohta (1) eli ajallinen portaittaisuus tai ajan myötä kehkeytyminen, joka on tosiaan hyvin tärkeää archerilaiselle emergenssille (ks. esim. *RST*, 14, 148, 1996, 693–695), ei tunnu olevan luontevasti ulotettavissa kaikkeen siihen, mitä monet muut emergentistit ovat tavanneet kutsua emergenteiksi – esimerkiksi kemialliset yhdisteet eivät useinkaan ole erityisen hitaasti kehittyneitä asioita.⁵⁴

En mene nyt juurikaan syvemmälle muiden emergentistien emergenssikäsitteiden erilaisiin merkityksiin (ks. kuitenkin tutkielmani alaluku 3.2), vaan keskitän huomioni tähän Archerin tulkintaan, mutta se pitää mainita, että joskus ihan eksplisiittisesti erotetaan toisistaan ajan myötä kehkeytyvä *diakroninen* emergenssi ja komponenttinsa koko ajan tässä ja nyt ylläpitämä *synkroninen* emergenssi (ks. esim. Stephan 1999; Rueger 2000). Archerin seuraajistakin Dave Elder-Vass (2007a) on esittänyt, että archerilaista emergenssiä olisi syytä täydentää tietynlaisella synkronisella tulkinnalla tai viedä sitä synkronisen emergenssin suuntaan, vähentäen ajallisen edeltävyyden painoarvoa. Elder-Vass (ss. 29–30) kyllä myöntää morfogeneettisten prosessien olevan ajallisia asioita, mutta tähdentää, että ajallisuus ei selitä emergenssiä eikä ole sellainen ratkaiseva erityispiirre, joka erottaisi emergentit redusoituvista piirteistä. Ennemminkin emergentti on emergentti siksi, että sen komponenttien välillä vallitsee juuri nyt tiettyjä synkronisia relaatioita. "Vesimolekyylien *olemassaolo* voidaan selittää morfogenesiksellä, mutta niiden *nestemäisyys* [varsinaisena emergenttinä piirteenä] voidaan selittää vain vety- ja happiatomien rakenteen ja niiden välillä vallitsevien relaatioiden joukon nojalla..." (s. 30). Elder-Vass myös moittii Archeria siitä, että tämä näyttää toisinaan esittävän, että mikä hyvänsä

⁵⁴ Toki esimerkiksi vety ja happi edelsivät maailmankaikkeudessa vettä, mutta jonkin tietyn vesimassan emergenttiydestä keskusteltaessa ei pidetä olennaisena sitä, onko se kohonnut happi- ja vetyatomeista hitaasti vai äkkiä, vaan sitä, onko sillä sen komponenttimolekyylien ominaisuuksiin palautumattomia ominaisuuksia juuri tässä ja nyt (ks. esim. McIntyre 2007; myös Elder-Vass 2007a, 30). Toki *joihinkin* perinteisiin emergentteihin ajan myötä kehittyminen sopii oikein hyvin. Esimerkiksi elämän ja sen eri muotojen evoluutio oli sellaisten klassisten emergenttien kuten R. W. Sellarsin (1922) ja C. L. Morganin (1923) paraatiesimerkkejä emergenssistä, ja elämä on kehittynyt pikku hiljaa yksinkertaisista ja alkujaan elottomista komponenteista, lajit taas ajan mittaan toisista lajeista.

menneisyydestä periytyvä sosiaalinen konteksti on emergentti jo yksin ajallisen edeltävyytensä nojalla; se ei tietenkään tunnu kovin hyväksyttävältä ajatukselta ja siksikin Archerin olisi parempi nojata vain relationaalisuuteen emergenssiä määritellessään (ss. 27, 34 eteenp.).

Archerin (2010) vastaus Elder-Vassille ja muillekin on kuitenkin, että hän toki tietää emergenssin olevan myös synkronista – *sekä* synkronista *että* diakronista (ss. 275–276). Pelkästään synkroniseen tulkintaan turvautumisen (eli ajallisen portaittaisuuden unohtamisen ja emergenttien voimien samastamisen nykyisten komponenttien toisiinsa suhteutuneisiin tekemisiin) hän nähtävästi mieltää merkiksi vain siitä, että emergenttisti on (yli)reagoinut reifikaatiosyytöksiin (ks. s. 273).

Pitääkin kysyä, olisiko archerilainen emergenssi enää kovin *archerilaista*, jos siitä otettaisiin pois sen aika-aspekti? Diakronisuus vaikuttaa olennaiselta osalta Archerin emergenssioppia. Elder-Vassin lähinnä synkronisesti emergentti rakenne, siis rakenne komponenttiansa organisoituneisuutena tässä ja nyt, ei taida Archerin mielestä olla riittävän erillinen komponenteistaan, ei oikeuttaisi dualistista analyysia toimijoista ja rakenteista selkeästi eri entiteetteinä – eli veisi vaarallisen lähelle keskustasulauttamista (ks. Archer 2010, 275–276, 289 eteenp.).⁵⁵ Tosiaan, niin huonosti kuin ajan mittaan kehkeytyminen tai ajallinen portaittaisuus sopiikin moniin perinteisiin esimerkkeihin emergenteistä ominaisuuksista, on

⁵⁵ Vaikkei Archer itsekään nähtävästi pidä rakennetta oikein muuna kuin komponentteina ja niiden keskinäissuhteina, ne ovat kuitenkin *sui generis* ja käyttävät itsenäisesti omaa voimaa. Niinpä esimerkiksi sitä Archer (*RST*, 107) ei hyväksy, kun keskustasulauttajat latistavat rakenne-entiteetit pelkiksi "piileviksi organisoiviksi periaatteiksi", joiden kausaalivoima riippuu siitä, nojautuvatko toimijat tosiasiallisesti noihin periaatteisiin sosiaalisissa käytännöissään – ja vähän samalta kai hänen korvaansa kuulostaa tuo Elder-Vassin (ks. 2007a) yritys korvata toimijoista erilliset kollektiivientiteetit melkein vain toimijoilla ja näiden roolinmukaisissa tomissaan toteuttamalla keskinäisrelaatioilla (vaikka Elder-Vass sinänsä hyvin bhaskarilais–archerilaiselle perinteelle uskollisesti tähdentää emergenttien voimien olevan kuitenkin kokonaisuuden eikä osien voimaa). Douglas Porpora (2007, 195–196) tekee samansuuntaisen huomion ja toteaa Elder-Vassin esitysten Archerin emergenssin kehittämiseksi nojautuvan paikoin niin paljolti sääntöjen ja rakenteiden välisen rajanvedon hämärtämiseen, että hän tulee siinä lähelle keskustasulauttaja Giddensia. Ja itse asiassa toisessa yhteydessä Elder-Vass (2007b) onkin koettanut yhdistää Archerin teoriaan Bourdieun keskustasulauttavaa *habitus*-ajattelua – yritys, jonka Archer (2010, 289 eteenp., ks. myös 2012, luku 2) torjuu jämäkästi, koska habitus ei hänen mielestään sovi emergenttisiin.

se tärkeää archerilaiselle emergenssille ja auttaa häntä erottamaan tuon oppinsa keskustasulauttajien kannoista. Siksi se on myös tärkeä osa sitä argumentaation vipuvartta, johon tukeutuen Archer perustelee dualismiaan (tai etenkin emergenttien rakenteiden oman kausaalivoiman yhteensopivuutta sen kanssa, että nuo rakenteet ovat kuitenkin ihmisten toimista riippuvaisia eivätkä mitään omaa substanssiaan). "Perimmiltään analyttinen dualismi on mahdollista ajallisuuden takia", sanoo Archer (*RST*, 183). Kun rakenteet aina edeltävät niitä yksilöiden toimia ja interaktioita, joihin ne vaikuttavat, ja nuo toimet ja interaktiot puolestaan edeltävät niitä rakenteellisia muutoksia, joiden tuottamiseen ne osallistuvat, relevantit rakenteelliset operoinnit ja yksilöiden toiminnat tapahtuvat eri aikoina, ja Archerin mukaan tämä todistaa, että ne ovat ontologisesti eri asioita. Vaikka rakenne ei tietenkään harjoita voimiaan muuten kuin "ihmisten tekemisten kautta", niiden täytyy juuri ajallisen edeltävyytensä nojalla olla rakenteen omia, ei nykyihmisten voimia. Näin ajallinen portaitaisuus hälventää dualismiin liittyvän paradoksaalisuuden tunnun: kun rakenne on syntynyt menneiden sukupolvien toiminnasta, voimme myöntää sen olevan riippuvainen *siitä* toiminnasta, mutta olevan samalla olennaisesti eri asia kuin *tämän päivän* ihmiset toimineen, heistä riippumaton ja heidän tekemisiinsä palautumaton. (Ks. *RST*, esim. 14–16, 84–90, 137–149, 166–179, 183–184).

Monet Archerin kriitikot ovat kyllä olleet sitä mieltä, että emergenttien piirteiden korostettu ajallisuus ei tee niistä mitään muuta kuin ihmisten tekemisiä, vaikka joistakin noista tekemisistä olisi vierähtänyt kuinka paljon aikaa – olisivathan nuo piirteet historioineen periaatteessa kuvattavissa myös kertomalla seikkaperäisesti, ketkä nimenomaiset yksilöt tekivät mitä milloin ja miten se vaikutti toisten ihmisten tapoihin toimia.⁵⁶ Miksi rakenteeksi kutsuttujen toimien ajallinen edeltävyys tarkoittaisi niiden

⁵⁶ Ja ainakin eräissä yhteyksissä Archer (2000b, 466) näyttää myös myöntävän tämän, kun vastaa häntä kritikoineelle Kingille, että "deskriptiivinen individualismi" on toki mahdollinen ja harmiton kanta. Mutta tämä on sikäli hämmentävää, että ontologisena realistina Archer (ks. esim. *RST*, 28, 41–42, 46–47, 58, 126 eteenp., 197, *BH*, 154 eteenp., 2000b, 469–471) on tietysti sillä kannalla, että kielellisten kuvausten korrektiivisuus on kiinni siitä, että ne kuvaavat osuvasti kuvauksista riippumatonta todellisuutta, joten miten deskriptiivinen individualismi voisi olla archerilaisittain harmiton kanta? (Sivuumme aiheeseen liittyvää kielifilosofista keskustelua tuonnempana, alaluvussa 3.2.)

olevan nyt jotakin ontologisesti omalaatuista? Esimerkiksi King (1999a, 211; ks. myös esim. Domingues 2000, 227; Sawyer 2001, 570; Hay 2002, 124 eteenp.; Kivinen & Piironen 2006a, 226–227) on sanonut Archerin yrittävän *ajan ontologisoimista* – muiden ihmisten tekojen ajallisen edeltävyyden muuttamista rakenteen ontologiseksi autonomisuudeksi. Tuon yrityksen oikeutus voidaan kyseenalaistaa, mutta Archerilla on tietysti omat perustelunsa sen puolesta, joihin tutustumme alaluvussa 1.3, kunhan olemme ensin paremmin määrittäneet Archerin teorian paikan yhteiskuntateorioiden kentässä, sen ominaispiirteet suhteessa vaihtoehtoihin ajattelutapoihin.

Morfogeneettisen lähestymistavan paikka teoriakentässä

Archer paikantaa morfogeneettisen emergentisminsä muiden yhteiskuntateorioiden joukossa ja pyrkii legitimoimaan sen huonompien teorioiden korvaajana ennen kaikkea erilaisten vastakkainasetteluiden kautta – kertoen, miten hänen teoriansa eroaa tästä ja tuosta joukosta vanhoja teorioita, jotka jättävät huomiotta jotakin tärkeää ja ovat siksi hyödyttömiä tai jopa harhaanjohtavia (ks. *RST*, erit. luvut 2, 3 ja 4). Kuten todettua, hän niputtaa nuo vanhat teorat kolmeen tyyppiin ja profiloii oman teoriansa erottamalla sen ensiksi alas- ja toiseksi ylöspäin sulauttavista kannoista, jotka kieltävät joko toimijuuden tai rakenteiden todellisuuden (ks. esim. ss. 2–3, 33 eteenp., 79–80), sekä kolmanneksi Giddensin strukturaatioteorian kaltaisista, keskustasulauttaviksi kutsumistaan lähestymistavoista, joiden katsoo kietovan toimijuuden ja rakenteet liian tiukasti toisiinsa ja siten estävän niiden vuorovaikutuksen tutkimisen (esim. ss. 12–13, 81, 93 eteenp.). Nämä vastakkainasettelut auttavat paikantamaan Archerin morfogeneettisen mallin teoriakentässä – hänen kritiikkinsä sulauttamisille kertoo paljon siitä, mihin hänen ajattelunsa kulmakivet sijoittuvat.

Ylhäältä alaspäin sulauttajiksi Archer mieltää muun muassa eräät sosiaalisten seikkojen palautumattomuutta puolustaneet klassiset kollektivistit, kuten Comten ja Durkheimin. Tietenkään Archerin omassa

emergenssirealismissa ei siinäkään palauteta sosiaalisia seikkoja yksilöihin,⁵⁷ mutta hän moittiikin klassisia kollektivisteja ja muita alaspäin sulauttajia siitä, että nämä *kieltävät toimijuuden todellisuuden*. (*RST*, 3.) Tämä valaisee Archerin mallia hyvin, sillä tuo hänen tulkintansa pohjautuu ihan erityiseen käsitykseen "toimijuuden todellisuudesta". Näet eihän esimerkiksi Durkheim tietenkään ajatellut kyseenalaistavansa toimijuuden todellisuutta, eikä se Archerin (*RST*, 3) viittaama seikka, että hän suosi sosiaalisen integraation asteeseen viittaavia selityksiä muun muassa itsemurhaluvuille, sinällään tarkoita, että yksilön toimijuus oli hänestä "epätodellista" – ei, paitsi jos lähtökohdaksi otetaan Archerin toiminnanteoria, jonka mukaan vain toimijan *omista intresseistä ja autonomisista päätöksistä kumpuava* ja siksi ensisijaisesti subjektin mentaalitiloihin viittaamalla selitettävä, kaikin puolin ulkopuolelta determinoimaton toiminta ilmentää todellista toimijuutta (ainakaan missään yhteiskunnallisesti relevantissa mielessä) (ks. *RST*, 81–84, 101–105, 129–132, *SAIC*, 4–16, vrt. myös esim. *RST*, 124–128, 280 eteenp., *BH*, esim. 1 eteenp., 193–195, luvut 8 ja 9, *SAIC*, 79 eteenp., 298–305). Archer tosiaan asettuu puolustamaan kokolailla klassista, tai sanoisinko "mielivetoista" toiminnanteoriaa, jossa "toiminnan katsotaan seuraavan mielihalusta plus uskomuksesta. Täytyy sekä haluta jotakin että uskoa tietävänsä kuinka saavuttaa/hankkia se, toimiakseen sitä kohti". (*RST*, 131.) Ja meidän tulisi Archerin mukaan myös pyrkiä olemaan todellisia toimijoita, aktiivisia agentteja, joiden "täytyy diagnosoida tilanteensa, ... identifioida omat intressinsä ja... suunnitella projekteja, jotka katsovat asianmukaisiksi päämääriensä saavuttamiseksi" (*SAIC*, 9, ks. *BH*, 230 eteenp., vrt. myös esim. *SAIC*, 298–305).

Eli pelkkä kehollinen aktiivisuus ilman sitä päämäärätietoisesti tuottavaa, metafysisesti riippumatonta eli determinoimatonta päätöksentekoa, ei archerilaisittain ole oikeaa toimintaa ollenkaan, ja siksi hän syyttää sellaisen päätöksenteon suoraan tai epäsuorasti kyseenalaistavia

⁵⁷ Sikäli on vähän kummallista, että hän Durkheimia alaspäin sulauttajaksi määrittäessään lainaa tältä seuraavaa katkelmaa: "Aina kun tietyt elementit yhdistyvät ja tuon yhdistymisen tosiseikan nojalla näin tuottavat uusia ilmiöitä, ... nämä uudet ilmiöt eivät sijaitse alkuperäisissä elementeissä vaan tuon yhteenliittymän myötä muodostuneessa kokonaisuudessa" (Durkheim 1964, xlvii, ks. *RST*, 3). Näet tässähän Durkheim ei sano mitään sellaista, mitä Archer ei emergentistinä itsekään kannattaisi.

alaspäin sulauttajia siitä, että näille toiminta on epätodellista, epifenomenaalista. Tällaisena Archerin alaspäin sulauttamisen käsite kattaa paljon muutakin kuin vain klassisen kollektivismin, sen alle voidaan lukea kaikki ne kannat, joissa sosiaalisen maailman ilmiöitä yritetään johtaa mistä tahansa toimijoiden vapaille päätöksille ulkoisista syytekijöistä (esimerkiksi funktionalismin, näkymättömien käsien tai muiden persoonattomien voimien nojalla) yli ja ohi mentaalitason – mieltäen yksilöiden tahdonvaraiset tekemiset ikään kuin pelkäksi suurten linjojen taustakohinaksi. (*RST*, 81–84, vrt. myös 126 eteenp.) Yksilöiden *sui generis* mentaalitasolla toteutuvaa intentionaalisuutta ja henkilökohtaisten intressien riippumattomuutta eivät riittävästi kunnioita, eivätkä siis yksilön toimintaa autonomiseksi tosiasiaksi tunnusta, myöskään esimerkiksi sosiologiaa suoraan biologiaan (mukaan lukien evoluutionaariseen adaptoituneisuuteen) yhdistävät teoriat, eivätkä ne vain nimellisesti psykologista terminologiaa hyödyntävät mallinnukset, jotka eivät tunnusta intentionaalisuuden ja intressien yksilöllistä metafysiikkaa (ks. *RST*, 83–84, myös 124 eteenp.).⁵⁸

Näin siis vaikka *RST* tunnetaan varmasti parhaiten puolustuspuheena rakenteiden todellisuudelle, se sisältää myös *individualistisesta* perinteestä tuttuja sävyjä ja itse asiassa vahvemman "mentaalimetafysiikan" kuin monilla individualisteillakaan. Archer vaatii yhteiskuntatieteilijöitä kunnioittamaan yksilön yksityistä – ei-sosiaalista ja siis sosiologisoimatonta – mielenelämää, kykyä kokea asioita omakohtaisesti ja ilman mitään välittäjiä. Hän haluaa meidän tajuavan, että yksilöillä on itsenäisesti, siis ei-kielellisesti ja muutenkin sosiaalistumisesta riippumattomasti, koettuja kokemuksia ainakin luonnosta (monilla myös hengellisiä, transsendentaalisia elämyksiä), ja että tällaisten kokemusten ja niitä kokevan persoonan todellisuudesta riippuu itse asiassa myös koko psykologisen terminologian oikeutettuus. Näet kuten

⁵⁸ Tosiaan, edes yksilöpsykologisen terminologian käyttö ei Archerin mukaan riitä toiminnan todellisuuden kunnioittamiseen, jos psykologiaa ei ymmärretä riittävän autonomisena, suurten sosiokulttuurillisten linjojen kautta kertakaikkisesti ennakoimattomana asiana. Hän kritisoi tässä yhteydessä Ruth Benedictin [1932] tulkintaa, jossa sosiokulttuurillinen rakenne on "yksilöpsykologiaa laajakankaalle heijastettuna, valtavissa mittasuhteissa ja pitkällä aikavälillä" (siteerattuna *RST*, 83). Tämä on ristiriidassa toki myös Archerin rakennekäsityksen kanssa, mutta tässä hänen kritiikkinsä kohdistuu Benedictin toiminta- ja psykologiakäsitykseen, joka ei anna riittävää autonomiaa ja yksilöllisyyttä yksilöiden mielenliikkeille.

muikin kielenkäyttö, psykologinen terminologia on archerilaisittain enemmän kuin vain käteviä käsiteinstrumentteja, sen täytyy pohjautua viittaamaansa todellisuuteen. (Ks. *RST*, 126 eteenp., myös *BH*, 154 eteenp.) Myöhemmissä teoksissaan, *BH*:issa ja *SAIC*:issa Archer artikuloi näiden ajatustensa pohjalta yksilön ei-sosiaalista minuutta ja vahvaa autonomisuutta perustelevan toiminnanteorian ja yksityisen mentaalitilan operaatioita selventävän mielenfilosofian, mutta yksilön mielen ja siitä kumpuavan toiminnan autonomisuudella oli tärkeä rooli siis jo *RST*:ssa.

Toki myös kollektiivien ja rakenteiden todellisuus oli *RST*:ssa tärkeää ja sikäli Archer lainasi ideoita myös *kollektivistien* puolelta teoriakenttää. Itse asiassa hän ei etenkään tuossa teoksessaan eronnut perinteisistä kollektivistiteista oikeastaan juuri muuten kuin tuolta äsken puidulta osin, tähdentämällä individualistiseen tapaan myös yksilöiden mentaalimaailman todellisuutta. Muutoin hän peräänkuuluttaa vain vielä vahvempaa tai *ontologisempaa* kollektivismia kuin useimmat kollektivistit ovat rohjenneet, syyttää kollektiivien ontologiasta vaienneita ja siis pelkkään metodologiseen kollektivismiin tyytyneitä edeltäjiään "lammasmaisuudesta" (jonka arvelee johtuneen siitä, että he vähän liikaa häpeilivät "kaapissaan lymyvää holistista luurankoa"). Se jätti heidän metodologiset ohjenuoransa tyhjän päälle. (*RST*, 23, 45 eteenp.)

Se teoriaperhe, jota vasten Archer asemoi itsensä rakenteiden todellisuutta alleviivatessaan, on tietysti alhaalta ylöspäin sulauttaminen, joka tarkoittaa *kollektiivien todellisuuden kyseenalaistamista*. Se samastuu hyvin pitkälti individualismiin, sillä siinä missä alaspäin sulauttaminen kattaa monia muitakin näkökulmia kuin kollektivismiin, ylöspäin sulauttamista tavataan yhteiskuntateoriassa tehdä jonkinlaisen individualismin lipun alla, korostaen yksilöiden todellisuutta. Archer nimeää ylöspäin sulauttamisen klassikoiksi Max Weberin ja J. S. Millin (*RST*, 3–4),⁵⁹ ja kaikkein eniten hän siitä keskustellessaan tekee viittauksia ehkä tunnetuimpaan metodologisen individualismin puolestapuhujaan, J. W. N. Watkinsiin (esim. 1952, 1968),

⁵⁹ Mill ja Weber tosiaan kielsivät sosiaalisten kokonaisuuksien todellisuuden yksilöihin palautumattomina entiteetteinä ja siksi kannustivat selittämään yhteiskunnallisia asioita yksilökeskeisen metodologian kautta (Udehn 2001, 45–49, 97–103; ks. Mill [1886] 1906, VI; Weber [1922] 1978, luku 1, erit. 13 eteenp.).

jonka mukaan sosiaalista on tutkittava yksilöiden kautta ja eritoten pyrkimällä pääsemään käsiksi näiden uskomuksiin ja muihin psykologisiin tiloihin.⁶⁰

Kuten juuri edellä näimme, Archerin mallissa on paljon samaakin kuin tällaisessa mentaalitekijät avainasemaan nostavassa individualismissa. Hän jopa esittää, että yksi tärkeä ero hänen morfogeneettisen teoriansa ja Bhaskarin mallin välillä on siinä, että Bhaskar (1979, 31) väittää sosiaalisten muotojen olevan välttämätön edellytys yksilön intentionaalisille teoille, kun taas Archerin mielestä jo subjektin ja objektin "luonnolliset" (ei-sosiaaliset) vuorovaikutukset tarjoavat usein kaikki välttämättömät ja riittävät ehdot intentionaalisuudelle (*RST*, 137–138, ks. *BH*). Mutta Archerille, toisin kuin esimerkiksi Watkinsille, rakenteetkin ovat todellisia, omaa voimaa omaavia entiteettejä, mihin itse asiassa liittyy toinen Archerin Bhaskariin kohdistama moite: se, että kun Bhaskar reifiointia välttääkseen totesi sosiaalisilla rakenteilla olevan vaikutusta vain ihmisten toimien kautta, ei hän tuossa yhteydessä Archerin mielestä alleviivannut kylliksi, että "emergenttien ominaisuuksien vaikutukset eivät ole 'toisten ihmisten' vaikutuksia"; ja silloin Bhaskar oli vaarassa luisua ylöspäin sulauttamisen suuntaan. (Tiukan tarkastelun jälkeen hän saa kyllä Archerilta synninpäästön tässä asiassa, koska mainitsee emergenssin aikaelementin, siis sen, että monet tapahtumat

⁶⁰ Hän jopa erotti nuo psykologiset tai mentaaliset tilat tai dispositiot ei-psykologisista, ei-mentaalista, "pelkästään hermostollisista" toimintatapumuksista ja tähdensi, että jälkimmäiset eivät kuulu hänen individualistisen metodologiansa hakemien selitysten piiriin (eivät, vaikka nuokin dispositiot ovat tietysti yksilöiden kehoissa ja ovat ehkä ihan "järkeviä" näiden kannalta vaikkapa evoluutiohistoriassa punnitun tarkoituksenmukaisuutensa nojalla) (ks. Watkins 1968, 273). Mainittakoon, että Watkins perusti tämän metodologisen ohjenuoransa jyrkälle ontologiselle eronteolle sosiaalisten ilmiöiden ja materiaalien objektien välillä – eronteolle, jonka mukaan vain ensin mainitut ovat aina joko ihan suoraan tai ainakin epäsuoremmin ihmisyksilöiden (ajattelun) luomuksia (esim. Watkins 1952, 28, ks. myös 1968, 270–271). "Sellainen materiaallinen kappale voi olla olemassa, jota kukaan ei ole havainnut, mutta ei sellaista hintaa, jota kukaan ei ole velottanut, tai sellaista kurinpidollista koodia, johon kukaan ei viittaa, tai sellaista työkalua, jota kukaan ei voisi kuvitellakaan käyttävänsä" (Watkins 1952, 28). Tämä ontologinen eronteko ajatuksista riippumattomien ("kovien") tosiasioiden ja ajatuksistamme riippuvaisen ("institutionaalisen") todellisuuden välillä muistuttaa kovasti John Searlen (ks. 1995, luku 1) vastaavaa erottelua. Itse asiassa myös Searle (1995, 9–12) käyttää yhtenä esimerkkinä työkalua ja sen käyttäjien sillä näkemää funktiota – korostaen, että siinä on kyse havainnoitsijoihin relatiivisista seikoista, jotka tulee erottaa sellaisista faktoista, jotka ovat luonnossa itsessään. (Ja myös Searle (1997b, 449–450) on joskus tältä pohjalta tunnustautunut metodologisen individualismin kannattajaksi.)

yhteiskunnassa eivät synny nykyisten vaan menneisyyden ihmisten tekemisistä.) (Ks. *RST*, 141–149.)

Voi näyttää vähän siltä kuin Archer moittisi Bhaskaria vuoroon ylös- ja vuoroon alaspäin sulauttamisesta, mutta itse asiassa nuo moitteet voi yhdistää syytökseksi, että Bhaskar ei aina muista ottaa riittävän todesta *sen paremmin* rakenteiden *kuin* yksilöidenkään autonomiaa – että Bhaskar, kuten niin monet muutkin nykyaikaiset yhteiskuntateoreetikot, horjuu joskus Giddensin ja tämän hengenheimolaisten keskustasulauttavan "*elisionism*", *toiminta/rakenteet erottamattomuuden* "seireenikutsun" houkutusten äärellä (ks. *RST*, 141 eteenp.).⁶¹

Vastakkainasettelu keskustasulauttamisen kanssa on sikäli erityisen leimallista Archerin dualismille, että keskustasulauttaminen on sanalla sanoen "*antidualistista*". Archerin morfogeneettisen teorian kaikkein omintakeisin ominaispiirre ei lopulta ole kollektiivienteettien eikä mentaalitason todellisuuden korostaminen, ei edes näiden molempien todellisuuden korostaminen yhdessä, vaan se, että hänelle kollektiiviset sosiaaliset rakenteet ja mentaalitilojensa johdattamina toimivat yksilöt ovat myös kaksi toistensa suhteen riittävän autonomista ja siis dualistisesti erillistä tasoa kyetäkseen kausaaliin vuorovaikutuksiin keskenään. Tämä on se iso asia, joka erottaa Archerin useimmista nykyteoreetikoista: vaikka monet muutkin myöntävät yhteiskuntatieteissä tarvittavan sekä yksilöiden toimintaan ja päätöksiin että myös toiminnan suuriin linjoihin ja siinä näyttäytyviin rakenteellisiin piirteisiin viittaavia käsitevälineitä, eivät he välttämättä tähdenä niiden käyttökelpoisuuden perustuvan sellaiselle ontologialle, jossa yksilöt mielenliikkeineen ja sosiaaliset rakenteet ovat kaksi emergentisti toisistaan erillistä, autonomisesti omavoimaista *sui generis* tasoa. (Vrt. myös *RST*, 59 eteenp.)

Kuten sanottua, paraatiesimerkkinä keskustasulauttajasta Archer (esim. 1982, 1988, 72 eteenp., 1990a, *RST*, 13, 81, luku 4) tapaa viitata Giddensiin. Hän on maininnut keskustasulauttajina myös esimerkiksi Baumanin (Archer 1988, 72 eteenp.) ja Bourdieun (*BH*, 6, 171–172, 2007, 41

⁶¹ Archer paneutuukin *RST*:ssa varsin pitkäksi toviksi (luku 5) Bhaskarin teorian puntarointiin ja tekee sitä erityisesti siltä kantilta, onko se lähempänä Archerin omaa vai Giddensin positiota; lopulta hän päätyy siihen, että Bhaskarin teksteistä löytyy riittävästi emergentististä dualismia, että tämä on hänen puolellaan.

eteenp., 2012, luku 2), mutta hänen kritiikkinsä kärki on tässä asiassa aina kohdistunut ennen kaikkea Giddensin (1984, ks. myös 1979) strukturaatioteoriaan, joka pyrkii korvaamaan dualistiset "duaalisella" ontologialla. Giddensille yksilöiden toiminta ja sosiaaliset rakenteet ovat ontologisesti yhden ja saman asian – *sosiaalisten käytäntöjen, praksiksen* – kaksi eri aspektia tai erilaisia tapoja kuvata sitä kahdesta eri näkökulmasta, "saman kolikon kaksi eri puolta", kuten Ian Craib (1992, 3–4) luonnehtii Giddensin positiota: "Jos katsomme sosiaalisia käytäntöjä yhdellä tavalla, voimme nähdä toimijoita ja tekoja; jos katsomme niitä toisella tapaa, voimme nähdä rakenteita".

Tarkemmin sanoen, Giddens (1979, 1984) käsitteellistää ihmisten jokapäiväisen käyttäytymisen rakenteet "sääntöinä ja resursseina", joihin käyttäytyminen nojautuu ja joita se samalla säilyttää tai uudistaa – itse asiassa rakenteiden täytyykin konkretisoitua siinä miten ihmiset toimivat tai muuten ne eivät ole todella olemassa. Systemin rakenteelliset ominaisuudet ovat samalla sekä tuon systemin muodostavien käytäntöjen välikappale että niiden lopputulos (Giddens 1979, 69). Giddensin teoriassa inhimillinen sosiaalinen todellisuus on siis yksi kokonaisuus, josta yksilöiden toiminta ja sosiaaliset rakenteet voidaan erottaa vain ikään kuin keskittymällä vuoroon yhdenlaisiin ja vuoroon toisenlaisiin seikkoihin, kuvaamalla sosiaalisen elämän käytäntöjä välillä näin ja välillä noin. Ja sellaisen kannan voi tosiaan ajatella olevan kutakuinkin päinvastainen Archerin dualismille ja tarjoavan siten luontevan kiinnkohdan sen paikantamiseksi teoriakartalla (vrt. kuitenkin esim. King 2010), sillä vaikka Giddens ei pidä sen paremmin rakennetta kuin toimintaakaan täysin "epätodellisena" ja "voimattomana", hän ne ontologisesti toisiinsa samastamalla nakertaa pois kummankin autonomista olemista omanlaisenaan tasona (ja näin Archerin mielestä ryövää niiltä kyvyn aitoon vuorovaikutukseen keskenään) (ks. *RST*, erit. luku 4). Kuten Geoffrey Hodgson – joka muuten käyttää tässä yhteydessä Archerin lanseeraamaa "keskustasulauttamisen" termiä – huomioi, Giddensin teoriasta puuttuu redusoimattomien tasojen ajatus eikä siinä siis jää oikein sijaa ontologiselle emergenssille. (Hodgson itse yhtyy Archeriin siinä käsityksessä, että se on vakava epäkohta Giddensin ajattelussa.) (Hodgson 2004, 30 eteenp.)

Tämä vastakkainasettelu on laajempi asia kuin vain Archerin ja Giddensin välinen: yhteiskuntateoriassa yleisemminkin on erimielisyyttä siitä, onko yksilötoimijat ja sosiaaliset rakenteet syytä ymmärtää emergentisti (dualistisesti) erillisinä vai sulauttaa ne (antidualistisesti) toisiinsa. Varelan (2007, 204) mukaan nykydebattia ei käydä niinkään individualistien ja kollektivistien välisen rintamalinjan yli,⁶² vaan merkittävämpi on se rajankäynti, jonka yhdellä puolen teoreetikot keskittyvät yksilöidenvälisiin sosiaalisiin relaatioihin siinä mielessä, että tavallaan sulauttavat niin yksilöt kuin rakenteetkin niihin, ja jonka toisella puolen teoreetikot nojautuvat noihin samaisiin yksilöidenvälisiin relaatioihin ihan toisella tapaa, erottaen niistä kohoavat rakenteet yliyksilöllisiksi emergenteiksi entiteeteiksi ja siis luoden dikotomian yksilöiden ja kollektiivien välille (vrt. myös *RST*, 59 eteenp.).⁶³

⁶² Toki moni nykyäänkin haluaa profiloitua individualistina, pitää yksilöitä ja näiden mieliä todellisempina tai perimmäisempänä todellisuutena kuin sosiaalisia rakenteita (esim. Elster 1989a, 1989b; Hedström & Swedberg 1998, toim. 1998; ks. myös Searle 1995, 1997b), ja taitavatpa jotkut olla kallellaan kollektivisminkin suuntaan, pitävät sosiaalisia instituutioita jollain tapaa todellisempina kuin yksilön autonomisuutta (ks. Fuchs 2001). Mutta jos yhteiskuntateorian kenttä olisi monikaistainen moottoritie, oikeana laitanaan "vanhan koulun" milliläis-watkinslainen individualismi ja vasempana klassinen kollektivismi tai hyvin vahva funktionalismi, niin useimmat nykyteoreetikot eivät ajaisi kovin liki kumpaakaan reunaa, enintään hieman keskiviivan oikealla puolen tai ihan vähän vasemmalla. Isoin osa pysyttelisi keskimmaisilla kaistoilla – siellä, missä ei pistetä ehdottomalle etusijalle sen paremmin yksilöiden mielen metafysistä autonomisuutta kuin toimijoista riippumattomia *sui generis* kollektiivientiteettejäkään, vaan yksilöt ja heidän kollektiivinsa mielletään pikemminkin aspekteiksi sosiaalisen elämän käytäntöjen punoksessa (ks. esim. Giddens 1984; Bourdieu 1990; Heiskala 2000; Collins 2004; King 2004; Latour 2005). Mutta yhtenä merkittävänä ryhmänä on erotettava myös dualistit, kuten Archer, joiden ontologiaan kuuluvat niin yksilön autonominen mentaalitila kuin *sui generis* kollektiivientiteetit (ks. esim. Bhaskar 1986; Sayer 1992; myös Hodgson 2004; vrt. Bunge 1997) (heidän malliaan voisi tässä mallinnuksessa kai verrata vuoroon vasenta ja vuoroon oikeaa penkkaa pöllyttäväksi siksak-liikkeeksi koko tien poikki, mikä eroaa erityisesti tasaisesta keskikaistojen matkanteosta).

⁶³ Varela (2007, 204) puhuu jälkimmäisestä "durkheimilaisena" kantana, koska dikotomisointi yksilöiden ja kollektiivien välillä on uskollisempaa Durkheimin (ks. 1964) vastakkainasettelulle sosiologian ja yksilöitä tutkivien tieteiden välillä; relationalistinen sulauttaminen on taas "sosiaalipsykologisoiiva" katsanto, koska kyseenalaistaa niin erilliset rakenteet kuin sosiaalisista relaatioistaan riippumattoman yksilön mielen. Archer saattaisi hyväksyä tämän terminologian: kritisoihan hän elisionisteja liiasta sosiaalipsykologisoinnista (sosiologian ja yksilöpsykologian kustannuksella) (*RST*, 104), ja hänen argumenttinsa rakenteiden redusoimattomuuden puolesta ovat usein aika durkheimilaisia.

Entä miksi juuri dualismi on Archerin mielestä niin hyvä kanta, mitä perusteluja hän esittää sen tarpeellisuuden puolesta tai vaihtoehtoisia mallinnuksia vastaan?

1.3 Dualistisesti erillisten tasojen tarpeesta

Archerille sosiaaliset käytännöt ja relaatiot eivät riitä; emergenssin käsite kannustaa... ei vain tunnustamaan kollektiivisia ilmiöitä, vaan myös antamaan niille erityisen ontologisen aseman. Niistä tulee rakennetta ja sosiaalinen todellisuus ymmärretään rakenteen ja toimijuuden kautta.

—Anthony King, 2007⁶⁴

Vaikka Archer lainaa teoriaelementtejä molemmilta puolin vanhaa individualismi / kollektivismi juopaa, emergenttien kollektiivientiteettien asiassa hän on tietysti kollektivistien puolella ja suuntaa niiden todellisuutta puolustavat argumenttinsa etenkin individualismia vastaan.⁶⁵ Tämä on ymmärrettävää, sillä kollektiivientiteettien todellisuuden kyseenalaistamiselle ja niiden redusointiyrityksille on yhteiskuntateoriassa pitkät individualistiset perinteet, joita vastaan rakenteiden omavoimaisen todellisuuden puolustajan on tavalla tai toisella hyökättävä;⁶⁶ sikäli siis Archerin argumentit nimenomaan individualismia vastaan ovat erityisen huomionarvoisia, kun harkitsemme hänen emergenttisen taso-ontologiansa houkuttelevuutta (ks. King 1999a, 203).

Kingin (1999a, 208) mukaan Archer hyödyntää noissa argumenteissaan kyllä niin monenlaisia esimerkkejä emergenteistä

⁶⁴ Lainaus artikkelista "Why I am not an Individualist" (s. 214).

⁶⁵ Toki ne argumentit, jotka koettavat positiivisesti perustella kollektiivitason ontologista erillisyyttä, toimivat yhtä hyvin myös keskustasulauttamista vastaan, mutta Archer käyttää argumentteina paljon myös individualistisen position virheitä.

⁶⁶ Myöhemmin, kun Archer (ks. *BH*, *SAIC*) käänsi huomionsa ihmiseen ja toiminnanteoriaan, hänen argumenttinsa alkoivat suuntautua enemmän yksilöiden autonomisuuden kyseenalaistavia teorioita vastaan.

rakenteista, että näyttää kuin hän sekoittaisi keskenään muutamaakin eri emergenssikäsitettä (King kutsuu niitä "relaationaaliseksi", "byrokraattiseksi" ja "numeeriseksi").⁶⁷ Archer (2000b, 465) ei tätä tulkintaa hyväksy, hän on vastannut Kingille, että hänellä on vain yksi, relationaalinen emergenssin käsite, jota kaikki Kingin erottelemat esimerkit ilmentävät; mutta ehkäpä King on kuitenkin oikeassa ainakin siinä, että eräät Archerin esimerkit emergenteistä rakenteista poikkeavat toisista mielenkiintoisilla tavoilla – tai tarkemmin sanoen, perusteltuna voisi pitää hänen *tilastollisten* esimerkkiensä (Kingin numeeriseksi emergenssiksi kutsuman tyyppin) erottamista omaksi lajikseen.⁶⁸ Ne nimittäin poikkeavat useimpien muiden emergenttien tyypillisistä esimerkeistä. Toisaalta ne miellyttävät Archeria sikäli, että tilastofaktojen hidas muutettavuus istuu hyvin hänen alleviivaamaansa emergenssin ajallisuuteen, johon hän usein vetoaa perustellessaan rakenteiden erillisyyttä toiminnasta.

Rakenteiden muuttamisen hitaus

Kuvaava näyte tilastollisen rakenteen hitaaseen muutettavuuteen vetoavasta argumentista on Archerin "Castro-esimerkki" (*RST*, 76–79, 143, ks. myös 1982, 468–470), jossa lähtökohdaksi otetaan Fidel Castron väitetty ajatus opettaa Kuuban kansa lukemaan "yksi opettaa yhtä" -periaatteella. Archer pyytää oletamaan, että näin olisi menetelty, ja että lukemaan opettaminen olisi kestänyt yhden vuoden, minkä jälkeen opettaja itse ja hänen silloin jo myös lukutaitoinen oppilaansa olisivat kumpikin tahollaan voineet ryhtyä

⁶⁷ Relationalisesta tyyppistä King näkee esimerkkinä Archerin viittauksen Adam Smithin nuppineulatehtaan työnjaosta kohoavaan emergenttiin voimaan (*RST*, 51); byrokraattisesta emergenssistä on kyse kun Archer tähdentää, että tietyn organisaation viralliset roolit ja niihin liittyvät velvoitteet ilmentävät emergenssiä (ks. *RST*, 43); ja numeerisia emergentejä ovat, kuten kohta tekstissä selitän, erityisesti Archerin (esim. *RST*, 76–79, 143–144, 174) esimerkit demografisista rakenteista – väestön prosentiosuuksista.

⁶⁸ Sitä vastoin uskon Archeria kyllä siinä, että Kingin myös omaksi lajikseen erottama byrokraattinen emergenssi on ilmaistavissa relationaalisen emergenssin termein (roolit ovat mitä mitä relationaalisesti, suhteessa toisiinsa ja esimerkiksi ihmisten käsityksiin ja toimintatapoihin).

opettamaan jotakuta toista lukemaan. "Rakenne" tässä esimerkissä on se, kuinka suuri osa väestöstä on alkujaan lukutaitoisia. Archer esittää siitä kolme oletusta – 5, 15 tai 25 prosenttia. Näillä eri lähtöoletuksilla saadaan tietysti piirrettyä kolme erilaista käyrää kohti lukutaitoista väestöä: jos lukutaitoisia on aluksi 5 prosenttia, päästään 95 prosentin lukutaitoisuuteen viidessä vuodessa, jos lähtötaso on 15 prosenttia, se vie kolme vuotta, ja 25 prosentin tasosta vain kaksi vuotta. (RST, kuvio 2 s. 77.)

Tätä Archer (RST, 78) pitää hyvänä esimerkkinä siitä, miten uuden sukupolven yksilöiden haluamisista ja toimista riippumaton rakenne vaikuttaa kausaalisesti heidän mahdollisuuksiinsa ja vastustaa heidän pyrkimyksiään muuttaa sitä – toiminta tapahtuu kontekstissa, jota toimijat itse eivät ole tehneet ("ne, jotka olivat alkujaan lukutaitoisia, eivät olleet vastuussa *distribuutiostaan* populaatiossa; tämä ryhmäominaisuus seurasi toisten, luultavasti kauan sitten kuolleiden ihmisten rajoittavista koulutuksellisista menettelytavoista"). Ja koska näin on, Watkinsin (1968, 271) kaltaiset individualistit eivät voi olla oikeassa väittäessään, että jos olisi yleisesti jaettu kova halu ja kaikki tarvittava tieto muuttaa rakennetta, se muuttuisi hyvinkin nopeasti. Vaikka argumentin vuoksi olettaisimme kuubalaisilla olevan "kaikki sovelias informaatio koskien opettamista" ja hyvin vahva halu muuttaa kansa lukutaitoiseksi, *rakenne haraisi silti vastaan*, koska muutoksen vauhtiin vaikuttaisi lukutaitoisten lähtökohtainen osuus väestöstä (Archer 2000b, 466, ks. myös RST, 78).⁶⁹

Mutta eikö tähän ja muihinkin rakenteiden muuttamisen hitauteen vetoaviin argumentteihin voisi vastata huomauttamalla, että muutoksiin

⁶⁹ Individualisti on kyllä epäluuloinen tämän argumentin suhteen ja huomauttaa ainakin, että Archerin sallima "kaikki sovelias informaatio koskien opettamista" ei ole sama asia kuin Watkinsin olettama "kaikki tarvittava tieto", eikä kai yksi opettaa yhtä -periaate ole sekään luontevin ilmaus todella kovalle halulle muuttaa kansa lukutaitoiseksi. Jos kukin kuubalainen tosissaan haluaisi poistaa lukutaidottomuutta maastaan ja omaisi kaiken tarvittavan tiedon siihen liittyen, monet opettaisivat useampaa kuin yhtä oppilasta kerrallaan ja kaikki kynnelle kykenevät opettelisivat lukemaan omin päin, jolloin rakenne muuttuisi hyvin nopeasti. (Muutenkin Archerin esimerkki nojaa liikaa Castron omaperäiseen ideaan: oikeasti säädettäisiin yleinen oppivelvollisuus, opetuksen hoitaisivat ammattilaiset ja kouluun pistettäisiin vain nuorimmat ikäluokat (vanhempien lukutaidottomuuden annettaisiin hävitä "luonnollisen poistuman" myötä), eikä 95 prosentin lukutaitoisuuteen pääsy veisi silloin sen kauempaa 5 prosentin kuin 25 prosentin lähtötasosta.)

kuluva aika ei todista mitään rakenteiden erillisyydestä, koska kyllähän *myös ihmisyksilöiden piirteiden ja toimintatapojen muuttaminen vie aikaa*, eli rakenne voi hyvin olla vain niitä? Edes hyvin pitkä niin kutsutun rakenteen kehittymisen ja muuttamisen ajanjakso ei osoita sen ontologista eroa toiminnasta – ei ainakaan jos emme hyväksy ajan ontologisoimista (King 1999a, 211). Ja ajan ontologisoimista vastaan voidaan hyvin väittää, että vaikka jo ammoin kuolleet ihmiset ovat totta kai tehneet paljonkin sellaista (mitä kollektiivienteettien erillisyyden kyseenalaistajan ei tarvitse jättää huomiotta, sillä hänen ei tarvitse keskittyä ainoastaan nykyään eläviin yksilöihin (King 1999a, 204–205)), minkä seuraukset voi nyt mieltää rakenteeksi, eivät nuo rakenteet ole kuitenkaan koskaan olleet tai nykyäänkään ole mitään enempää kuin ihmisten piirteitä, dispositioita ja toimintaa. Joten missä mielessä tuollainen rakenne olisi ontologialtaan *sui generis* ja autonomisten kausaaliivoimien kantaja?⁷⁰ Tätä on kysynyt muun muassa – itsekin yhdenlaista ("heikompa") emergenssiteoriaa kannattava – R. K. Sawyer (2001), jonka mukaan ajallinen edeltävyys sinällään ei tarjoa riittävää argumenttia ontologisen emergenssin puolesta, koska vaikka kollektiivilla hetkellä t_n oleva ominaisuus K olisi kohonnut yksilöiden toimista jo hetkellä t_{n-1} , ei tämä millään muotoa todista K :n olevan enempää kuin vain *supervenienti* yksilöiden ominaisuuksiin nähden nyt hetkellä t_n (s. 570). Ja supervenienteilla piirteillä ei ole ontologista autonomiaa – mitä supervenienti piirre sitten tekeekin, on aina seurausta vain sen komponenttien tekemisistä.

On jopa väitetty, että reduktionisti voisi viitata Archerin tilastollisiin esimerkkeihin argumenttina sen puolesta, että rakenne *palautuu* yksilöihin, sillä tilasto vaikuttaa kovasti vain tiettyjen ominaisuuksien perusteella ryhmiin jaotelluilta yksilöiltä (King 1999a, 209–211; ks. myös Elder-Vass 2007a, 35–37). Niinpä vaikka Archer (2000b, 465–466) ainakin vielä Kingin kritiikkiin vastatessaan puolusti Castro-esimerkkiään, monikaan muu emergentisti ei ole viitannut tilastofaktoihin emergentteinä piirteinä (vrt. kuitenkin Hodgson 2004, 451), epäilemättä juuri siksi, että ne ovat summattavissa tekijöistään eivätkä siis vaikuta olevan enempää kuin osiensa summia.

⁷⁰ Samaan tapaan Harrékin (2001, 23) varoittaa "kohtelemasta diakronisia prosesseja, jotka ovat tapahtumasarjoja, kuin ne olisivat synkronisia entiteettejä".

Lars Udehn (2001) sanoo makroelementtiteorioita olleen perinteisesti kahta eri lajia, joista ensimmäisessä makroelementeillä tarkoitetaan vain tilastollisia ja muita joukko-opillisia elementtejä – luokkiin jaoteltuja yksilöitä – ja toinen väittää olevan näiden lisäksi myös *sui generis* makro-otus entiteettejä. On tärkeää tiedostaa näiden kantojen erillisuus, sillä makroelementtien olemassaolon tilastofaktoina eli yksilöitä summaamalla muodostettavina joukko-opillisina kokonaisuuksina myöntää myös ensin mainitun käsityksen kannattaja, kun taas vain jälkimmäisen käsityksen edustajat uskovat *sui generis* kollektiiviotuksiin, toteaa Udehn (s. 181) (joka itse profiloituu individualistiksi). Mutta Archer (ks. esim. *RST*, 44, 76 eteenp., 86) on tosiaan epämääräisempi tämän eron suhteen, lukee myös monet tilastolliset tosiasiat autonomisiksi rakenteiksi.⁷¹ Jos kuitenkin pidämme kiinni mielekkään tuntuudesta eronteosta yksilöistä summautuvien tilastofaktoiden ja omavoimaisten *sui generis* makroentiteettien välillä, ei jälkimmäisten olemassaoloa voida perustella viittauksilla tilastollisten seikkojen muuntamisen vaivalloisuuteen. Toisaalta sen ei pitäisi olla Archerille kovin tärkeäkään argumentti, sillä hänellä on muitakin ja parempia perusteita dualismilleen; hän voi vedota esimerkiksi emergenttien relationaaliseen luonteeseen.

Relaatiot – mihin ne kuuluvat?

Emergenttien rakenteiden relationaalisuudesta Archer on käyttänyt (Sayerilta (1992, 119) lainaamiaan) esimerkkejä vuokraisäntä–vuokralainen relaatioista kohoavista voimista, joiden nojalla tiettyjä positioita miehittäville ihmisillä on muun muassa valta kerätä vuokraa tiettyjä toisia positioita miehittäville

⁷¹ Samaan tapaan oli Durkheimkin epämääräinen näiden kahden tyyppin erottamisen suhteen, puhui itsemurhaprosenteista *sui generis* kollektiivisina kokonaisuuksina, joilla on oma luontonsa, joka ei ole vain osiensa summa; mutta Udehn (2001, 181–182) haluaa tulkita Durkheimia tässä niin, että hän halusi vain tehdä sen *metodologisen* väitteen, että tilastollisia tosiasioita selitettäessä täytyy viitata sosiaalisiin seikkoihin eikä vain yksilöpsykologiaan. Myös Varela (2007, 204) uskoo, että Durkheim ei olisi Archerin tavoin sortunut esittämään tilastollisia ikäluokkajakaumia kausaaliivoimaisina entiteetteinä. (Vrt. Sawyer 2001, 558, 569–570, 2002, 11, 15, 18–21.)

ihmisiltä, ja tehtaalla vallitsevista työnjaon suhteista, joista kohoaa emergenttinä kyky massatuotantoon (Archer 2000b, 466, ks. myös *RST*, 51). Kolmantena mainittakoon Archerin historiallinen esimerkki lordi–maarja relaatioista, joita ilman lordit ja maarjat tai feodaalijärjestelmän mukaiset maanviljelyksen käytännöt eivät olisi olleet mitä olivat (*RST*, 173). Ja näissä relaatioissa kiistatta kiteytyykin paljon rakennetta, eivätkä ne ole vain tilastollisia tai muuten kontingenteja yhteyksiä. Käsitteitä "vuokranantaja" ja "vuokralainen" tai koko huoneenvuokraamistoimen ajatusta ei voi ymmärtää muuten kuin suhteessa toisiinsa; puhe lordista on feodaaliaikana sisältänyt implisiittisen viittauksen myös maarjiin ja tuolloisiin maanviljelyksen käytäntöihin ja päinvastoin; eikä tietyn liukuhihnatyöläisen roolia voine täysin ymmärtää muuten kuin huomioimalla joukko muitakin rooleja kyseisessä tehtaassa ja sen massatuotantoon liittyvät tarkoitukset.

Toki kokonaan toinen kysymys on, ovatko nämä rakenteet relaatioidensa nojalla ylemmän tason entiteettejä, joilla on omaa kausaalivoimaa – siis täyttääkö huoneenvuokraamistoimen, tehtaan massatuotannon, tai feodaalisen maatalouden rakenne relaatioineen sen Archerin (*RST*, 174) emergentille rakenteelle asettaman ehdon, että sillä on "itsessään... tuottavaa kapasiteettia modifioida konstituenttiansa voimia perustavilla tavoin ja harjoittaa kausaalivaikutuksia *sui generis*"? Siitä voidaan olla montaa mieltä.

Ensinnäkin jopa sellainen "humelainen empiristi" (tai viimeaikaisempina esimerkkinä vaikkapa rortylainen antiessentialisti (ks. Rorty 1999, 53–69)), jota kriittiset realistit syyttävät todellisuuden huomiotta jättämisestä – joku sellainen, joka kokonaan kieltäytyy tavoittelemasta maailman ontologisia tosiolemuksia – voi myöntää nuo yllä mainitut relaatiot ja niiden olennaisuuden kyseisten rakenteiden ymmärtämisessä. Mutta hänestä niissä on kyse vain käsittämisen tavoista, käsitteistä ja niiden (kieltä käyttävän yhteisön käytännöissä määräytyvistä) relationaalisista merkityksistä, eli niihin liittyvä välttämättömyys on pelkkää *käsitteellistä välttämättömyyttä* eikä harrélais–bhaskarilaista luonnollista välttämättömyyttä (metafyysinen tosiasia), jota Archer (esim. *RST*, 173) puolestaan peräänkuuluttaa emergenteiltään. Tässä ollaan transsendentaalisten realistien ja antiessentialististen empiristien välisten debattien ydinalueella.

Toiseksi, kuten edellisen alaluvun lopuksi totesin, paljon on sellaisia antidualistisen ontologian puhemiehiä, jotka hekin pitävät relaatioita todellisina ja tärkeinä, mutta eivät erota niiden nojalla rakenne-entiteettejä omalle olemassaolon tasolleen vaan sulauttavat niin yksilöt kuin rakenteet noihin relaatioihin. He varmasti myöntävät, että yhteisöissään relationaalisesti toisiinsa suhteutuneilla yksilöillä on usein tiettyjä toimintataipumuksia, jotka erottavat nämä muilla tavoin toisiinsa suhteutuneista yksilöistä, mutta eivät katso tässä olevan kyse *sui generis* rakenne-entiteetin voimista, vaan ainoastaan noiden relationaalisesti toisiinsa suhteutuneiden ja toinen toisilleen normatiivista voimaa antavien yksilöiden vaikutuksista toisiinsa. Esimerkiksi King (1999a, 214–215) puhuu hänkin relationaalisista rakenteista, mutta ei hyväksy niitä palautumattomien voimien haltijoiksi ja väittää rakenteisiin sisältyvien roolien palautuvan nuo roolit ja niiden vaatimukset määritteleviin ja niiden mukaisesti toimiviin ihmisiin. Tässä ollaan dualismin ja antidualismin välisen vastakkainasettelun ytimessä.

Ja kolmanneksi, jopa varsin äärimmäiset individualistiset reduktionistit (esim. Watkins 1968, 270–271) voivat olla yhtä mieltä emergentistien kanssa siitä, että relaatiot täytyy huomioida sosiaalitieteellisissä tutkimuksissa ja voimme erottaa toisiinsa relationaalisesti suhteutuneiden ja noiden relaatioiden myötä organisoituneiden yksilöiden joukkioita tai rakenteita; eikä ole välttämättä helppoa ratkaista, kumman "omaisuutta" relaatiot ovat, reduktionistin vai emergentistin (Porpora 2007, 198). Palautuvatko relaatiot ja niihin liittyvät kausaalisuudet yksilöihin vai eivät? Tästä on kyse emergentistien ja reduktionistien välisissä keskusteluissa.

Relaatioita ja niiden huomioimisen tähdellisyyttä ei siis tarvitse kenenkään kieltää, hyvin monet erilaiset positiot voivat kannustaa niiden huomioimiseen jossain merkityksessä. Yhteiskuntateoreettisissa keskusteluissa onkin esiintynyt viime aikoina hyvin monia erilaisia "relationalismeja" (ks. Kivinen & Piironen 2006b). Niinpä relaatioihin viittaaminen sinällään ei ole vielä argumentti dualistisen taso-opin puolesta. Mutta Archerilla on toki perusteensa sille, että relaatiot on syytä ymmärtää nimenomaan ontologisesti todelliseksi ja autonomiseen rakenteeseen itseensä kuuluvaksi asiaksi. Aivan erityisesti hän haluaa osoittaa, että relaatiot ovat kaikkiin yksilöihin ja heidän joukkoihinsa ja jopa sosiaalisiin käytäntöihin

palautumattomia (ks. esim. *RST*, 106) ja siis jotakin sellaista, mistä ainakaan keskusta- tai ylöspäin sulauttajilla ei oikeastaan ole oikeutta teoretisoida. Hänen parhaita argumenttejaan tämän kannan puolesta on se, että yhteiskuntatieteilijä on kiinnostunut roolinmukaisista toimintatavoista, jotka vaikuttavat olevan eri asia kuin rooleja miehittävien yksilöiden henkilökohtaiset ominaisuudet.⁷² Emmekö usein ihan varta vasten koeta erottaa henkilökohtaiset seikat tutkittavana olevasta roolinmukaisesta toiminnasta? (*RST*, 37.) Tämä tuntuisi tosiaan puhuvan dualistisen eronteon puolesta: yhtäältä on yksilöiden henkilökohtaisten piirteiden taso, toisaalta esimerkiksi sosiologeja aivan erityisesti kiinnostava normatiivisten rooli- ja muiden sosiaalisten relaatioiden taso.

Tosin kaikki eivät tätä ajatusta hyväksy, esimerkiksi individualistit väittävät myös roolien relaatioineen ja sosiaalisten normien olevan olemassa ainoastaan yksilöissä. Heidän mukaansa meidän on vain huomioitava roolin kantajan lisäksi muutkin yksilöt ja heidän odotuksensa roolin suhteen, kuinka he ovat sanktioineet siihen liittyvien normien mukaisen toiminnan "palkkioin" ja "rangaistuksin". Esimerkiksi Jon Elster (1989a, 105) vakuuttaa, että "teoria sosiaalisista normeista voidaan määritellä... ja sitä voidaan puolustaa täysin individualistisessa viitekehysessä". Hänestä "normi on *alttiutta tuntea häpeää ja ennakoita sanktioita toisten taholta, ajateltaessa käyttäytymistä tietyllä, kielletyllä tavalla*", ja se on erityisen "*sosiaalinen* normi... siinä määrin kuin se on jaettu toisten ihmisten kanssa". Sellaisena normi ei ole olemassa riippumattomasti sitä ylläpitävistä yksilöistä, ei vaadi yliyksilöllisiä entiteettejä. (Elster 1986a, 105–106.)

Archerin (*RST*, 37–38) mukaan tuollaisista individualistisista määritelmistä seuraa kuitenkin kestämaton "ähky", kun yksilöihin sisäistetään liikaa sosiaalista ainesta heidän ulkopuoleltaan. Sosiaalista kontekstia ei saa sisäistää ihmisiin "niin, että roolisuhteet olisivat puhtaasti henkilöidenvälisiä asioita, uskomussysteemit olisivat vain mitä tietyt ihmiset uskovat tai eivät ja

⁷² Itse asiassa Archer koettaa tehdä tästä jopa loogisen tosiasian ja väittää, että relaatioita tai suhteita "ei loogisesti voida konstruoida ihmisyksilöitä koskevinä faktoina... koska suhde on määritelmällisesti vähintään kahta ihmistä koskeva fakta" (*RST*, 37). Mutta tämä ei ole hyvä argumentti, sillä toki myös useampaa kuin yhtä ihmistä koskevat faktat ovat useita ihmisyksilöitä koskevia faktoja.

resurssit olisivat vain sitä mihin sinä tai minä olemme kätemme kajonneet",⁷³ tai jos niin menetellään, niin tuohon tapaan ylisuuriksi paisutetut ihmiset eivät ole enää *yksilöitä* missään meille tunnustettavassa merkityksessä (ibid., ks. myös *BH*).⁷⁴

Asiaan liittykin semanttinen kysymys "yksilön" määrittelemisestä (joskin Archerin kaltaiselle semanttiselle ja ontologiselle realistille kyse on aina samalla myös termien referenteistä eli kielen ulkopuolella jäsentämistään odottavista olioista ja niitä koskevista faktoista).⁷⁵ Varmasti monen sulauttajan mielestä vasta suhteilla muihin ihmisiin rikastettu ihminen on oikea yksilö, kun taas Archerin dualismissa yksilöiden on oltava riittävän riippumattomia keskinäisrelaatioistaan ja niistä syntyvistä rakenteista. Kysymys oikeasta yksilön määritelmästä on tietysti iso pala purtavaksi – sen voi ajatella vaativan pitkän selonteon ihmisyydestä, siitä kuinka paljolti se riippuu sosiaalistumisesta; vasta sitten tiedetään, mitä yksilöstä jää jäljelle, kun se riisutaan sosiaalisista suhteistaan. Ja juuri sellaisen, hyvin seikkaperäisen selonteon Archer tarjosikin *BH*:issa, josta kerron luvussa 2.1.

Tosin sen voi sanoa jo nyt, että reduktionistista individualistia ei *pelkällä* yksilön määritelmällä vakuuteta taso-ontologian tarpeesta. Reduktionistin mielestä, vaikka yksilön käsitteeseen ei voitaisikaan sisällyttää relaatioita, ovat relaatiot ja niistä muodostuvat rakenteet silti ontologisesti niin riippuvaisia nyky-yksilöistä, etteivät ne voi olla mitään autonomisia voimapanesiä. Ja hän saattaisi argumentoida kantansa puolesta vaikkapa tällä ajatuskokeella: jos kaikki maailman ihmiset menettäisivät täysin muistinsa ja

⁷³ Tosin individualisti tuskin tarkoittaa resursseilla "vain sitä mihin sinä tai minä olemme kätemme kajonneet", vaan yksilöille jotain *käyttöarvoa omaavia* asioita.

⁷⁴ Itse asiassa Archer ei sallisi individualisteille kuin äärimmäisen köyhän yksilökäsitteen, sillä hänen mielestään individualisti ei saisi, jos kerran kyseenalaistaa kollektiivientiteetit havaittavuus-kriteerin nojalla, puhua mistään *näkymättömästä* – oikeastaan edes *toimintadispositioista*, sillä vain tosiasialliset teot ovat hänen mielestään havaittavia, eivät dispositiot (*RST*, 35–37).

⁷⁵ Tosiaan, koska Archerille käsitteiden käyttökelpoisuus perustuu referenttien todellisuuteen, hän tähdentää, että kyse ei tässä ole "vain semantiikasta" missään väheksyvässä merkityksessä, vaan samalla myös *tosiasioista*. "[Ä]kkivääriä konsensus näytetään saavutetun siitä, että tämä yksilön deskriptiivinen inflaatio sosiaalisen kontekstin sisällyttämiseksi on vain semanttinen kysymys... [ja siis] sallittu manööveri, koska siinä on kyse vain sanoista", Archer valittelee ja teroittaa: oikeasti "emme kiistele vain siitä, kuinka kutsua olioita, vaan siitä, mihin olioihin käsitteet viittaavat" (*RST*, 41). Palaan tähän Archerin semanttiseen realismiin myöhemminkin.

hermostolliset dispositionsa – jos kukaan ei muistaisi edes nimeään, sukulaisuus- ja ystävyysuhteitaan, ammattiaan, asuntoaan tai varallisuuttaan – eikä osaisi toimia roolien ja sosiaalisten asemien mukaisesti, niin mitä jäisi jäljelle relaatioista ja rakenteista? Ei mitään. Ei olisi enää vuokralainen–vuokranantaja relaatioita, kapitalismin relaatioita ja rakenteita, valtioita, rahaa tai pankkeja, uskontoja tai virkavaltaa. Eikö reduktionisti siis ole oikeassa siinä, että missä ikinä mielessä relaatioita ja niistä muotoutuvia rakenteita voidaankin pitää todellisina, riippuvat ne koko ajan ihan täysin senhetkisistä ihmisyksilöistä ja heidän hermostollisista dispositioistaan? Ja ehkäpä niihin ei tarvitse lisätä muuta kuin tutkijoiden tavat luokitella niitä taksonomisilla käsitevälineillä ja instrumentaalisesti hyödyllisellä heuristiikalla, mitkä ovat tapoja kuvata yksilöitä ja heidän tekemisiään, selittää ja ehkä vähän ennakoidakin sitä, mutta eivät ontologisesti puhuen vaadi mitään muuta referenttiä kuin yksilöt ja heidän dispositionsa? Näin mieltii individualistinen reduktionisti. Mutta siinäkin positiossa on omat ongelmansa.

Reduktionismin reductio ad absurdum

Ehkä vakuuttavin Archerin individualismia vastaan hyödyntämä argumentti on se perinteinen – itse asiassa jo Durkheimin (ks. [1898] 1974, myös [1895] 1964, xlvii–xlviii, 102 eteenp.) hyödyntämä – versio niin kutsutusta "kaltevan pinnan" (kirjaimellisesti "liukkaan luiskan" (*slippery slope*)) argumentista, jossa pyritään osoittamaan individualismia motivoivan redusoimisen ihanteen *reductio ad absurdum*.⁷⁶ Argumentin keskeinen idea on, että jos sosiaalista maailmaa aletaan redusoida perustavampiin komponentteihinsa, niin miksi ei sitten redusoida yksilöitäkin: miksi yksilö ja tämän mielenelämä olisi sellainen selkeä sosiaalisen todellisuuden perimmäinen peruselementti, johon redusointi tulee lopettaa, eikö olisi johdonmukaista jatkaa etsimistä vielä alemmaa? Archerin mielestä luisu reduktionismin absurdeihin lopputuloksiin voidaan pysäyttää vain emergenssiopilla, jonka avulla ihmisyksilö

⁷⁶ Kaltevan pinnan argumentit väittävät, että jokin vaihtoehto veisi sellaiselle "liukumäelle", jolla ei loogisista tai käytännön syistä voisi pysähtyä ennen kuin "mäen alla", jossa odottavat jollain tapaa ikävät, ei-toivotut seuraamukset.

mentaalitiloineen voidaan esittää komponentteihinsa redusoitumattomana entiteettinä. Mutta jos näin tehdään, miksi jättää tuon opin soveltaminen yksilöihin, hän kysyy – mikseivät myös kollektiivientiteetit olisi emergentisti todellisia? (Ks. *RST*, 39–41; myös esim. Eder-Vass 2007a, 38–39.)⁷⁷ Eli Archer katsoo näin saaneensa individualistit dilemman sarviin, joista

kumpikin näyttää murentavan heidän väitteensä yksilöistä sosiaalisen todellisuuden perimmäisinä konstituentteina. Jos reduktionismi on mahdollista..., niin heidän perimmäiset konstituenttinsa voidaan (ainakin "periaatteessa") redusoida edelleen. Jos emergenssi on mahdollista, ja itsepuolustukseen heidän täytyy varmasti myöntää tämä, aukeaa kysymys, eikö kohoa myös uusia tasoja, jotka ovat aivan yhtä "perimmäisiä" kuin yksilö? (*RST*, 41.)⁷⁸

Tällainen argumentti vaikuttaakin toimivalta esimerkiksi Watkinsin (1968) metodologista individualismia vastaan, joka pohjautuu yksilön psykologian tai älyllisen kontrollin – vieläpä striktisti erotettuna "automaattisista", ei-psykologisista hermostodispositioista – ontologiseen erityisasemaan (ks. ss. 273 eteenp.).⁷⁹ Mitä muuta tuo ontologinen erityisasema voi tarkoittaa kuin sitä, että psykologiset dispositiot ovat (emergentisti) *sui generis* erilaisia kuin ei-psykologiset dispositiot? Ja silloin

⁷⁷ Toki reduktionisti pitää tuota emergenssiopin lääketä tautia pahempana, epäilee sen kääntävän kaltevan pinnan ylösalaisin ja käynnistävän luisun kollektiiviotusten mysteerimaailmaan, *emergentismen reductio ad absurdum*. Kaltevan pinnan argumenttia voikin joskus käyttää molempiin suuntiin, eikä ole välttämättä helppoa ratkaista, kummassa suunnassa uhkaavat ne mielettömämmät seuraukset.

⁷⁸ Archerin muotoilu tässä on kyllä valitettavan huono: "reduktionismi on mahdollista" ja "emergenssi on mahdollista" eivät loogisesti poissulje toisiaan ("X on mahdollista" ei poissulje "Y on mahdollista"), eikä vastakkainasettelu ole kai reduktionismin (opin) ja emergenssin (tosiasian) välinen. Korrektimpi muotoilu on vastakkainasettelu "jos reduktionismi on oikeassa" ja "jos emergentismi on oikeassa" (sosiaalisen todellisuuden suhteen), sillä ne voitaneen muotoilla toisensa poissulkevinä oppeina, jotka eivät molemmat voi olla oikeassa.

⁷⁹ Watkins (1968) sanoi, että hänen metodologiansa ei sovellu tilanteisiin, joissa "jonkinlainen [vain] fysikaalinen yhteys ihmisten hermojärjestelmissä saattaa heidän älyllisen kontrollinsa oikosulkuun ja aiheuttaa automaattisia, vaikka sitten jossain mielessä tarkoituksenmukaisiakin, kehollisia vasteita" (s. 273). (Hän myös tähdensi, että psykologisia väitteitä ei voida johtaa ei-psykologisista (s. 275).)

voi vaatia perusteluita sille, miksei samanlainen emergenssi päde myös kollektiivisiin piirteisiin.

Toki sellaisia perusteluita voi olla mahdollista esittää, mutta tässä en ryhdy tarkemmin penkomaan niitä tai juuri muitakaan metodologiselle individualismille mahdollisesti esitettävissä olevia ontologisia perusteluita – riittänee todeta, että niiltä vaaditaan melko kompleksista metafysiikkaa, kun ne koettavat selittää, mikä se on se autonominen, tietoinen ja rationaalinen yksilötoimija, joka on kaikkeen muuhun ontologisesti redusoimaton, ja millä tavalla se on kaikkia sosiokulttuurillisia rakenteita perustavampi sosiaalisen elämän peruskomponentti.⁸⁰ Tai näin siis siinä tapauksessa, että individualisti suostuu pelaamaan tuota filosofista peliä samoilla säännöillä ja yrittää vastata kaltevan pinnan argumenttiin ontologiaansa tarkentamalla; mutta ehkäpä siihen ei tarvitse vastata siihen tapaan – yksi hyvä kysymys on se, tarvitseeko yhteiskuntatieteen metodologisia valintoja perustella ylipäätään millään ontologialla, ja ehkäpä ei tarvitse (ks. Kivinen & Piironen 2004, 2006b, 2007a, 2007b). Silloin individualistinkin olisi kumaties parempi unohtaa ontologisten perusteiden etsiminen metodologialleen, koettaa perustella se

⁸⁰ Tällaisen kompleksisen metafysiikan hankkeeseen on kyllä sinänsä ansiokkaasti ryhtynyt esimerkiksi Searle (1995, 2010), joka pyrkii selittämään sosiaalisen maailman olemassaolon individualistiseen tapaan eli perustavamman yksilötason termistöllä. Hänen keskeinen ajatuksensa on, että sosiaaliset faktat riippuvat aivan olennaisesti yksilöiden "kollektiivisesta intentionaalisuudesta" ja heidän (instituutioita ja muita sellaisia faktoja luovista) teoistaan, eritoten "statusfunktiojulkilausumistaan". Tämä on yhteensopivaa metodologisen individualismin kanssa, koska "perustava ontologia on yksittäisiä ihmisorganismeja ja heidän mentaalitilojaan. Kollektiivi syntyy siitä tosiasiasta, että yksilöiden pään sisällä on kollektiivista intentionaalisuutta. ... Ontologisesti puhuen, kollektiivinen intentionaalisuus synnyttää kollektiivin, ei toisin päin". (Searle 1997b, 449.) Yksilö on silloin sosiaalisen todellisuuden peruskomponentti, eikä Searle suostu etsimään perustavampia tekijöitä alemmilla tasoilla: vaikka yksilön tietoisuus, intentionaalisuus ja mielentilat ovat biologisten aivojen piirteitä ja syntyvät hermosolujen toiminnasta, ei niitä Searlen mukaan saa palauttaa ontologisesti mihinkään muuhun tai jäännöksettä kuvata fysikaalisella terminologialla – niillä tosiaan on omanlaisensa, emergentti *sui generis* olemassaolo (ks. Searle 1992, 116 eteenp.) (Ihmisyksilöt ja heidän tietoisuutensa ovat searlelaisittain "kovien faktojen" todellisuutta, koska ovat niin kuin ovat riippumatta siitä, miten uskomme niiden olevan tai miten sovimme niiden olevan, kun taas "institutionaaliset faktat" ovat niin kuin ovat nimenomaan sikäli kuin joukko ihmisiä on sopinut niiden olevan niin ja kyllin moni uskoo siihen (ks. Searle 1995, luku 1, myös 2010). Tätä Searlen ajattelutapaa ovat kritisoineet esimerkiksi Hund (1998), Turner (2005), Blackburn (2010), Becker (2011) ja Kivinen & Piironen (2012).

(jos pystyy) *instrumentalistisesti*, siis vedoten yksilöihin ja näiden mielentiloihin viittaavan terminologian erityiseen *hyödyllisyyteen* yhteiskuntatieteissä. Metodologinen individualisti voisi siis koettaa perustella yhteiskuntatieteellisten ongelmien purkamisen yksilöihin sillä, että puhe yksilöistä ja heidän valinnoistaan ja käsityksistään ja muista psykologisista tiloistaan tarjoaa ne kaikkein hyödyllisimmät käsitetyökalut noihin ongelmiin (kun taas kovin hyödyllisenä ei voitane yleensä pitää yksilöiden ja heidän käsitystensä purkamista sellaisiin komponentteihinsa kuten hermosoluihin ja niiden prosesseihin).⁸¹

Mutta yksi individualismin suurimmista kysymyksistä onkin juuri siinä, *onko* yksilöterminologia hyödyllisempää kuin kollektiiviterminologia; se on usein kyseenalaistettu (esim. Fuchs 2001; ks. myös Collins 2004). Myös kollektiiviterminologia on usein hyödyllistä, ja tässä on ehkä riittävä syy olla ryhtymättä metodologiseksi individualistiksi. Siis vaikka ratkaisevaa metafyyisistä argumenttia individualismia vastaan ei voitane esittää (sellainen tuskin on kaltevan pinnan argumenttakaan) ja huomattavan moni nyky-yhteiskuntateoreetikko yhä identifioi itsensä individualistiksi, niin ainakaan mitkään kollektiiviterminologiaa viimeiseen asti kaihtavat individualismin versiot eivät vaikuta järin käyttökelpoisilta – nimenomaan metodologisesti puhuen.⁸²

Sitä paitsi Archerin hyödyntämän kaltevan pinnan argumentin voi ajatella tuovan hyvin esiin myös sen, että "yksilö" ei käsitteenäkään ole loppujen lopuksi välttämättä sen selvempi kuin sosiokulttuurillinen terminologia. Itse asiassa pitää kysyä, onko yksilö ja tämän mieli edes ymmärrettävissä – ainakaan *ihmisyksilönä* ja *inhimillisenä* mielenä – muuten kuin viittaamalla sosiokulttuurillisiin tekijöihin (ks. myös *RST*, 20), joiden ylläpitoon yksilön voi sanoa osallistuvan ("komponenttina"), mutta joihin

⁸¹ Instrumentalistinen teoreetikko ei voine kieltää yhteiskuntatieteilijää puhumasta hermosoluista, *jos* siitä on hyötyä sosiaalisten kysymysten ratkaisemisessa. Hän voi kuitenkin olla skeptinen sen hyödyllisyyden suhteen.

⁸² Eräät viimeaikaisimmat individualismin versiot ottavatkin tämän jo varsin hyvin huomioon; esimerkiksi Hedström & Ylikoski (2010) puhuvat "rakenteellisesta individualismista", joka nähtävästi tunnustaa kollektiiviterminologian välttämättömyyden ja kannustaa käyttämään myös sitä tutkimustyössä. Individualismista jää silloin jäljelle lähinnä vain se ontologinen vakaumus, että yksilöt ovat silti sitä perimmäisempää tai perustavampaa todellisuutta kuin rakenteet ja sikäli aina "ainakin periaatteessa" myös rakenneselitysten pohjana.

osallistuminen on samalla olennainen osa sitä, mitä ja millainen tuo yksilö on? Siis eikö asia ole käsitettävä ja käsitteellistettävä niin, että ne sosiokulttuurilliset kokonaisuudet, joita sanomme yksilöiden olevan mukana tekemässä tai ylläpitämässä, ovat osaltaan tekemässä tai ylläpitämässä noita yksilöitä sellaisina kuin he ovat? (Ks. Dewey LW 2: 351 eteenp.; myös esim. Bourdieu 1977; Giddens 1984.) Mitä ilmeisimmin emme löydä parhailla käsiteanalyysillämme ja empiirisillä tutkimuksillamme mitään sellaista "monadimaista" yksilöä, joka olisi yhteiskuntateoriassa yhteisöllisiä piirteitä perustavampi sosiaalisen elämän peruskomponentti, sillä yksilö minuuksineen ja tietoisuuksineen ja arvoineen ja toimintatapoineen ei voi kehittyä muuten kuin sosiaalisessa elämässä, sosiaalisissa suhteissa, ihmistenvälisissä vuorovaikutuksissa.

Archer kuitenkin varoo menemästä kaltevan pinnan argumentin nojalla *tuon* johtopäätöksen suuntaan, sillä hänen käsissään kaltevan pinnan on tarkoitus osoittaa pikemminkin sekä yksilöiden että sosiaalisten rakenteiden riittävän autonominen olemassaolo ja siis molempien analyttinen tarpeellisuus omina tasoinaan. Yksilön liiallinen kietominen sosiaaliseen elämään, kummankin tason autonomisuuden kyseenalaistaminen, on hänestä tietysti virheellistä keskustasulauttavaa antidualismia.

Archer keskustasulauttavan antidualismin sudenkuopista

Archer omistaa huomattavan osan *RST*:sta (erit. luku 4) sen ruotimiselle, miten hänen sosiaalinen realisminsa eroaa edukseen keskustasulauttavien elisionistien praksis-ontologioista, joissa rakenne ja toimijat muuttuvat ikään kuin yhdeksi kontaktipinnaksi tai konstituivat toisiaan niin vahvasti, että ne joudutaan määrittelemään osaltaan toistensa kautta (esim. s. 87). Se juuri on Archerin mukaan keskustasulauttajien virhe: he "pidättävät autonomian *molemmilta tasoilta*"; vastaavasti hänen oman teoriansa vahvuus on siinä, että se myöntää sekä rakenteelle että toimijoille riittävästi autonomiaa ja kykyä kausaaliseen vuorovaikutukseen, jota voimme sitten ryhtyä tutkimaan (esim. ss. 80–81).

Archer (1982, 1988) torjui Giddensin ja muiden elisionistien mallit jo ennen kuin omaksui kriittisen realismin filosofian, mutta eritoten *RST*:sta alkaen, kuten sanottua, hän tukeutui tässäkin asiassa siihen Bhaskarin ontologiaan, jossa "'ihmiset' yhteiskunnassa ja yhteiskunnan [rakenteelliset] 'osat' eivät ole saman asian eri aspekteja, vaan ovat radikaalisti erilaisia" (s. 15). Archer tietää, että tämän näkemyksen takia moni väittää hänen syyllistyvän reifiointeihin, mutta hänestä kyse on vain siitä, että hän kieltäytyy *latistamasta* sosiaalista maailmaa, tunnustaa sen tosiasiallisen "ontologisen syvyyden" (s. 94). Tähän liittyen Archer katsoo puolustavansa myös yksilön todellisuutta Giddensiltä, jonka yksilö on hänestä "alitatoistettu" ja "ylisotiaalistettu", sellainen joka ei salli yksilölle sosiaalisista käytännöistä riippumattomia kausaalivoimia eikä siis kykyä autonomisiin päätöksiin (ks. ss. 101, 121 eteenp., 126 eteenp.), mutta *RST*:lle tunnusomaisempi moite on se, että kun Giddensille ja muille antidualisteille "'rakenne' on erottamaton 'toiminnasta', se ei voi olla missään mielessä emergentti tai autonominen tai [toimintaa] edeltävä tai kausaalisesti vaikuttava" (s. 97, korostus poistettu).

Giddensillä (ks. 1979, 76 eteenp.) edes kaikkein suurimittaisimmat systeemiset kokonaisuudet eivät kehkeydy miksikään toiminnasta erilliseksi, vaan niistä puhuttaessa vain tarkastelun painopiste siirtyy yksilöidenvälisistä suhteista kollektiivien välillä vallitseviin suhteisiin, jotka eivät ole mitään *sui generis* toisenlaista vaan eroavat yksilöidenvälisistä suhteista vain sikäli, että niihin liittyy *enemmän* toimintaa, vuorovaikutuksia ja tarkoittamattomia seurauksia. Eli Giddensin systeemien ja toiminnan välillä vallitsee vahva *jatkuvuus*, systeemin tila ei voi vaihdella riippumattomasti toimijuuden tilasta. Ja se on Archerin mielestä virhe, sillä hän uskoo Lockwoodin (1964) tavoin, että tarvitsemme niin vahvan eronteon sosiaalisen integraation ja systeemisen integraation välillä, että nuo kaksi *voivat* vaihdella riippumattomasti toisistaan. (*RST*, 96–97.) Toki Archer tietää systeemin (rakenteiden, kulttuurin, yhteiskunnan) muutosten voivan tapahtua vain toiminnan myötä (sen "välityksellä"), koska vain toimijoissa on "vaikuttavaa kausaalisuutta" (*RST*, 72 eteenp., 195 eteenp.), mutta hänen mielestään systeemi ja sen muutokset täytyy silti erottaa toimijoiden interaktioista ja toimijuuden tilan muutoksista väkevämmin kuin mitä Giddens esittää. Ennen kaikkea, systeemistä muutosta voivat olla aiheuttamassa paitsi (päämäärätietoisessa eli

oikeassa) toiminnassa tapahtuvat muutokset, myös eri toimien yhteentörmäykset ja kerrannaisvaikutukset ja muut tarkoittamattomat seuraukset – joita Giddenskin totta kai myöntää sosiaalisen elämän systeemisillä piirteillä olevan, mutta jotka hänen teoriassaan eivät riitä erottamaan systeemiä emergentisti erilliseksi tasoksi (ks. *RST*, 96).⁸³

Eli nähtävästi iso osa Giddensin ja muiden keskustasulauttajien eroa Archeriin onkin siinä, että he eivät erota toiminnan tarkoittamattomia yhteisvaikutuksia toiminnasta erilliselle todellisuuden tasolle, vaan tähdentävät toiminnan ja systeemin keskinäistä jatkuvuutta. Ja Archerin mielestä tämä estää antidualismiin uskovia tekemästä tarpeellisia analyttisiä erontekoja. Hänen mukaansa esimerkiksi Giddensin duaalisuus, jolla tämä korvaa perinteiset dualismit, on kuin "heittää peitto yli... 'rakenteen' ja 'toiminnan', mikä vain estää meitä tutkimasta, mitä sen alla on meneillään" (*RST*, 102).

Giddensin ja Bourdieun... lähestymistavat inhimillisiin käytäntöihin tekevät yleisesti mahdolliseksi irrottaa käytäntöjen harjoittajan ominaisuudet ja voimat sen ympäristön ominaisuuksista ja voimista, jossa käytäntöjä harjoitetaan – ja... tämä estää niiden vuorovaikutuksen analyysin. Sen sijaan

⁸³ Toki kun Archer viimeaikaisemmissa teoksissaan on etsinyt toimijuutta ja rakenteita välittävien mekanismien avaintekijöitä eritoten yksilöiden mentaalitiloista eli toimijuuden puolelta (ks. erit. *SAIC*, myös *BH*, 2007), hän ei ole enää ollut niin kiinnostunut tarkoittamattomista ja siten toiminnalle ulkoisista seurauksista. Kenties heijastuma tästä fokuksen muutoksesta näkyy siinä, miten Archer ei enää syytä Giddensia niinkään siitä, että tämän teoriassa systeemi *ei ole riippumaton* toiminnasta, vaan siitä, että giddensläisittäin systeemi riippuu *kaikesta* toiminnasta. Hän väittää, että Giddensin (vrt. 1979, 77–78) mallissa "*jokaisen jokainen* tekeminen kontribuoi jotenkin kokonaisuuden ylläpitoon", kun taas hänen dualisminsa hahmottaa, että "jotkin toimijat ja teot ovat irrelevantteja... [tietyille systeemisille seikoille] ja jotkin ovat toisia tärkeämpiä...". (Archer 2010, 276.) Mutta sanottakoon, että tämä syytös taitaa kyllä mennä ohi maalin – totta kai Giddenskin tietää, että jokaisen jokainen teko ei voi kontribuoida yhtä merkittävästi systeemisen ylläpitoon kuin jotkin toiset teot. Paremminkin Giddens (ks. 1979, 77–78) halusi sanoa, että *monissa* ihmisten päivittäisissä *sosiaalisissa interaktioissa* näkyy erinäisiä merkkejä suuren mittakaavan *systeemisistä piirteistä*, joiden *ilmentäminen* kontribuoi (useimmissa tapauksissa toki vain hyvin, *hyvin vähän*) kyseisten piirteiden säilymiseen tai muuttumiseen myös suuressa mittakaavassa.

meille esitetään "käytäntöjen" sekoitukset, jotka heilahtelevat villisti voluntarismin ja determinismin välillä... (BH, 6.)⁸⁴

Jyrkkä toiminta / rakenteet erottelu on siis Archerin mielestä metodologisesti tärkeää, sillä sen ansiosta emme joudu sosiaalisen elämän virran monimutkaisuuden häkellyttämiksi, vaan kykenemme analysoida sitä ja ymmärtämään yhteiskunnallisia kehityskulkuja (esim. *RST*, 70). Itse asiassa vain tuo erottelu tarjoaa mahdollisuuden tehdä oikeaa sosiologiaa – Giddensin ja muiden keskustasulauttajien tapa samastaa yksilöiden toimijuus yhteiskunnan rakenteisiin ylikorostaa sosiaalisia käytäntöjä ja samalla sosiaalipsykologian oppialaa, mikä tapahtuu sekä yksilöpsykologian että aidon sosiologian kustannuksella (*RST*, 104; vrt. kuitenkin esim. Stones 2001; Mingers 2004, 411 eteenp.). Sitä vastoin morfogeneettinen ajattelu ja sen implikoima analyttinen dualismi, pitäessään toimijat ja rakenteet erillään ja kunnioittaessaan kummankin autonomiaa, tarjoaa mahdollisuuden tutkia niiden kahden välillä toimivia mekanismeja (*RST*, 15–16).

Rakenteen ja toiminnan erilliset olemukset kieltävät elisionistit eivät tosiaan Archerin mukaan pysty järkevään sosiologiseen analyysiin esimerkiksi siitä, miten rakenteet rajoittavat tiettyjen ihmisryhmien mahdollisuuksia korkeakoulutukseen: "kuinka sellaiset diskriminaation muodot voitaisiin konstruoida [vaikkapa giddensläisten] 'sääntöjen' termistöllä, kun ne tosiasiallisesti tekevät pilkkaa kyseisten toimijoiden oikeuksista?" Archerilaisittain diskriminaatio on emergentin rakenteen operointia, siinä on kyse siitä, että rakenne tarjoaa erilaiset mahdollisuudet eri ryhmille. Sitä vastoin Giddensin rakennekäsityksellä, joka esittää rakenteen aktualisoituvan vain ihmisten toiminnassa, rakenteeseen ei voida lukea mukaan ajan kuluessa uudelleentuotettuja epätasa-arvoisia suhteita esimerkiksi luokkien, rotujen tai sukupuolten välillä. (*RST*, 115; vrt. kuitenkin esim. Mingers 2004, 211–215.)

Jos tämä pitää paikkansa, giddensläinen ja mikä tahansa muukin antidualistinen malli on kelvoton yhteiskuntatieteissä, sillä vain yksilötoimijat

⁸⁴ Tässä on taas viittaus keskustasulauttavien antidualistien sosiaalisten käytäntöjen käsitteeseen, johon he kanavoivat tarpeen välittää vapaiden yksilöiden psykologisista tiloista kumpuavaa toimintaa ja sosiaalisia rakenteita toisiinsa. Archerin oma käytäntöjen käsite (ks. *BH*) on sitä vastoin hyvin yksilövetoinen.

ja sosiaaliset rakenteet toisistaan ontologisesti erottava ja ne toistensa suhteen autonomisiksi, olemuksiltaan erillisiksi tasoiksi mieltävä teoria voi oikeuttaa puhumisen eri ihmisryhmien välisestä, sukupolvelta toiselle periytyvistä epätasa-arvoisuuksista – joista tutkimustyössä ollaan tietysti kiinnostuneita. Mutta Giddens saattaisi protestoida, että hänen mallinsa tarjoaa kyllä välineitä tulkita kouluttautumismahdollisuuksien epätasa-arvoa (eikä Giddensille itselleen olekaan ollut mikään ongelma puhua epätasa-arvosta ja sen lievittämisestä).⁸⁵ Ehkäpä epätasa-arvoisuuksien voisi Giddensin strukturaatioteorian hengessä sanoa olevan vain sitä, että tietyt ihmiset ja ihmisryhmät toimissaan elävät ja ylläpitävät tiettyjä sosiaalisia käytäntöjä (joita voi kuvata myös sääntöjen ja resurssien rakenteina), jotka kohtelevat tietyssä mielessä erilaisia ihmisiä eri tavalla? Itse asiassa giddensläinen antidualisti ei välttämättä oikein näe, mitä *muuta* tai *enemmän* epätasa-arvo voisi olla kuin ihmisten tosiasiallisia käytäntöjä, miten se voisi olla jotain *erillistä* noista sääntöinä ja resursseina käsitteellistettävissä olevista sosiaalisten käytäntöjen rakenteista, siis ihmisten sosiaalisen elämän *yläpuolella*?

Miksi tasojen erillisuus ei kelpaa antidualisteille

Giddensin vastaus Archerin (1990a) hänelle esittämään kritiikkiin on, että päinvastoin kuin Archer väittää, yhteiskuntateoria tarvitsee yhden prosessin dualisuutta eikä toisistaan erillisten tekijöiden dualismia: "Rakenne ja toimijuus *eivät voi* muodostaa dualismia, paitsi asemoituneiden toimijoiden

⁸⁵ Giddenshän (ks. 1998) tuli 90-luvulla tunnetuksi Britannian työväenpuolueen ohjelmanlaatijana, "kolmannen tien" ideoijana ja Tony Blairin neuvonantajana, joten hänen pirtaansa sopii mainiosti esimerkiksi thatcherilaisen markkinakapitalismin luomien epätasa-arvoisuuksien kritisoiminen. Yhdessä Patrick Diamondin kanssa (Diamond & Giddens 2005) hän syyttääkin markkinakapitalismia ja sitä edistäneitä 80-luvun ja 90-luvun alun oikeistohallituksia syvien taloudellisten epätasa-arvoisuuksien ja sukupolvelta toiselle periytyvän köyhyyden synnyttämisestä (ss. 102–104), ja toteaa muun muassa, että mahdollisuuksien tasa-arvo "edellyttää yhä tulojen ja varallisuuden uudelleendistributiota", sillä ilman sitä "yhden sukupolven tulosten epätasa-arvosta tulee toisen sukupolven mahdollisuuksien epätasa-arvo" (s. 101).

näkökulmasta, koska ne molemmat konstituoi yksi ainoa 'sfääri' – inhimillinen aktiivisuus" (Giddens 1990b, 299). Moni muukin ajattelee tähän tapaan, siis antidualistiseen tapaan; kuten edellä kerrottiin, suuri joukko yhteiskuntateoreetikkoja kieltäytyy pitämästä ihmisyyksilöitä ja näiden sosiaalisen elämän rakenteellisia muotoja *sui generis* olemustensa nojalla toisistaan erillisinä ja autonomista kausaalivoimaa omaavina tasoina (tai yksilöitä sen paremmin kuin rakenteitakaan sosiaalisen todellisuuden perimmäisenä pohjatasona, toista todellisempana). Vertailu heidän ajatteluunsa valottaa osaltaan Archerin positiota. Edellä kuvasin niitä ongelmia, joita Archer näkee antidualistien teorioissa, seuraavaksi kerron lyhyesti muutamien tunnettujen antidualistien käsityksiä dualismin ongelmista.

Yhteiskuntateoreettisen dualismin kyseenalaistavat ajatukset eivät ole uusia, esimerkiksi King (2004, 3–5) näkee niistä merkkejä jo sosiologian klassikoissa, jotka hänen mielestään eroavat juuri tältä osin edukseen sellaisista verrattain vahvasti dualistisista nykyteorioista, jollaisen Archerkin on esittänyt. Aatehistoriallisesti merkittäviä antidualisteja olivat myös eräät 1800–1900-lukujen taitteen klassiset amerikkalaiset pragmatistit, ainakin John Dewey (1859–1952) ja G. H. Mead (1863–1931).⁸⁶ Mutta iso osa 1900-luvun yhteiskuntateoriasta tehtiin tavalla tai toisella individualismin ja kollektivismien vastakkainasettelun viitekehyksessä, eli yksilöt / kollektiivit dikotomia oli voimissaan – vasta muutaman viime vuosikymmenen aikana on merkittävin rajankäynti siirtynyt individualististen ja kollektivististen teorioiden väliltä dualististen (tiukasta yksilöt / rakenteet erosta kiinni pitävien) ja antidualististen (yksilöt ja rakenteet toisiinsa sulauttavien) näkökantojen välille (ks. *RST*, 59 eteenp.; vrt. myös Varela 2007, 204).

Varhaisista antidualisteista esimerkiksi Mead yhdisti toiminnanteoriassaan biologiaa ja sosiokulttuurillista, mielsi ihmisen aktiivisena, alati toimivana organismina, joka on myös luonnostaan niin läpeensä sosiaalinen eläin, että oikea yksilön psykologia on mahdollista vasta paitsi biologisten, myös sosiaalipsykologisten tekijöiden voimin. Eli

⁸⁶ Mead ja Dewey olivat "toisen polven" amerikkalaisia pragmatisteja, seurasivat pragmatismia 1870-luvulla alulle pistäneitä C. S. Peirceä (1839–1914) ja William Jamesia (1842–1910). Sanon vähän lisää pragmatismia historiasta luvun 3 alussa.

meadilaisittain asia ei ole niin, että ensin olisi yksilöpsykologiaa ja sitten vasta sen jonkinlaisena laajenuksena sosiaalipsykologiaa. (Kilpinen 2008, 98 eteenp.; myös Gronow 2008, 255; ks. Mead 2001, myös 1934.) Yksilöllisen ja yhteisöllisen järjestys minuudessa on tällöin pitkälti päinvastainen kuin Archerilla (ks. erit. *BH*, *SAIC*), kuten seuraavassa luvussa selitän.

Erimielisyydet Archerin ja Meadin välillä kiteytyvät muun muassa siinä, miten eri tavoin he ymmärtävät ihmisen mentaalisen elämän ja siihen olennaisesti liittyvän sisäisen keskustelun (ks. *SAIC*, 78 eteenp.). Meadille itsetietoisuus ja siis minuus, tai ylipäätään aito mentaalinen elämä, on hyvin sosiaalinen asia, sillä subjektin kyky ajatella itseään, ottaa oma minä objektiksi itselleen, riippuu ratkaisevasti kyvystä kommunikoida itselleen merkeillä, ja merkki on määritelmällisesti jotakin mikä merkitsee samaa *useammalle* kuin vain yhdelle käyttäjälle (ja yleistettävämmin kuin vain tietyssä yksittäisessä tilanteessa). Eli kyvyllämme löytää oma minuutemme keskustelemalla itseksemme, on täytynyt valaa perusta merkkien merkityksellisyyttä luovissa kommunikaatiotilanteissa, joissa olemme ensin oppineet kommunikoidaan niillä *muiden* kanssa. (Mead 1934, 135 eteenp.) Se mahdollistaa myös sosiaalisten roolien puntaroinnin ja omaksumisen (mitä lapset harjoittelevat ensin leikeissä ja sitten yhä tiukemmin yhteistoiminnallisesti säädellyissä peleissä). Tietyllä tapaa oman itsen ja sille harkittavien roolien ja niihin normatiivisesti kuuluvien toimintamallien hahmottaminen vaatii sitä, että huomioimme relevantin viiteryhmän – "*yleistetyn toisen*" – näkökulman, jonka voikin ajatella näyttäytyvän sisäisissä keskusteluissa, kun yksilö puhuu itselleen vuoroon tuolla yleistetyn toisen äänellä. (Ks. Mead 1934, 149–164.)

Samaan tapaan piti myös Dewey itselle puhumista olennaisena varsinaisen mentaalisen elämän ja itsetietoisuuden kehittymisen kannalta, koska vain sen myötä voi ottaa itselleen erilaisia rooleja ja tarkastella itseään ikään kuin eri näkökulmista. Ja hänkin tähdensi, että tuon itselle puhumisen edellytykset opitaan yhteisöissä, sosiaalisen elämän yhteyksissä, joissa merkkien merkitykset syntyvät ja äänet voivat muuttua sanoiksi;⁸⁷ omasta

⁸⁷ Kuten Quine (1969, 26–27, ks. myös 47) huomasi, Dewey ymmärsi hylätä "yksityisen kielen" idean jo vuosia ennen Wittgensteiniä (kun tämä vielä kannatti kielen kuvateoriaa).

itsestä (tai ylipäättään mistään merkityksistä) tietoisesta mentaalisen elämän kannalta ratkaisevan tärkeät sisäiset keskustelut ovat Deweylläkin *sisäistyksiä keskusteluista muiden kanssa*, ulkoisen kielenkäytön jatke. Niinpä yksilöllinen on aina sosiaalista, Dewey totesi, se mitä nykyään länsimaissa palvotaan yksilönä ja tämän yksityisenä mentaalitilana, on pitkälti modernin aikakauden aatehistoriallinen luomus. (Ks. LW 1: luku 5, erit. ss. 134–137, 145.)⁸⁸

Tämä on pitkälti päinvastainen tapa lähestyä yksilön mentaalista elämää kuin Archerin malli, jolle on tärkeää pitää kiinni riittävän selkeästi omanlaistensa ja toisistaan erillisten yksilön ja yhteiskunnan, toimijuuden ja rakenteen dualismista, jonka osapuolet eivät voi olennaisesti konstituoida toinen toisiaan. Niinpä vaikka tietää sisäisten keskusteluiden näyttelevän merkittävää osaa yksilön (ylempien minuuden tasojen) kehittämisessä ja siinä miten tämä pärjää yhteiskunnassa (ks. erit. SAIC, myös BH, 2007, 2012), Archer tähdentää niiden keskusteluiden olevan jotakin aivan muuta kuin miten esimerkiksi Mead asian ymmärsi – ne ovat yksilön oma, yksityinen asia, mihin yhteisöt eivät millään tapaa osallistu (SAIC, 78 eteenp.). Meadin ja Deweyn antidualistiset tulkinnat ovat tosiaan toisenlaiset.

Asiaan liittyy se, mistä usein puhutaan Deweyn (ks. LW 1, myös esim. LW 16) *prosessifilosofiana*; siinä monet dualistien perinteisesti täysin erillisinä pitämät asiat – subjekti ja objekti, organismi ja ympäristö, mieli ja maailma, psykologinen ja fyysikaalinen, arvot ja tosiasiat, teoria ja käytäntö – ovat ennemmin yhden prosessin aspekteja tai jatkuvissa keskinäisissä transaktioissaan olennaisesti toinen toistaan tekeviä ja toisistaan riippuvaisia, eivätkä siis syvien metafyyssisten kuilujen erottamia tekijöitä. Dewey tietysti ulottaa tuon prosessifilosofiansa myös yli jyrkän yksilön ja yhteisön dikotomian, nivoo nuo kaksi toisiinsa elimellisemmin kuin dualistit (ks. MW 14, LW 2: 351 eteenp., myös MW 12: 187 eteenp.).

Vahvaa yksilö / yhteisö dualismia ei toki voikaan vaalia, jos sosiaalisista käytännöistä syntyvien kielen merkitysten katsotaan olevan olennaisia (itse)tietoiselle mielelle, mutta tämä ei ole Deweyn ainoa tai perustavin syy pitää yksilöä sosiaalisena. Perustavampi syy, kuten luvussa 3.1

⁸⁸ Hiljattain on esimerkiksi Fuchs (2001, 21) puhunut samaan tapaan, todennut yksittäisen toimijan olevan pelkkä modernin aikakauden myytti, joka nyt vain sattuu realisoitumaan instituutioissamme.

tarkemmin selitän, on se, että Deweylle ihmisyksilö ja tämän mieli ("luonne" ja "persoonallisuus", "arvot" ja "asenteet", "mielihalut" ja "tahto") ovat sosiaalistettuja jo siksi, että ne ovat yhtä kuin tuon ihmisen toimintataipumukset (pragmatistien avaintermi, *habits*), jotka ihminen sosiaalisena eläimenä oppii yhteisössä, muilta ihmisiltä (ks. MW 14: luvut 1–9). Siksi se, millainen yksilön mieli tai luonne on, on hänet yhteisöihinsä sosiaalistaneiden muiden ihmisten vaikutusta hänen (aktiivisen organismin muodossa toimivaan) biologiseen perimäänsä, tuumi Dewey – se on *sosiaalisen funktion biologisessa kehossa*. Ja toisaalta, totta kai, yksittäisten ihmisten toimintataipumukset kantavat yhteisön tapoja sukupolvelta toiselle, eli ei olisi tätä tai tuota yhteisöä tai yhteiskuntaa ilman näitä ja noita ihmisiä. (Ibid., erit. 15 eteenp., 43 eteenp., ks. myös esim. LW 2: 351 eteenp.) Tästä siis lisää myöhemmin, tämä on tärkeä osa sitä ajatusvyyhteä, jonka myötä Dewey ei voisi Archerin tavoin kannustaa yhteiskuntatieteissä ottamaan lähtökohdaksi toisistaan riippumattomat ominaisluonteet omaavien Yhteisön ja Yksilön välistä dikotomiaa. Hän kyllä ymmärtää, että sellainen ajatus voi syntyä siitä, että termit "yhteisö" ja näennäisesti vielä selvempi "yksilö" ovat ikään kuin viittaavinaan joihinkin tiettyihin kohteisiin, mutta oikeammin ne ovat hyvin epämääräisiä päivänvarjokäsitteitä isolle kirjolle erilaisia toimintatapoja ja ilmiöitä, jotka taas ovat poimintojamme tai abstrahointejamme sosiaalisesta elämästä (ks. MW 12: 187 eteenp., MW 14: esim. 44 eteenp., LW 2: 351 eteenp.).

Hieman myöhemmin varsin samanhenkisiä, antidualistisia ajatuksia esitti oman "figurationaalisen sosiologiansa" nimissä Norbert Elias (ks. [1939] 2000, 1978).⁸⁹ Häinkin kielsi ajattelemasta yhteiskuntaa omanlaisenaan oliona, jonka piirteiden selvittäminen olisi sosiologien tehtävä – hänestä "tuo reifioiva ilmaisutapa haittaa suuresti ja voi jopa estää sosiologisten ongelmien luonteen ymmärtämisen", sillä se johtaa turhaan metafyyssiseen mystiikkaan ja

⁸⁹ Elias (1897–1990) oli Englantiin emigroitunut saksanjuutalainen sosiologi, jonka ajatteluun vaikutti ainakin hänen pitkäaikainen ystävänsä, tiedonsosiologi Karl Mannheim (ks. Kilminster 2007, luku 3). Hän ei ollut elinaikanaan kaikkein tunnetuimpia sosiologeja, mutta on nytemmin saanut arvostusta osakseen, kun monet nykysosiologit ovat löytäneet hänen käsitteistöstään hyödyllisiä työkaluja (Kilminster 2007, ix; ks. Dunning & Mennell 2003). Viime aikojen suurista antidualisteista ainakin Bourdieu on kunnioittavasti viitannut Eliasiin yksilö / yhteiskunta dikotomiaa ylittäessään (ks. Bourdieu & Wacquant 1992, 15–19).

epistemologiseen problematiikkaan, pähkäilemään mistä *sui generis* kollektiiviotuksissa on kyse ja miten voimme ymmärtää niitä (Elias 1978, 13–16). Eikä tuo reifiointi ja ylimääräinen problematiikka Elias mielestä edes pohjaudu muuhun kuin sellaiseen "naiivisti egosentriseen" ajattelutapaan, jossa yksilön "minän" oletetaan olevan kaiken napa ja yhteiskunta rakenteineen jätetään sen ulkopuolelle, kuin näkymättömällä seinällä minuudesta erotettuna (ibid.). Sitä vastoin Eliasin teoriassa ihmiset ovat *luonnostaan* ohjautuneet kohti toisiaan ja ovat siksi aina ja välttämättä *vastavuoroisten suhteiden verkostoissa* toisiinsa. Kylä- ja perheyhteisöt, organisaatiot, kansallisvaltiot ja myös se mitä "sosiaalisiksi tasoiksi" nimitetään, ovat tällaisia vastavuoroisten riippuvuus- ja muiden suhteiden verkostoja tai muodostelmia, *figuraatioita*.⁹⁰ Noissa figuraatioissa ilmenevä sosiaalinen rakenne on siis aina joidenkin ihmisten rakenne, ei mitään heistä riippumatonta, heitä ympäröivää tai päättävää. (Ibid.)

Kuten Dewey aiemmin, Elias kannusti siis hylkäämään yksilö / yhteisö dikotomian, etsimään vaihtoehtoisia puhetapoja. Ja kuten Dewey (ks. LW 2: 258), myös Elias vertasi tuon uuden sanaston ja ajattelutavan hakemista siihen, että myös luonnontieteitä pidättelivät pitkään sellaiset ikaikaiset ajatusluutumat, joissa luonnonilmiöt ymmärrettiin erillisten, ehkä jopa persoonallisten voimien tai mystisten entiteettien aikaansaannoksina, kunnes sellaiset maagiset selitykset saivat lopulta väistyä sen ymmärryksen tieltä, että nuo ilmiöt johtuvat fysikaalisista ja kemiallisista syistä. Vastaavalla tavalla pitäisi yhteiskuntatieteissä ymmärtää, että "sosiaaliset voimat ovat itse asiassa ihmisten toinen toisiinsa ja itseensä käyttämiä voimia", joiden tulkitsemiseen ja tutkimiseen olisi syytä löytää se oma uusi käsitteistönsä, joka sopii ihmisten yhteisöllisten yhteenliittymien, niiden muotojen ja prosessien ymmärtämiseen. (Elias 1978, 16–18.)

Viimeaikaisista yhteiskuntateoreetikoista esimerkiksi Exeterin yliopiston sosiologian professori Anthony King (1999a, 1999b, 2004, 2007) on kehittänyt näitä antidualistisia ajattelutapoja, kritikoiden muun muassa Archerin dualismia. King luonnehtii omaa näkökulmaansa ensinnäkin

⁹⁰ Dunningin (2003, 327) mukaan tämä Eliasin figuraatio termi eroaa jopa sellaisista samantapaisista käsitteistä kuten sosiaaliset muodot (*patterns*), olemalla vielä *radikaalimmin sulauttava*.

relationalistiseksi, sillä hänen mukaansa sosiologian oikea tutkimuskohde on ihmistenväliset relaatiot, joista myös sosiaaliset rakenteet muodostuvat, ja toiseksi hän kutsuu sitä *hermeneuttiseksi*, koska ihmistenväliset relaatiot riippuvat aina aivan olennaisesti myös ihmisten omista tulkinnoista. Tuo Kingin (erit. 2004) hermeneuttinen relationalismi on varsin radikaalia antidualismia – hän syyttää liiasta dikotomisoinnista jopa Giddensia ja Bourdieuta ja monia muitakin sellaisia ajattelijoita, joita Archer puolestaan syyttää antidualistisesta keskustasulauttamisesta!⁹¹ Kingin artikkeli "The Odd Couple: Margaret Archer, Anthony Giddens and British Social Theory" (2010) on omistettu Archerin ja Giddensin välisille yhtymäkohdille. Hänen mielestään myös Giddensin lähtökohtana on oikeasti systeemi / yksilöt dikotomia. Artikkelinsa päätelmänä King esittää, että niin ansiokkaita kuin Archerin ja Giddensin teorit olivatkin yksilö / yhteiskunta dualismin teoreettisessa jäsentelyssä, on sosiologia ainakin Britannian ulkopuolella hyvää vauhtia pääsemässä irti koko tuosta dualismista – muualla puhaltavat jo uudet tuulet ja Kingin mukaan myös brittiläisen yhteiskuntateorian olisi korkea aika, uudelle vuosisadalle siirtyäkseen, *vaihtaa päällekkäisten tasojen dualismi sosiaalisten verkostojen ontologiaan*, jonka edustajiksi hän mainitsee ranskalaisen Bruno Latourin ja amerikkalaisen Randall Collinsin (ks. King 2010, erit. 257–259). (Tähän voisi lisätä myös vaikkapa saksalaissyntyisen antiessentialistin Stephan Fuchsin, jonka *Against Essentialism* (2001) teosta Collins (2003) ylisti aikoinaan "kaikkein tärkeimmäksi työksi yleisen teorian saralla... vähintään viimeiseen 10 vuoteen".)

Latour (ks. 2005, myös esim. 1986) ja Collins (ks. 1998, 2004) ovat tosiaan hyviä esimerkkejä sellaisista nykysosiologeista, jotka eivät ole kovin kiinnostuneita yksilön ja yhteisön dikotomiasta, toistensa suhteen autonomisiksi oletettujen mielenliikkeiden ja rakenteiden välisen vuorovaikutuksen ruotimisesta, koska pitävät sosiologian lähtökohtana ja tutkimuskohteena ihmisten sosiaalisen elämän verkostoja, joissa muodostuvat ja itseään toteuttavat niin kaikki yksilöt ja heidän mielenelämänsä ja

⁹¹ Myös Dépelteau (2008) niputtaa Archerin, Giddensin, Bourdieun ja monet muut samaan dikotomisoidijien ("*co-determinists*") ryhmään, jota kritisoi ankarasti. Ja on aihetta lähestytty toisestakin suunnasta, hakien synteisiä ja synergiaa Archerin ja Giddensin (Stones 2001) tai Archerin ja Bourdieun (Elder-Vass 2007b) väliltä kokolailla ystävällisessä ja rakentavassa hengessä.

voimapotentialinsa kuin myös kaikki se mitä yhteiskunnaksi ja sen instituutioiksi ja rakenteiksi kutsutaan. Heidän intellektuaalisiin sankareihinsa eivät lukeudu yksilö / yhteisö dualismin suuret nimet, vaan esimerkiksi etnometodologisen sosiologian isähahmo, Erving Goffman, jolta he ovat omaksuneet tavan pyrkiä tarkastelemaan ihmistenvälisen vuorovaikutuksen verkostoja. Archerin teoriaan ei Collins eikä Latour ole tietääkseni kiinnittänyt huomiota (ja miksi olisi, kun sen keskeinen problematiikka, toisistaan erillisten yksilötoimijoiden ja sosiaalisten rakenteiden välisen vuorovaikutuksen mysteeri, on heille pelkkä epäkysymys?),⁹² mutta oletettavasti he yhtyisivät niihin Kingin (1999a) esittämiin syytöksiin, että Archer vaalii keinotekoista vastakkainasettelua ontologisoimalla ja reifioimalla aiempien ihmisten toimien ajallisen edeltävyyden autonomiseksi rakenteeksi (s. 211), jonka luonnottoman solipsistiseksi tai monadimaiseksi abstrahoitu yksilö sitten "kohtaa" (ks. ss. 217–229).

King ei reifiointi-syytöksillään tarkoita kieltää, että kollektiivisia ilmiöitä on jossain mielessä olemassa, mutta hän katsoo Archerin ja muiden emergentistien tulkintojen ja niihin tyypillisesti liittyvän tiukan toiminta / rakenteet dualismin esittävän noiden ilmiöiden luonteen väärin; itse asiassa juuri se, että sosiaalisia ilmiöitä ei voida ymmärtää tutkimalla yksilöitä eristyksissä toisistaan, on Kingin mielestä paras argumentti antidualistisesti hermeneuttisen, ihmisten ja merkitysten verkostoja tutkivan sosiologian puolesta (King 2007, 212). Esimerkiksi rooleja ei hänen mukaansa tosiaankaan voida redusoida yksittäisiin yksilöihin, ne kiistatta edeltävät yksittäisiä kantajiansa, mutta hänestä ne palautuvat kyllä historian saatossa interaktioissa toimineiden yksilöiden ryhmiin, joissa ihmiset kollektiivisesti luovat, ylläpitävät ja kehittävät noita rooleja – ja näin ollen ne eivät voi olla mukana missään ihmistenvälisen suhteiden yläpuolelle kohonneessa rakenteessa, toisin kuin Archer näyttää ajattelevan (King 2007, 213, ks. myös 1999a, 215).

Tällainen antidualistinen positio ei siis ole niinkään reduktionistinen, koska siinä ei ajatella sosiaalisen elämän todellisuuden redusoituvan

⁹² Esimerkiksi Collinsin suuresti arvostama Fuchs (1997) on kyllä kiinnittänyt huomiota Archeriin – hän kirjoitti aikoinaan äärimmäisen kärjekkään kirja-arvostelun *RST*:sta, esittäen toiveenaan, että Archerin vanhanaikaisen ja pitkäpiimäisen "*l'art pour l'art*" metafysiikan annettaisiin vain "kuolla rauhassa".

mihinkään todellisempiin tekijöihin, yksilöihin sen paremmin kuin rakenteisiin, mutta ei se ole emergentistinenkään – antidualismi on ennemmin "areduktionistista", kun taas emergentismi on "antireduktionistista", kuten Archer itse tätä eroa luonnehtii (*BH*, 6–7, ks. myös *RST*, 61). Ja vaikka Archer ei tietenkään myönnä antireduktionistisen emergentisminsä reifioivan mitään, niin areduktionismiin tyytyvän relationalismin voisi väittää olevan pykälän verran Archerin dualismia painokkaammin "dereifioitua" – niin rakenteiden kuin yksilöiden suhteen (ks. Dépelteau 2008, 59–71). Antidualistin mielekkäimpänä pitämä relationaalinen ontologia eli todellisuuskäsitys ei koostu mistään staattisista entiteeteistä, vaan on dynaamista ja prosessuaalista, jatkuva sosiaalisen elämän virta, esittää Mustafa Emirbayer artikkelissaan "Manifesto for a Relational Sociology" (1997). Emirbayerin mukaan sosiologien on tehtävä valinta sen suhteen, "mieltääkö sosiaalinen pääasiassa... staattiseksi 'olioiksi' vai dynaamiseksi, kehittyviksi prosesseiksi", ja hänen kantansa on päinvastainen kuin Archerin – hän suosittaa sosiaalisen elämän tutkimuskohteiden analysointia dynaamisen prosessionontologian termistöllä, jolla puhuttaessa yhteisö / yksilö dualismi ei ole yhteiskuntateoreettisesti perustava rajanveto (ss. 281–282).

1.4 Yhteenveto morfogeneettisen lähestymistavan suurista linjoista

Analyttinen dualismi yksilötoimijan ja sosiaalisen kontekstin välillä on aina ollut tärkeä Margaret Archerille. Eritoten Buckleyn ja Lockwoodin, mutta myös Popperin ja muiden ajatuksista ammentaen hän laajensi alun perin koulutussosiologisen katsantonsa 70- ja 80-lukujen taitteesta alkaen yleiseksi yhteiskuntateoriaksi ja suositti mieltämään koko sosiaalisen todellisuuden toisistaan erotettavien inhimillisen vuorovaikutuksen ja sosiokulttuurillisten rakenteiden tasojen morfogeneettisinä sykleinä. Mutta todella tunnetuksi teoreetikoksi hän tuli vasta ryhtyttyään yhteistoimintaan kriittisten realistien kanssa, ontologisoituaan teoriansa *RST*:ssa, rakennettuaan metodologiset ohjenuoransa siinä eritoten Bhaskarilta omaksumalleen, sanalla sanoen

antiempiristiselle filosofialle, jonka katsoi pelastavan emergenssin käsitteen ja siten ennen kaikkea kollektiivisten voimatekijöiden todellisuuden. Tämä olisi myös sosiologian pelastus, Archer uskoo.

RST:n myötä Archer paikantui yhteiskuntateorian kentällä kriittisenä realistina, jolle ontologia on tärkeää ja sisältää sekä determinoimattomista päätöksentekotiloista kumpuavaa ja sillä nojalla todella todellista toimijuutta että myös omaa kausaalivoimaa omaavia sosiaalisia rakenteita. Molemmat tekijät ovat *sui generis*, palautumattomia tasoja, jos ei muuten niin jo yksin ajallisen portaitaisuutensa nojalla.

Archerin kriitikot ovat tähän ajatuskulkuun huomauttaneet, että rakenteen periytyminen historiasta, vaikka sitten jo edesmenneiden toimijoiden toiminnasta, ei sinänsä muuta sitä miksikään omalaatuisesti todellisuuden entiteetiksi – sellainen katsanto on vain ajan ontologisoimista. On sanottu, että rakenne on ajallisesta edeltävyydestään huolimatta aina ollut vain toimintaa eikä nytkään ole muuta kuin toimintaa, että se on enintään toimijuuden supervenientti piirre. Tällaisiin väitteisiin Archer on vastannut viittaamalla esimerkiksi emergenttien rakenteiden hitaaseen muutettavuuteen tai relationaaliseen olemukseen, mutta nämä vastaukset eivät ole täysin vakuuttaneet useimpia muita teoreetikkoja, sillä rakenteet olisivat aivan yhtä hitaasti muutettavia vaikka katsoisimme niiden olevan vain piirteidensä ja toimintataipumustensa perusteella luokiteltuja ihmisiä, tilastofaktoja ennemmin kuin kausaalivoimaisia entiteettejä, ja relationaalisuus voidaan ymmärtää myös sellaisista näkökulmista, joista katsottuna se ei konstituoimitään *sui generis* emergenttejä kollektiivientiteettejä.

Toisaalta Archerin emergentismissä on ainakin se perä, että sosiaalisen todellisuuden yksilöihin redusoivaa individualismia vastaan voidaan esittää *reductio ad absurdum* argumentti ja vaatia perusteluita sille, että redusointi perustavampiin komponentteihin lopetetaan juuri ihmisyksilöihin ja heidän psykologisiin tiloihinsa.

Joku toinen voisi tuosta argumentista vetää sellaisenkin johtopäätöksen, että yksilö ei ole sen selkeämpi sosiaalisen todellisuuden peruselementti kuin kollektiiviset ainekset, mutta archerilaisittain oikea johtopäätös on, että tarvitsemme ontologista emergenssiteoriaa yksilötoimijoiden todellisuuden perusteeksi ja joudumme sitten saman tien

olettamaan myös kollektiivientiteettien emergentin tason, siis yksilötoimijoiden ja sosiaalisten rakenteiden dualismin. Ja tuo dualismi on tosiaan yhä edelleen se olennaisin ajatus Archerin morfogeneettisessä teoriassa – niin leimalliseksi kuin kollektiivientiteettien olemassaolon kysymys *RST*:ssa tuleekin, ei se saa harhauttaa meitä pitämään Archeria "uuskollektivistina" (edes sellaisena, joka yhdistää kollektivistisiin elementteihin myös individualistisia käsityksiä yksilöiden autonomisesta mentaalitilasta kumpuavasta toiminnasta.) Tärkeintä Archerille on vastustaa yksilöllisten ja kollektiivisten elementtien sulauttamista toisiinsa, pitää toimijuus ja rakenteet erillään kahtena suhteellisen autonomisena tasona. Tämän ymmärtäminen avaa parhaiten Archerin ajattelua: hänen emergenttisen dualisminsa varsinainen vastapooli ei ole niinkään reduktionismi vaan hänen keskustasulauttamiseksi kutsumansa areduktionistinen antidualismi, joka kietoo tai nivoo yksilöllistä ja kollektiivista toisiinsa, kieltäytyy pitämästä niitä erillisinä tasoina. Juuri siksi olemme nähneet Archerin kritikoivan eritoten Giddensin antidualistista strukturaatioteoriaa, ja samasta syystä näemme hänen tuonnempana kritikoivan esimerkiksi Meadin antidualistista sosiaalipsykologiaa.

Seuraavassa luvussa katsomme, miten Archer on pyrkinyt lunastamaan lupauksensa siitä, että hänen morfogeneettinen teoriansa ja analyttinen dualisminsa tarjoavat käyttökelpoiset työkalut päästä käsiksi sosiaalisiin mekanismeihin – ihmisten ja yhteiskunnallisten seikkojen väliseen vuorovaikutukseen. 2000-luvun puolelle tultaessa hän on nimittäin tarkentanut teoriaansa juuri tältä osin, ensin sangen jäsennellyllä ihmiskäsityksen ja toiminnanteorian tutkielmalla (*BH*) ja sitten laajentamalla ja tarkentamalla erityisesti esitystään ihmismielestä ja sen kautta avautuvista mahdollisuuksista tehdä myös empiiristä tutkimusta sosiaalisista mekanismeista (*SAIC*, ks. myös 2007, 2012).

2. Archerilainen ihmiskäsitys, toiminnanteoria ja sosiaalisen elämän mekanismit

[I]hmisen tiputtaminen jalustaltaan on mennyt jo kyllin pitkälle – jopa liian pitkälle.

—K. R. Popper & J. C. Eccles, 1977⁹³

Vuonna 2000 julkaistu Archerin "ihmisyyskirja" *BH* täydensi morfogeneettistä yhteiskuntateoriaa entistä tarkemmalla selonteolla siitä, mistä ihmisenä olemisessa ja ihmisen minuudessa on kyse, mikä osa niissä on kehollisuudella ja käytännön osaamisella. Vuonna 2003 sitä seurasi "mielenfilosofiakirja" *SAIC*, jossa Archer linkitti rakenteet ja toimijat toisiinsa, teki selkoa sosiaalisista mekanismeista erityisesti yksilön refleksiivisyyden kautta ja selitti mitä tuo refleksiivisyys on, miten se tulisi huomioida sosiologiassa, miten sitä voi tutkia ja millaisia refleksiivisyyden tyyppejä hän on onnistunut löytämään tutkimuksissaan.

Yhdessä ihmisyyskirja *BH* ja mielenfilosofinen *SAIC* esittävät archerilaisen toiminnanteorian ikään kuin kahdessa näytöksessä. Archerin teorian fokus siirtyi 2000-luvulla yksilöiden toiminta / sosiaaliset rakenteet dualismin yksilö- ja toimintapuolelle. Siinä missä rakennekirja *RST*:n painopiste oli morfogeneettisten syklien "alkuvaiheissa", menneisyydestä perittyjen, ontologisesti todellisten ja omaa kausaalivoimaa omaavien rakenteiden tavoissa muokata toiminnan lähtökohtia, *BH* pyrki selkiyttämään syklien "puolimatkan vaiheita" kuvaamalla ihmistä ja toimijuutta, subjektina olemista, sitä kuinka toimijat määrittävät kiinnostuksenkohteensa, ja *SAIC* puolestaan löysi subjekteja morfogeneettisten syklien "loppuvaiheissa" objektiivisiin rakenteisiin välittävien mekanismien tärkeimmät komponentit niistä ajattelutavoista, joilla erilaiset toimijat käyvät erilaisten kiinnostuksenkohteidensa pohjalta toimintaan, kehittävät itselleen projekteja ja samalla vaikuttavat eri tavoin yhteiskunnallisiin sykleihin (ks. *SAIC*, 134–

⁹³ Katkelma on Popperin ja Ecclesin *The Self and Its Brain* (1977) teoksen johdannosta (s. vii).

135). Jonkinlainen teoreettisen painopisteen siirtymä tässä näkyy: keskeisenä teemana Archerin 2000-luvun kirjoissa on yksilön vapauttaminen sosiaalisista kahleistaan – *BH*:issa korostamalla ihmisen kehollisuutta ja kehittymistä olennaisesti yksilövetoisissa käytännöissä, *SAIC*:issa taas alleviivaamalla kunkin omien pohdintojen yksilöllisyyttä, yksityisyyttä ja kuulumista yksilölle itselleen.

Kumpikin teos tuo oman tärkeän lisänsä Archerin teoriaan. Siinä määrin kuin *SAIC* tekee selkoa sosiaalisista mekanismeista, sen voi nähdä Archerin vastauksena niille kriitikoille, jotka ovat Peter Hedströmin (2005, 70) tavoin syyttäneet hänen taso-ontologiaansa siitä, ettei se edes yritä setviä yksilöiden toiminnan ja niistä kehittyvien sosiaalisten tuotosten välisten vuorovaikutusten mekanismeja (jotka on useinkin viimeaikaisissa yhteiskuntatieteenfilosofisissa keskusteluissa nostettu yhteiskuntatieteen avainkäsitteeksi).⁹⁴ Itse asiassa Archer myöntääkin *SAIC*:issa (ss. 2–3, 8–9), että vaikka juuri yhteiskunnan ja yksilöiden tasojen ontologinen erottaminen toisistaan tarjoaa avaimen niiden tasojen välisen vuorovaikutuksen tutkimiseen, niin ennen *SAIC*:ia ei hän sen paremmin kuin kukaan muukaan ollut esittänyt uskottavaa teoriaa niiden välisten vuorovaikutusten yksityiskohdista; mutta nyt hän siis korjaa tämän asian. *BH* puolestaan tarjosi tietysti tarkennetulla ihmiskäsityksellään tärkeän perustan *SAIC*:in mielenfilosofisille pohdinnoille. Seuraavaksi tarkastelen ensin alaluvussa 2.1 pääasiassa *BH*:ia ja sitten alaluvussa 2.2 *SAIC*:ia, joskin jonkin verran päällekkäisyyttäkin näissä käsitteilyissä väistämättä on.

⁹⁴ Laajaa arvostusta nauttii nykyään yhteiskuntatieteenfilosofiassa käsitys, että *sosiaaliset mekanismit* on se avainkäsite, jonka ympäriltä yhteiskuntatieteiden viisastenkiveä kannattaa etsiä. Jos joskus kuviteltiin, että sosiaalisten *lakien* käsite tarjoaisi yhteiskuntatieteille avaimen olla oikeita tieteitä, niin se ajatus on nyttemmin hylätty; itse asiassa tieteellisten lakien ajatus – ainakin täysin poikkeuksettomien, loogisen deduktion mahdollistavien lakien merkityksessä – on viime aikoina usein kyseenalaistettu kaikissa erityistieteissä (oikeastaan kaikissa muissa tieteissä paitsi ehkä fysiikassa) ja on vaadittu, että lakien sijaan pitää tyytyä etsimään vähemmän kunnianhimoisesti (vähemmän universaalisti) selittäviä mekanismeja (esim. Bunge 1997; Machamer, Darden & Craver 2000; Delehanty 2005; Bechtel 2007; Hedström & Ylikoski 2010; vrt. myös Kirschner, Gerhart & Mitchison 2000). Siitä, *mitä* ne sosiaaliset mekanismit sitten ovat, on kuitenkin monia erilaisia tulkintoja eikä likimainkaan yksimielisyyttä – ei, vaikka monet teoreetikot ovat sellaista koettaneet alustaa (ks. esim. Elster 1989a, 1998; Bunge 1997, 2004; Hedström & Swedberg 1998; Gross 2009; Hedström & Ylikoski 2010).

2.1 Monitasoinen ihminen ja käytännössä osaamisen merkitys toiminnanteoriassa

On nöyryyttävää havaita, että seuraava askel elollisen skaalaa alaspäin mentäessä on hyvin lyhyt. Ihminen alimmassa tilassaan kytkeytyy mitä ilmeisimmin sekä kehonsa muodon että mielensä kyvykkyyden puolesta isoihin ja pieniin orang-outangeihin.

—William Smellie, 1790⁹⁵

Archer kiteyttää *BH*:in perusidean teoksen johdannossa näin: ihmisyyttä eri suuntiin redusoivat modernistit ja postmodernistit ovat viime aikoina pistäneet realistit ahtaalle ihmistieteissä ja siten vaarantaneet käsityksemme aidosta ihmisyydestä. Siksi realistinen ihmiskäsitys tarvitsee nyt puolustusta ja *BH*:in on tarkoitus tarjota sellainen. (ss. 1 eteenp., luku 1.)

Archer näkee ihmiskäsityksissä olennaisesti samat kolme virhettä kuin yhteiskuntateoriassa yleisemminkin (ks. *BH*, 3 eteenp.). Siis ensinnäkin on (i) alhaalta ylöspäin sulauttaville (eli alaspäin redusoiville), etenkin tietyllä tapaa "modernistisille" näkökannoille tyypillinen virhekäsitys, joka mieltää ihmisen syntyjään rationaaliseksi intressikalkyylikoneeksi eikä jätä sijaa subjekti–objekti interaktioissa tapahtuvalle mentaalille kehitykselle tai yhteisöllekään muussa merkityksessä kuin noiden valmiina syntyneiden yksilöiden muodostamina neuvotteluryhminä. Toisena on (ii) ylhäältä alaspäin sulauttava (eli ylöspäin redusoiva), "postmodernismille" tyypillinen virhetulkinta, mikä tarkoittaa kielen, tarinoiden ja ylipäätään sosiaalisen kontekstin ylikorostamista niin, ettei niiden ulkopuolelle jää sijaa ihmisyksilölle enää muuna kuin pelkkänä biologisena organismina; tuo virhe sivuuttaa sosiaalisen ja biologisen välissä kohoavat ihmisyyden emergentit tasot ja ennen kaikkea ei-kielellisen minuuden ytimen – persoonallisuutemme

⁹⁵ Teoksesta *Philosophy of Natural History* [1790] (1977, 465), Smellien esidarwinilaisesta "olemassaolon suuren ketjun" esityksestä; hän näki luonnossa vain aste-eroja, mutta mielsi ne Jumalan säätämiksi, ikuisiksi tasoiksi, joilla ihminen on ylimpänä maanpäällisten otusten joukossa (ks. ss. 463 eteenp.).

ja sosiaalisten minuuksemme perustan – tulkitessaan ihmisyyden pelkäksi kehon kovalevyllä pyöriväksi ja suoraan biologiaan ankkuroituvaksi kielelliseksi fiktioksi tai näkökulmaksi. (BH, 3–5.)⁹⁶ Ja kolmanneksi on tietysti (iii) keskelle sulauttajien (antidualistien), kuten Giddensin ja Bourdieun ihmiskäsitykset, jotka eivät ehkä kiellä yksilön ja yhteiskunnan todellisuutta, mutta vesittävät niiden välisen dikotomian, kun pyrkivät pelkkään areduktionismiin ennemmin kuin emergentistiseen antireduktionismiin; ja se on Archerin mielestä paha virhe myös ihmisyyden ymmärtämisen kannalta, koska hävittää sen ihmistä sosiaalisesta maailmasta erottavan ontologisen eron, jonka myöntäminen on ehto sille, että voimme toivoa ymmärtävämme noiden eri tekijöiden väliset vuorovaikutukset (BH, 6–7, ks. myös SAIC, 11–12).

Archer haluaa ulottaa stratifioidun maailmankuvansa myös ihmissubjektiin. Subjektin emergentit tasot ovat "*minä, persoona, agentti ja toimija*" (BH, esim. 254). Näistä vasta kaksi viimeistä (jotka Archer kirjoittaa usein isolla alkukirjaimella – Agentti ja Toimija) ovat sosiaalisia minuuksia. Agentti on jotakin mitä alamme olla heti kun syntymässämme sijoitumme yhteiskunnan resurssien distributiossa hyvä- tai huono-osaisiksi (joskin yksilön ymmärrys siitä kehittyy vasta myöhemmin), kun taas aitoon Toimijaan liittyy korkealuokkaista itseymmärrystä, jota syntyy vain jos yksilö oppii osallistumaan yhteiskunnallisiin rooleihin erityisen tietoisesti ja tahdonvaraisesti. Noiden sosiaalisten minuuksien kehittyminen edellyttää persoonan kehittymistä, mikä puolestaan tapahtuu osittain interaktioissa sosiaalisten minuuksien kehittymisen kanssa, mutta persoona on sosiaalisia minuuksia laajempi asia ja niihin palautumaton – se nivoo yhteen ja vertailee myös muita kuin sosiaaliseen maailmaan kuuluvia kiinnostuksenkohteita. Joka tapauksessa niin persoona kuin sosiaaliset minuudetkin edellyttävät vielä yhtä, kaikkein perustavinta minän tasoa, eräänlaista ydinminää, "minuuden

⁹⁶ Toki tuon virhetulkinnan vaara uhkaa lähinnä vain akateemisissa piireissä, Archer tuumii – kadunmiehen arkiajattelussa aito ihmisyyden ei ole uhattuna, sillä kadunmies on aina osannut ymmärtää myös oman minuutensa realistien tapaan eikä pidä sitä esimerkiksi pelkkänä "tekstinä" tai muutenkaan kielenkäyttöön perustuvana (BH, 1–2). Mutta akateemisessa maailmassa tuollaisen "lingvistisen virhepäätelmän" uhka on hänen mukaansa todellinen ja vakava, ja siellä postmodernistiset vaikutteet voivat todella vahingoittaa akateemisen ihmisen identiteettiä, tehdä hänestä välinpitämättömän ja passiivisen (BH, 2–3).

tuntoa" (*sense of self*), joka on sellaista "itsetietoisuutta" (*self-consciousness*), joka kohoaa suoraan yksilön käytännöllisistä, kehollisista suhteista maailman objekteihin ja on sellaisena riippumaton sosiaalisesta elämästä (muun muassa "suojattu kieltä vastaan"). (*BH*, 3–12, 254–255; ks. Kuusela 2006, 99–103.)

Yksilön ei-sosiaalinen itsetietoisuus

Jo *RST*:ssa (ss. 121 eteenp., 138, 285–291) Archer teki selväksi kantansa, että intentionaalisuus, yksilön psykologia ja minuus eivät ole riippuvaisia sosiaalisesta kontekstista, vaan kohoavat subjektin puhtaasti "luonnollisista" interaktioista maailman kanssa. Nyt *BH*:issa (erit. luku 4) hän työstää tätä eteenpäin esimerkiksi Jean Piaget'n ja Maurice Merleau-Pontyn ideoita hyödyntäen – näiden kirjoituksista hän löytää ajatuksen esikielellisestä minuudesta, joka kehittyy (jo varhaislapsuudessa) fyysisissä käytännöissä, yksilön konkreettisissa interaktioissa objektien kanssa (kun tämä kokee ja arvioi noita objekteja ja suhteitaan niihin, näin oppien ne erottelut subjektin ja objektin, itsen ja muun välillä, jotka myöhemmin myös kielellistää). Jo varhaisista subjekti–objekti interaktioista syntyy minuuden tunto, Archer tähdentää, eli sellainen itsetietoisuus, joka ei vaadi kieltä tai mitään muutakaan sosiaalista. Tämä idea onkin suunnattu kaikkia niitä (postmodernistisia ja muita alaspäin sulauttavia) ihmiskäsityksiä vastaan, jotka sallivat sosiokulttuurillisen *läpäistä* minuuden: minuus on enemmän kuin vain kulttuurisidonnainen minuuden käsite, koska siihen kuuluu myös tuo minuuden tunto kehollisista subjekti–objekti suhteista kohoavana yleisinhimillisenä universaalina, joka tarjoaa tietoisuuden ankkurin, perustan myöhemmälle sosiaaliselle elämälle ja sen myötä kehittyville ylemmille minuuden tasoille (jotka eivät koskaan myöhemminkään valtaa koko minuutta vaan jättävät minuuden tunnon kaiken muun pohjatasoksi tai keskipisteeksi, kielellisten ja muiden sosiaalisten vaikutteiden ulottumattomiin, turvaan niiltä). (Ks. *BH*, 3, 7–9, 17 eteenp., 121 eteenp., 161, 189–190, 209–213, 254 eteenp.; vrt. myös esim. Damasio 2000.)

Se miten olemme organisesti rakentuneet ja miten maailma on, yhdessä sen tosiasian kanssa, että selviytyäksemme, saatikka kukoistaaksemme, emme voi olla olematta vuorovaikutuksessa maailman kanssa, tarkoittaa tärkeän osan ihmisenä olemista olevan suojattu kieltä vastaan. Erityisesti... jatkuva minuuden tuntomme tai itsetietoisuutemme nousee emergentisti käytännöllisestä toiminnastamme maailmassa... [ja] on riippumaton kielestä. (BH, 3, ks. myös 161.)

Archer tähdentääkin BH:issa, että Piaget osoitti, että meille syntyy jo varhaisessa lapsuudessa esikielellinen kokemus omasta itsestä – että erotamme silloin puhtaasti fyysisissä toimissamme itsemme subjektina maailman objekteista ja näin luomme ne subjekti- ja objektikäsitteet, joihin nojaamme läpi elämän. Kaiken kielellisen kulttuurin ja mitä se sitten tuokin mukanaan, täytyy pohjautua tuohon jo varhain muotoutuneeseen, esikielelliseen minäkäsitykseen ja puhtaasti kehollisiin tapoihimme kohdata maailma käytännössä. (ss. 146 eteenp.)⁹⁷ Archerilainen "ihmisolento edeltää sekä loogisesti että ontologisesti *sosiaalista olentoa*, jonka ominaisuuksien ja voimien täytyy rakentua ihmisen ominaisuuksien ja voimien päälle" (s.190). Itse asiassa sosiaalinen elämä ei voisi päästä edes alulle ilman ihmisen sisäsyntyistä kokemusta siitä, että hän on jatkuvasti yksi ja sama yksilö ajan saatossa: ensin on oltava tietoinen itsestä, muuten ei voi omaksua sosiaalisia rooleja ja tajuta niiden velvoitteiden kuuluvan itselle (ss. 7–8, 256).⁹⁸

⁹⁷ Archer (BH, 155) seuraa myös Collieria (1998, 48) ja tähdentää, että kielen oppiminen ei olisi edes mahdollista ilman esikielellistä, kehollista ja käytännöllistä pääsyä todellisuuteen, johon nojautuen opimme sen mihin kielelliset ilmaukset viittaavat, mitä ne koskevat.

⁹⁸ Tosiaan, archerilainen minuus kehittyy yksilön sisältä ulospäin, ydinminästä laajemmaksi, muiden ihmisten vaikutuksille alttiiksi sosiaaliseksi minuudeksi – tämä on yksi niistä perusajatuksista, joista Archer on pitänyt johdonmukaisesti kiinni (ks. RST, 285–291, BH, 7–8, SAIC, 19). Jo RST:ssa (ss.285 eteenp.) hän ilmoitti haluavansa puolustaa esikielellistä, kantilaista, *a priori* minuutta durkheimilaista sosiaalistamista vastaan. Archerin antidualistiset kriitikot, kuten King (1999a, 217–229), pitävät tällaista ihmiskäsitystä tietysti aivan liian solipsistisena; se onkin lähellä sitä, mitä Elias (1978, 15–16) edellä moitti liiasta egosentrismistä. Tätä aihetta voidaan tässä tutkielmassa tietysti paljon.

Ei-kielellinen minuuden tunto ei tietenkään voi olla ihmisten yksinoikeus, vaan sen täytyy yhdistää meitä kaikkiin muihin (riittävän kompleksiset aivot omaaviin?) eläimiin. Toisaalta Archer soveltaa harrélais–bhaskarilaisen filosofian "luonnollisten tyyppien" ajatusta myös ihmisyyteen ja olettaa, että *homo sapiens* on oma luonnollinen tyyppinsä, jolla on oma lajiolemus, joten ihmisten minuuden tunnon voi ajatella eroavan muiden eläinten minuuden tunnoista sikäli, että se kohoaa juuri ihmisen lajiolemukselle tyypillisten ominaisuuksien suhteista maailmaan. (BH, 17, 124, ks. myös RST, 287 eteenp.)⁹⁹ Ja tällä Archer näkee myös syviä moraalisia merkityksiä: kun kaikilla ihmisillä on yhteinen olemus ja sen myötä inhimillinen itsetietoisuus, joka kohoaa samanlaisista subjekti–objekti relaatioista eikä mistään sosiokulttuurillisista tekijöistä, voimme ylittää kulttuurierot ja ottaa vastuuta kaikista ihmisperheen jäsenistä (BH, 17). Yleisinhimillinen minuuden tunto vaatii meitä kunnioittamaan myös niiden ihmisten moraalista arvoa, joilla ei jostain syystä ole kielellisiä kykyjä ja niiden suomaa älykkyyttä: "ihmisyys ei ole riippuvaista sosio-lingvivistisistä saavutuksista, eikä [siis ole] uhattuna, jos ne pettävät onnettomuuden, sairauden tai kehityshäiriön johdosta" (BH, 190).

Tämä yhdessä sen kanssa, että archerilaisittain jotakin olennaista jäisi puuttumaan, jos ihminen mielletäisiin vain biologiseksi organismiksi ja sen aivoissa pyöriäisiin kulttuurillisiksi ohjelmiksi, voi kuulostaa vähän siltä kuin Archer petäisi ihmisen ytimeen sijaa erityiselle hengelle tai sielulle. Tosin edellä sanottu ei vielä sinällään tarjoa enempää kuin jonkinlaisen maallisen, myös sekulaareille ajattelijoille hyväksyttävissä olevan sielun korvikkeen (vrt. myös RST, 287), sillä esimerkiksi katolinen kirkko tuskin tyytyy sellaiseen käsitykseen sielusta, että se syntyy biologisen yksilön ja luonnollisen maailman vuorovaikutuksissa. Mutta Archer itse kyllä pitää monitasoista ihmiskäsitystään ja siihen liittyvää yksilön suoraa eli yhteisön vaikutuksista vapaata, kokemuksellista pääsyä todellisuuteen erityisen hyvin

⁹⁹ Moni pitää tällaista ajatusta lajiolemuksista sopimattomana darwinilaisen maailmankuvan mukaiseen biologiaan (ks. Mayr 1982, 45–47, 304 eteenp., luku 6; myös esim. Dewey MW 4: 4–8; Dennett 1995, luku 2; Rorty 1999, 63–69; Kaidesoja 2007, 69; Ylikoski & Kokkonen 2009, 91–95). Ja joku saattaa tietysti kysyä sitäkin, miksi sosiaalisuus ei kuulu tähän archerilaisen ihmisen lajiolemukseen vaikka *homo sapiens* edeltäjäineen on ollut ryhmästä riippuvainen laumaeläin jo miljoonia vuosia evoluutiohistoriastaan?

yhteensopivana myös teistisen uskon kanssa;¹⁰⁰ tai kääntäen, hän näkee vastustamansa ylisosiaalistetun ihmiskäsityksen kulkevan yhdessä empirismin ja "sen petikaverin, ateismin" kanssa (Archer 2004, 63 eteenp., 68–73). Archerhan, kuten tunnettua, on uskovainen ihminen, harras katolilainen, jäsenenä Paavillisessa yhteiskuntatieteiden akatemiassa (Pontifical Academy of Social Sciences), ja hän on myös yhdessä Collierin ja Porporan kanssa kirjoittamassaan *Transcendence: Critical Realism and God* (2004) teoksessa puolustanut uskoaan akateemisen yhteisön edessä.¹⁰¹ Mutta lopun kaiken Archerin ihmiskäsitystä ja toiminnanteoriaa ei kuitenkaan pidä kytkeä liian tiukasti hänen uskonnolliseen vakaumukseensa – totta kai hän tarkoittaa sen arvioitavaksi ja hyväksyttäväksi sellaisista vakaumuksista riippumattomasti ja argumentoi sen puolesta akateemisten, ei uskonnollisten tekstien pohjalta.

Archerin kolme järjestystä ja niihin liittyvät tiedonlajit

Archer puhuu *BH*:issa myös sisältämme kumpuavista emootioista, joiden toteaa kuuluvan hyvin olennaisena osana mielenelämään, tai itse asiassa ylipäättään elämään – hän lainaa hyväksyvästi individualisti Elsterin sanoja: "emootioilla on väliä, koska jos meillä ei olisi niitä, millään muulla ei olisi väliä. Otuksella ilman emootioita ei olisi syytä elää tai sen paremmin tehdä

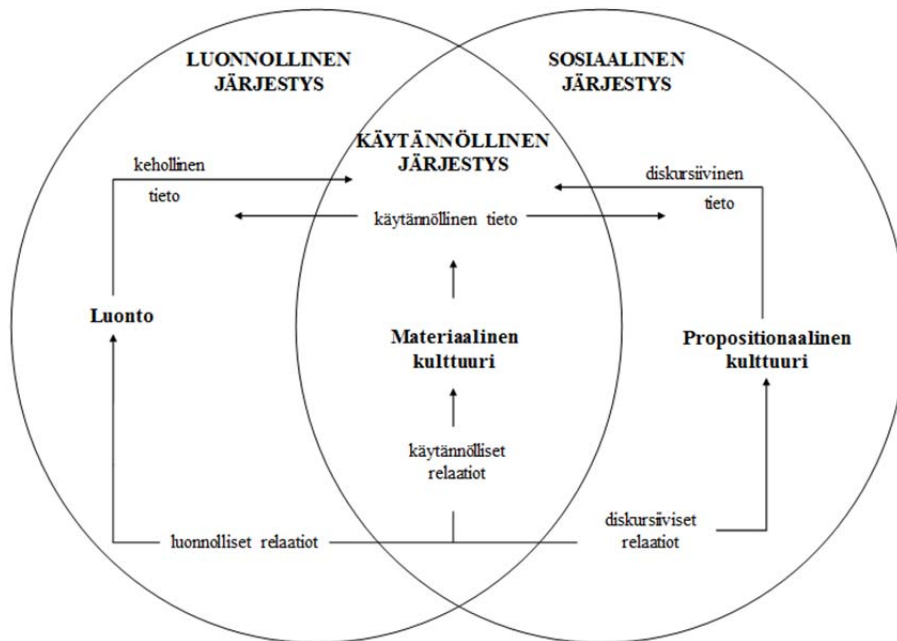
¹⁰⁰ On ehkä huomionarvoista, että hän ei kuitenkaan vetoa tässä niinkään emergenssin ajatukseen sinänsä, vaikka sitäkin on usein hyödynnetty pedattaessa materiaalisesta maailmaan sijaa myös sielumaiselle mielelle, paranormaalien ilmiöiden tutkimukselle tai jonkinlaiselle jumaluudelle (ks. esim. Morgan 1923; Broad 1925, 514 eteenp.; Bhaskar 1979, 124–125, 2002b; Clayton & Peacocke toim. 2003; Clayton & Davies toim. 2006).

¹⁰¹ Tuossa teoksessa Archer, Collier ja Porpora (2004) kertovat uskovansa vakaasti sellaiseen (kristilliseen) Jumalaan, joka "on alfa ja omega, alku ja loppu". Itse asiassa "Jumala ei vain luonut universumia, laatinut sen perimmäisiä, ontologisia ominaisuuksia, vaan myös ylläpitää universumia joka hetki". (ss. 24–25.) Kiintoisasti he puolustavat tämän uskonsa järkevyyttä kriittisen realismin opeilla: "Kriittisen realistin näkökulmasta, se mikä on todellista, on todellista vaikka se ei toimi tai muuten näyttäyty... Tämä pätee [myös] Jumalaan. Jumala säilyy riippumattomasti todellisena jopa ilman maailmaa johon vaikuttaa tai ihmisiä kokemassa Jumalan ilmentymisiä". (s. 25.) Tosin lisäksi he ovat henkilökohtaisten uskonnollisten kokemustensa nojalla vakuuttuneita, että itse asiassa "Jumala myös toimii maailmassa" ja "on todellinen aleettisena totuutena" (ibid.).

itsemurhaa. Emootiot ovat elämän aines". (Elster [1999], siteerattuna *BH*, 194; vrt. myös Damasio 2000.) Archerilainen minuuden tunto sitoo emootioita yhteen ja kiinnittää ne objekteihin, ja myöhemmin ylemmät minuuden tasot voivat suunnata niitä uusiin kohteisiin – etenkin kun yksilö kehittyessään saa käyttöönsä myös kielen ja sitä myöten sellaisen sosiaaliseen elämään kytkeytyneen mutta siihen redusoimattoman sisäisen puheen työkalun, jolla on hyvä verrattain järkiperaisesti arvioida omia arvostuksiaan. Itse asiassa hyvin olennainen osa persoonan kehittymistä on emotionaalisesti latautuneiden kiinnostuksenkohteiden arviointi ja uudelleenarviointi sisäisen keskustelun keinoin. (*BH*, 193–195.) Tämä on tietysti luonteva osa Archerin klassista, mielivetoista toiminnanteoriaa, joka ei hyväksy oikeaksi, aktiivisen agentin yhteiskunnallisesti huomionarvoiseksi toiminnaksi sellaisia tekemisiä, jotka eivät seuraa kokolaillla johdonmukaisesti omista intresseistä ja autonomisesti tehdyistä, vapaista (kaikin puolin determinoimattomista) päätöksistä (ks. *RST*, 81–84, 101–105, 129–132, myös esim. *SAIC*, 4–16). Archerilaisittain ensin täytyy tapahtua jotakin mielessä, vain siitä voi seurata toimintaa. Kehittyneemmillä ihmisillä tekoja ohjaa usein hyvin itsetietoinen, refleksiivinen järkeily, mutta myös vähemmän kehittyneet ihmiset ja jopa korkeammat kädelliset pystyvät ottamaan itselleen päämäärätietoisia "projekteja"; ja yksinkertaisemmat eläimet, jotka eivät varsinaisten projektien muotoilemiseen ja toteuttamiseen kykene, toimivat nekin jonkinlaisen "rajoittuneen intentionaalisuuden" ohjaamina (*SAIC*, 6), eli myös niillä on mielenliikutuksia – ainakin tosiaan emootioita, joita ilman mikään eläin ei tekisi mitään.

Meillä ihmisillä emootiot kohdistuvat kolmeen eri todellisuuden järjestykseen, Archer teoretisoi – hän erottaa toisistaan (i) "luonnollisen järjestyksen" (*natural order*), jossa emootiot ja merkityksellisyys ovat "vaistomaisia", (ii) "käytännöllisen järjestyksen" (*practical order*), jossa niissä voi sanoa olevan kyse "kompetenssista", sekä (iii) "sosiaalisen järjestyksen" (*social order*), jossa niihin liittyy "normatiivisuutta". Luonnolliseen järjestykseen kuuluvat kehon ja luonnonobjektien välisistä relaatioista kohoavat, fyysiseen hyvinvointiimme liittyvät emootiot, käytännöllisen järjestyksen piiriin kuuluvat materiaalisen kulttuurin eli artefaktien käyttöön liittyvistä subjekti–objekti relaatioista kohoavat ja

subjektin menestystä niiden objektien käsittelyssä koskevat emootiot, ja sosiaalisen järjestyksen alaa ovat sosiaalisen vuorovaikutuksen relaatioista kohoavat ja tavalla tai toisella subjektin suhteutumista toisiin subjekteihin koskevat emootiot. (BH, 197–199.) Näihin kolmeen eri todellisuuden järjestykseen liittyy myös kolme erityyppistä tietoa: luonnolliseen järjestykseen luonnonobjektien käsittelyyn liittyvää "kehollista tietoa" (*embodied knowledge*), käytännölliseen järjestykseen artefaktien valmistukseen ja käsittelyyn liittyvää "käytännöllistä tietoa" (*practical knowledge*) ja sosiaaliseen järjestykseen taas propositionaalista tai "diskursiivista tietoa" (*discursive knowledge*) (ks. BH, luku 5).



Kuvio 2.1: Archerin kolme järjestystä, mukailtuna BH:in kuviosta 5.1 (s. 162).

Kehollisen tiedon saaminen on eräänlaista itsensä löytämistä (*self-discovery*) vuorovaikutuksissa luonnonobjektien kanssa, käytännöllistä tietoa hankitaan harjoittelemalla materiaalisen kulttuurin objektien käyttöä – vähän kuin kisällin töissä (*apprenticeship*) – ja propositionaalista tietoa puolestaan

niin sanoakseni kirjaviisaalla tutkimuksella (*scholarship*) (*BH*, 167). Näitä kolmea eri lajia edustavat tietosisällöt vaikuttavat toisiinsa ja ovat jossain määrin käännettävissä toisikseen, joskaan eivät ihan täydellisesti, yksi yhteen; jonkinlaisen epätäydellisen käännöksen tiedonlajista toiseen täytyy olla mahdollista, sillä ne eivät Archerilla eroa toisistaan episteemisten kuulujen vaan vain ontologisen alkuperänsä nojalla (ks. *BH*, 161–184).¹⁰²

Etenkin meitä muihin eläimiin yhdistävä kehollinen tieto on oikeastaan hyvin lähellä *osaamista* sikäli, että siihen ei liity mitään ajatuksenvaraista "tietää, että" (*knowledge that*) tietoa ensinkään, vaan pelkkää "tietää kuinka" (*knowing how*) osaamista tai kykenemistä tai taitoa. Kuten Archer sanoo, se on sellaista "luontoa koskevaa tietotaitoa [*know-how*]", jota saamme koettaessamme ratkaista luonnon meille asettamia ongelmia. (*BH*, 161–163.)¹⁰³ Sellainen taituruus opitaan yrityksen ja erehdyksen kautta, kun toimija saa ympäristöltään palautetta tekemisistään (*BH*, 163 eteenp.).

Mutta *BH*:issa tähdenetään, että myös kaikki ei-kielellinen, käytännöllinen ja "kehollinen tieto on oikeaa tietoa", sillä sen käyttöön liittyy "kehollisia sääntöjä", jotka voivat osoittautua ulkopuoleltamme tulevan palautteen valossa vääriksi, "epäkorrekteiksi tavoiksi tehdä asioita". Archer antaa tästä esimerkkinä muun muassa sen kokemuksen, kun nostamme

¹⁰²Tähän liittyen Archer (*BH*, 179) syyttää Bourdieuta (1990, 91), jonka mukaan "käytännöllä on oma logiikkansa, joka ei ole samaa kuin loogikkojen", tiedonlajien välisen käännettävyyden estämisestä, episteemisen kuilun kaivamisesta niiden välille. Voidaan kuitenkin kysyä, mahtoiko Bourdieu tarkoittaa mitään sellaista, vai yrittikö vain muistuttaa, että se mitä tapahtuu elävän elämän käytännöissä, on eri asia kuin sosiologien tai muiden tutkijoiden kielelliset muotoilut siitä – että teoria käytännöstä on eri asia kuin itse käytäntö? Ja sehän on totta, paraskin kielellinen kuvaus käytännöstä on eri asia kuin elää käytäntöä. Bourdieun (1990, 90) mukaan "tieteellinen konstruointi ei voi vangita käytännöllisen logiikan periaatteita muuttamatta niiden luonnetta voimallisesti". Käytäntöä eletään ja tietty teko seuraa siinä toista ihan siksi, että niin "kuuluu" tehdä, eikä sitä voi sellaisenaan vangita ulkopuolisen näkökulmasta. Mutta se ei tarkoita, että teoretisointi käytännöistä olisi bourdieulaisittain vailla arvoa – totta kai Bourdieu tiesi ulkopuolisen analysoijan usein olevan käytännön sisällä elävää toimijaa *paremmassa* asemassa jäsentämään joitakin tuon käytännön kannalta relevantteja (esimerkiksi sosiologisia) piirteitä ja syitä. (Bourdieu 1990, 90–91.)

¹⁰³ Sellaisena kehollinen tieto punnitaan tietysti evolutiivisessa viitekehyksessä ja tuo siksi mieleen Popperin (1979, 67 eteenp.) "evoluutionaarisen epistemologian", miksipä ei myös sen Peircen (*CP* 5.370 eteenp., 5.417–420) ajatuksen, että uskomukset ovat toimivuutensa nojalla punnittavia toimintatapumuksia.

täydeksi luulemamme mutta tosiasiasa tyhjän pullon siitä juodaksemme ja se kolahtaa kipeästi hampaisiimme – silloin "käsi tuntuu puolimatassa kertovan meille, että olemme väärässä, mutta on liian myöhäistä pysäyttää liikettä". (s. 164.) Ihmiset, kuten eläimet, ovat kehollisina yksilösubjekteina usein suorassa kognitiivisessa kontaktissa erilaisten objektien voimien kanssa ja saavat niiltä ei-kielellistä, ei-sosiaalista tietoa sekä maailman piirteistä että myös omasta subjektiudestaan (s. 189). Ja sellainen tieto voi tosiaan "paljastaa autenttisesti osan todellisuutta, joka on kielen rajojen tuolla puolen", väittää Archer (s. 161). Keholliseen tietoon ja sen kohentumiseen, niin paljolti kuin se onkin lähinnä vain osaamista, kykyä vastata toiminnassa koettuihin haasteisiin ja ratkaista ongelmia, liittyy siis archerilaisittain myös subjektin kasvava ymmärrys ympäristön objektiivisesta luonteesta – kehittyvä ei-kielellinen tietoisuus maailman piirteistä. Jos esimerkiksi "jää murtuu ja me kastumme, tai liiani katkeaa ja me putoamme", kyse ei ole behavioristien ärsyke–reaktio tyylisiin mallinnettavasta oppimisesta, vaan nuo kokemukset synnyttävät meissä "korostunutta ympäristöä koskevaa tietoisuutta, että on jäätä ja jäätä ja säiettä ja säiettä..." (s. 165).¹⁰⁴ (Archer ei väitä, että olisi tietoa ilman käsitteitä, mutta hänen mielestään kaikki käsitteet eivät ole kielellisiä – on myös puhtaasti kehollisia käsitteitä (ss. 124–125).)

Toki sikäli kuin Archer ei halua väittää, että myös äärimmäisen yksinkertaisten eliöiden (toukkien, kukkien, amebujen, bakteerien ja niin edelleen) käyttäytymis- ja reagoitumallit ovat tietoa, johon liittyy "korostunutta tietoisuutta" ympäristön piirteistä, niin täytynee kysyä: mihin ja millä perusteella hän vetää rajan sellaisen tiedon ja pelkkien ärsyke–reaktio tyylisiin mallinnettavissa olevien toiminta- ja reagoitumustensa välille? Tuohon kysymykseen voi olla hankala vastata (mikä ei tietenkään tarkoita, että se olisi mahdotonta, tai että vastauksessa tavoiteltu ero ei olisi "todellinen", kuten realistit tapaavat tähdentää (vrt. esim. Searle 1992, 74)), ja yksi houkutteleva tapa välttää tuo rajanvedon problematiikka voisi olla se, että emme puhuisi mistään täysin kielellistämättömistä (ei-propositionaalisista) osaamisista tietona. Tiedon raja voitaisiin vetää kielellistettävyyden

¹⁰⁴ Archer käyttää tässä yhteydessä myös *teoretisoinnin* terminologiaa – puhuu "kehollisesta teoreettisesta asenteesta" (joskin kyllä tunnustaa, että ei tässä mistään varsinaisesta hypoteettis-deduktiivisesta metodista voi olla kyse, koska kehon tietämät asiat eivät käänny kovin hyvin sanoiksi) (BH, 165).

(propositionaalisten sisältöjen) kohdalle. (Ks. Kivinen & Piironen 2006a, 234; Rorty 1998, 20, 2000; vrt. myös Dewey MW 14: 124–125, LW 1: 198, 221–222, luku 5; Davidson 1984, luku 11, 1985, 1991.)

Mutta ainakin mitä ihmisiin tulee, Archerilla on tarjota oma, varsin selkeä rajanvedon kriteeri, jolla erottaa meidät kategorisesti muista eläimistä (ja myös alkukantaisimmista esi-isistämme). Kyse on Archerin toisesta tiedonlajista, käytännöllisestä tiedosta, sillä sitä on vain ihmisillä, eli meidät erottaa eläimistä "tapamme kohentaa tai laajentaa kehollista tietoamme artefaktien keksimisellä ja käytöllä" (BH, 161). Kehityshistorian jossain vaiheessa ihmiset vain onnistuivat ottamaan tämän uuden askeleen: ihmisten luontoon liittyvä osaaminen, kehollinen tieto muodosti pohjan, jolta kohosi edistyneempi tietoisuus, jonka voimin he kykenivät luomaan materiaalisen kulttuurin, ensin varsin karkean ja sitten yhä kehittyneemmän. Ensimmäisen askeleen siihen suuntaan voi nähdä myös muissa korkeammassa kädellisissä, jotka osaavat esimerkiksi tavoitella risujen avulla kohteita, joihin eivät muuten ulotu, ja siirtymä luonnonobjektien käsittelyyn tarvittavasta luonnollisesta tiedosta artefaktien valmistamiseen ja käyttöön tarvittavaan käytännölliseen tietoon saattoikin olla monella tapaa vaiheittainen, Archer spekuloi. Pikku hiljaa "kelluvien esineiden käyttämisestä tuli kanootteja, rakennettavista suoja, heilauteltavista solmuja ja palmikoita, moukaroimisesta piikiveä, ja muminaasta tuli laulamista", kunnes sitten eräänä päivänä käsillä oli "toisen sukupolven materiaallinen kulttuuri" huomattavaa taitoa vaativine artefakteineen – suksineen ja lumikenkineen, suitsineen ja satuloineen. (BH, 165.)

Archerin käytännöllinen tieto on tietysti ihan yhtä kehollista kuin niin kutsuttu kehollinen tieto, myös siitä tulee meille kuin "toinen luonto", mutta Archer tähdentää sen eroavan luonnollisista relaatioista kumpuavasta kehollisesta tiedosta sikäli, että se vaatii erityistä refleksiivisyyttä, koska materiaaliseen kulttuuriin liittyy *korkeampaa kognitiivista sisältöä* kuin pelkkään luonnon käsittelyyn. Siksi sitä ei yleensä voida saavuttaa yhtä yksinkertaisen toiston kautta kuin kehollista tietoa. (BH, 170.)

Voidaan tietysti kysyä, vaatiiko *minkä tahansa* artefaktin käsitteleminen sittenkään aina korkeampaa kognitiota kuin luonnossa kohdattujen kohteiden käsitteleminen – ei kai valokatkaisimen kääntäminen

tai tuolilla istuminen vaadi suurempaa refleksiivisyyttä kuin esimerkiksi syötäväksi kelpaavien sienten valikoiminen myrkyllisten joukosta tai krokotiilien varominen joella juodessa? Ja jos näin on, niin ehkä kehollista ja käytännöllistä osaamista tai taituruutta ei tarvitse erottaa toisistaan kategorisesti vain sillä nojalla, että ensimmäisessä ei käytetä ihmisen valmistamia työkaluja ja jälkimmäisessä käytetään? Kukaan ei tietenkään kyseenalaista, että hyvin monimutkaisten työkalujen, kuten tietokoneen tai hiukkaskiihdyttimen, käyttö vaatii silloin tällöin korkeampaa kognitiota kuin luonnonobjektien käsitteleminen ikinä, mutta onko siinäkin kyse siitä, että niiden käyttö vaatii korkeampaa *ei-kielellistä* tietoa kuin luonnonobjektien käsittely, vai onko kyse enemmänkin siitä, että niiden käytön mahdollisuuksien ja yhteyksien ja merkitysten ymmärtäminen ja suunnittelu ja uudelleen järjesteleminen vaativat välillä myös *kielellistä* harkintaa? Samaa voi kysyä paitsi työkalujen käytön, myös ja aivan erityisesti niiden valmistuksen kohdalla. Työkalujen valmistamisen prosessit purkautuvat kai hermostollisiksi dispositioiksi, työvaiheiden osaamisiksi, joista monet ovat ei-kielellisiä, mutta onko mikään yksittäinen ei-kielellisesti osattu työvaihe työkalun valmistamisessa sinänsä korkeampaa kognitiota vaativa suoritus kuin kehollisten liikkeiden sarjat luonnonobjekteja käsiteltäessä, vai liittyykö korkeampi kognitio vain työkalun valmistamisen *kokonaisuuteen*, joka taas pohjautuu kielen ja ehkä myös muiden symbolien avulla laadittuun *suunnitelmaan*, jota yksittäiset työvaiheet palvelevat?

Olisiko mielekkäämpää käsitteellistää osaamista ja tietoa pragmatistien (esim. Peirce CP 5.373; James 1950, luku 4; Dewey MW 14) tapaan niin, että kaiken osaamisen ja kaiken tiedon, niin luonnonobjektien, artefaktien kuin symbolienkin käyttöön liittyvän, sanottaisiin olevan ruumillistuneena *toimintataipumusten* eli potentiaaleiksi kehoon (hermostoon) iskostuneiden dispositioiden – "luontumusten" (Kivinen & Ristelä 2000, 57–61) – muotoon? Silloin kehollisen ja käytännöllisen "tiedon", eli yhtäältä luontoon ja toisaalta ihmisten valmistamiin artefakteihin liittyvien reagoitaitaipumusten ja osaamisen ja kykenemisten välille ei syntyisi erityistä kääntämisen problematiikkaa, niiden ei tarvitsisi olettaa olevan eri laatua. *Kielellisen osaamisen* ja sen myötä artikuloitun *propositionaalisen tiedon*

voitaisiin kyllä sanoa olevan laadullisesti oma lajinsa kaiken muun osaamisen joukossa. (Ks. Kivinen & Piironen 2006a, myös 2008.)

Propositionaalisen tiedonhan Archerin siis erottaa omaksi tiedonlajikseen, diskursiiviseksi tiedoksi, joka noista lajeista ainoana on kielellistä. Diskursiivinen tieto onkin väistämättä kielellistä siksi, että se koskee kielellisen kulttuurin piiriin kuuluvia asioita – teorioita ja uskomuksia, arvoja ja argumentteja (esim. *BH*, 173). Ja kuten jo *Culture and Agencyssa* (1988), myös *BH*:issa Archer alleviivaa sellaisen kulttuurin erillisyyttä käyttäjistään: se on emergentti taso, jolla on "objektiivinen olemassaolo ja autonomisia loogisia relaatioita komponenttiyksiköidensä (teorioiden, uskomusten [ja niin edelleen]...) välillä... [N]e ovat riippumattomia kenenkään väitteistä" (*BH*, 173).¹⁰⁵

Tähän liittyen Archerin diskursiivinen tai propositionaalisen tieto, vaikka onkin siis laadullisesti omanlaistaan, on myös osin samanlaista kuin kehollinen ja käytännöllinen tieto: myös se on seurausta yksilöiden voimien ja maailman voimien vuorovaikutuksesta, tässä tapauksessa erityisesti vuorovaikutuksistamme kulttuurillisen systeemin ja sen loogisten rajoitusten kanssa. Propositionaalisen kulttuurin logiikkakaan ei poikkea täysin käytännöllisen elämän logiikasta, mikä juuri mahdollistaa kielellisen, esimerkiksi tieteellisen tiedon soveltamisen käytäntöön eli artefaktien maailmaan ja sen välityksellä myös luontoon. (Ks. *BH*, 177 eteenp.)¹⁰⁶

Toki myös ilman ajatusta samanlaisesta logiikasta ja sen mahdollistamasta käännettävyydestä on selvää, että Archerin erottamien tiedonlajien täytyy kietoutua hyvin läheisesti toisiinsa. Voithan esimerkiksi liikutella (luonnollisella kehollasi) jalkapalloa (käytännölliseen kulttuuriin kuuluvaa artefaktia) koordinoitusti yhdessä joukkueovereittesi kanssa (sosiaalisena tapahtumana), jolloin pallon taitava liikuttelu on Archerin

¹⁰⁵ Tämä on taas yksi niistä ajatuksista, joiden osalta Archer on erityisen paljon velkaa Popperille (ks. 1979, 153 eteenp.), jonka maailma 3 oli kulttuurin maailma ja sellaisena omanlaisensa emergentti taso fyysikaalisen tason ja yksilöiden mentaalisen tason yläpuolella. (Pragmatistien käsitys on hyvin toisenlainen, tulemme näkemään.)

¹⁰⁶ Tässä on taustalla se, että realistille kieli on vain yksi uusi väline viitata niihin samoihin objekteihin, jotka on usein jo esikielellisesti suoremmin tiedetty: kieli, kuten sitä edeltävä ei-kielellinen tietoisuus, *koskee* aina joitain objekteja (sillä on realistifilosofien korostamaa "jotakin koskevuutta" (*aboutness*)) – minkä vuoksi kuvaukset voivat myös erehtyä. (*BH*, 154–155).

käytännölliseksi tiedoksi kutsumaa, artefaktin käsittelyyn liittyvää osaamista, joka kuitenkin jatkuvasti toteutuu vain ja ainoastaan kehollisen taidon ja kyvykkyyden kautta ja sen asettamissa rajoissa, tukeutuen esimerkiksi tuntumaan kehon voimista, ulottuvuuksista ja liikeradoista, mikä nivoutuu kokemukseen artefakteista – pallosta ja vaikkapa nappulakenkien välityksellä tunnetun alustan ominaisuuksista – ja kaikki tämä edelleen liittyy "jalkapallo" peliä sääteleviin diskursiivisiin sääntöihin ja ehkä myös johonkin yhteisesti sovittuun pelitapaan ja valmentajan sekä muiden pelaajien kielellisesti antamiin ohjeisiin. Itse asiassa niin kutsutut luonnollinen, käytännöllinen ja sosiaalinen järjestys kietoutuvat niin saumattomaksi kokonaisuudeksi esimerkiksi juuri jalkapallopelin tiimellyksessä, että on kysyttävä, onko teoreetikon syytä erotella niitä ontologisesti erilaisiin alueisiin ja nähdä niiden välillä erityistä kääntämisen problematiikkaa? Toki ne ovat erotettavissa käsitteellisesti, jos siitä on jotain hyötyä johonkin tarkoitukseen, mutta toisaalta myös niiden saumaton kietoutuminen toisiinsa täytyy pitää mielessä ja käsitteellistää jotenkin – minkä voisi ehkä tehdä mielekkäämminkin kuin archerilaisella kolmijaolla, esimerkiksi juuri mainitulla pragmatistisella käsitteistöllä, sanoen kaiken elämän rullaavan toimintatapumusten, kykyjen ja osaamisen varassa, josta meillä ihmisillä osa vain on erikoistunut omanlaisekseen, kielellisiin propositioihin liittyväksi osaamiseksi, jota ehkä muita osaamisen osa-alueita paremmin voi kutsua varsinaiseksi tiedoksi (ks. Kivinen & Piironen 2006a, 2008; vrt. myös esim. Rorty 2000; Dewey MW 14: 124–125).

Miksi sitten Archerille, vaikka hän totta kai ymmärtää, että eri tiedonlajit ovat usein niin kiinteässä vuorovaikutuksessa keskenään, että käytännön toiminnan voi sanoa olevan "tehty kaikista kolmesta järjestyksestä" (BH, 184, ks. myös 177–178), on silti niin tärkeää erottaa nuo kolme osaa-alueita ontologisesti ja sitten vasta introdusoida mahdollisuus välittää niiden sisältöjä toisiinsa? Nähdäkseni tärkein syy tähän on, että näin hän varmistaa yksilövetoiselle käytännölliselle järjestykselle erityisen roolin vahvasti omanlaisenaan – ei kielellisenä mutta ei myöskään vain biologisena – ihmiselämän keskustekijänä.

Käytännöstä ja sen keskeisyydestä

Kukin Archerin erottamista kolmesta järjestyksestä esittää omaa osaansa ihmisenä olemisessa, mutta käytännöllisellä on tietyllä tapaa muita keskeisempi rooli. Siellä, materiaalisen kulttuurin ja sen käsittelyyn tarvittavan tietämyksen sfäärissä, manifestoituvat tai konkretisoituvat myös käsityksemme luonnosta ja yhteiskunnasta, ja sen kautta ne välitetään toinen toistensa suuntaan: käytännöllinen järjestys on "käännöksen mediumi" luonnolliseen kehollisuuteen ja kielellisiin propositioihin liittyville tiedonlajeille. Kehollinen tieto "*demonstroidaan*" käytännöissä ja diskursiivista tietoa "*sovelletaan*" siellä, kun taas käytännöllinen tieto "*ruumiillistuu*" kehollisessa ja "*metaforisoituu*" diskursiivisessa tiedossa. Sen sijaan suora yhteys, suora käännettävyys kehollisen ja diskursiivisen tiedon väliltä näyttäisi puuttuvan Archerin mallista – kun mennään kehollisesta diskursiiviseen tai diskursiivisesta keholliseen, on mentävä käytännöllisen kautta. (Ks. *BH*, 8–9, 177 eteenp., mukaan lukien kuvio 5.2 s. 179, myös kuvio 5.1 s. 162; Kuusela 2006, 101.)¹⁰⁷

Käytännön keskeisyyttä *BH*:in mallissa korostaa se, että Archerille persoona muodostuu (kohoaa emergentisti) olennaisesti juuri käytännöllisen järjestyksen piirissä – yksilö löytää ja määrittää itsensä ennen kaikkea materiaalisen kulttuurin objektien avulla, niitä käsittelemällä, oppiessaan esimerkiksi arvioimaan itseään erilaisten artefaktien käyttäjänä, subjekti–objekti suhteiden sanattomilla standardeilla, tarvitsematta siihen mitään sosiaalisia kriteereitä (ja muutenkin "sulautumatta" yhteisöön). Myös persoonan myöhemmät, aikuisiän kehityskulut toteutuvat tavalla tai toisella käytännöllisen järjestyksen välityksellä, koska luonnolliset ja diskursiiviset kiinnostuksenkohteet toteutuvat tai manifestoituvat käytännöllisen kautta. Ja tämä on Archerin mielestä tärkeää ymmärtää, etteivät sulauttavat ihmiskäsitykset pääse kyseenalaistamaan (autonomisen yksilön) aitoa ihmisyyttä ja toimijuutta. (Ks. ss. 8–9, 189–190, 210–213.) Siksi hän

¹⁰⁷ Tässäkin tulee mieleen rinnastus Popperin (1979, 154–155) malliin, josta myös puuttuu suora yhteys fyysikaalisen ja kulttuurin maailman väliltä; hänellä niitä välitti toisiinsa subjektiivisten kokemusten mentaalimaailma, joka on vuorovaikutuksessa noiden kahden muun maailman kanssa.

tähdentää *BH*:issa käytännöllisen järjestyksen erityisasemaa, että siellä biologian ja yhteiskunnan "välissä ja kumpaankin redusoimattomana ilmestyvät emergentteinä kaikkein tärkeimmät inhimilliset ominaisuutemme ja voimamme – itsetietoisuus, refleksiivisyys ja kelpo tieto maailmasta" (s. 189). Siten ihminen on tosiaan omaa laatuaan muiden eläinten joukossa, eikä silti tarvitse ajatella, että kieli tai mikään muukaan sosiaalinen olisi keskeisintä ihmisyydellemme. Itse asiassa kieli tai sosiaalinen elämä ei voi olla keskeisintä ihmisyydelle, koska ihmislapsen täytyy ensin kehittää itselleen itsetietoisuus käytännöissään eli omin päin fysikaalisia objekteja käsittelemällä, ennen kuin voi oppia kielelliset viittaukset noihin objekteihin ja vielä myöhemmin omaksua sosiaalisen maailman rooleja itselleen. Eikä kieli Archerin mukaan koskaan yksilön myöhemmissäkään kehitysvaiheissa syrjäytä kehollisia käytäntöjä tapana kohdata maailma – myös kielen opittuamme kohtaamme maailman muutenkin kuin kielen välityksellä, kohtaamme sen myös "suoraan", tällaisina kehollisina toimijoina jollaisia olemme. (Ks. esim. ss. 7–9, 124 eteenp., 154 eteenp., 189–190, 255–256.)

On huomionarvoista, että archerilaisittain käytäntö ei ole järin sosiaalista – ei sellainen yksilöä ja yhteisöä toisiinsa sulauttava sosiaalisen elämän muoto kuin antidualistien käytännöt, joissa ihmisten toimia kommunikoivat ja koordinoivat kielipelit nivoutuvat osaksi heidän jaettuina ja yksilöllisimpiäkin toiminta- ja ajattelutapojaan – vaan on oikeastaan vain yksilön kykyä käsitellä artefakteja ja arvioida omaa menestystään niiden käsittelyssä niiltä saamansa palautteen valossa (ks. *BH*, esim. 210–213), ja siksi näyttäisi myös luonnollisen ja diskursiivisen tiedon välinen käänös tapahtuvan archerilaisittain lähtökohtaisesti yksittäisen yksilön kehossa. Mikään ei tietenkään estä yksilöitä tekemästä myös yhteistyötä tiedonlajeja kääntäessään ja taltioimasta joitakin käännöksiä pysyviin muotoihin muille koettavaksi (ks. *BH*, 182), mutta olennainen lähtökohta, käänöksen mediumin kantaja on silti Archerilla autonominen yksilö ja tämän kyvyt kohdata maailma eritoten artefakteja käsitellen.

Kuten sanottua, esimerkiksi pragmatistit jäsentävät inhimillisen kykenemisen ja osaamisen osa-alueet ja tiedon toisin kuin Archer. He saattavat sanoa esimerkiksi, että ihmisillä yhtä hyvin kuin kaikilla muilla eläimillä on valtavasti kehollisia reagointi- ja toimintadispositioita tai

taipumuksia ja niiden varassa toteutuvaa kykenemistä ja osaamista, josta meillä ihmisillä – meille kaikkein omaleimaisimpana erityispiirteenä – osa nyt vain liittyy kielenkäyttöön ja sen mukanaan tuomaan kielelliseen kulttuuriin, kielelliseen (itse)tietoisuuteen ja propositionaaliseen tietoon (ks. Kivinen & Piironen 2006a, 233 eteenp., myös 2008, 2012). Kaikki tuo kulttuuri ja ihmisten ainoana eläinlajina todella pitkälle viemä *sosiaalisen oppimisen viitekehys* taas puolestaan on äärettömän olennainen osa sitä lajimme *evolutiivista ekologista lokeroa*, jossa myös fyysinen olemisemme on kehittynyt geenien ja kulttuurin yhteen nivoutuneissa, toinen toisilleen muuntautumisen vaatimuksia esittävässä *yhteisevoluution* prosesseissa (ja jossa itse asiassa myös yksittäisten ihmisten kehot muokkautuvat koko heidän elämänsä ajan, aina heidän geeniensä toimintaa myöten – tutkimusaihe, jota tutkii epigenetiikka) (Bowles & Gintis 2011, 14–15; ks. esim. Durham 1991; Deacon 1997; Odling-Smee, Laland & Feldman 2003; Richerson & Boyd 2006; Clark 2006; Sterelny 2007; Laland, Odling-Smee & Myles 2010; Boyd, Richerson & Heinrich 2011; Kivinen & Piironen 2012). Myös tuossa jäsennyksessä käytäntö on keskeistä ihmiselämässä, mutta se täytyy ymmärtää huomattavasti *sosiaalisempana* ja myös muutoin *laajempana* asiana kuin archerilaisittain – jonakin mihin liittyy monien ihmisten toisiinsa kytkeytyviä tapoja toimia (luonnollisilla, mutta myös sosiaalistetuilla kehoillaan) muun muassa erilaisia artefakteja käyttäen ja joskus myös ilman niitä, sekä yleensä myös hyvin paljon kielenkäyttöä ja propositionaalista tietoa, mihin liittyy tietynlaisia tapoja ajatella asioista, näkökulmia niin artefakteihin kuin kielelliseen kulttuuriin kuin luontoonkin. Eli tuossa katsannossa, toisin kuin Archerilla, käytäntö ei toden totta ole pelkästään artefaktien valmistamiseen ja käyttöön liittyvää yksilön osaamista.

Pragmatistiset antidualistit ja archerilaiset dualistit voivat olla yhtämieltä siitä, että ihmiset useinkin toteuttavat kehollista osaamista ja suoranaista taituruutta ilman sen kummempaa tietoista pohdintaa (ks. myös Kivinen & Piironen 2006a, 229–230). Pragmatisti voi yhtä hyvin kuin Archer lainata vaikkapa Michael Polanyin (1964, 56) esimerkkiä pianistin taidoista ja todeta, että pianisti soittaa parhaiten silloin, kun ei yritä erityisen tietoisesti tai kielellisesti jäsenellä sitä, mitä hänen sormensa tekevät koskettimilla (ks.

myös James 1950, 114).¹⁰⁸ Pianistilla voi siis sanoa olevan tietty taito, *knowing-how* osaamista, jota Archer nimittää käytännölliseksi tiedoksi (ja Polanyi hiljaiseksi tiedoksi), moni pragmatisti taas ehkä vain toimintataipumusten taiturimaiseksi kimpuksi; siihen liittyy sellainen "tuntu" (*feel*), jota ei voi kielellisesti eksplikoida muille. Vähän samaan tapaan kymmensormijärjestelmän taitajan ei tarvitse miettiä eri kirjasimia tai aakkosia kirjoittaessaan. (*BH*, 170.)¹⁰⁹

Tässä Archer on siis samoilla linjoilla muiden käytännön osaamisen merkitystä alleviivaavien teoreetikkojen, esimerkiksi pragmatistien kanssa. Mutta hän erottautuu tässäkin suhteessa dualismillaan – tähdentämällä, että käytäntö *ei ylitä* subjekti(ivise)n ja objekti(ivise)n jyrkkää dikotomiaa. Hänelle käytäntö ei ole mikään biologisen kehon ja kollektiivisten merkitysten sulatusuuni. Kehollinen osaaminen ja kielellinen tietoisuus eivät suinkaan yhdy toisiinsa käytännöissä, vaan jäävät erillisiksi asioiksi. (Ks. *BH*, esim. 171–172, 189–190.) Ero tuonnempana seikkaperäisesti esittelemääni deweyläiseen toiminnanteoriaan on selvä, samoin kuin esimerkiksi Bourdieun ajatteluun, siihen miten tämä nivoo habituksen käsitteen avulla yhteen sosiokulttuurillisia rakenteita ja yksilön dispositioita. Näet Bourdieun (1977) habitus – "dispositioiden systeeminä, joka menneitä kokemuksia integroidessaan toimii koko ajan havaintojen, arvostamisten ja tekemisten matriisina" (ss. 82–83) – on "universalisoiva välittäjä, joka tekee toimijan käytännöistä... 'mielekkäitä' ja 'järkeviä'" (s. 79), ennen muuta sovittamalla ne muihin käytäntöihin ja rakenteisiin ja näin ylläpitämällä tietyn sosiaalisen ryhmän edustajien yhteistä tapaa nähdä asiat ja siis heidän yhteisiä kokemuksiaan, niin kutsuttua arkijärkeään ja jaettavissa olevaa tietoisuutta (jonka pohjana on oltava rutkasti myös yhteistä tiedostamatonta, josta yhteisymmärrys käytännöissä ilmenevistä merkityksistä ja asiaan liittyvä

¹⁰⁸ Tosiaan jo pragmatisti James [1890] käytti esimerkkiä rutinoituneen pianistin kyvystä soittaa ilman tietoista pohdiskelua, ilmentääkseen juuri tiedostamattomasti operoivien, hermostoon urautuneiden toimintataipumusten valtavaa merkitystä.

¹⁰⁹ Omakohtaisesti tiedän, että olen oppinut kymmensormijärjestelmän mekaanisen toiston kautta, jonka myötä olen koulunut itseni kirjoittamaan "automaattisesti", ikään kuin antaen tekstin virrata sormien läpi. Itse asiassa kokemukseni on, että minun ei tarvitse varsinaisesti *artikuloida* tekstiä etukäteen itselleni ennen sen kirjoittamista – voin "ajatella suoraan näyttöpäätteelle" sormieni kautta. Flannery O'Connorin (1925–1964) lausahdusta mukaillakseni: kirjoitan, jotta tietäisin mitä ajattelen.

objektiivisuus kumpuaa) (ss. 79–80). Siksi bourdieulaisittain "biologiset yksilöt kantavat mukanaan... nykyisiä ja menneitä asemiaan sosiaalisessa rakenteessa dispositioidensa muodossa", kun "habitus, historian tuotoksena, tuottaa yksilölliset ja kollektiiviset käytännöt... historian synnyttämien skeemojen mukaisesti" (s. 82). Habituksessa siis sosiokulttuurillinen ja yksilöllinen nivoutuvat toisiinsa ja se on sekä älyllinen (koska vaikuttaa tapoihin ajatella asioista tai ylipäättään havaita ne) että myös läpeensä kehollinen asia, jollaisena se kattaa tosiaan kaiken mitä Archerkin pitää kehollisena ja käytännöllisenä tietona; näet opimme sen eritoten imitoimalla "ihmisten tekemisiä... [ja] tekniikoita, joihin liittyy keho ja työkaluja ja [vaikkapa]... sosiaalisilla merkityksillä ja arvoilla ladattu... kävelytyyli, pään asento, kasvoniilmeitä, tapoja istua ja käyttää välineitä..." (s. 87).

Ei tosiaan ole ihme, että Archer näkee Bourdieun habituksen omille opeilleen vihamielisenä käsitteenä, joka yrityksenä subjekti(ivise)n ja objekti(ivise)n välisen vastakkainasettelun purkamiseksi nojaa "ontologisiin vakaumuksiin... [, jotka] sulkevat oven emergenssiltä" (Archer 2010, 291). Vaikka Archerillakin käytännöt tarjoavat luonnolliselle keholle ja sosiaalisen maailman propositionaalisille merkityksille kanavan vaikuttaa toisiinsa, on se kahden *erillisen* asian välissä virtaava kanava, joka ikään kuin vesireittinä tarjoaa niille väylän yhteydenpitoon mutta samalla myös erottaa niitä. Luonnollinen ja sosiaalinen jäävät erilleen ja käytäntö tulee niiden *lisäksi* yhtenä ihmisyyden olennaisena osatekijänä, minkä vuoksi voimme Archerin mukaan sanoa, että "ihmiseen kuuluu paljon enemmän kuin molekyylien biologinen ryvä plus yhteiskunnan keskustelulliset merkitykset" (BH, 189).

Näin tulemme taas emergenssin ajatukseen, ihminen on archerilaisittain enemmän kuin pelkkää biologiaa plus sosiaalista; hän perustelee tätä sillä, että orgaanisen eliön alustaminen sosiaalistumiseen kykeneväksi ihmisolennoksi vaatii väliaskeleiksi käytännöllistä elämää artefaktien maailmassa: "*hermeneutiikkaan kykenevän* ihmisen täytyy ensin oppia paljon itsestään, maailmasta ja relaatioista niiden välillä, mikä kaikki toteutetaan praksiksen kautta" (BH, 190).

Ei siis ole mitään suoraa kosketuspintaa molekyylien ja merkitysten välillä, sillä niiden välissä levittäytyy tämä valtavan tärkeä

käytännöllisen elämän välimaasto, jossa emergentisti kohoavat ominaisuutemme ja voimamme erottavat meidät biologisesta alkuperästämme ja valmistavat meidät sosiaaliseen tulemiseemme (BH, 190).

Varoittavana esimerkkinä tämän huomiotta jättämisestä Archer (BH, erit. luku 3) tarkastelee Harrén ihmiskuvaa, joka ei hänestä riittävästi huomioi sitä, miten paljon kaikkein olennaisinta ihmisyyttä tapahtuu fyysikaalisten molekyylien ja kielellisten merkitysten välissä, subjekti–objekti käytännöissä. Harrélainen ihminen jakautuu fyysikaalis-biologiseen kehoon ja yhteisön keskusteluissa luotuihin kielellisiin tarinoihin, joista jälkimmäiset pääsevät vaikuttamaan suoraan ensimmäiseen ja rakentamaan sinne ihmisen minuuden ja mielen.¹¹⁰ Ja archerilaisittain tämä tietysti tarkoittaa, että Harré syyllistyy alaspäin sulauttamiseen,¹¹¹ aidosti yksilöllisen, autonomisen yksilön itsenäisesti subjekti–objekti suhteissaan kehittämän minuuden sivuuttamiseen. (BH, 189–190.) Ei Harrékaan (ks. 1991) toki väitä, että biologinen ja sosiaalinen yhtyisivät toisiinsa täysin riippumatta käytännön osaamisesta (kehollisista tekemisistä) – totta kai sillä on oma osansa minuuden kehittymisessä, sillä eihän organismi ole mikään passiivinen *tabula rasa*, jolle kielellinen kulttuuri kirjoittaa persoonan. Mutta Archerin mielestä Harré ei konstruktivistisen persoonallisuusteoriaansa takia voi antaa riittävää painoarvoa keholliselle käytännössä oppimiselle ja osaamiselle. Archerin näkövinkkelistä Harrén ajatus minuuden kehityksestä on nurinkurinen lähtiessään liikkeelle julkisesti havaittavista ja sosiaalisista aineksista, joista sisäistetään yksityinen ja yksilöllinen maailma, sillä archerilaisittain on *aloitettava* yksilön *yksityisestä* maailmasta ja rakennettava sieltä kohti julkista ja sosiaalista. (BH, 111–117; myös Kuusela 2006, 99.) Vain tuolta yksilön yksityisen sfäärin suunnasta lähdetessä voidaan arvostaa käytännöllisen järjestyksen todellista merkitystä, sitä miten siellä, biologian ja yhteisöllisen

¹¹⁰ Harré tosiaan antaa minuuden ja mielensisältöjen suhteen hyvin suuren painoarvon sosiaalustumiselle ja kielellisille tarinoille: "mielessä ei ole mitään, mikä ei ensin ollut keskustelussa" (Harré 1983, 116).

¹¹¹ Muistamme, että Archerin mukaan alaspäin sulauttamista eli toiminnan todellisuuden kyseenalaistamista edustavat myös biologiaa suoraan sosiokulttuurilliseen yhdistävät lähestymistavat, jotka eivät jätä vahvaa, ontologisesti todellista roolia yksilöiden autonomisille mielenliikkeille (esim. RST, 84).

välissä ja niiden summaan palautumattomina kohoavat jo ennen sosiokulttuurillista vaikutusta kaikkein tärkeimmät inhimilliset ominaisuutemme ja kykymme, kuten juuri itsetietoisuus (BH, 189–190).

Archerin mielestä konstruktivistit ei voi tätä ymmärtää, koska ylikorostaa kielellisen kulttuurin ja muun sosiaalisen elämän merkitystä ihmisyydessä. Toki myös archerilaisittain sosiaalisella järjestyksellä ja sen kielellisellä kulttuurilla on oma, suuri merkityksensä ihmisyydessä, kunhan yksilön käytännölliset kokemukset ovat ensin alustaneet itsetietoisien mielen kypsäksi kielellisiä aineistoja omaksumaan. Silloin yksilö voi kääntää katseensa sosiaaliseen maailmaan, propositionaalisen kulttuurin tasoon ja yhteiskunnalliseen todellisuuteen, voi alkaa etsiä itselleen kiinnostuksenkohteita myös noista sfääreistä ja omaksua sosiaalisia rooleja ja muita tuon elämänalueen intressejä osaksi elämänpolkuun. Toiseksi kielen merkitys näkyy siinä, että sen myötä meillä on kyky keskustella itseksemme ja siten reflektoida itseämme ja emootioitamme, miettiä ja järjestellä prioriteettejamme, sovittaa eri elämänalueiden kiinnostuksenkohteitamme toisiinsa; se on tärkeää persoonan jatkokehityksen kannalta. (Ks. BH, 9–10, luku 7, SAIC). Tämä ei ikinä sysää käytännöllistä järjestystä pois ihmisyyden keskiöstä, Archer muistuttaa, sillä niin monet kielellisetkin pohdiskelut koskevat artefaktien maailmaa tai tavalla tai toisella konkretisoituvat siellä tai sen kautta (BH, 8–9, 190), mutta se tuo tärkeän lisän ihmisyyteen, tarjoaa yksilölle välineitä löytää elämänpolunsa.

Ihmisestä persoonaksi ja sosiaaliseksi toimijaksi: yksilö löytää polkunsa sosiokulttuurillisten rakenteiden puitteissa

Persoonallisen identiteetin myöhemmät kehitysvaiheet ovat archerilaisittain siis pitkälti sitä, että ihminen puntaroi "sisäisen monitoroinnin" keinoin "emotionaalisia kommentaarejaan" ja niiden objekteja eli kiinnostuksenkohteitaan – priorisoiden ja yhteensovittaen intressejään, oppien ottamaan yleisnäkymän kaikkiin kolmeen todellisuuden järjestykseen ja

löytäen tasapainon niihin liittyvien intressien väliltä,¹¹² määrittäen lopulta ne "perimmäisimmät intressinsä", joita sitoutuu tavoittelemaan. Näin löytyy yksilön oma ainutlaatuinen elämäntapa, "*modus vivendi*", mitä Archer suuresti arvostaa. (BH, 9–10, ks. luvut 6 ja 7.)

Kieli on tärkeä väline *modus vivendiin* pääsemisessä, ja yksilö oppii kielen sosiaalisesta maailmasta, mutta archerilaisittain tuon sosiaaliseen maailmaan kurottautumisen ja kielen oppimisen pohjana täytyy olla esikielellinen itsetietoisuus, ei-sosiaalinen minuuden ydin, koska "mikä tahansa sosiaalisen interaktion muoto, kahdenvälisestä suhteesta globaaliin systeemiin, vaatii sitä, että subjektit tietävät itsensä olevan itsensä" (SAIC, 19); tuo ydin vain ei ole vielä *koko* tarina yhteiskunnassa toimimaan kykenevästä yksilöstä, vaan kehollisen, materiaalista kulttuuria käyttävän ihmisolennon päälle kehittyvät vielä myös identiteetin sosiaaliset ulottuvuudet. Niiden myötä archerilainenkin yksilö on monella tapaa sosiaalinen, mutta ei joudu sosiaalisen "nielaisemaksi" – kielenkäyttö on henkilön emergentti voima, joka kyllä "välittää yhteiskunnan kausaalivoimien vaikutuksia" meihin, mutta jättää meidät itsemme ohjaimiin. Archerin mielestä muilla teoreetikoilla on ollut vaikeuksia käsitteellistää nämä asiat korrektisti, mutta hänellä on nyt tarjota ratkaisun avaimeksi stratifioitu ihmiskäsityksensä, jossa kehollisen itsetietoisuuden ylle kohoavat emergentteinä persoonan, agentin ja Toimijan tasot. (SAIC, 116–118, ks. myös BH, 253 eteenp.)

Archer puhuu agenteista (ja välillä Agenteista isolla alkukirjaimella) useammassa eri merkityksessä. Yhtäältä puhuessaan esimerkiksi sosiaalisten

¹¹² Useinkin tuntuu kuin Archer tekisi ihan erityisen numeron juuri siitä, että eri kiinnostuksenkohteet kuuluvat kolmeen eri järjestykseen – on kuin hän väittäisi niiden yhteensovittamisen olevan hankalaa *juuri siksi*, että ne kuuluvat eri järjestyksiin. Hän näyttää ajattelevan, että on erityisen luontevaa, että fyysiseen hyvinvointiin liittyvistä intresseistä joutuu jonkin verran tinkimään, jos aikoo lähteä tavoittelemaan sosiaaliseen järjestykseen kuuluvia tavoitteita, ja päinvastoin. Ilmeisesti juuri tämän vuoksi on niin tärkeää saavuttaa kaikkien kolmen järjestyksen laajuinen yleisnäkökulma intresseistä tai mielenkiinnonkohteista. (Ks. BH, 9–10, SAIC, 138, 149.) Täytyy kuitenkin kysyä, miksi fyysisen ja sosiaalisen intressin toisiinsa sovittaminen olisi sen isompi ongelma kuin kahden erilaisen fyysisen tai kahden erilaisen sosiaalisen intressin yhteensovittaminen? Itse asiassa monien fyysisten intressien edistäminen (kuten hyvän kunnon ylläpito) luultavasti pikemminkin edistää monien diskursiivisten tavoitteiden saavuttamista.

rakenteiden ja inhimillisen toimijuuden välisestä problematiikasta (*the problem of structure and agency*), hän viittaa agenteilla tietyssä yhteiskunnassa tietynä ajanjaksona tapahtuvaan inhimilliseen toimintaan kaikkineen tai siellä tuolloin toimiviin ihmisiin ja ryhmiin yleisesti ottaen, erottaen nämä siis erityisesti vallitsevista sosiaalisista rakenteista. Toisaalta agentti voi totta kai tarkoittaa myös (yksilö)toimijaa toimivana tai ainakin toimintapotentiaalia omaavana otuksena. Nämä ovat ehkä ne tavanomaisimmat ja intuitiivisesti selvimmät agenttina olemisen merkitykset yhteiskuntateoriassa. Mutta näiden lisäksi Archer puhuu agenteista tai Agenteista myös eräässä hieman omaperäisemmässä merkityksessä, viitaten niillä yksilötoimijoiden ryhmiin niin, että puhe voi samalla olla sekä kollektiivientiteetistä että sen jostain nimenomaisesta jäsenestä; tällöin "viittaus yksittäiseen Agenttiin... denotoi kollektiivisuuden tai ryhmän" – sen ryhmän, jonka jäsenet jakavat keskenään samankaltaiset elämänmahdollisuudet. (Ks. *BH*, 261, myös *RST*, 257, *SAIC*, 118.) Mutta samalla agentti on siis myös yksi minuuden taso. Saamme tuon tason olennaisesti jo syntymälahjana, sillä jokainen ihminen syntyy maailmaan agenttina, siis liittyy heti maailmaan putkahtaessaan (useammankin) kollektiivin – niin kutsutun ensisijaisen agentin – riveihin, esimerkiksi mieheksi tai naiseksi, keskiluokkaiseksi tai työväenluokkaiseksi, mustaihoiseksi tai valkoihoiseksi, ulkomaalaistaustaiseksi tai syntyperäiseksi, jonka muihin jäseniin häntä yhdistää se, että hänellä ja noilla muilla on joillain tavoin samanlaiset elämänmahdollisuudet eli tietyt etuoikeuksia ja sellaisten puutetta kyseisessä yhteiskunnassa, tai siis tietyllä tapaa samanlainen asema "yhteiskunnan resurssien distribuutiossa". (*BH*, 261–263.)

Synnyttäminen jäsenyytemme tuollaisissa väestöryhmissä vaikuttaa varmasti usein myös identiteettimme; tai kuten Archer sen sanoo, agentteina paikannumme sosiaalisen stratifikaation järjestelmässä ja tulemme tahtomattamme etuoikeutetuiksi tai vähempiosaisiksi – mikä on objektiivinen tosiasia eikä vain jokin rooli, jonka voisi halutessaan heittää yltään. Etuoikeutettuna tai vähempiosaisena olemiseen taas liittyy sellaisia ominaisuuksia kuten "omaisuudettomuus", "vaikutus-" ja "arvovallattomuus" tai näiden vastakohdat, jotka vaikuttavat yksilön objektiivisiin elämänmahdollisuuksiin. (*BH*, 262, ks. myös esim. *RST*, 185–186, 201

eteenp., 257–271.)¹¹³ Ja koska tämä epäilemättä vaikuttaa siihen, miten yksilö näkee itsensä, tajutessaan olevansa etuoikeutettu tai vähempiosainen, tietynlaisena yhteiskunnallisena agenttina oleminen tulee tosiaan helposti osaksi minuutta. Jo lapsena näemme merkkejä elämänmahdollisuuksistamme perheen päivittäisessä arjessa, Archer tuumii ja esittää esimerkin köyhästä lapsesta, "joka kysyy, 'Miksi en voi saada enemmän syötävää, tai pyörää?'" (BH, 263–264.)¹¹⁴ Tuollaisten kokemusten myötä yksilön kehollinen itsetietoisuuden minä (*I*) löytää minän yhteiskunnan objektina (*Me*), tuon syntymästään verrattain etuoikeutetun tai huono-osaisen ensisijaisen agentin. Tästä perusasetelmasta sosiaalinen minuus pääsee toden teolla liikkeelle, ja joskus sille on pohjautunut merkittäviäkin yhteiskunnallisia liikkeitä. (BH, 10–11.)

Voimistuva sosiaalinen identiteetti vaikuttaa persoonalliseen identiteettiin, mutta Archer varoittaa aina sekoittamasta niitä toisiinsa, koska siinä missä sosiaaliset identiteetit juontuvat vain sosiaalisista suhteistamme, persoonallinen identiteetti on perustavampi ja laajempi asia, kohoaa suhteistamme kaikkiin kolmeen todellisuuden järjestykseen. Mutta ainakin kaikkein korkeimmalla tasollaan archerilainen identiteetti on hyvin paljolti riippuvaista sosiaalisesta kontekstista. Näet kehittyäkseen varsinaiseksi Toimijaksi (teknisenä määreenä, jonka Archer kirjoittaa isolla alkukirjaimella), yksilön on löydettävä itselleen mieluisia rooleja kantaakseen ja personifioitava ne, koettava ne omikseen, omaa itseään ilmaiseviksi, ja se kuinka mieluisia rooleja yksilölle on ylipäätään tarjolla ja onko hänellä mitään mahdollisuuksia päästä niihin, riippuu yhteiskunnallisesta viitekehuksesta. (Ks. BH, 9–12, 231 eteenp., 261, myös SAIC, 118–119 eteenp., 139.)

¹¹³ Archer esittää nämä tällaiset ominaisuudet ja niiden dikotomiat kokolailla problematisoimatta, ottaen ne ilmeisesti annettuina, objektiivisina faktoina. Toki niitä voisi kuitenkin problematisoida monin tavoin.

¹¹⁴ Tämän esimerkin hieman 1960–70-lukujen luokkataisteluideologialta tuoksahava sentimentaalisuus taitaa kuitenkin kääntyä Archerin sosiaalisen minän teoriaa vastaan sikäli, että se antaa ymmärtää vain heikko-osaisilla olevan taipumusta kehittää vahva agenttipohjainen sosiaalinen identiteetti (kummoistakaan sellaista identiteettiä tuskin rakentuu sen varaan, että vakavaraisen perheen lapsella riittää ruokaa pöydässä ja hän saa halutessaan uuden pyörän). Ja silti – ainakin minusta tämä on ihan selvä asia – jokaisella ihmisellä on vahvasti sosiaalisia minuuden aspekteja; ehkäpä olennaisinta osaa siitä ei vain voi oikein selittää luokkataisteluideologian hengessä.

Archerilaisittain vasta Toimijaksi yltäminen tietyllä tapaa täydellistää yksilön yksilöllisyyden: vain Toimijat "täyttävät ainutlaatuisen identiteetin omaamisen tiukat kriteerit" ja ovat siis "todella olemassa singulaarissa" – erotukseksi agenteista, jotka siis juontuvat jo pelkästä kollektiiviin kuulumisesta ja viittaavat aina yksilön ohella myös tuohon kollektiiviin. Mutta Toimijaksi kehittyminen on Archerin mukaan vaikeaa eikä kaikista voi tulla Toimijoita – kaikille ei voi kehittyä tuota kaikkein laadukkainta, aidosti yksilöllistä identiteettiä. Kaikille ei näet ensinnäkään ole tarjolla itseä hyvin ilmaisevia rooleja ja monilta puuttuu kykyjä tai yhteiskunnallisia resursseja niiden saavuttamiseksi. (BH, 261, SAIC, 118–119.) Tai ehkä et vain jostain muusta syystä ole kykenevä siihen persoonana kehittymiseen, jota Toimijaksi tuleminen vaatii – stabiilin persoonan kehittyminen on omanlaisensa hanke, se vie aikaa eikä ikinä ole valmis ennen aikuisikää, Archer linjaa, ja ikävä kyllä kaikille ihmisille ei ikinä kehity persoonallista identiteettiä (SAIC, 139). Silloin he eivät myöskään voi kehittyä Toimijoiksi, sillä se vaatii kykyä hahmottaa ja toteuttaa omaa minuutta parhaiten ilmentäviä projekteja, ja vain todellinen persoona kykenee siinä tarvittavaan aitoon refleksiivisyyteen. Tosiaan, tietynlaiseksi Toimijaksi tuleminen on archerilaisittain *voluntaristinen* teko, jota täytyy pohjustaa monin syvällisinkin *refleksiivisin pohdiskeluin* siitä, kuka minä olen, mikä minulle on tärkeintä ja millä tavalla elämällä minä sitä parhaiten ilmaisisin. (Ks. SAIC, 118–119.)

Kaikki edes jonkinlaiseen persoonalliseen identiteettiin kykenevät ihmiset, myös he jotka eivät ole kykeneviä Toimijuuteen, harjoittavat runsaasti refleksiivisiä pohdiskeluita (sisäisten keskusteluiden varassa), joissa me "puhumalla suostuttemme itsemme" (*talk ourselves into*) enemmän tai vähemmän osuvaan itsetuntemukseen, refleksiiviseen ymmärrykseen omasta itsestämme (SAIC, 103–104). Tuo "refleksiivisyys integroi meidät sen ympärille, mistä eniten välitämme" (SAIC, 32, ks. myös BH, 10). Kyse on "itsetietoisten subjektien *strategian* kehittämisestä *kohti* ei-refleksiivisiä sosiaalisia voimia", ja se tapahtuu kyselemällä itseltään toistuvasti, mitä todella haluaa saavuttaa ja miten sen parhaiten saavuttaisin – pohtimalla omaa subjektiivista itseään, kykyjään ja arvostuksiaan, mutta myös objektiivisen yhteiskunnan asettamia rajoituksia. Tämä on archerilaisittain ratkaisevan tärkeä yhteiskunnallisia syklejä pyörittävä voimatekijä, sillä kaikki sosiaalisen

elämän vaikuttava kausaliteetti ja näin ollen myös rakenteiden vaikutukset toteutuvat inhimillisen toiminnan tason kautta, ja se taas riippuu älyllisistä pohdinnoista. (SAIC, 130–133, ks. RST, 195 eteenp.)¹¹⁵ Vain hyvän älyllisen itsetuntemuksen varassa ihmisellä on kunnolliset mahdollisuudet muotoilla oma *modus vivendi*, tyydyttävä elämäntapa joukkona yhteensopivia projekteja ja käytäntöjä, jotka ilmentävät ihmistä itseään ja määrittelevät tämän elämänpolun. Tai ainakin Archerin ihanteena on, että ihminen muotoilisi *modus vivendinsä* itse aktiivisesti ajatellen, ennemmin kuin vain ajautuen johonkin sen tapaiseen – tekisi vapaan valinnan siitä (toki kunnioittaen myös objektiivisia olosuhteita). (Ks. esim. SAIC, 148–150.)

Refleksiivisellä voluntarismilla onkin tosiaan olennainen rooli (jota kohta tarkennan) archerilaisissa sosiaalisissa mekanismeissa, ja sitä paitsi se on Archerin mielestä ainoa pelastus sosiaaliselta determinismiltä: vain yksilön oma ja aidosti kausaalivoimainen refleksiivisyys suojaa hänet olemasta täysin yhteiskunnallisten (ja muiden ulkoisten) voimien vietävissä (ks. SAIC, 141, myös 119 eteenp.). Vaikka myös rakenteelliset ja kulttuurilliset seikat vaikuttavat ihmisten motivaatioon ja siis siihen mitä nämä haluavat tehdä, niiden ei pidä ajatella soluttautuvan sisäämme ja sulauttavan pois subjektin itsenäisen tahdon – "sosiaalisten tekijöiden *ei tarvitse tulla ensin sisäistetyksi osaksi subjektin dispositioita*" vaikuttaakseen tämän päätöksiin ulkopuolelta (Archer 2007, 18). Ihmiset kohtaavat refleksiivisyyttä vaativia valintatilanteita eritoten elämänsä tienhaaroissa: jatkaako koulunkäyntiä peruskoulun tai lukion jälkeen vai ei, pyrkiäkö jatkotutkintoon vai ei, hankkiako lapsia nyt vai myöhemmin vai ei ehkä koskaan, vaihtaako työpaikkaa tai puolisoa, jäädäkö ennenaikaiselle eläkkeelle, muuttaako ulkomaille? Myös päätöksen tekemättä jättäminen voi tavallaan olla päätös sekin, eli olemme Archerin mukaan oikeastaan *jatkuvasti* potentiaalisessa elämän tienhaarassa, sillä yleensä on (ainakin periaatteessa) mahdollista tehdä jokin radikaali elämänmuutos. (SAIC, 127, 142–143.) "Ei ole liioittelua sanoa, että joka päivä me käymme uudelleen läpi rooleihimme liittyviä sitoumuksia", väittää Archer (SAIC, 127);

¹¹⁵ Iso osa sisäisestä puheesta on toki vain jaarittelua, sadattelua, piruilua, kaikkea vähemmän ylevää. Myöhemmässä teoksessa Archer (2007, 2–3) tunnustaakin, että sisäiset keskustelut eivät aina ole kovin refleksiivisiä tai pohdi yhteiskuntaan liittyviä subjekti–objekti suhteita. Hän sanoo kuitenkin *keskittyvänsä niihin* sisäisiin keskusteluihin, jotka ovat refleksiivisiä ja koskevat sosiaalista maailmaa.

ja tästä syntyy sellaisia henkilökohtaisen kehityksen syklejä, joissa arvioimme ja uudelleenarvioimme roolejamme ja omaa itseämme, etsien ristiriitoja niiden väliltä, valmiina purkamaan meille sopimattomiksi käyneet roolit ja näin muuttamaan sitä millaisia toimijoita tai Toimijoita olemme.¹¹⁶ Ja jos emme muutakaan roolisitoumuksiamme, sekin tulkitaan archerilaisittain niin, että olemme "päättäneet uusia" nuo sitoumukset. "Olemme itse omat käsikirjoittajamme", Archer tähdentää. (Ibid.)

On sanottava, että antidualistien korvaan tämä kuulostaa *liian* voluntaristiselta, liiaksi riippumattoman yksilön päätöksiä ihannoivalta (ks. esim. King 1999a, 217–220). Esimerkiksi Bourdieun mukaan toimemme ja elämänkulkumme, jos kohta ovat monella tapaa tarkoituksenmukaisia ja järkeviäkin, eivät yleensä ole parhaiten selitettävissä itsenäisten, tietoisten päätösten ja itsestä kumpuavia tarkoituksia ajavien suunnitelmien seurauksina (ks. Bourdieu 1990, 50–51; Bourdieu & Wacquant 1992, 24–26). Ja jos paras selitys joskus onkin sellainen, että se viittaa yksilön omiin, refleksiivisiin, vapaisiin harkitsemisiin ja päätöksiin, on se antidualistin mielestä parempi ymmärtää vaikkapa Dennettin (ks. 1987, 1999, 2003) tapaan – "intentionaalista näkökulmasta" esitettyinä jälkikäteisrationalisoina kuvauksina, joilla koetamme selittää ja näin ehkä tehdä vastaisuuden varalta ennustettavammiksi kontekstisidonnaisesti havaitsemiamme ja ymmärtämiämme toimia, jotka aiheutuvat biologisten aivojen "kovalevyllä" pyörivän sosiokulttuurillisen "ohjelmiston" prosessoinneista.

Tietysti me usein ajattelemme itseämme, elämäämme ja paikkaamme maailmassa, olemme tyytymättömiä joihinkin seikkoihin ja teemme päätöksiä niiden muuttamisesta, silloin tällöin kuka ties kokien jonkinlaisia onnistumisen elämyksiäkin siinä suhteessa – kokien, että päätimme muuttaa jotakin elämässämme ja myös muutimme sen; mutta antidualisti muistuttaisi sen metafysisen "determinoimattomuuden" olevan hyvin kyseenalaista kun muistamme miten paljon noihin prosesseihin liittyy sosiaalisia vaikutteita, erilaisiin ryhmiin ja relaatioihin ja rooliodotuksiin sosiaalistumalla omaksuttuja käsitteitä ja käsityksiä ja arvoja ja luonnollisiksi miellettyjä

¹¹⁶ Uudelleenarviointia useinkin tarvitaan, sillä vaikka yksilö on alun perin ihan korrektisti arvioinut tietyn roolin ilmaisevan hyvin häntä itseään, niin roolit muuttuvat ja ihmiset muuttuvat, Archer muistuttaa (SAIC, 128).

toiminta- ja ajattelutapoja, joiden kautta reflektoimme muita käsityksiä ja tapoja ja arvoja. Ja ehkäpä ne refleksiiviset päätöksemme, jotka ovat kaikkein "omimpia", "vapaimpia" muiden vaikutuksista, eivät lopulta olekaan ikinä mitään ihan mullistavia, radikaaleja elämänmuutoksia, ehkä emme oikeastaan koskaan ole yksinäisinä yksilöinä missään merkittävässä elämän tienhaaroissa? Ehkä kaikki suurimmat elämänmuutokset aiheutuvat kaikkein selvimmin "ulkoisten" syiden johdattamina? Useimmat oikein erityisen järkeilevin ajatusprosessein aikaan saadut muutokset taitavat olla kokolailla vähittäisiä, niissä yksiä (sosiaalisen elämän vaikuttamia) ajattelu- ja toimintatapoja muutetaan toisten (sosiaalisen elämän vaikuttamien) ajattelu- ja toimintatapojen voimin, yleensä vain ihan pikku hiljaa sieltä täältä; eikä esimerkiksi deweyläinen yksilö – sosiaalisen elämänsä funktiona kehittyneiden ajattelu- ja toimintatapojensa nivoutumana (ks. Dewey MW 14) – mitenkään voisikaan muuttua radikaalisti toisenlaiseksi jollain yksittäisellä omalla päätöksellään käsikirjoittaa elämänsä uusiksi.

Mutta Archerillakin on tukenaan vahvoja intuitioita, sillä ainakin moni meistä nykyaikaisen länsimaisen kulttuurin kasvateista kokee omaavansa verrattain paljon valinnanvaraa sen suhteen, mitä elämässään tekee, miten kiveää oman elämänpolkunsä, ja moni kokee käyttävänsä paljon aikaa ja energiaa valintojensa harkitsemiseen. Muun muassa tähän Archer voi nojautua, kun hän etenkin vuoden 2003 mielenfilosofiakirjassaan *SAIC* tähdentää ihmisten refleksiivisyyden roolia sosiaalisissa mekanismeissa.

Archerin tärkein viesti *SAIC*:issa on, että vaikka yhteiskunnallinen todellisuus on objektiivinen asia ja immuuni sille, mitä ihmiset siitä ajattelevat, on myös yksilöiden tulkinnoilla paljon merkitystä sen kannalta, *miten* heitä ympäröivät sosiaaliset rakenteet heihin viime kädessä vaikuttavat (s. 20).¹¹⁷ Itse asiassa sosiaalisten rakenteiden kausaali-voimat – mahdollistamiset ja rajoittamiset – suorastaan *vaativat* sitä, että on toimijoita pyrkimyksineen, tulkintoineen ja päätöksineen: "Rajoittaminen vaatii jotakin rajoitettavaa ja mahdollistaminen jotakin mitä mahdollistaa" (ss. 4–8). Siksi toimijoiden pyrkimysten ja niihin olennaisesti liittyvien, niitä selittävien subjektiivisten pohdintojen tunteminen on tärkeää myös sosiologille, jos tämä

¹¹⁷ Tämä ei ole uusi idea Archerilla (ks. *RST*, 184, 198–201, myös 69–70), mutta vasta *SAIC*:issa hän tekee siitä sosiaalisten mekanismien ydinasian.

haluaa ymmärtää sosiaalisia mekanismeja: eräät noiden mekanismien olennaisimmista tekijöistä löytyvät yksilöiden pään sisältä, missä subjektit miettivät kiinnostuksenkohteitaan ja objektiivisiä olosuhteitaan. Yksilösubjektin ja objektiivisen sosiaalisen todellisuuden vaikutusten välittymiseen toisiinsa liittyy mentaalitason voimia, etenkin sisäiset keskustelut, joissa yksilöt neuvottelevat välejäan yhteiskunnallisten olosuhteiden kanssa ja päätyvät elämänsuunnitelmiinsa ja niitä toteuttavaan toimintaan. (Ks. esim. ss. 52, 130–133, 206, myös 1 eteenp.)

2.2 Ajatteleva ihminen: sisäiset dialogit Archerin sosiaalisissa mekanismeissa

[K]ysymysten kysyminen itseltä voi syntyä luonnollisena sivutuotteena kysymysten kysymisestä toisilta, ja... sen käyttöarvo on samankaltainen: ... [katsomme sen] parantavan mahdollisuuksia tarjoamalla parempaan tietoon perustuvaa ohjausta toiminnalle.

—Daniel C. Dennett, 1991¹¹⁸

Archer on siis 2000-luvun puolella yhä enemmän korostanut ihmisen vapautta valita oma elämänpolkunsa ja on vaatinut, että sosiaalitieteissäkin on huomioitava yksilöiden järkeilyt ja päätöksentekoprosessit. Tällä hetkellä tiedämme aivan liian vähän refleksiivisyydestä ja sitä toteuttavista sisäisistä keskusteluista, Archer valittelee – muutamat amerikkalaisen pragmatismen klassikot ja ehkä jotkut sosiaalipsykologit pois luettuna, juuri kukaan ei ole ollut aiheesta kovin kiinnostunut,¹¹⁹ ja etenkin sosiologiassa se on ollut

¹¹⁸ Lainausta on teoksesta *Tietoisuuden selitys* [1991] (1999, 221–222), englannista suomentanut Tiina Kartano.

¹¹⁹ Tämä on kohtuuton väite, jos refleksiivisyys ymmärretään yleisesti itsetietoisena pohdiskeluna, sillä kyllähän sitä on toki tutkittu. Mutta Archer on oikeassa siinä, että *sisäistä keskustelua* ei ole liiemmin tutkittu – etenkin sosiologiassa, kuten arvata saattaa. Psykologiassa sitä on kyllä tutkinut ainakin Alain Morin (esim. 1993, 2009a; Morin & Everett 1990), mutta kuten Morin (2009b) sanoo, psykologiassakin sisäinen keskustelu on jäänyt turhan vähälle huomiolle, suhteettoman vähälle siihen nähden,

epäaihe, jäänyt vaille riittävää teoreettista jäsennystä. Tämä puute täytyy nyt korjata, on aika kutsua refleksiivisyyden "Tuhkimo" mukaan sosiologian tanssiaisiin ja kruunata illan kuningattareksi. (Archer 2007, 1, mukaan lukien alaviite, ks. myös SAIC, 153.) Vain näin voimme täydentää vielä puuttuvan lenkin objektiivisten rakenteiden ja subjektien toiminnan välille, toivoa ymmärtävämmä sosiaalisia mekanismeja (SAIC, 3–9, 14–16). Näet sosiaalisia voimia ja agenttien voimia välittävät toisiinsa toimijoiden projektit, jotka toimijat ovat itse harkiten muotoilleet, reflektoituaan kuka milläkin subjektiivisella tavalla yhteiskunnallisen todellisuuden objektiivisia piirteitä; siksi on niin tärkeää ymmärtää yksilöiden refleksiivisyyttä – sosiaalista maailmaa voi ymmärtää vain tuntemalla siihen liittyviä toimijoiden projekteja, jotka taas voi ymmärtää vain suhteessa yksilöiden pohdintoihin. (SAIC, esim. 4–9, 131–133, vrt. myös RST, 184.)¹²⁰ (Archer antaa esimerkin: monet yksilöt ovat saattaneet ymmärtää inflaation objektiivisen luonteen väärin ja siksi ihmisten inflaatioon suhteutuvia toimia selittävälle sosiologille on tärkeämpää tuntea ihmisten *ajatukset* inflaatiosta kuin inflaation todellinen rakenteellinen olemus (SAIC, 143–145).) Itse asiassa, niin kauan kuin sosiologit vaikenevat yksilön yksityisestä elämästä, heillä

ei voi olla mitään selittävää otetta siihen, mitä agentit tarkkaan ottaen tekevät. Sellaisista selityksistä riisutun sosiologian täytyy tyytyä empiirisiin yleistyksiin siitä, "mitä useimmat ihmiset tekevät useimmiten". Toden totta, ilman [tätä] todellista selityksellistä kädensijaa, sosiologit tyytyvät usein paljon vähempäänkin[, toteamaan vain, että]: "olosuhteissa x tilastollisesti merkittävä joukko agenteja tekee y". Nämä eivät tietenkään ole todellisia selityksiä lainkaan. Ne ovat vetäytymistä humelaiseen "alituiseen

miten tärkeää sen kuitenkin ymmärretään olevan tietoisuuden ja monien kognitiivisten kykyjen kannalta.

¹²⁰ Archer muotoilee asian myös näin: "agentit eivät kohtaa rakenteellisia tai kulttuurillisia ominaisuuksia 'nokitusten'", vaan kohtaavat vain "tilanteidensa piirteitä", joiden kautta nuo rakenteelliset ja kulttuurilliset ominaisuudet vaikuttavat, ja tilanteiden piirteet riippuvat paljon siitä, millaisia projekteja nuo ihmiset ovat päättäneet toteuttaa (SAIC, 132). Tämän voisi nähdä (ehkä vähän turhan monimutkaisena) ilmauksena sille pragmatistiselle ajatukselle, että kullakin meistä on aina vain *toimijan näkökulma* mihin tahansa, muun muassa kausaliteettiin (ks. Kivinen & Piironen 2004, 233–234, 239, 244, 2006a, 230).

yhteenliittymiseen", josta... linkittävää kausaalista mekanismia ei voida johtaa. Metodologisesti tämä tarkoittaa, että vaikuttava kausaalisuus jää iäti puuttumaan, kun agenttien subjektiiviset voimat suljetaan aina pois tutkimusasetelmista. (SAIC, 133.)

Koska varsinainen kausaalisuhteiden verkko subjektin ja tätä ympäröivän sosiaalisen maailman objektien välillä kulkee yksilöiden refleksiivisyyden eli sisäisten keskusteluiden kautta, jotka johtavat yksilön kiinnostuksenkohteista projekteihin ja edelleen projekteja toteuttaviin käytäntöihin (SAIC, esim. 9, 133, 150), sosiaalinen mekanismi lakkaa olemasta epämääräinen vasta kun otamme huomioon toimijoiden pohdiskelut ja päätökset; siihen saakka sosiologia on "tylsä instrumentti", joka voi kertoa vain tilastollisia korrelaatioita eikä mitään todellisesta mekanismista syyn ja seurauksen välillä (SAIC, 143). (Näin kriittisten realistien antiempiristinen kausaaliiteetin metafysiikka yhdistyy luontevasti tähän käsitykseen, että yhteiskunnallisten kehityskulkujen olennaiset voimatekijät löytyvät ihmisten päältä – olkoonkin, että kollektiivien kausaalivoimia ei silti tietenkään redusoida niihin (ks. SAIC, 4–8, 20, 132–133, 141–142) ja pitää muistaa yhteiskunnan kehityskulkujen kanavoituvan usein kollektiiviagenttien kautta tavoilla, joita kukaan yksilö ei ole suunnitellut tai valinnut (SAIC, 357).)

Olellaisin sosiologeilta ja yhteiskuntateoreetikoilta toistaiseksi kadoksiin jäänyt tekijä on siis yksilöiden refleksiiviset sisäiset keskustelut, väittää Archer ja kertoo havahtuneensa hiljattain tajuamaan, että edes hänenlaisensa realistit, vaikka ovat jo pitkään tienneet, että sosiaalisten rakenteiden kausaalivoimat välittyvät nimenomaan ihmisten toiminnan kautta, eivät ole onnistuneet tekemään kunnolla selkoa siitä, miten se tarkkaan ottaen tapahtuu; hän myöntää itsekin aiemmin kuvanneensa refleksiivisyyttä ja siis sosiaalisia mekanismeja aivan liian puolivillaisesti (SAIC, 2).¹²¹ Mutta nyt SAIC:issa hän lupaa korjata tämän asian, selvittämällä ensin (luvut 1–4) mielenfilosofisin pohdiskeluin refleksiivisyyden ontologian ja sen, millaiset epistemologiset reunaehdot se asettaa refleksiivisyyden tutkimiselle, ja

¹²¹ Erityisesti häntä näyttää harmittavan, että on mennyt mukana siinä vanhassa perinteessä, jossa tyydytään sanomaan, että rakenteet "ehdollistavat" toimijoita. Se ei nimittäin kerro mitään – ehdollistamisen idea "on aivan liian epätarkka palvelukseen kausaalimekanismina" (SAIC, 2).

esittelemällä sitten teoksen jälkimmäisellä puoliskolla (luvut 5–9) refleksiivisyyden eri muotoja ruotivan empiirisen tutkimuksensa tulokset.

Yksilön yksityinen mentaalitila

Puolustettuaan *RST*:ssa eritoten yhteiskunnan rakenteiden ontologista todellisuutta ja *BH*:issa aitoa ihmisyksilöä eli toimijuuden todellisuutta, selvittää Archer siis nyt *SAIC*:issa sosiologian suurimpana haasteena tai ongelmana pitämäänsä kysymystä noiden kahden välisistä vuorovaikutuksista, paikantaen siihen vastaamisen keinot ihmismielen yksityiseen maailmaan. "Sosiaalisen toimijan yksityinen [mielen] elämä sisältää avaimen ratkaista rakenteen ja toimijuuden ongelma" (*SAIC*, 52, ks. myös 2007, 1).

Tuota avainta täytyy kuitenkin käsitellä oikein. Koska sisäisissä keskusteluissa on erityistä juuri se, että ne ovat yksityisiä, Archer tähdentää, on kullakin yksilöllä omassa tapauksessaan etuoikeutettu pääsy niihin. Siksi sosiologien on päästettävä yksilöt itsensä kertomaan, mitä heidän päänsä sisällä tapahtuu. (*SAIC*, 47, 137–138, 143–144.) Näin yksilön ja yhteiskunnan kytkevien sosiaalisten mekanismien selventämisen painopiste on archerilaisittain yksilöiden puolella. Vaikka sisäisen keskustelun tuottama (itse)refleksiivisyys ei tietenkään ole synnynnäinen kyky, vaan kehittyy toimissamme (mielen ja maailman relaatioissa, sanoo Archer, mistä kaikki persoonan emergentit ominaisuudet kohoavat), niin se on *yksilön oma* emergentti ominaisuus, koska on läpeensä riippuvainen tämän yksityisestä mentaalista elämästä. Refleksiivisyys on yksilön "henkilökohtaista kausaalista voimaa", jota ei saa siirtää minkäänlaiselle sosiaalistamiselle – se on kyllä kytköksissä sosiaaliseen, mutta silti *sui generis* ja redusoimaton. (*SAIC*, 94.) Toki koska refleksiivisyys on sisäistä keskustelua, se vaatii kieltä, joka tietysti opitaan yhteisön huomassa, mutta siitä tulee yksilöiden itsenäisesti, yhteisöistä riippumattomasti käyttämä työkalu. Erityisen virheellisinä Archer pitää niitä meadilaisia vertauskuvia, joissa yhteisö osallistuu sisäisiin dialogeihimme ikään kuin yhtenä keskustelijana – hänestä on tärkeää ymmärtää, että et keskustele noissa keskusteluissasi yhteiskunnan kanssa vaan ainoastaan sitä *koskien*, että yhteiskunta ei soluttaudu kielen

myötä pääsi sisälle päätöksiäsi määrittämään. Kielellisimmätkään osat mentaalitilasta eivät tule läpikotaisesti sosiaalistetuiksi (ja niiden takana on tietysti vielä tuo edellä kuvattu esikielellisen ja esisosiaalisen itsetietoisuuden pohjarakenne). (Ks. *SAIC*, esim. 78 eteenp., 116 eteenp.) Kieli ei sulauta yksilöä ja yhteiskuntaa toisiinsa, vaan tarjoaa vain niiden välisen "*linkin*", joka tekee mahdolliseksi yksilön vuorovaikutukset yhteiskunnan rakenteiden kanssa (*SAIC*, esim. 1, 9 eteenp.).

Näitä asioita Archer selventää *SAIC*:in alkupuolella ottamalla "kiertotien mielenfilosofian kautta".¹²² Sitä tarvitaan, koska mentaalitilan kyseenalaistavien ("behaviorististen") filosofien hyökkäykset kartesiolaisia käsityksiä vastaan ovat sumentaneet monelta sen tosiasian, että yksilöillä ihan oikeasti on sellaisia todellisia, kausaalivoimaisia mielenliikkeitä, joita tutkittaessa täytyy niille ominaisen yksityisyyden johdosta myöntää yksilölle itselleen ylivertainen "ensimmäisen persoonan auktoriteetti". Näiden teesien puolesta Archer lähtee siis vastahyökkäykseen behavioristeja ja muita "kolmannen persoonan näkökulman" puhemiehiä vastaan, puolustamaan "avokätistä versiota refleksiivisyydestä". (*SAIC*, 20.)

Tässäkin yhteydessä hän tietysti kieltää paitsi ylisosiaalistavat, myös kaikki muut sulauttavat tai antidualistiset tulkinnat: jos refleksiivisyyden ajatellaan palautuvan mihinkään ei-mentaalisiin tekijöihin, se Archerin mielestä kyseenalaistaa yksilön autonomisuuden ja siis toimijuuden todellisuuden, koska liudentaa tai eliminoi toiminnalle oleelliset yksilön omat mentaalivoimat ja suoran refleksiivisen näkökulman omaan itseen, "selittämällä ne pois lapsuuden vaikutteina, yhteiskunnan keskusteluna tai aivotiloina" (*SAIC*, 38–39). Sen sijaan Archer seuraa esimerkiksi Searlen (1992, 1997a, 2002) mielenfilosofiaa ja alleviivaa, että yksilöiden refleksiiviset tietoisuudentilat ja muut mentaalentiteetit ovat yhtä todellisia kuin sellaiset konkreettiset entiteetit kuten vuoret ja puut, eli niidenkin olemassaolo on objektiivinen fakta, mutta ne ovat samalla hyvin erityislaatuinen, omanlaisensa piirre, koska niiden "olemassaolon moodi on subjektiivinen" (ne ovat riippuvaisia siitä, että jollakulla subjektilla todella on

¹²² Tässä kohdin Archer (*SAIC*, 20–21) kehottaa niitä lukijoitaan, joita mielenfilosofia ei kiinnosta, "painamaan pikakelausnappia" ja hyppäämään suoraan *SAIC*:in myöhempien lukujen sosiologisiin kehitelmiin. Tässä emme tuota filosofiaa kuitenkaan sivuuta – se on osa Archerin teoriaa ja valaisee sitä.

nuo tilat) ja eroavat tässä suhteessa konkreettisten entiteettien objektiivisesta eli mielestä riippumattomasta ontologiasta (*SAIC*, 37–38; ks. Searle 1995, 8–9, 1998, 42–45, myös 1992, 1997a, 2002).

Mielenelämä on totta kai täysin mahdollinen kohde tieteelliselle tutkimukselle (*SAIC*, 34 eteenp.; myös esim. Searle 2002, luku 2) – toteuttaahan Archerkin *SAIC*:issa oman tutkimuksensa siitä – mutta mielen ontologinen omalaatuisuus tarkoittaa sen olevan sikäli erityisasemassa myös epistemologisesti, että kullakin yksilöllä itsellään on muita suurempi pääsy siihen ja ulkopuoliset voivat tehdä siitä päätelmiä vain *epäsuorasti*, mikä on ihan eri asia kuin kokea se omakohtaisesti. Siksi refleksiivisyys on erityisen haastava tutkimuskohde: jonkun toisen on vaikea tutkia sitä, sillä "en... kirjaimellisesti ottaen voi jakaa ajatuksiani kanssasi", sanoo Archer. "En voi jakaa niiden omaamisen kvalitatiivista tuntua, enkä... sitä, kuinka harkitsin sisäisesti, mitä tarkkaan ottaen tarkoitan". (*SAIC*, 37.) Näin ollen kaikki ensimmäisen persoonan omakohtaisen tunnun sivuuttavat, niin kutsutut kolmannen persoonan näkökulmat mieleen, ovat Archerin mukaan tuomitut epäonnistumaan – mielen subjektiivista ontologiaa ei voi tutkia muuten kuin ensimmäisen persoonan näkökulmaa hyödyntäen, sillä se tarjoaa olennaisen näköalan mielensisältöihin (*SAIC*, esim. 38, 47; ks. myös Searle 1992, 19–21, 2002, 25–26).

Tämä kanta poikkeaa varsin jyrkästi esimerkiksi "haamun" aivojen "koneesta" karkottaneen Gilbert Rylen (1949) behaviorismista, samaten kuin Rylen oppilaan Daniel C. Dennettin (esim. 1987, 1999) mielenfilosofiasta.¹²³ Archeria häiritsee eritoten se Rylen (ks. 1949, luku 6) ajatus, että päättelemme paitsi muiden, myös omat mielensisältömme "induktiivisesti" – säännönmukaisuuksia tapahtumien, reaktioiden ja tekemisten väliltä löytäen. Rylen virhe oli, että hän "nosti rautaesiripun minän ja muiden väliltä" ja käänsi "mielen nurin perin niin, ettei jäänyt mitään sisäistä, tutkimusta vaativaa onkaloa". (*SAIC*, 22–23.) Archer sitä vastoin on vakuuttunut, että meillä on päämme sisällä ahkerassa käytössä tuollainen yksityisen elämän mentaalisoppi, jossa pohdimme asioita sisäisen keskustelun keinoin. Sen

¹²³ Ryle oli Dennettin väitöstyön ohjaaja Oxfordissa 1960-luvulla. (Ennen Oxfordiin siirtymistään Dennett suoritti maisterintutkintonsa Harvardissa, jossa hänen opettajiinsa lukeutui W. V. Quine.)

toiminnasta voi näkyä merkkejä myös ulospäin, koska mentaalilla on kausaalivoimaa saada aikaan toimintaa, mutta sopen sisällöt voi halutessaan pitää myös vain omana tietona (voithan sisäisessä tilassasi esimerkiksi epäillä lääkärisi pätevyyttä, vaikka ulkoisesti nyökyttelet tälle kohteliaasti, Archer argumentoi). Jokainen voi itse yksin päättää, julkistaako mentaalisoppensa sisällöt myös kolmannen persoonan näkökulmasta näkyviksi, ja juuri siksi sosiologinkin täytyy ottaa yksilö niin vakavasti toimintaansa valaisevan tiedon lähteenä. (SAIC, 22–23, 33 eteenp., 104–105.)

Nämä ovat tietysti hyvin intuitiivisia, arkijärjen mukaisia käsityksiä, ja Archerin (ks. SAIC, esim. 40–50) argumentit refleksiivisyyden suoruuden ja yksityisyyden puolesta vetoavatkin yleensä tavalla tai toisella esimerkkeihin arkiajattelun intuitioista. Yksinkertaisimmillaan näitä intuitioita ilmentää jo vaikkapa se, että sarjakuvissakin ajatuskupla on erilainen kuin puhekupla, eli aivan ilmeisesti sarjakuvien piirtäjille ja lukijoille on intuitiivisesti selvää, että vain yksilön omaan tietoon jäävä päänsisäinen puhe on eri asia kuin myös muille kuultavissa oleva puhe (SAIC, 86).¹²⁴

Täytyy kuitenkin sanoa, että vaikka on arki-intuitioiden mukaista, että jokainen tuntee oman mielensä paremmin kuin kukaan muu ja voi halutessaan pitää sen omana tietonaan, niin suora vetoaminen noihin arki-intuitioihin ei ole riittävä argumentti Rylen, Dennettin tai behavioristien filosofisia positiotoita vastaan. Arki-intuitioiden mukaisuus ei välttämättä tarkoita, että kanta on myös filosofisesti ja tieteellisesti perusteltu, eli sisäistä onkaloa peittävän rautaesiripun vastustajat voivat hyvin myöntää sen olevan arkijärjen mukainen ja silti kyseenalaistaa sen mielentutkimuksen kentällä, vedoten siihen, että arkijärki on usein ennenkin ollut väärässä ja nykytiede on kyseenalaistanut myös monet sen ihmismieltä koskevat käsitykset. Sitä paitsi meillä on paljon myös keskenään varsin huonosti yhteensopivia (arki-)intuitioita ja mielenfilosofiassa niiden uskottavuutta pitäisi puntaroida niitä vastatusten asettelemalla ja kehittelemällä ajatuskokeita ja muita argumentteja yksien

¹²⁴ Tällaisia esimerkkejä kyllä riittää, monet arkiset ajatusmallimme ottavat annettuna, että ihmisillä on käsitys omasta itseystään (miten muuten edes ymmärtäisimme esimerkiksi "itsemurhan" käsitteen?) ja muita suurempi pääsy omaan mieleensä. Esimerkiksi omia mielensisäisiä lauseitasi et yleensä mieli siltä kantilta, että mahdatko nyt tulkita niitä oikein, mutta jonkun toisen lauseista sitä ehkä kysyt; ja yleensä uskomme ihmisen väitteitä omista uskomuksistaan enemmän kuin jonkun ulkopuolisen väitteitä niistä. (Ks. SAIC, 43–44, 49–50.)

intuitioiden puolesta ja toisia vastaan. Jos Archer todella haluaa taittaa peistä mielenfilosofian areenalla *sui generis* mentaalitilan ja ensimmäisen persoonan kategorisen episteemisen etuoikeutuksen kyseenalaistajien kanssa, hänen tulee esittää sofistikoituneempia argumentteja heitä vastaan,¹²⁵ esimerkiksi sitä dennettläistä tulkintaa vastaan, että viittaukset refleksiivisiin pohdintoihin ja päätöksentekoon ovat vain kuvauksia, joita esitämme niin sanotusta intentionaalisesta näkökulmasta – näkökulmasta, joka on usein hyödyllinen selitettäessä ja ennustettaessa tekemisiä ja sikäli poimii "ihan riittävän todellisia" piirteitä, mutta ei perustu viittauksille mihinkään metafyyysisesti omalaatuisiin mentaalivoimatekijöihin (ks. Dennett 1987, 1991).¹²⁶

On kuitenkin epäselvää, miksi Archerin pitäisi olla niin kiinnostunut koko tästä mielenfilosofisesta problematiikasta; miksi hän uskoo, että hänen täytyy haastaa kolmannen persoonan näkökulmat? Eikö hän muuten voi oikeuttaa itselleen haastattelututkimuksia ihmisten ajattelutavoista? Ani harva kai kiistäisi sellaisen tutkimuksen arvon jo etukäteen, sillä totta kai ymmärrämme, että haastattelut voivat paljastaa jotain mielenkiintoista sosiaalisiin mekanismeihin liittyen. Mutta ehkä Archerille ei riitä se, että tällaiseenkin tutkimushankkeeseen on oikeutettua ja kukaties hyödyllistä ryhtyä, ehkä hän haluaa enemmän – haluaa todistaa, että haastattelututkimus on *ainoa oikea* tapa tutkia ihmismieltä ja siten valottaa sosiaalisia mekanismeja tältä *ratkaisevan tärkeältä* osalta? Se on tietysti hyvin kunnianhimoinen tavoite, ja lukijalle tulee ehkä mieleen, että riman asettaminen hieman matalammalle palvelisi todennäköisesti paremmin niitä päämääriä, joiden luulisi olevan lopulta Archerillekin tärkeimmät. Siis eikö tärkeintä ole, että hän saa muutkin sosiologit kiinnostumaan tutkimuksistaan ihmisten ajattelutapoihin ja niiden vaikutuksesta sosiaalisiin mekanismeihin?

¹²⁵ Ehkä lähimmäs mielenfilosofisesti huomionarvoista argumenttia Archer tulee (Sydney Shoemakerilta lainaamallaan) ajatuskokeella "minä-sokeasta", vain kolmannen persoonan näkökulmaan kykenevästä Georgesta (ks. *SAIC*, 28–31). Myös tuon argumentin – yhdenlaisena versiona "zombi-argumentista" – voi tietysti kyseenalaistaa (vrt. esim. Dennett 2005, luvut 1 ja 2). Ehkä paras ratkaisu Archerille olisi, kuten tekstissä suositan, välttää nämä mielenfilosofiset mittelöt kokonaan, koska ne ovat turhia sen kysymyksen kannalta, saako sosiologi tutkia haastattelututkimuksen keinoin ihmisten käsityksiä ajattelutavoistaan.

¹²⁶ Archer ei tietenkään voi hyväksyä tätä Dennettin käsitystä – Searlen (1992, 78–82) tavoin hän selvästi uskoo ontologisesti aitoon (*intrinsic*) intentionaalisuuteen, joka ei ole vain katsojan silmässä tai kuvaustapa.

Ja tämän päämäärän kannalta empiirisen tutkimuksen taustoitukseksi riittäisi varmasti lyhyt, positiivinen esitys siitä, miten ihmismieltä on Archerin näkemyksen mukaan parasta tutkia – silloin hän välttäisi monet tarpeettomat mielenfilosofiset kiistat, joita riidanhaluiset vastakkainasettelut muihin näkökantoihin tapaavat nostattaa.

Refleksiivisyyden dialogimalli

Positiivisena, tutkittavuutta edistävänä Archerin mielen tulkinnan piirteenä voitaisiin pitää ainakin sitä, jos SAIC:issa kielelliseksi asiaksi mielletty refleksiivisyys on ihan tuon kielellisyytensä johdosta tutkittavissa suorasukaisemmin kuin sellainen ei-kielelliseksi käsitetty refleksiivisyys, joka tarvitsisi ensin artikuloida kielelliseen tai muuhun symbolein käsiteltävissä olevaan muotoon. Archer ei kylläkään vaikuta kovin innokkaalta tarttumaan tähän suorasukaisuuden mahdollisuuteen, koska tähdentää, kuten todettua, että "en... voi jakaa ajatuksiani kanssasi" (s. 37). Mutta ehkäpä kielellinen refleksiivisyys on kuitenkin ainakin pykälän verran suuremmin tutkittavissa kuin ei-kielellinen refleksiivisyys. Tähän liittyen Archer itsekin sanoo parantaneensa klassista tai kadunmiehen introspektiökäsitystä, joka on siltä osin pielessä, että kansankielellä "kykyyn tietää mielensä... viitataan usein 'mielen silmällä näkemisenä'", mikä on harhaanjohtava metafora (s. 21).¹²⁷ Archerin kielellisen refleksiivisyyden on määrä tarjota parempi introspektiomalli, joka silti säilyttää sen klassisen mallin ydinajatuksen, että introspektiivisinä hetkinämme todella tutkailemme omia mentaalitilojamme, emmekä siis (kuten behavioristit ovat näkömetaforan kritisoimisen varjolla koettaneet saada meidät kuvittelemaan) päättele mielensisältöjamme ulkoisesta käyttäytymisestämme, kuin "päämme nurin perin kääntäen". Refleksiivisyys, sanoo Archer, "on tosiaan sisäistä ja yksityistä, mutta...

¹²⁷ Archer puhuu tästä näkö- tai visuaalisena metaforana, joskin välillä käyttää niiden kanssa vaihtaan "havainnoimis-" (*perception*) tai "tarkkailu-" (*observation*) metaforaa. Nuo jälkimmäisetkin termit tulee kuitenkin lukea viittauksiksi nimenomaan *näköaistilla* havainnoimiseen tai tarkkailemiseen, sillä Archer ei pidä ongelmallisena *muiden aistien* termistöllä tehtyjä kuvauksia oman itsen kokemisesta (SAIC, 53–54).

vangitaan paljon paremmin käsitteellistämällä se 'sisäisenä keskusteluna'" kuin näköhavaintona. (ss. 21–22.)

Tässä ratkaisussa Archer tukeutuu klassisiin pragmatisteihin, tai ainakin Peirceen, jota kiittelee siitä, että tämä kokeilla ensimmäisenä kehitteli teoriaa refleksiivisyydestä sisäisenä keskusteluna. Archerista on harmillista, että Peirceen oivallukset tätä koskien painuivat välillä unholaan – jäivät Meadin paljon huonomman sisäisen keskustelun tulkin varjoon – joten nyt ne pitää löytää uudelleen. (SAIC, 65.) Peirceen Archer ottaakin liittolaisekseen sisäisen keskustelun mallin kehittäessään, Meadin puolestaan asettaa hyökkäyksensä maalitauluksi: Mead ylisosiaalistaa ajattelun, ei kunnioita yksilön autonomiaa (SAIC, 78 eteenp.).¹²⁸ Jonkin verran Archer (SAIC, 57–64) puhuu myös kolmannesta klassikkopragmatistista, Jamesista [1890] (1950, ks. luku 9, vrt. luku 7), joka hänkin mallinsi ajattelua sisäisenä puheena. Se oli tärkeä askel oikeaan suuntaan, mutta James "ei koskaan ottanut sitä viimeistä askelta ja käsitteellistänyt tätä mekanismia *dialogisena*" – Jamesin mielensisäinen puhe jäi pelkäksi *monologiksi*, puhumiseksi ja kuuntelemiseksi, ilman varsinaista vastaamista. (SAIC, 64, 105.)

Archer ei hyväksy monologimallia, koska se ei hänen mielestään tee oikeutta sille introspektion perusajatukselle, että olemme itseemme tutustuessamme *sekä* subjekti-minä *että* objekti-minä.¹²⁹ Refleksiivisyys on aitoa dialogia, josta syntyy kyky esimerkiksi itseä kehittävään itsekritiikkiin, jollaiseen ei Archerin mielestä kyettäisi, jos pään sisällä olisi vain monologeja. Toisaalta hän haluaa pitää kiinni myös siitä klassisen introspektion ideasta, että subjekti- ja objekti-minä ovat täsmälleen *yhtäaikaiset* – hän ei hyväksy pienintäkään ajallista viivettä subjektina ja objektina olemisen välille (sellaista kuin esimerkiksi J. S. Millin introspektion

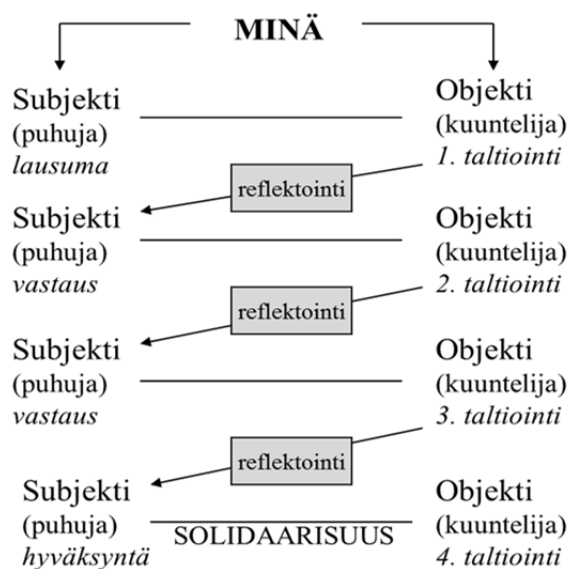
¹²⁸ Esimerkiksi Kilpisen (2008, 109) mukaan Archerin kritiikki Meadia kohtaan on paljolti "perusteetonta, ja vaikuttaa siltä, että Archer ei tunne arvostelemaansa kohdetta kovin hyvin"; mutta siinä Archer on kyllä oikeassa, että Mead tekee yksilön ajattelusta ja minuudesta sosiaalisempia kuin mitä ne Archerin mallissa ovat. Antidualistit tulkitsevat asian kuitenkin esimerkiksi Gronowin (2008) tavoin niin päin, että Mead ei niinkään ylisosiaalista, vaan pikemminkin Archer *alisosiaalistaa* mielen ja minuuden. Puin tätä kysymystä tutkielmani alaluvussa 3.1.

¹²⁹ Tarkkaan ottaen Archer (SAIC, 44) myöntää sisäisen puheen voivan olla monologia tietyissä *erityistilanteissa* – esimerkiksi kun harjoittemme mielessämme tulevaa puhetta tai suunnittelemme vaikkapa palkankorotuksen pyytämistä. Mutta yleisesti ottaen se on dialogia.

mallissa esitettiin),¹³⁰ sillä pelkää sen tekevän refleksiivisyydestä pelkkää erehtyvää retrospektiötä, jossa muistimme voi tehdä meille tepposet.¹³¹ Eli subjekti- ja objekti-minän on tässä archerilaisessa refleksiivisyydessä oltava sekä riittävän erilliset reagoidakseen toistensa repliikkeihin todellisen dialogisen kanssakäymisen hengessä että silti myös tasan samanaikaiset kunkin repliikin hetkellä. (Ks. *SAIC*, 54–55, 62, 94–99, 105.) Hän valottaa tätä käsitystään oheisella kuviolla.

¹³⁰ Eikä Archer näe mitään paradoksia subjektin ja objektin samanaikaisuudessa – ei, kunhan vain visuaalisesta metaforasta luovutaan (*SAIC*, 53 eteenp.). "Olemme yhtäaikaaisesti subjekti ja objekti pestessämme kasvojamme, kokeillessamme parfyymiä, maistaessamme omia keitoksiamme, kuullessamme omia ääniämme, tai kun olemme vilustuneet ja meistä tuntuu kauhealta", Archer väittää. "Viidestä aistista vain näkö on sellainen, ettei silmä voi nähdä itseään näkemässä[, ainakaan] ilman peilin apua". (*SAIC*, 54.) Näihin esimerkkeihin tuntuisi kuitenkin liittyvän erinäisiä ongelmia: jos testaat hajustetta, eikö objekti ole kyseinen tuoksu, ennemmin kuin sinä itse; jos maistat tekemääsi keittoa, eikö objekti ole keitto (tai resepti)? Eikä kuulometaforakaan automaattisesti ratkaise tätä ongelmaa, sillä äänen tuottaminen ja sen kuuleminen eivät ole ihan yhtäaikaiset – kestäähän ääniltä aina jonkin aikaa kulkea tärykalvoille. Tuntoaististakin, joka sinällään on tietysti hyvin välitön, Archer antaa huonot esimerkit, joissa objektiin liittyy myös muuta (virusinfektio, vesi) kuin kokija itse; ja mahtaako paraskaan esimerkki edes tuntoaistista kohdistua *itseen kaikkineen juuri nyt* (et kai oikeastaan "tunnustele itseäsi tunnustelemassa itseäsi", vaan objekti on aina jokin rajatumpi osa sinua)? Vaikuttaa vähän siltä, että Archer ymmärtää väärin subjekti- ja objekti-minän yhtäaikaisuuden filosofisen ongelman. Minusta siinä ei ole kyse siitä, että "silmä ei voi nähdä itseään näkemässä" (eihän korvakaan voi kuulla *itseään* kuulemassa), vaan siitä paradoksista, että subjekti yrittää ajatella itseään juuri nyt, siis ajattelemassa itseään juuri nyt, ajattelemassa itseään juuri nyt, ja niin edelleen *ad infinitum*.

¹³¹ Tosin kuinka väärin voimme oikeastaan muistaa jotain, jota ajattelimme ihan ohikiitävä hetki – vaikkapa muutama sekunnin kymmenesosa – sitten? Ilmeisesti mikä tahansa virhemarginaali on liikaa Archerille (*SAIC*, 54–55, ks. myös 62, 96–97). Hän ei tietenkään myönnä haluavansa *erehtymätöntä* tietämystä omista mielensisällöistä (kuten kaikki kriittiset realistit, hän totta kai tunnustaa kaiken tiedon erehtyväisyyden), mutta tämä retrospektiivisyyden kammoaminen kielii siitä, että hänellä saattaa kuitenkin olla jonkinlaista kaipuuta *verrattain* erehtymättömään, suoraan oman itsen kokemiseen.



Kuvio 2.2: Archerilainen sisäinen dialogi, mukailtuna SAIC:in kuviosta 3.1 (s. 99).

Tähän kuvioon liittyy kuitenkin avoimia kysymyksiä. Etenkin subjektin ja objektin samanaikaisuus siinä korostaa oikeastaan taas vain sitä, miten hankaliin mielenfilosofisiin ryteikköihin Archer SAIC:in alkupuolella aivan suotta suunnistaa, sillä yhtäaikainen subjektina ja objektina olemisen ei ole millään tavalla relevanttia sen kannalta, onko refleksiivisyys yhteiskuntateoreettisesti ja sosiologisesti huomionarvoinen asia. Tiedämme ihmisten pohtivan itseään ja yhteiskunnallista asemaansa ja uskomme sillä joskus olevan jotain huomionarvoista merkitystä sen kannalta, mitä he tekevät, joten miksipä emme haluaisi mahdollisuuksien mukaan huomioida sen sosiologiassakin; miksi meidän tarvitsisi tämän ymmärtääksemme analysoida refleksiivisyyttä filosofisesti ja koettaa todistaa, että siihen liittyy täsmälleen yhtäaikaista subjektina ja objektina olemista? Sitä on vaikea ymmärtää ja ehkä mieluummin vältämme koko tuon ongelmavyyhden.

Toiseksi Archerin kuvio pistää miettimään, mikä johtaa objekti-minän "taltioinnista" seuraavaan subjekti-minän lausumaan (eli mistä on kyse kuvion "reflektointi" vaiheessa). Ei kai siihen muuta liity kuin sopivilla reagoitidispositioilla latautuneiden hermosoluverkoston osien neurologisia

prosessointeja – nehän ne ihmisen aivoissa tekevät lausumasta toiseen siirtymisten työn. Ja silloin refleksiivisyyden voi ajatella olevan sittenkin vain jotain sellaista kuin Dennettin (ks. 1999, erit. luvut 4–8) tietoisuuden selityksessä, jossa vuoropuhelulta kuulostavat lausumat ja muut tietoisuudensisällöt kohoavat aivojen moninaisista prosessoinneista tavalla, jota ajattelijat itse ei lainkaan pysty selittämään (joskin ehkä jälkikäiteisrationalisoi nuo prosessit myöhemmin joksikin päättelyketjuksi). Mutta tuo malli ei tietenkään kelpaa Archerille, sillä hän haluaa jotakin "mentaalisempaa" kuin Dennettin "neurologisen reduktionismin" (ks. SAIC, 10–11, 24, mukaan lukien alaviitteet)¹³²

Mutta Archerille tässä yhteydessä kai kaikkein tärkeintä asiaa, refleksiivisyyden dialogisuutta – tai ainakin sen, sanoisinko "*ikään-kuin-dialogisuutta*" – voitaneen pitää perusteltuna kantana. Itse asiassa sitä voidaan puolustaa Meadin argumentilla: itsetietoisien ajattelun täytyy perustua johonkin keskustelun tapaiseen, koska voit oppia ajattelemaan itseäsi objektina vasta kun olet oppinut kuuntelemaan itseäsi, mihin taas *itselleen vastaamisen* taito on tärkeä apuväline (Mead 1934, 139). Mead – kuten myös esimerkiksi Dennett – ymmärsi, että ihmiset keksivät oman itsensä tarkkaavaisuutensa ja tietoisien ajattelunsa kohteena vasta alkaessaan vastata omiin lauseisiinsa ikään kuin toiselle keskustelijalle (taito, jonka alkuperä on yhteisön keskusteluissa ja yhteistoiminnassa) (ks. Mead 1934, 138–139; Dennett 1999, 221–222; Kilpinen 2008, 103–104).

Mutta myöskään Meadin käsitys sisäisestä keskustelusta ei kelpaa Archerille, kuten sanottua, koska hän pelkää sen ylisosiaalistavan yksilön –

¹³² Oikeastaan Dennett on siinä määrin "*holisti*" mielensisältöjen tulkitsemisen suhteen (ja pitää sosiaalisissa yhteyksissä opittua kieltä niin tärkeänä inhimillisen tietoisuuden luonteen tekijänä), että hän redusoi mielen ehkä pikemminkin "ylöspäin" – sosiokulttuurillisiin ja muihin kokonaisuuksiin – kuin (pelkkään) hermostoon (ks. Dennett 1987, 65), ellei hänen sitten voi katsoa sulauttavan aivojen kovalevyn ja kulttuurillisen ohjelmiston prosesseja tietoisuuden kohdalla "keskelle" ("virtuaalikoneeksi" (ks. Dennett 1999)). Mutta tuollaiset kehitelmät eivät tietenkään miellytä Archeria yhtään sen enempää ratkaisuna aidon yksilön omien mentaalitilan voimien kysymykseen: hän on moittinut esimerkiksi Harréa minuuden "entiteettiyden" kyseenalaistamisesta, koska tämä muuttaa minuuden pelkiksi tarinoiksi niin, ettei jää mitään "mentaliaktiiviteetin varjomailmaa diskurssin taakse"; tosiaan, Archer tietysti peräänkuuluttaa "vankkaa" (*robust*) minää kaiken kielenkäytön takana (BH, 91), sitä kieleen ja sosiaaliseen elämään palautumatonta mentaalivoimanpesää, joka käyttää muun muassa kielen työkalua pohdinnoissaan.

päästävän yhteisön päämme sisään. Eikä hänelle taida riittää pelkkä ikään-kuin-dialogisuus, sillä hänestä "kyse on aidosta sisäisestä dialogista, joka vaatii enemmän todellisia keskustelukumppaneita kuin vain kuviteltua yleisöä" (SAIC, 44). Tai näin hän ainakin sanoo; tarkemmin Archerin esimerkkeihin refleksiivisestä keskustelusta tutustuttaessa, sen aito dialogisuus käy varsin kyseenalaiseksi. Oikeammin siinä vaikuttaisi olevan kyse jostakin sellaisesta, että ajattelija subjektina tuottaa (esikielellisten hermostollisten tilojensa kirvoittaman) lausuman, jonka ottaa sitten objektikseen ikään kuin keskustelukumppanin repliikkinä, joka ei näyttäisi olevan oikeastaan varsinainen puheenvuoro ollenkaan vaan pikemminkin vain hieman toisin sanoin muotoiltu toisinto alkuperäisestä lausumasta. Eikä se kovin aidolta dialogilta kuulosta, jos mietitään vaikka tätä seuraavaa, ilmeisesti Archerin omiin kokemuksiinsa pohjaamaa esimerkkiä, jossa subjekti-minä (SM) ja objekti-minä (OM) tuskailevat jumiin jäämistä kirjoittamansa kirjanluvun kanssa:

- SM Aina minä tunnen näin, mutta se menee ohi.
OM Tämä vaihe aina tulee, ja sitten se menee.
SM Niin, mutta tällä kertaa minä olen todella jumissa.
OM Tämä on uusi tilanne.
SM Aina ne tuntuvat siltä.
OM Tämä on todellisuudessa uusinta aiemmasta.
SM Mahdollisesti, mutta minä olen liian väsynyt.
OM Minä olen liian väsynyt tekemään sen uudelleen.
SM Jospa pitäisin tauon.
OM Tauon pitäminen voisi auttaa.
SM Hyvä on, maalaan keittiön loppuun.
OM Tänä viikonloppuna koristelen keittiön.
SM Kutsutko tuota tauoksi!
OM Se ei ole mikään oikea tauko.
SM Tuki nyt jo suusi ja jatka eteenpäin. (SAIC, 101.)

Objekti-minän lausumat vaikuttavat tosiaan vain vähän muuntuneilta subjekti-minän lausumilta, eli objekti-minä on hyvin passiivinen, melkeinpä

vain subjektin lausumia heijastava kaikupohja, eikä kukaan kai pidä aitona dialogina sitäkään jos huudat lauseita kanjoniin, kuuntelet niiden hieman muuntunutta kaikua ja vastaat niihin uusilla lauseilla. Sitä suuremmalla syyllä Archerille voisi suositella tyytymistä pelkkään ikään-kuin-dialogisuuteen, luopumista ehdottoman ei-monologisen dialogisuuden ideasta (semminkin kun dialogin ja monologin ero on joka tapauksessa päänsisäisen puheen tapauksessa veteen piirretty viiva).¹³³

Mutta varmaan toiminnanteoreettisesti mielenkiintoisempi huomio tuosta Archerin esimerkistä on, että refleksiivinen dialogi sinänsä ei siinä johda päätöksentekoon ja toimintaan. Siis vasta kun tuon esimerkin ajattelija turhautuu omiin jaaritteluihinsa ja ärähtää itselleen, että tuki jo suusi ja jatka eteenpäin, niin vasta sitten hän pääsee taas toimintaan, eikä tuo ärähdys ole mikään looginen seuraus edeltävästä keskustelusta. "Äänet päässä" näyttäisivät tässä olevan enemmän häiriötekijä kuin päätöksenteon väline. Toki myös toisenlaisia esimerkkejä voitaisiin esittää, sellaisia missä ajattelija onnistuneesti ryhtyy "sanoista tekoihin", mutta olisiko suurempi osa päänsisäisestä sanailusta kuitenkin juuri tuota Archerin yllä artikuloimaa, melkein pä ylimääräiseltä tuntuva, ei toimintaan johtavaa lajia?

Tämän valossa järkeilevää ja valintoja tietoisien päätöksenteon kautta ohjaavaa sisäistä dialogia ei välttämättä tee mieli nostaa ylitsepuursuavan suureen rooliin toiminnanteoriassa. Toki sillä voi olla merkitystä elämän suurissa käännekohdissa, isojen elämäntapavalintojen kohdalla, mistä Archer tietysti lähinnä onkin kiinnostunut (ks. Archer 2007, 2–3), mutta tärkeimpiin valintoihin ja suuriin linjoihin keskittyminen jättää valtaosan sisäisestä puheesta sosiologisen relevanssin ulkopuolelle. Ehkä myös toisenlainen näkökulma voitaisiin tässä ottaa: ehkä sosiologista relevanssia voidaan löytää myös sellaisesta sisäisestä puheesta, joka ei varsinaisesti ole mitään järkeilyä tai valitsemista, ei todellakaan mikään vapaan yksilötoimijan mentaalialama, joka murtaa ulkopuolisen determinoinnin ja laukaisee liikkeelle toimintaa; kenties sosiologista relevanssia voi olla jopa edellä kuvatun kaltaisella kirjoittajanblokin kanssa painiskelevalla "jahnaamisella". Tällaisen katsannon

¹³³ Ja vaikka jollain perusteella ja jostain näkökulmasta voisi jossain sisäisen puheen tapauksessa sanoa sen olevan ehdottomasti dialogia, ei ainakaan terveen ihmisen pään sisällä silloinkaan tietenkään ole muita keskustelijoita kuin hän itse (kuten Archer totta kai hyvin tietää), joten siinä mielessä sekin voidaan tulkita myös monologiksi.

ottaa esimerkiksi antidualisti Collins (ks. 2004, 196 eteenp.), joka hänkin tarkastelee sisäistä puhetta – varsin meadilaisessa, yksilön mieltä sosiaaliseen maailmaan nivovassa hengessä. Collinsille iso osa sisäisestä puheesta ei ole erityisen älyllistä, vaan ennemmin esimerkiksi jonkinlaista "tsemppaamista", mutta samalla myös hyvin sosiologisesti relevanttia, koska se *kietoo yksilöä sosiaalisten verkostojen rituaaleihin*. "Sellainen itselle puhuminen tapaa olla toistavaa, käyttää samoja kaavoja uudelleen ja uudelleen", sanoo Collins ja esittää, että esimerkiksi juuri kirjoittajanblokin kanssa painiskeltaessa tuollainen "toisto itsessään toimii kuin jonkinlaisena loitsuna, rytmisenä resonoitumisena omien sanojen kanssa, mikä auttaa fokusoimaan huomioni, 'ryhdistäytymään'" (Collins 2004, 198).

Voi siis ajatella, että yksilö ammentaa voimaa tietyistä sanoista ja sanonnoista nimenomaan siksi, että on sosiaalisen elämän käyttöyhteyksissä sosiaalistunut käyttämään niitä tietyissä, usein hyvinkin emotionaalisesti latautuneissa merkityksissä. Sellaisena kielenkäyttö myös sisäisenä puheena on osa sosiaalista elämää ja siksi sosiologisesti kiinnostavaa, vaikkei ole mikään yksilön vapaita, yksinäisiä valintoja ja niistä kumpuavia toimia liikkeelle paneva *sui generis* mentaalitason voimatekijä.

Joka tapauksessa, miten ikinä sisäinen puhe ymmärretäänkin, sen kaikkein yhteiskuntateoreettisesti tai sosiologisesti kiinnostavin piirre lienee siinä, millä tavoin se tarkkaan ottaen (myötä)vaikuttaa sosiaalisiin mekanismeihin. Katsokaamme nyt, mitä Archer tästä sanoo; kuten todettua, hän on toteuttanut empiirisiä haastattelututkimuksia, joissa on pyrkinyt määrittämään sisäisen puheen tapojen eli refleksiivisyyden päätyypit, joiden uskoo vaikuttavan eri tavoin yhteiskunnallisiin tapahtumakulkuihin.

Archerin empiiristen tutkimusten anti: refleksiivisyyden tyypit

Archerin ensimmäinen, SAIC:issa raportoitu tutkimus refleksiivisyydestä oli hyvin pieni, hän haastatteli sitä varten vain kahtakymmentä ihmistä. Kukin haastattelu vei pari tuntia ja litteroituna niistä kertyi yhteensä noin 500 sivua tekstiä. Tutkimus kartoitti haastateltavien näkemyksiä sisäisestä keskustelusta ja selvitti millaisia sisäisiä keskusteluita he tapasivat käydä; samalla Archer

kannusti heitä kertomaan kiinnostuksenkohteistaan ja niistä muodostuvasta "elämänprojektistaan" – mihin olivat siinä erityisen tyytyväisiä ja mitä kenties katuivat, mitä uhrauksia olivat tehneet sen eteen ja mistä uskoivat voivansa saada apua sen toteuttamiseen. Näin kukin haastateltava kertoi pienimuotoisen elämäntarinan. (SAIC, 157, 161–162.)

Keskeisin Archerin tuosta SAIC:in tutkimuksesta vetämä johtopäätös oli, että refleksiivisyys jakautuu kolmeen päätyyppiin tai moodiin, "kommunikatiiviseen", "autonomiseen" ja "metarefleksiivisyyteen", ja että näiden lisäksi on vielä neljäntenä tyyppinä sellaisiakin ihmisiä, joiden refleksiivisyys ei toimi kuten pitäisi – "murtuneesti refleksiivisiä" (ss. 163 eteenp.). Yksilön refleksiivisyystyyppi ei ole muuttumaton, Archer spekuloi, vaan ihminen omaksuu moodinsa vuorovaikutuksissa sosiaalisen kontekstinsa kanssa ja voi myöhemmin siirtyä tyyppistä toiseen (s. 176); refleksiivisyys voi myös murtua ja murtunut refleksiivisyys voidaan korjata (s. 299). Joka tapauksessa näihin tyyppeihin jakautuvat ne teemat, joita ihmiset yleensä pohdiskelevat, se miten he niitä pohdiskelevat, mihin mentaaliin aktiviteetteihin tyyppillisesti ryhtyvät tai ovat edes kykeneviä. Niinpä kolmen eri refleksiivisyysmoodin edustajilla on *erilaiset näkökulmat* yhteiskunnalliseen todellisuuteen, sen rajoituksiin ja mahdollisuuksiin, ja murtuneesti refleksiivisiltä taas tyystin *puuttuu* sellainen näkökulma, koska he ovat sillä tavoin vahingoittuneita ihmisiä, että heidän refleksiivisyytensä ei auta heitä heidän yhteiskuntasuhteissaan. (Ks. ss. 163–165.)

Myöhemmin Archer täsmensi tätä *Making Our Way through the World* (2007) teoksessaan esittelemänsä, Coventryn kaupungissa toteuttamansa tutkimuksen tulosten valossa toteamalla, että itse asiassa jokainen ihminen edustaa *kutakin* refleksiivisyysmoodia *jossain määrin* – mukaan lukien murtunutta refleksiivisyyttä, jonka Archer tuolloin rinnasti aiempaa enemmän kolmeen toimivaan tyyppiin ja alkoi puhua *neljästä* refleksiivisyyden moodista – joskin useimmilla meistä yksi niistä on muita hallitsevampi (*predominant*), *pääasiallinen* moodi (ss. 92–94). Tämä oli tärkeä lisäys, sillä aiemmin vaikutti kuin Archerin mielestä jokainen yksilö edustaa kerrallaan vain yhtä tyyppiä, mikä nyt lieveni siihen muotoon, että useimmat edustavat kerrallaan vain yhtä pääasiallista tyyppiä. Archerin käsitys refleksiivisyydestä ja sen eri moodeista tosiaan tarkentui melko tavalla

tuossa Coventry-tutkimuksessa, kuten hän oli osannut odottaakin – alusta lähtien oli tietysti selvää, että SAIC:in kokolailla alustavasti tunnustelevan (joskin yksilökohtaisesti syväluotaavan) pienoistutkimuksen kahdenkymmenen hengen otos on aivan liian pieni, jotta sen perusteella voisi vetää kovin pitkälle meneviä johtopäätöksiä esimerkiksi eri refleksiivisyystyyppien yleisyydestä (SAIC, 166, ks. myös 159–160). Juuri siksi hän toteuttikin tuon laajemman tutkimuksensa, ohjenuoranaan SAIC:in tutkimuksen tulokset ja toiveenaan tarkentaa käsityksiään refleksiivisyystyypeistä ja saada evidenssiä niiden vallitsevuudesta (brittiläisessä) yhteiskunnassa.¹³⁴ Ja itse asiassa Archerin onnistuikin jaotella alustavien kyselylomakkeiden avulla valitut 128 coventrylaista pääasialliselta moodiltaan hyvin tasaisesti noihin aiemmin löytämäänsä neljään luokkaan,¹³⁵ kun ensin jaksoi riittävästi valikoida, hioa ja painottaa tutkimuskysymyksiä kunkin vastaajan refleksiivisyystyyppiä pisteyttävän "ICONI-mittari" (*Internal CONversation Indicator*) kyselylomakkeen muotoon.¹³⁶ (Ks. Archer 2007, erit. 91–94, 326 eteenp.)

Määrävin tekijä, jonka perusteella Archer alkujaan SAIC:issa keksi luokitella tietyt kohdehenkilöt *kommunikatiivisesti refleksiivisiksi*, oli se, että hän sai heidän haastatteluvastauksistaan vahvasti sellaisen kuvan kuin heillä

¹³⁴ Pääasia Coventry-tutkimuksessakin oli syväluotaavuus, eli haastattelut, ei mikään tilastollinen analyysi: lomakkeilla vain jaettiin alkuotos ryhmiin, joista valittiin 46 mahdollisimman selkeää yhden pääasiallisen tyyppin edustajaa lähemmin haastateltaviksi. Coventry-tutkimuksen otos oli siis isompi kuin SAIC:in tutkimuksen ja se koetettiin myös valita niin, että se edustaisi (brittiläistä) nyky-yhteiskuntaa paremmin kuin SAIC:in otos, jonka Archer oli haalinut mistä vain sattui haastateltavia löytämään, isompina homogeenisina ryppäinä ja myös omaa tuttavapiiriään hyödyntäen. Tuohon aiempaan ryhmään mahtui muun muassa kolme uskontokunnaltaan katolista (mukaan lukien yksi pappi ja yksi nunna) ja vain yksi etnisen vähemmistön edustaja. (Ks. SAIC, 159–160.) Coventry-tutkimuksessa tuollaiset epäsuhtaisuudet haluttiin välttää, joten siihen mahdutettiin ihmisiä eri etnisistä ryhmistä, eikä otettu enempää kuin yksi henkilö samasta perheestä, työpaikasta tai edes samasta asuinkorttelista (Archer 2007, 326–327).

¹³⁵ Prosenttiosuudet olivat 27.3 % autonomisesti refleksiivisiä, 22.7 % metarefleksiivisiä, 21.9 % murtuneesti refleksiivisiä ja 21.1 % kommunikatiivisesti refleksiivisiä, loppujen 7 % jäädessä epäselviksi tai muuten luokittelematta (Archer 2007, erit. taulukko A2 s. 335).

¹³⁶ Kutakin refleksiivisyysmoodia mittasi tuolla lomakkeella muutama kysymys ja niiden pisteistä laskettiin keskiarvot eri moodeille (ks. Archer 2007, 326 eteenp.), minkä perusteella vastaajat jaettiin pääasiallisiin tyyppeihinsä, kunhan he vain saivat yhden tyyppin keskiarvoksi pisteenkin enemmän kuin minkään muun tyyppin.

rajanlinja mielen ja sosiaalisen ryhmän välillä olisi *ohut*, "hyvin läpäisevä". Toki epäilemättä myös näiden ihmisten mielenelämästä osa on yksityistäkin, Archer vakuuttaa, mutta sen verran paljon se tuntui riippuvan toisten (samanhenkisten) ihmisten kanssa kommunikoimisesta, olevan tiiviissä vuorovaikutuksessa sosiaalisen ympäristön kanssa, että aika iso osa siitä ei ole ainakaan ihan täysin yksityistä. (ss. 167, 175–176, 209.) Kommunikatiivista tyyppiä voikin luonnehtia "*thought and talk*" -refleksiivisyydeksi, koska siinä, toisin kuin muissa tyypeissä, ajatteluun liittyy paljon ulkoistettua puhetta – kommunikatiiviset tarvitsevat puhetta ja keskusteluita muiden kanssa "julkisina jatkeina yksityiselle prosessille" (ss. 206–207). Eräs heistä kuvasi itseään näin: "Minä vain sanon [sen ääneen] kun ajattelen jotain" (s. 177). Asiaan ehkä liittyy jonkinlaista epäitsemuutta, mistä Archer näki merkin sen, että moni kommunikatiivisesti refleksiivinen tapasi päättää haastatteluvastauksensa ikään kuin haastattelijasta tukea hakeviin "eikö niin?" sanoihin (s. 176); he tuntuivat suhtautuvan varauksellisesti ajatukseen, että vain oman pään sisällä käyty keskustelu johtaisi heidät oikeanlaisiin toimiin (ss. 167–168, 177).¹³⁷ Kommunikatiivinen ajattelu suorastaan vaatii tiivistä joukkoa läheisiä, joiden kanssa yksilön kiinnostuksenkohteet sopivat hyvin yhteen, ja siksi tällainen ihminen tarvitsee ja arvostaa eniten perhettä ja ystäviä (s. 168).

Tähän liittyen tämän tyyppin edustaja nojaa verrattain paljon hänen (lähi)yhteisönsä jakamiin toimintatapoihin ja traditioihin, minkä voi ajatella tekevän hänestä ihmisen, joka istuu hyvin bourdieulaiseen habituskäsitykseen; ja Archerin (2010, 300–301) mielestä Bourdieun malli tosiaan näyttäisikin oletettavan refleksiivisyyden olevan kommunikatiivista lajia, mutta hän pitää myös tämän tyyppin kohdalla tärkeämpinä eroja kuin yhteneväisyyksiä habitukseen, koska etenkin tässä meidän jatkuvien muutosten ja sosiaalisen liikkuvuuden maailmassamme myös kommunikatiivisen refleksiivisyyden on oltava yhä enemmän päämäärätietoista ajatustyötä eikä vain "rutiineja". Joka tapauksessa Archer näyttäisi pitävän kommunikatiivista refleksiivisyyttä tietyllä tapaa laadullisesti

¹³⁷ Myöhemmän tutkimuksensa haastatteluista Archer nostaa esiin esimerkiksi "Jeanetten", joka tunnustaa: "En ole kovin itsevarma ihminen ja... tarvitsen jatkuvasti varmistusta muilta" (Archer 2007, 102).

heikoimpana kolmesta toimivasta refleksiivisyyden moodista – ehkä koska se korreloi matalamman sosioekonomisen aseman (SAIC, 184 eteenp.) ja vähäisemmän koulutuksen (Archer 2007, 335) kanssa. Hän pitää kehitystä muihin, oman pään sisällä harjoitettuihin refleksiivisyystyyppeihin pitkälti *oppimiskysymyksenä*, eli kommunikatiiviseen ajatteluun liittyy hänestä oppimattomuutta. Niinpä Archerin on vaikea välttää hienokseltaan holhoavaa sävyä aprikoidessaan, voisiko hänen haastattelemissaan kommunikatiivisesti refleksiivisillä olla mahdollisuuksia kokemuksen myötä omaksua itsenäisempiä ajattelutapoja – voisiko tämä tai tuo nyt vielä ulkoistettuun puheeseen tukeutuva oppia, ehkä kantapään kautta, että aina ei kannata vain "möläyttää" asioita julki, että niitä voi valmistella oman pään sisällä? Archerilaisittain arvioituna se kasvattaisi tuon yksilön ymmärrystä itsestään subjektina objektiivisten rakenteiden maailmassa. (Ks. SAIC, 178, 180, 183.)

Ilmeinen kehityssuunta itsenäisempää ajattelua opettelevilla olisi kohti moodia, jota Archer on SAIC:ista alkaen nimittänyt *autonomiseksi refleksiivisyydeksi*. Se näet viittaa vahvasti *riippumattomaan*, yksityiseen ja vähän yksinäiseenkin refleksiivisyyden muotoon (ks. luku 7). Autonomisesti refleksiivisen sopii myös odottaa kuvailevan itseään "'ajattelijaksi' ennemmin kuin 'puhujaksi'" (s. 225). He ovat niitä ihmisiä, jotka varmasti "allekirjoittaisivat näkemyksen, että 'kukaan ei voi tietää minun omaa mieltäni yhtä hyvin kuin minä itse'": he soittaisivat kyllä paikalle putkimiehen korjaamaan putkistoa tai sähkömiehen tekemään sähkötöitä, koska myöntävät puutteet monissa muissa tiedoissaan ja taidoissaan, mutta psykiatrille he tuskin menisivät, sillä oman mielensä suhteen he katsovat olevansa itse parhaita eksperttejä, Archer maalailee. (s. 210.)¹³⁸ Autonomisesti refleksiivisiksi määritetyt haastateltavat vaikuttivatkin varmoilta päätelmiensä suhteen – vastasivat nopeasti ja jämäkästi esitettyihin kysymyksiin. He myös tiesivät olevansa itsevarmoja, päättäväisiä ihmisiä. (s. 211.) Moni heistä oli itse itsensä työllistänyt tai muuten yksin työskentelevä henkilö, mikä tietysti sopiikin kuvaan ainakin sikäli, että yksin työskentelemiseen liittyy paljon kurinalaista itsemonitorointia ja vastuun ottamista itse valituista projekteista ja

¹³⁸ He voivat joskus tunnustaa päätelmänsä tai valintansa menneen pieleen, mutta eivät usko, että olisivat pärjänneet paremmin konsultoimalla muita – päinvastoin onastuvat, että lopputulos olisi siten ollut vielä huonompi (SAIC, 210–211).

niiden toteuttamisesta. Muutenkin autonomisesti refleksiiviset ovat riippumattomia ja omavaraisia "yksinäisiä susia" (myös silloin kun ovat parisuhteessa), ja *individualisteja* myös poliittisesti ja filosofisesti, uskovat jokaisella olevan vastuu omasta elämästään ja kohtalostaan. (ss. 213–214).¹³⁹

Ominaista tällaiselle ihmiselle on oman elämän *strateginen suunnittelu* ennen kaikkea itsenäisen ajattelun voimin. Vaikka elämä kaikkine sattumuksineen ei tietenkään ikinä voi olla täydellisesti yksilön kontrollissa, autonomisesti refleksiivinen ainakin yrittää olla oman elämänsä strategi ja *aktiivinen toimija*, ennemmin kuin passiivinen uhri, jolle asiat vain tapahtuvat. (SAIC, 251.) Tällaisena autonomisessa (toisin kuin kommunikatiivisessa) refleksiivisyydessä voikin ajatella olevan kyse *kehitysprosessista* – se vaatii omaan ajatteluun perustuvan elämäntavan opettelemista. Se voi aluksi olla vaikeaa, mutta helpottuu varmasti alulle päästyään, Archer arvelee, kun yksilö oppii heittäytymään itsenäisen päätöksentekonsa varaan; ja hyvin kehittynyt autonominen refleksiivisyys toteuttaa archerilaista subjektiutta ja toimijuutta aidoimmillaan – siinä autonominen, omavarainen, jatkuvasti oman päänsä sisällä itsenäisesti ajatteleva subjekti alistaa ympäristöolosuhteensa objekteiksi, joita pyrkii aktiivisesti ja strategisesti muuttamaan haluamaansa suuntaan. (Ks. SAIC, 221, myös 235).

Yksi asia yhdistää autonomisesti ja kommunikatiivisesti refleksiivistä: kumpikin onnistuu sovittamaan kiinnostuksenkohteensa kivuttomasti yhteen. Se tosin tapahtuu erilaisten ensisijaisten kiinnostuksenkohteiden ehdoilla, sillä autonomisille tärkeintä eivät ole läheiset ihmissuhteet, vaan työ ja ura (he eivät pistä paljon painoa myöskään esimerkiksi harrastuksille, loma-ajalle tai kodinhoidolle, Archer spekuloi, saattavat jopa jossain määrin laiminlyödä omaa fyysistä hyvinvointiaan).¹⁴⁰ (SAIC, 213.) Ja he ovat tietysti päätyneet tähän arvojärjestykseen eri tavalla kuin kommunikatiiviset, jotka tukeutuvat

¹³⁹ Tämä ei tarkoita, että autonomisesti refleksiiviset olisivat täysin itsekkäitä, Archer tähdentää, vaan heillä on oma "reiluuden etiikkansa", johon kuuluu antaa muillekin osansa, joskin suojellen aina omia tärkeimpiä intressejään. He voivat myös olla anteliaita, mutta mieltävät sen vapaaehtoiseksi lahjoittamiseksi eikä valtiovallan toimesta ylläpidettäväksi käytännöksi. (SAIC, 213–214.)

¹⁴⁰ Vastaavasti kommunikatiivisesti refleksiivisten arvojärjestys saattaa näkyä heidän taloudellisessa hyvinvoinnissaan – he joutuvat Archerin mukaan ehkä muita useammin "venyttämään penniä" tai "budjetoimaan", koska perheen ja ystävien pistäminen työelämän edelle on jättänyt heidät taloudellisesti heikompaan asemaan (ks. SAIC, 174–175, 191–201).

niin paljon keskusteluihin muiden kanssa ja siis myös traditioihin – autonomiset ajattelijat ovat setvineet myös suuret elämänarvokysymykset selviksi itsenäisesti oman päänsä sisällä. Mutta kummankin tyyppin edustajat siis jollain tavalla onnistuvat kiinnostuksenkohteidensa yhteensovittamisessa, ja tämä erottaa heitä Archerin kolmannen refleksiivisyystyyppin edustajista. (SAIC, 196.)

Nimittäin hänen SAIC:issa (ks. luku 8) *metarefleksiiviseksi* nimeämänsä tyyppi muodostuu sellaisista ihmisistä, joilla on niin korkeat ihanteet, etteivät he ikinä löydä itselleen niitä vastaavaa elämäntapaa ja sosiaalista kontekstia.¹⁴¹ He ovat siinä määrin (yhteiskunta- ja itsekritiisiä) *idealisteja*, että kokevat aina voimakkaan ristiriidan ihanteidensa ja todellisuuden välillä, mikä painostaa heitä maantieteellisten, ammatillisten ja muiden kontekstien vaihtamiseen. Kyse on ihmistyyppistä, jonka edustajat pohdiskelevat paljon omaa itseään ja omia aiempia pohdintojaan, arvioivat ja uudelleenarvioivat arvioitaan ja arvottamisiaan, siis suuntaavat refleksiivisyyttään paljon myös omaan refleksiivisyyteensä – tästä juuri tulee nimi metarefleksiivinen. He "tapasivat vetäytyä itsetutkiskeluun" myös kesken haastattelutilanteen, Archer kertoo, eli alkoivat pohdiskella vastauksiaan kesken vastausten antamisen, uudelleenmuotoilla tai tarkentaa aiempia sanomisiaan ja kytkeä niitä mieleensä johtuviin esimerkkeihin. (ss. 256–258.)¹⁴² Metarefleksiiviset elävät kyllä yhtäläillä vahvaa, omavaraista mielenelämää kuin autonomisesti refleksiiviset, mutta kyseenalaistavat

¹⁴¹ Ja tuo konteksti tosiaan on sosiaalinen, siihen liittyy myös yhteisö, Archer linjaa: metarefleksiiviselle ei kelpaa autonomisesti refleksiivisten individualismi, vaan he haluavat löytää samanhenkisten ihmisten yhteisön; ja toisaalta heille ei kelpaa myöskään kommunikatiivisesti refleksiivisten "kommunitarismi", koska he eivät suostu ottamaan minkään yhteisön arvomaailmaa annettuna, vaan haluavat itse miettiä sen selväksi (SAIC, 259, 278).

¹⁴² Archer luonnehtii heitä myös niin, että metarefleksiiviset arvioivat objektiivista tilannettaan subjektiivisten kiinnostuksenkohteidensa valossa, enemmän kuin kiinnostuksenkohteitaan tilanteensa valossa. Tämä kai selittää, miksi he toistuvasti kokevat nykytilanteensa olevan ristiriidassa ihanteidensa kanssa ja ovat herkempiä vaihtamaan kontekstia. (SAIC, 293.) Metarefleksiivinen kokee olevansa itsekkin valmis muuttamaan ja varmaan yrittää kasvaa ihmisenä itsetutkiskelujensa kautta, mutta ei ole valmis muuttamaan kaikkein perimmäisimpiä kiinnostuksenkohteitaan, vaan vain vähemmän tärkeitä: perimmäiset kiinnostuksenkohteet ovat metarefleksiiviselle niin iso asia, että hän kokee ensiarvoisen tärkeäksi saada ne osumaan kohdakkain ja niveltymään toisiinsa – mutta se on jokseenkin mahdotonta, sillä jokin osa-alue lipeää aina ruodusta, teoretisoi Archer (SAIC, 258–259, 278).

enemmän omia ratkaisuitaan, ehkä koska eivät ole samalla tavalla työ- ja tehtäväorientoituneita, vaan sanoisimmeko *arvo-orientoituneita*: heille tärkeintä on tietty *kutsumuksellinen elämäntehtävä (vocation)*, johon ei liity sellaisia selkeitä ulkoisia kriteereitä kuin ei-kutsumuksellisten työtehtävien arviointiin; kutsumuksen mukaisen elämäntavan arvioinnissa olennaista on, kokeeko toimija itse elävänsä hyvää elämää (ss. 265 eteenp.). Varmaan juuri siksi metarefleksiivinen onkin niin metarefleksiivinen, siksi niin iso osa hänen sisäisistä keskusteluistaan koskee häntä itseään – hän ei pohdi niinkään tehtävien suorittamista, vaan sitä, onko hänestä tulossa sellainen ihminen kuin hän haluaa olla, Archer arvelee (ss. 266, 273).

Tämän takia metarefleksiivisen perimmäiset kiinnostuksenkohteet eivät ikinä käänny pysyvästi tyydyttäväksi *modus vivendiksi* siten kuin autonomisesti ja kommunikatiivisesti refleksiivisillä – metarefleksiivinen ei osaa olla lopun ikäänsä tyytyväinen minkään *modus vivendin* vaatiman kontekstin kanssa (SAIC, 258–259, 273–274, 287–288).¹⁴³ Tämä vaikuttaisi olevan melkeinpä määritelmällinen totuus Archerille, eli ensinnäkin hän selvästi rajaa kontekstista toiseen ajeltavan, omaa itseä ja paikkaa maailmassa etsivän elämäntavan ulos *modi vivendi* -elämäntapojen joukosta – siis määrittelee sen *modus vivendin* puutteeksi ennemmin kuin yhdeksi *modus vivendiksi* – ja toiseksi, jos metarefleksiiviseksi luokiteltu henkilö muodostaisi lopun elämäänsä kestävä *modus vivendin*, Archer kai tulkitsisi sen niin, että nyt tuon ihmisen (pääasiallinen) tyyppi on muuttunut (ks. SAIC, 274, 289, 295–296). Sellaisia muutoksia toki tapahtuu ja ainakin vielä SAIC:ssa Archer näki niiden tapahtumiseen psykologista painetta, koska ei oikein uskonut metarefleksiivisen voivan olla todella tyytyväinen idealismistaan koituviin kustannuksiin tai muutenkaan omaan kyvyttömyyteensä löytää pysyvään kontekstiin sidottu elämäntapa ja arveli tämän joutuvan siksi jatkuvasti kamppailemaan itsensä kanssa sen suhteen, pysyykö lujana ideaalejaan vastaavan kontekstin etsinnässä vai tyytyykö kompromisseihin ja ryhtyy autonomiseksi "uraihmiseksi" jossain vähemmän kuin täydellisesti ihanteitaan

¹⁴³ Toki myös metarefleksiivisellä voi jokin elämäntapa kestää hyvin pitkään – SAIC:ssa nimellä "Cass" kutsutulla yksi vaihe kesti *modus vivendinä* kymmenisen vuotta (s. 264) – mutta ei siis koko loppuelämää.

vastaavassa työn ja sen objektiivisten arviointistandardien kontekstissa.¹⁴⁴ Varmasti moni metarefleksiivinen onkin joutunut tuohon tapaan nöyrytymään tosiasioiden edessä, on oppinut tyytymään siihen mitä saa vaikka siihen ehkä liittyy jonkinmoista pettymistä itseensä tai maailmaan, Archer tuumi *SAIC*:in alustavan tutkimuksen pohjalta. (Ibid.) (Hänen näkemyksensä tästä vaikuttaa tosin hieman muuttuneen hänen uusimpaan teokseensa mennessä, jossa hän korostaa nyky maailman hektisen morfogeneettistä luonnetta ja spekuloi, että tällaisessa epästabiliin rakenteiden maailmassa, jossa menestyksekkäitä yksioikoisia työriikin on harvemmassa kuin ennen, metarefleksiivinen kyky uudelleenarvioida ja muuntautua taitaa olla kaikkein parasta refleksiivisyyttä (ks. Archer 2012, erit. luvut 6 ja 8).)

Kaikista *SAIC*:issa haastattelemistaan Archer ei löytänyt etsimäänsä yksilö-yhteiskunta linkkinä toimivaa refleksiivisyyttä, ja sellaiset tapaukset hän määritteli *murtuneen refleksiivisyyden* edustajiksi. Hänestä he ovat vahingoittuneita ihmisiä, joiden huonosti toimivat (pahimmissa tapauksissa liki täysin puuttuvat) sisäiset keskustelut eivät auta heitä kiinnostuksen kohteista projekteihin ja projekteista käytäntöihin – ja jotka eivät siksi kykene aktiiviseen toimintaan yhteiskunnassa vaan jäävät *passiiviksi agenteiksi*. (s. 164.) Tällaisen kohtalon taustalla lienee, että yksilön aiemmin toiminut refleksiivisyys on syystä tai toisesta lakannut toimimasta, tai sitten hänelle ei ole koskaan kehittynytäkään (riittävän tasoista) refleksiivisyyttä, koska jokin on sen estänyt.¹⁴⁵ Oli syy mikä hyvänsä,

¹⁴⁴ Ehkäpä tässä voidaan vetää rinnastus toiseen katolilaisesta arvomaailmaa filosofiassaan ilmentävään ajattelijaan, Alasdair MacIntyre, jonka kanssa Archer näyttää jossain määrin jakavan sen idean, että todella hyvä ihmiselämä voi toteutua vain sopivassa sosiaalisessa kontekstissa. MacIntyrella (1981) tämä liittyy siihen, että hänen "hyve-etiikkansa" mukaan moraali pitäisi ymmärtää (aristotelis-tomistisen perinteen hengessä) opastuksena hyveellisen elämän elämiseen, ja hyveet ja paheet taas ovat suhteessa kunkin oman jäsenyhteisön traditioiden määrittämiin rooleihin.

¹⁴⁵ Yleisimmät syyt paikantuvat yksilön sosiaalisiin suhteisiin ja vuorovaikutuksiin, ennen kaikkea siihen, että yksilölle luonteva refleksiivisyystyyppi ei saa tukea sosiaalisesta kontekstista (ks. *SAIC*, 306 eteenp.). Useimmat *SAIC*:iin haastatellut murtuneesti refleksiiviset vaikuttivat taipuvaisilta kommunikatiiviseen refleksiivisyyteen, mutta olivat kontekstin tuen puuttuessa joutuneet ajattelemaan itsenäisesti, mikä oli osoittautunut vaikeaksi heille (ks. *SAIC*, 307 eteenp., 320–333). (Vain yksi tapaus, "Lawrence" vaikutti autonomiseen ajatteluun taipuvaiselta, ja juuri Lawrencen kohdalla Archer katsoi, että tämän refleksiivisyyden murtuminen saattaa

refleksiivisyyden murtumisella on äärimmäisen ikäviä seurauksia, koska silloin sisäisillä keskusteluilla ei ole toimintaa ohjaavaa vaikutusta, ne eivät pysty välittämään tuon ihmisen minää (omia pyrkimyksiä) ja yhteiskuntaa (rakenteiden vaikutuksia), luomaan intentionaalista suhdetta näiden välille. Ne sisäiset keskustelut, joihin tällainen ihminen kykenee, eivät siis opasta vuorovaikutuksissa yhteiskunnan kanssa, ne ovat lähinnä vain tunteita ilmaisevia ja sellaisina ennemminkin lisäävät kuin helpottavat ahdistuneisuutta. (ss. 298–300.) Ne junnaavat kehää, nämä ihmiset haikailevat menneitä tai haaveilevat epärealistisista päämääristä, Archer arvioi. Näin määriteltynä murtunut refleksiivisyys on tosiaan valtava este yksilön yhteiskunnallisen pärjäämisen ja ihmisenä kukoistamisenkin kannalta, tuollaiselta yksilöltä puuttuu toimivan refleksiivisyyden suoma "tarpeellista itsetuntemusta tai yhteiskunnallista tietoa [projektien] kääntämiseksi toteuttamiskelpoisiksi toimintamalleiksi". Hän on "disorientoitunut", eksyksissä – ei tiedä perimmäisiä halujaan sosiaalisessa maailmassa tai keinoja niiden saavuttamiseksi – ja näin ollen häneltä puuttuu tärkeimmät työkalut menestyä, tai edes kontrolloida omaa elämäänsä. (ss. 300–303.)¹⁴⁶

Murtuneesti refleksiiviseltä sanalla sanoen *puuttuu kyky ottaa näkökulma*, josta määrittää perimmäiset tavoitteensa sosiaalisessa todellisuudessa ja pyrkiä niitä kohti omia subjektin voimiaan hyödyntäen, Archer linjaa SAIC:issa (ss. 299–301). Tai hän tekee tähän liittyen vieläkin vahvemman väitteen: tiukasti ottaen, murtuneesti refleksiivisillä *ei ole persoonallista identiteettiä*. Näet "se mikä antaa subjektille ehdottoman persoonallisen identiteetin, on hänen täsmällinen kiinnostuksenkohteidensa konstellaatio", ja sellainen konstellaatio murtuneesti refleksiivisiltä leimallisesti puuttuu (Archer kiinnittää huomiota siihen, että murtuneesti refleksiiviset tarjosivat saman haastattelun aikana useampia erilaisia

johtua lähinnä mielenterveydellisestä ongelmasta (ahdistuneisuushäiriöstä) (SAIC, 313–319.)

¹⁴⁶ Vertailun vuoksi, "jos kolme [toimivaa] refleksiivisyyden moodia kattaisi koko populaation", väittää Archer, "yhteiskunta koostuisi vain päämäärätietoisista ihmisistä", jotka kaikki toteuttaisivat "selkeästi määrittelemiään projekteja, jotka olisivat suunnitelleet tavoittamaan (jotakin siitä) mitä he eniten haluavat". Emme näkisi niin paljon ahdistuneisuutta ja päämäärättömyyttä – refleksiiviset tietävät mitä haluavat ja "luovat intressiensä realisoimista edesauttavia käytäntöjä ja kehittävät näitä tyydyttäväksi ja ylläpidettävissä oleviksi *modi vivendeiksi*". (SAIC, 301–302.)

luetteloita siitä, mikä heille on tärkeää). Eli murtuneesti refleksiivisiltä puuttuu "identiteetti, joka määrittäisi sekä *keitä* he ovat että myös *millaisiksi* sosiaalisiksi toimijoiksi heidän tarvitsisi tulla, jotta se ilmaisisi heidän identiteettejään". (s. 304, ks. myös esim. ss. 311–312.) (Onneksi murtuneen refleksiivisyyden voi sentään toivoa olevan usein korjattavissa – vähän kuten murtuneet luut (s. 299), jos oikeanlaisiin toimiin ryhdytään.)¹⁴⁷

Archerin erottamat refleksiivisyyden moodit puhuttelevat intuitioitamme ihmistyypeistä (epäilemättä kyllä osaltaan ihan siksi, että Archer on näitä tyyppejä määrittellessään nojannut myös yleisiin intuitioihin). Eikö sovikin hyvin arkiseen ihmiskäsitykseen, että jotkut ovat muita itsevarmempia ja päättäväisempiä, "oman elämänsä sankareita" – tietävät mitä haluavat ja ovat siksi varsin suorituskeskeisiä? Ehkäpä he ovat jo aiemmin miettineet selviksi elämänarvonsa ja voivat siksi nyt keskittyä pohtimaan vain keinoja päämääriinsä? Heitä voisi kutsua autonomisesti refleksiivisiksi. Samaten meillä on mielikuva ihmisistä, jotka ovat "idealisteja" sikäli, että tavoittelevat niin korkeita ihanteita, että eivät ehkä oikein koskaan osaa vakuuttua siitä, että heidän elämänsä on hyvää elämää. Voimme uskoa, että he pohtivat paljon omaa itseään ja kyseenalaistavat aiemmat valintansa ja elämäntapansa. Kutsukaamme heitä Archerin tavoin metarefleksiivisiksi. Tiedämme myös ihmisiä, jotka puhuvat vuolaasti ja niin avoimen tuntuisesti, etteivät vaikuta pitävän paljonkaan salassa; joistakin heistä saatamme epäillä, että he tukeutuvat niin paljon meihin muihin ajatteluprosessiensa täydentäjinä, että eivät ehkä kykene juuri edes ajattelemaan itsenäisesti. Heitä pidämme (ala)kulttuurien tapoja toisintavina, "läheisriippuvaisina konventionalisteina", siis archerilaisittain kommunikatiivisesti refleksiivisinä. Ja lopuksi tiedämme joillekin tuottavan vaikeuksia pärjätä yhteiskunnassa, nimitämme heitä ehkä "syrjäytyneiksi" ja epäilemme, että he eivät kai oikein tiedä, mitä haluavat, tai eivät ainakaan osaa ryhtyä tekoihin sen saavuttamiseksi; nimitys murtuneesti refleksiivinen tuntuu silloin melko osuvalta. Emme kenties ole täysin

¹⁴⁷ Noiden oikeanlaisten toimien voi olettaa olevan pääasiassa sosiaalipsykologisia, sillä refleksiivisyys on archerilaisittain ylemmän tason ilmiö kuin psyko(pato)logia, eikä sitä siksi voida selittää pelkästään tuon alemman tason syillä (ks. SAIC, 319). Toki joillakin murtuneesti refleksiivisistä on diagnosoituja psykologisia ongelmia, esimerkiksi ahdistuneisuushäiriötä ja masennusta, mutta useimmiten niiden voisi kai ajatella olevan murtuneen refleksiivisyyden seurauksia enemmän kuin sen syytä (SAIC, 303–304).

vakuuttuneet, että nuo neljä kattavat kaikki mielenkiintoiset ihmistyytit, mutta ne ovat neljä huomionarvoista tapaa tyypitellä ihmisiä, heidän ajattelutapojaan tai luonteitaan tai persoonallisuuksiaan, ja sellaisina ne saattavat hyvinkin olla jollain tapaa relevantteja sosiaalisten mekanismien kannalta, joissa on tietysti kyse ihmisten sosiaalisesta elämästä, jonka kulkuihin vaikuttaa se, millaiset ihmiset sitä elävät.

Mutta tarkkaan ottaen *mitä* vaikutusta Archerin erottamalla refleksiivisyyden tyypeillä sitten on sosiologeja kiinnostaviin sosiaalisiin mekanismeihin?

Refleksiivisyyden tyypit sosiaalisissa mekanismeissa

On ehkä pieni latistus SAIC:in loppupuolella, että tähdennettyään ensin, että "toimijan yksityinen [mielen] elämä sisältää avaimen ratkaista rakenteen ja toimijuuden ongelma" (s. 52), että sitä kautta päästään käsiksi oikeisiin kausaalitekijöihin ja sosiologia muuttuu "tylsästä instrumentista" – pinnallisten empiiristen korrelaatioiden havainnoinnista – oikeita kausaalimekanismeja paljastavaksi tieteeksi (ss. 133, 143), Archer on lopulta hyvin varovainen vetäessään johtopäätöksiä refleksiivisyystyypeistä varsinaisiin *sosiaalisiin* mekanismeihin. Vaikka on tyytyväinen löytämiinsä neljään tyyppiin, pitää niitä tärkeänä "*erilaistavana* mekanismina, joka välittää rakennetta ja toimijuutta" (ss. 163–164), hän kiihuhtaa tunnustamaan, että se jättää vielä avoimeksi kysymyksen siitä, miten nuo "*yksilölliset* refleksiivisyyden moodit... suhteutuvat *kollektiiviseen* toimintaan", ja että "tämä jää puuttuvaksi lenkiksi täydellisestä selostuksesta siitä, miten rakenteen ja toimijuuden vuorovaikutus on vastuussa morfostaasista ja morfogenesisiksestä yhteiskunnassa tai sen osassa" (s. 166). Eli ilmeisesti Archer katsoo refleksiivisyyden tyyppien jaottelullaan löytäneensä vain yhden puuttuneen *osalenkin* isommasta lenkkiketjusta rakenteen ja toimijuuden välillä – jokunen lenkki näyttäisi jäävän vielä hukkaan. (Myöhemmissä kirjoissaan hän on kerännyt lisää lenkkejä tai lenkin palasia ja maalailee hyvinkin suurta kuvaa ajan hengestä ja eri refleksiivisyystyyppien edustajien mahdollisuuksista nyt ja tulevaisuudessa, mutta ei voitane sanoa hänen

vieläkään esittäneen *täydellistä* selostusta – liekö sellainen edes mahdollista – siitä, miten rakenteen ja toiminnan vuorovaikutus tuottaa morfogenesisistä yhteiskunnassa (vrt. Archer 2007, 2012).) Sitä ei kuitenkaan tarvinne pitää merkittävänä puutteena, jos vain löydämme sosiologista käyttöä refleksiivisyystyyppien käsitteistölle. Ehkä "täydellinen selostus" toimijuuden ja rakenteen vuorovaikutuksesta yhteiskunnallista morfogenesisistä tai morfostaasia tuottamassa on ylipäättäänkin turhan suuri tavoite ja Archerinkin olisi syytä tyytyä vain tarjoamaan refleksiivisyystyyppikäsitteistönsä ja ICONI-lomakeensa vaatimattomammin hyödynnettäväksi yksittäisissä sosiaalitieteellisissä tapaustutkimuksissa, siinä toivossa, että ne osoittautuvat (myös muulle tutkijayhteisölle) käyttökelpoisiksi työkaluiksi kiinnostavien ja kausaalisesti relevanteilta tuntuvien, mahdollisesti jopa ennustettavuutta lisäävien seikkojen nostamiseksi esiin sosiaalisesta elämästä?¹⁴⁸

Siis jos meiltä puuttuukin lenkkejä yksilön ajattelutapojen ja yhteiskunnallisten rakenteiden muutosten väliltä, niin Archerin käsitteitä voi kai silti jo hyödyntää joidenkin sosiologisten tutkimuskysymysten asettamisessa ja niihin vastaamisessa? Nuo vastaukset voitaisiin artikuloida sosiaalisina mekanismeina ja osamekanismeina, vaikka ne eivät tavoitakaan "koko kuvaa" yksilöiden ja yhteiskunnan suurten linjojen kehityskuluista – itse asiassa, kuten viime aikoina esimerkiksi Hedström ja "analyyttisen sosiologian" koulukunta on sosiaalisten mekanismien käsitettä tulkinnut, mekanismeilla selittämisen voi ajatella tarkoitavankin nimenomaan melko tarkkaa ja spesifistä, pienimuotoista selittämistä, ja siis pidättäytymistä pyrkimyksistä kaikkein yleisluontoisimmalle ja abstrakteimmalle kuvaustasolle (ks. Hedström 2005; Hedström & Bearman toim. 2009; Hedström & Ylikoski 2010).¹⁴⁹ Tuo hedströmiläinen tulkinta seuraa sitä

¹⁴⁸ Etenkin Archerin viimeisimmässä kirjassa, *Reflexive Imperativessa* (2012) voi nähdäkin askelmerkkejä tuohon suuntaan, sillä Archer esittelee siinä muun muassa tietyille yliopistoon sosiologiaa opiskelemaan tulleiden opiskelijoiden ryhmälle tekemäänsä pitkittäistutkimusta, jonka tyyppistä voi käyttää esimerkiksi vastattaessa kysymykseen, miten (tietyn alan) korkeakouluopinnot tapaavat vaikuttaa ihmisten refleksiivisyyteen. Tosin kaiken kaikkiaan myös *Reflexive Imperative* on yhä osa verrattain suuruuntaista yritystä hahmottaa eri refleksiivisyystyyppien edustajien asemaa sosiokulttuurillisissa kehityskuluissa yleisesti ottaen, eritoten heidän kohtaloitaan nyt länsimaisen kulttuuripiirin myöhäismodernina aikana.

¹⁴⁹ Muita analyttisten sosiologien suosimia, minunkin mielestäni oikein kannattettavia linjauksia sosiaalisten mekanismien käsitteen suhteen ovat Hedströmin

Robert Mertonin (1968, 39) näkemystä, että mekanismit ovat "keskivälin" (*middle range*) selityksiä – yksityiskohtaisimpien tutkimushypoteesien ja kaikenkattavimpien suurten teorioiden välillä. Ja sen kokoluokan selitysten kannalta voisi hyvin ajatella olevan relevanssia erällä Archerin pohtimilla refleksiivisyystyyppien ominaisuuksilla.

Esimerkiksi kommunikatiivinen refleksiivisyys voi olla sosiaalisten mekanismien kannalta relevanttia ainakin sikäli, jos Archer on oikeassa arvioidessaan SAIC:issa, että tuo ajattelumalli ohjaa ihmisen olemaan etsimättä yhteiskunnallisten rakenteiden tarjoamia mahdollisuuksia, tai oikeammin kokonaan *välttämään* rakenteiden kausaali vaikutuksia – ikään kuin "myötäkarvaan" niiden kanssa eläen (ss. 201 eteenp.). Se olisi kokolailla johdonmukaista seurausta siitä, että sikäli kuin kommunikatiivisesti ajattelevalla on kaipaamansa läheisryhmä, perhe ja ystävät, hän on yleensä tyytyväinen elämäänsä, katsoo jo saavuttaneensa tärkeimmät päämääränsä ja pyrkii vain säilyttämään ne, siis "*kontekstuaaliseen jatkuvuuteen*"; sellaisena ihmisenä hän epäilemättä saa elämänsä tärkeimmät sisällöt pienryhmien tasolta. Kommunikatiivisen tyyppin edustaja ei olekaan kunnianhimoinen ihminen ja tietää sen itsekin, huomasi Archer SAIC:in haastatteluista. (Ks. esim. ss. 169–170, 201 eteenp.) Itse asiassa kaikki tuohon tutkimukseen haastatellut kommunikatiiviset olivat taustaltaan *työväenluokkaisia*, siis verrattain matalista sosioekonomisista lähtökohdista,¹⁵⁰ ja näyttivät tyytyneen

ja Ylikosken (2010, 50–52) mukaan esimerkiksi seuraavat: puhe sosiaalisesta mekanismista on *kausaaliselitys*, eli mekanismia lähestytään aina joidenkin tiettyjen oletettujen *tuotosten* kautta; mekanismiselitys on yritys selittää, *miksi* tietty sosiaalinen ilmiö tapahtui (tai mikä lisäsi sen todennäköisyyttä), mikä tuotti sen; ja se lähestyy aiheitaan purkamalla alkuperäisen "miksi?" kysymyksen pienempiin "kuinka?" kysymyksiin ja tarjoamalla vastauksia niihin. (Täytyy toki pitää mielessä, että hedströmiläisen analyyttisen sosiologian koulukunnan mekanismit – varsin individualistisine painotuksineen – ovat lähtökohtaisesti varsin erilaisia kuin Archerinkin edustaman kriittisten realistien koulukunnan taso-ontologiaa vaalivat mekanismit (ks. Ruonavaara 2008).)

¹⁵⁰ Valtaosalla – kaikkiaan viidellätoista – SAIC:issa haastatteluista oli työväenluokkainen tausta, mutta vain kommunikatiivisesti refleksiivisistä se oli kaikilla. Archer kyllä mainitsi tuolloin, ettei usko tämän refleksiivisyystyyppin rajoittuvan työväenluokkaan: esimerkiksi maaseutuyhteisöissä ja yläluokkaisissa piireissä elävät saattavat kehittää itselleen kommunikatiivista refleksiivisyyttä kaitsevan lähimmäisverkoston. Mutta *keskiluokkaiset* ihmiset eivät ole kommunikatiivisesti reflektiivisiä, Archer linjaa: keskiluokkaisuus ohjaa epäjatkuvuuksiin – liikkuvuuteen ja monialaisuuteen. (SAIC, 209.)

elämään tuolla tasolla ja olevan onnellisia siellä, joten kommunikatiivinen refleksisyys vaikuttaisi tapaavan säilyttää *status quota* yhteiskunnassa, arvioi Archer (ss. 184–185).¹⁵¹ Eli kommunikatiivisesti refleksiivinen on yleensä "stabiiliuden agentti" (s. 254). Tai kuten Archerin buckleylaisella terminologialla voi myös sanoa, kommunikatiiviset toimijat ruokkivat *morfostaattisia* syklejä – "vapaaehtoisesti kontribuoivat staasinsa ylläpitoon yhteiskunnassa" (s. 221, ks. myös s. 357).

Pitänee kuitenkin varoa vetämästä liian suurisuuntaisia yleistyksiä tällaisista ajatuksista – sikäli Archer teki järkevästi myöntäessään *SAIC*:issa, että tärkeitä lenkkejä jää puuttumaan yksilöiden toiminnan ja yhteiskunnallisen morfogenesiksen ja -staasin väliltä vielä refleksiivisyystyyppitunnistettuummekin. Nimittäin tietenkään yksilöiden lähiyhteisöön tukeutuvasta, eniten perhettä ja ystäviä arvostavasta ajattelutavasta ei voida kovasti yleistää sen suhteen, miten se myötävaikuttaa yhteiskunnan kehityskulkuihin. Eivätkö tällaiset ihmiset voi olla myös erityisen helposti lähiyhteisönsä käyttäytymiseen mukaan lähteviä ja saattaisi niukkuuden oloissa tai muun kriisin hetkellä ryhtyä hyvinkin äärimmäisiin tekoihin, jos uskoisivat niin parhaiten suojelevansa lähimmäisiään ja siten tärkeimpiä arvojaan? Eikö kommunikatiivisesti refleksiivinen ole altis lähtemään ryhmäpaineen mukana äärioloissa vallankumouksellisiin liikkeisiin ja normaalioloissa vaikkapa jalkapallohuligaaniksi, jos löytää lähimmäisensä, "perheensä" sellaisista piireistä? Mutta kenties lähiyhteisöön tukeutuva ja sitä arvostava ajattelu on tosiaan ainakin joissain nimenomaisissa (rauhan ja vakauden, suhteellisen yltäkylläisyyden ja "tervejärkisen" lähipiirin) sosiaalisen elämän olosuhteissa verrattain konservatiivista, ja tämä ajatus voi avata hedelmällisiä näköaloja joihinkin spesifisiä sosiaalisia mekanismeja valottamaan pyrkiviin tapaustutkimuksiin.

Etenkin vielä *SAIC*:in tutkimusta esitellessään Archer spekuloi eräillä huomattavasti suurisuuntaisemminkin sosiologisilla implikaatioilla – arveli kommunikatiivisen refleksiivisyyteen liittyvän kontekstuaalisen jatkuvuuden tarkoittavan myös, että kun tällaiset ihmiset pyrkivät pitämään perheensä ja ystävänsä lähellä, he eivät nuorinakaan hevin vaihda kotipaikkakuntaansa ja

¹⁵¹ Kuvaan sopii, että kommunikatiivisesti refleksiiviset ovat myös varsin epäpoliittisia (*SAIC*, 184).

pyrkivät valitsemaan myös koulutuksensa ja ammattinsa sosiaalista kontekstiaan (vanhempiensa ja kavereidensa valintoja) seuraillen (*SAIC*, 173, 185).¹⁵² Tämä saattaisi paikkansa pitäessään olla hyvinkin tärkeä huomio sosiologisesti, sillä asuinpaikkauskollisuuteen kannustava ja työväenluokkaiselta sukupolvelta toiselle periytyvä kontekstuaalinen jatkuvuus olisi merkittävä korkeakoulutuksen tasa-arvon toteutumista jarruttava tekijä ja vaikuttaisi myös muuttoliikkeisiin ja työväenluokkaisten työmahdollisuuksien tarpeeseen niillä paikkakunnilla, joilla elää paljon kommunikatiivisesti refleksiivisiä. Ja olisihan se mielenkiintoinen sosiaalinen mekanismi jo sinällään, jos yksilö perisi tuon refleksiivisyyden lajin jo varhain lähipiiriltään, eritoten vanhemmiltaan. Mutta myöhemmän Coventry-tutkimuksensa tilasto-osion valossa Archer joutui ottamaan jonkin verran takaisin näistä spekulatioista, sillä siinä ei löytynyt tiukkoja korrelaatioita vastaajien refleksiivisyyden tyyppin ja heidän lapsuuden ja nuoruuden taustakontekstiensa, esimerkiksi vanhempien kotiseutu-uskollisuuden, sosiaalisen luokan ja avioliiton kestävyuden väliltä (Archer 2007, 146).¹⁵³ Toki kommunikatiivisen tyyppin edustajien voi silti sanoa pyrkivän kontekstuaaliseen jatkuvuuteen – rakentamaan itselleen ajattelutapaansa tukevan sosiaalisen kontekstin, josta pitävät sitten kiinni – Archer vain muutti kontekstuaalisen jatkuvuuden käsitettä "aktiivisempaan" suuntaan: konteksti ei periydykään sellaisenaan nuoruuden lähiyhteisöltä, vaan riippuu pitkälti

¹⁵² On helppo nähdä, että tässä ajatuksessa oli tiettyä intuitiivista vetoa – voimme hyvin kuvitella, että työväenluokkainen nuori ohjautuu muita helpommin juuri kommunikatiiviseen ajatteluun, koska monet hänen lähiverkostostaan ovat kommunikatiivisesti refleksiivisiä ja omalla käyttäytymisellään kannustavat "ääneen ajattelemiseen" ja sitä kautta lähiyhteisöön tukeutuvaan ajattelutapaan. Archer aprikoikin, että sellaisesta viitekehystä ponnistavalle nuorelle on varmasti vaikeaa oppia itsenäistä ajattelua, että moni tarvitsisi siihen avuksi välivuotta peruskoulun jälkeen, mikä tarjoaa paremmat mahdollisuudet murtautua irti kommunikatiivisesti ajattelevien lähiverkostosta – antaa aikaa kypsyä ja tehdä omia ratkaisuja, jotka irrottavat vanhasta kontekstista. Erityisesti lähtö toiselle paikkakunnalle opiskelemaan voisi auttaa, tarjota mahdollisuuksia oppia itsenäistä ajattelua. (Ks. *SAIC*, 190.)

¹⁵³ Toki yleisellä tasolla Archer on myöhemminkin sanonut esimerkiksi, että "ne jotka kasvoivat tiiviissä, harmonisissa ja geo-paikallisesti stabiileissa perheissä... ilmensivät vahvaa taipumusta tulla kommunikatiivisen refleksiivisyyden harjoittajiksi" (Archer 2012, 16). Mutta vahvaa determinoitumista asiaan ei (tietenkään) liity.

yksilön omista päätöksistä ja tekemisistä, sen tuottaminen on päämäärätietoinen hanke (ibid. eteenp.; ks. myös 2012, luku 4).

Mitä Archerin autonomisesti refleksiiviseksi määrittelemien tunnusmerkkeihin tulee, niistä sosiologista relevanssia voisi arvella olevan ainakin "*kontekstuaalisella epäjatkuvuudella*", jota myös sosiaaliseksi, maantieteelliseksi ja sosioekonomiseksi liikkuvuudeksi voisi nimittää. Se on kai luonnollinen seuraus autonomiseen, omapäiseen ajatteluun pyrkivien ihmisten suuresta valmiudesta lähteä liikkeelle alkuperäisistä asemistaan ja etsiä uusi konteksti, jonka voivat ottaa omakseen. Autonomisten taustat vaikuttavatkin *monimuotoisemmilta ja epäyhtenäisemmiltä* kuin kommunikatiivisten, heidän elämänpolkujaan ei sido tiheä perheen ja ystävien verkosto. Autonomiset olivat jo varhain oppineet muotoilemaan projekteja itselleen ja olivat viimeistään täysi-ikäisyyden kynnyksellä huomanneet ottaneensa etäisyyttä perheeseensä, Archer kertoo. (SAIC, erit. 212, 227–228, ks. myös esim. 221, 235.)

Millaisia sosiaalisia mekanismeja voisi kuvitella kehittyvän autonomisen refleksiivisyyden ympärille? Archer korostaa, että autonomisten pyrkimys strategiseen elämänhallintaan ja aktiiviseen toimintaan tekee heistä sellaisia subjekteja, jotka eivät kaihda kohdata ja arvioida ja halutessaan aktivoidakin yhteiskunnallisen ympäristönsä objektiivisia piirteitä, eivät kaihda hyödyntää ja tarvittaessa *muuttaa* niitä toivomaansa suuntaan: he tietävät mitä haluavat ja pyrkivät saamaan riittävästi tietoa yhteiskunnasta ja sen rakenteista kyetäkseen hyödyntämään sieltä löytyvät mahdollisuudet ja kiertämään sen heidän tielleen asettamat esteet. Tämä tekee autonomisesti refleksiivisestä ennen kaikkea "muutoksen agentin". (SAIC, 252–254, ks. myös 221, 357.)

Tässäkään tapauksessa ei kuitenkaan pidä tehdä ihan yltiöpäistä loikkaa laajamittaisiin sosiaalisiin mekanismeihin, olettaa autonomisen ajattelutavan aina myötävaikuttavan muutosvoimiin, morfogeneettisiin sykleihin. Eiköhän individualistinen, vähän itsekeskeinen ja strategisesti (eritoten työhön liittyvien) intressiensä tyydyttymistä tavoitteleva ihminen pyri myötävaikuttamaan yhtä hyvin nykytilanteen ylläpitämistä kuin muutosta ajaviin voimiin – kummat ikinä ovatkin tilannekohtaisesti hänen intresseissään, palvelevat hänen strategisia päämääriään. Tosin jos

tutkimusasetelmaa vähän tarkemmin maalataan ja tutkitaan vaikkapa vain sellaisia tilanteita, joissa alemmilla sosioekonomisilla tasoilla on erityisen paljon Archerin autonomisesti refleksiivisiksi kutsumia, joille kaikille ei ole rakenteissa tarjolla riittävästi heitä miellyttäviä yhteiskunnallisia asemia ja muita etenemismahdollisuuksia, niin tällaisen asetelman voisi kuvitella olevan herkkä joihinkin morfogeneettisiin tapahtumakulkuihin, koska siinä olisi paljon strategisesti viisasta pyrkyryyttä vähemmän palkitsevista asemista enemmän palkitseviin, minkä tyydyttymisen isommassa määrin voisi otaksua vaativan muutoksia rakenteisiin.

Metarefleksiivisen idealismin kohdalla taas sosiologista relevanssia on varmasti sillä, että mikään sosiaalinen konteksti ei ole riittävän lähellä tällaisen ihmisen ihanteita – että hän on "kontekstuaalisesti rauhaton", eli "aina tähyilemässä sosiaalista horisonttia" jonkin paremman toivossa (SAIC, 257, 273–274). Jo hyvin yksioikoisesti tulkittuna tämä katsanto voisi esimerkiksi toimia yhdenlaisena – joskin erittäin kiistanalaisena – tutkimushypoteesien ohjenuorana vaikkapa lyhytjänteistä patkätyökulttuuria ruotiville sosiologeille: he saattaisivat etsiä (osa)selityksiä tuohon kulttuuriin työntekijöiden pääkopan sisältä, tutkailla missä määrin näiden sisäisissä keskusteluissaan puimat ja omaksumat ihanteet, arvot ja asenteet ovat sellaisia, että he eivät ehkä ikinä voi tuntea elävänsä ideaaliensa mukaista elämää.¹⁵⁴ Tosin mainittakoon, että Coventry-tutkimuksensa tulosten valossa Archer korjasi sitä SAIC:issa esittämänsä otaksumaa, että metarefleksiivisillä olisi tuon rauhattomuutensa johdosta välttämättä paljon kontekstuaalista epäjatkuvuutta elämänhistorioissaan – yksi Coventry-tutkimuksen löydöksistä oli, että kaikki metarefleksiiviset eivät itse asiassa toteuta kovin montaa isoa elämänmuutosta tai etäänny juurikaan varhaisesta viiteryhmästään, joten Archer päätti puhua epäjatkuvuuden sijaan mieluummin "*kontekstuaalisesta epävastaavuudesta*" (*incongruence*) tuollaisen yksilön kontekstin ja suuren unelman välillä (Archer 2007, 154–157). Mutta olennainen pointti on siis kuitenkin yhä se, että sikäli kuin archerilainen metarefleksiivinen pysyy metarefleksiivisenä, hän ei voi löytää oikein todella tyydyttävää kontekstia

¹⁵⁴ Toki Archer tietää, että metarefleksiivisetkään eivät ole immuuneja tahtonsa vastaisille voimille, eli totta kai heidänkin lyhyet työsuhteensa voivat johtua myös muista syistä kuin heidän omista päätöksistään (ks. Archer 2007, 156–157, mukaan lukien alaviite).

itselleen, kokee alati ristiriidan toivomansa, ihanteellista elämää elävän itsensä ja tosiasiallisten olosuhteidensa välillä; ja koska tähän liittyy paitsi jonkin verran itsekritiikkiä, myös ja ehkä ennen kaikkea kriittisyyttä sosiaalista kontekstia tai laajemminkin yhteiskuntaa kohtaan, niin se tekee metarefleksiivisistä vahvasti taipuvaisia sosiaaliseen kritiikkiin (jos nyt ei välttämättä mitään "vallankumouksellisia" tai edes "poliittisia aktivisteja", niin ainakin ihmisiä, jotka ovat syvästi huolissaan huono-osaisista ja sosiaalisesta epäoikeudenmukaisuudesta). "Mikään olemassa oleva sosiaalinen järjestely ei tule lähelle heidän ideaaliaan, kuten ei tule lopulta mikään instituutio tai organisaatiokaan, joka houkuttaa heitä ammatin puolesta", joten heistä tulee "yhteiskunnan kriitikoita". (SAIC, 258, myös esim. 2007, 157, ks. 2012, luku 6.)

Tämän taas on syytä olettaa myötävaikuttavan (ainakin joissakin olosuhteissa) morfogeneettisiin sykleihin tai niiden edellytyksiin – tai ehkä vielä paremmin *häiritsevän morfostaattisia* eli vakautta ylläpitäviä syklejä, jos näillä kahdella tendenssillä jotain eroa katsotaan olevan. Itse asiassa viimeisimmässä kirjassaan Archer (2012) esittää, että metarefleksiivisyys tosiaan ruokkii morfogenesistä, ja että se on kaikista tyypeistä erityisen hyvin uuden vuosituhannen kiihtyvien morfogeneettisten syklien (tai sirpaloitumisen, internet-aikakauden ja muun kansainvälistymisen, ja niin edelleen) ajan hengen mukainen ja sikäli tulevaisuudessa yksilön kannalta kai parasta refleksiivisyyttä, koska jatkossa ihmisen on, muutoksen sykleissä mukana pysyäkseen, oltava entistä valmiimpi uudelleenarvioimaan myös päätöksiään (ks. luvut 6 ja 8). Metarefleksiivisyys onkin viemässä kaikkein parhaiten toimivan refleksiivisyysmoodin paikan autonomiselta refleksiivisyydeltä, joka sopi hyvin nyt taakse jäämässä olevaan moderniin aikaan, siis (sosioekonomisen) kilpailun, markkinoiden ja kansallisvaltioiden aikaan (s. 206). Asiaan ehkä liittyy se itsessäänkin sosiologisesti kiinnostava puoli metarefleksiivisyydessä, että nuo ihmiset ovat keskimäärin *korkeammin koulutettuja* kuin muiden refleksiivisyystyyppien edustajat (Archer 2007, 335, ks. myös 2012, taulukot s. 319).¹⁵⁵ (Tämän korrelaation pohjalta on varmasti

¹⁵⁵ Jo SAIC:in tutkimuksen yhteydessä Archer huomioi, että kaikki neljä siinä metarefleksiivisiksi luokiteltua, vaikka muutoin erosivat taustoiltaan, omasivat jonkin verran yliopistokoulutusta (s. 256). Sattumoisin he kaikki olivat opiskelleet yhteiskuntatieteitä yliopistossa ja heillä oli vähintään osa kandidaatin tutkinnosta

mahdollista laatia tutkimuksia sen selvittämiseksi, löytyykö sen taustalta sellaisia mekanismeja, että metarefleksiiviset ihmiset hakeutuvat korkeakoulutukseen, vai sellaisia, että korkeakoulutus lietsoo metarefleksiivisiä ajattelutapoja, vai ehkä sellaisia, että orastavasti metarefleksiivisyyteen painottuneet yksilöt hakeutuvat korkeakoulutukseen ja korkeakoulutus puolestaan usein vahvistaa heidän metarefleksiivistä painottuneisuuttaan) (vrt. myös Archer 2012, 206–207).

Toisaalta niin ikään sosiaalisten mekanismien kannalta relevantilta voi kuulostaa se Archerin havainto, että metarefleksiiviset usein maksavat hintaa idealismistaan siinä, että päättävät liikkua sosioekonomisilla tikapuilla *sivusuunnassa tai alaspäin*. Eli sikäli metarefleksiivisyys vaikuttaa sosiaalisen maailman kehityskulkuihin sitä kautta, että noilla ihmisillä on omanlaisensa näkökulma rakenteellisiin rajoituksiin ja mahdollisuuksiin, hintoihin ja kannustimiin, erilainen kuin kommunikatiivisesti tai autonomisesti ajattelevilla. (Ks. esim. SAIC, 259, 289.) Siinä missä kommunikatiivisesti refleksiivinen saavuttaa ensisijaiset päämääränsä alkuperäisissä asemissaan, elämällä myötäkarvaan rakenteiden virran mukana, ja autonomisesti refleksiivinen taistelee tiensä haluamaansa asemaan strategisesti rakenteellisia mahdollisuuksia hyödyntäen ja esteitä kiertäen, metarefleksiivinen on lähes immuuni rakenteellisille kannustimille ja hinnoille – ne eivät merkitse hänelle juuri mitään, kun hän ajaa takaa elämänsä suurta, saavuttamatonta ihannetta ja jättää siksi huomiotta rangaistukset ja tarjolla olevat kannustimet. Tai kuten Archer sitä myös luonnehtii, metarefleksiivisillä on tapana "alentaa objektiivisia 'hintoja' ja 'hyötyjä'". (Hän ei malta olla toteamatta, että itse asiassa tämä tarkoittaa, että metarefleksiiviset ovat objektiivisesti ottaen "huonoja arvottajia": syöksyessään kolhuista piittaamatta läpi rakenteellisten esteiden ja tyytyessään sosioekonomisesti vaatimattomiin asemiin, he eivät toimi "strategisesti viisaasti".)¹⁵⁶ (SAIC, 272–274, 289, 293–294.)

(*joint-honours degree*) suoritettuna. (Ehkä he juuri siksi olivat muihin verrattuna poikkeuksellisen kotonaan analysoidessaan elämänsä myös rakenteellisten rajoitusten ja mahdollisuuksien käsitteistöllä.) (s. 290.)

¹⁵⁶ Näissä viimeisissä kommentoissa Archer kuulostaa kyllä hämmästyttävän paljon jonkinlaisen ekonominen rationaalisuuskäsityksen puolestapuhujalta, mutta ehkäpä se on vain hieman varomattomien muotoilujen synnyttämä, virheellinen vaikutelma. (Ja viimeisimmässä kirjassaan, kuten sanottua, Archer näyttäisi ajattelevan kaikkiaan paljon myönteisemmin metarefleksiivisyydestä (ks. Archer 2008, luvut 6 ja 8.)

Entä miten sitten murtunut refleksiivisyys osallistuu sosiaalisiin mekanismeihin? Archer näyttää ajattelevan, yhteiskunta- ja toiminnanteoriaansa valossa, että se *ei osallistu mitenkään*, koska murtuneesti refleksiivisiltä puuttuu intentionaalinen subjekti–objekti suhde yhteiskunnallisissa asioissa; muut maailman mekanismit ovat tukahduttaneet tai estävät heidän päänsä sisällä kytevän potentiaalin osallistua yhteiskunnassa. Heistä on tullut passiivisia agentteja, jotka *eivät kohtaa rakenteita* ja niiden kausaalivoimia. (SAIC, 298–303.)

Rakenteiden kausaalivoimathan toteutuvat niin, että ne mahdollistavat, kannustavat, rajoittavat ja lannistavat toimijoiden projekteja, eikä murtuneesti refleksiivisillä ole projekteja (tai edes selkeää intressien konstellaatiota eli archerilaista identiteettiä), joten eivät he voi myöskään kohdata rakenteiden voimia. Näin Archerin teoria johtaa hänet radikaaliin tulkintaan: on paljon ihmisiä, jotka *eivät toimi* lainkaan eivätkä siksi voi kohdata toimintaansa mahdollistavia ja rajoittavia yhteiskunnallisia tekijöitä. Toki yhteiskunnalla on kausaalivaikutuksia myös heihin, mutta archerilaisessa katsannossa niiden täytyy olla enemmänkin luonnonvoimien vaikutusten kaltaisia kuin rakenteellisia (valinta)paineita. Suunniteltuihin projekteihin kykenemättömälle passiiviselle agentille "asiat vain tapahtuvat" – työpaikan tai asunnon menettäminen tai syrjinnän kohteeksi joutuminen ovat heille tosiaan luonnollisiin tapaturmiin vertautuvia sattumuksia, eivät oikean yhteiskunnallisen toimijan kohtaamia ja järkeilyissään huomioimia kausaalivaikutuksia. (SAIC, 304–305.) (Olellainen rajanvedon kriteeri on Archerin toiminnanteorian valossa se, onko toimija tehnyt jotain koettaakseen estää tai lieventää noita takaiskuja; siis toki myös murtuneesti refleksiivinen preferoi joitain lopputuloksia toisiin nähden, mutta Archer tähdentää varsinaisen toimijan – aktiivisen agentin – projektien olevan ihan eri asia kuin pelkät preferenssit, sillä projektit vaativat kokolailla tietoista pyrkimistä kohti päämäärää, mahdollisuuksiin tarttuen ja esteitä välttäen (SAIC, 305).)

Tosin muistamme Archerin aiemmin sanoneen, että myös passiivisilla agenteilla voi olla yhteiskunnallisia vaikutuksia sikäli, että muiden toimijoiden täytyy ottaa heidät huomioon – etenkin jos heitä on tuntuva määrä (ks. RST, 118–120). Eli sikäli murtuneesti refleksiivisten osallistumattomuus *ei välttämättä* tarkoita, että he olisivat täysin *merkityksettömiä* sosiaalisten

mekanismien kannalta, myös syrjäytyneiden väestönosa täytyy jollain tapaa huomioida. Ja ehkäpä myös noiden ihmisten käyttäytyminen – vaikka ei siis varsinaista toimintaa olekaan – voi olla mielenkiintoisilla, sosiaalisten mekanismien kannalta relevanteilla tavoilla erilaista kuin johdonmukaisesti yhteiskuntaan suhteutuvia projektejaan suunnittelevien ja toteuttavien ihmisten toiminta, joten sen sosiologinen ymmärtäminen ja ennustaminen osana sosiaalisia mekanismeja saattaisi olla hyödyllistä.

Joka tapauksessa kaikkien refleksiivisyystyyppien sosiaalisten vaikutusten kohdalla on paljon kysymysmerkkejä, niiden vaikutukset riippuvat paljon siitä, miten asiat sattuvat olemaan toimijan sosiokulttuurillisessa kontekstissa ja millaisten muiden ihmisten kanssa hän joutuu tekemisiin, hänen sosiaalisesta verkostostaan. Toki monenlaisia mielenkiintoisia *tilastollisia* analyyseja suuntaavia tutkimushypoteeseja voi refleksiivisyystyyppien ja spesifisten rakenteellisten asetelmien pohjalta laatia ja esimerkiksi pragmatistisesti asennoitunut sosiologi saattaisi siksi nähdä ne hyödyllisinä käsiteinstrumentteina. Jotakin tutkimusta voitaisiin esimerkiksi alustaa jaottelemalla ihmisiä pääasiallisen refleksiivisyystyyppinsä mukaisiin ryhmiin, joita sitten vertailtaisiin pitkän aikavälin seurannassa, ohjenuorana hypoteesit siitä, miten noiden ryhmien sosiaalipsykologinen suuntautuminen saattaa vaikuttaa heidän sosioekonomisen asemansa kehitykseen tai kouluttautumiseensa tai halukkuuteensa muuttaa maalta kaupunkiin tai ulkomaille; samoin voitaisiin tutkia vaikkapa tällä tavoin luokiteltujen ihmisten poliittista suuntautuneisuutta, tyypillisiä harrastuksia, arvomaailmaa, mitä ravintoa he syövät, kuinka terveitä ovat, minkä ikäisinä kuolevat, miten paljon lapsia heillä keskimäärin on, millaisen tulotason nuo lapset tapaavat saavuttaa, ja niin edelleen.

Mutta tämä ei ilmeisesti oikein tyydyttäisi Archeria, koska hän toivoo refleksiivisyystyyppien auttavan sosiologian eroon tuollaisista pinnallisista empiirisistä korrelaatioista, jotka sanovat vain tilastollisesti merkittävän osuuden tyyppiä X olevista ihmisistä tapaavan toimia tavalla Y kontekstuaalisessa tilanteessa K – sillä se on pelkkä alituinen yhteenliittymä, josta Archerin mukaan "linkittävää kausaalista mekanismia ei voida johtaa" (SAIC, 133, ks. myös esim. 2007, 13 eteenp.). Ilmeisesti Archer haluaisi osata selittää, miksi tietyt ihmiset ovat tehneet nämä ja nuo tietyt teot, jotka ovat

vaikuttaneet sosiaalisiin rakenteisiin tietyllä tavalla; mutta valitettavasti refleksiivisyystyyppit eivät sitä ainakaan vielä kovin hyvin mahdollista, eikä sitä ehkä kovin yleisesti pidetä sosiologialle sopivana päämääränäkään. Moni uskoo käyttöä löytyvän perinteiselle sosiologialle, joka etsii mekanismeja empiirisesti havaittavista säännönmukaisuuksista.¹⁵⁷ Heidän mielestään jo säännönmukaisuuksien mekanismit tarjoavat hyödyllistä opastusta poliittiseen ja muuhun päätöksentekoon (väestönterveydellisiin ja työlaainsäädännöllisiin ratkaisuihin, koulutuspolitiikkaan, kaupunkisuunnitteluun, ja niin edelleen). Ja empiirisillä säännönmukaisuuksilla voi sanoa olevan tällaista arvoa jopa riippumatta siitä, tunnemme kaikki niitä selittävät taustamekanismit (jotka muuten voi nekin käsitteellistää myös ennen kaikkea uusina, entistä spesifisempiä yksityiskohtia kattavina empiirisinä säännönmukaisuuksina) – vaikka toki mieluiten tuntisimme ne mahdollisimman hyvin.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Tämä empiristinen käsitys oli läheinen myös seuraavassa luvussa enemmänkin ruotimalleni Deweylle, joka oli empiristi etenkin kokeellisen tieteellisen empirismin merkityksessä ja mielsi tieteen löytämät mekanismit pitkälti vain empiirisen koettelun kautta löydettyiksi tapahtumien säännönmukaisuuksiksi (ks. LW 4: 164–167, 198–199). Sosiaalitieteellisten tutkimusten kannalta se tarkoittaa, että mekanismeihin tulisi pyrkiä pääsemään käsiksi ennen kaikkea ottamalla aineistoksi havaittavien tekemisten ja seurausten välisiä suhteita. Kaikki havaittavien tapahtumien ulkopuolisiin voimiin viittaavat selitykset ovat pelkkää metafysisistä humpuukia, josta fysikaalinen tiede on onneksi jo päässyt eroon, tuumi Dewey. (LW 2: 258.)

¹⁵⁸ Jos esimerkiksi työväenluokkainen sosioekonominen asema korreloi tupakoinnin ja tietynlaisen ruokavalion kanssa, jotka korreloivat keuhkosityövän ja sydän- ja verisuonisairauksien ja edelleen keskimääräistä varhaisemman kuolleisuuden kanssa, tällä voi olla vaikutusta päätöksentekoon: virkoja ja komiteoita kenties perustetaan ongelman ratkaisemiseksi, valistuskampanjoita kohdennetaan työväenluokkaisiin nuoriin, kulutustottumuksia koetetaan suunnata verotuksella, ja niin edelleen. Meidän ei siis välttämättä tarvitse tuntea kovin yksityiskohtaisesti kaikkia sosiologisia ja sosiaalipsykologisia, psykologisia ja neurologisia, biokemiallisia ja fysikaalisia mekanismeja, jotka tuottavat nuo korrelaatiot. Asiaan liittyy tietysti isoja kysymyksiä myrällisten tiedekäsityksen oikeutuksesta: onko tieteen tehtävä tosiaan aina porautua syvemmälle ja syvemmälle todellisuuden tasoilla, vai riittäisikö sittenkin empiristien peräänkuuluttama hyödyllisten säännönmukaisuuksien etsiminen?

2.3. Yhteenveto: archerilainen ihmiskäsitys ja sosiaalisen elämän mekanismit

Archerin ihmisyyskirja *BH* ja mielenfilosofiakirja *SAIC* täydentävät hänen yhteiskuntateoriaansa eritoten toiminnanteorian osalta. *BH*:in monitasoinen ihmiskäsitys perustaa ihmisyyden ei-kielelliselle, raa'an kehollisista ja yksityisistä subjekti–objekti suhteista kohoavalle minuuden tunnolle ja käytännön osaamiselle, jotka tarjoavat olennaisen emergentin välimaaston organismin ja sosiaalisen maailman väliin, tekevät ihmisestä jotakin enemmän kuin vain biologiaa plus sosiaalista. Toisaalta Archerkin arvostaa tietysti myös persoonallisen identiteetin kielellistä kehitystä yhteiskunnallisessa kontekstissaan. Itse asiassa ihmisen elämä on hänen silmissään yksilönkehityksen matka, jolla refleksiivinen ajattelu – oman itsen reflektointi subjektina sosiaalisen maailman objektiivisten rakenteiden keskellä – on hyvin tärkeää, opastaa yksilöä tämän yhteiskuntasuhteissa.

Refleksiivisyys onkin sosiaalisten mekanismien voimatekijä, jota Archer ruotii *SAIC*:issa, jossa linkittää yksilöt ja yhteiskunnan toisiinsa erityisesti refleksiivisyyttä toteuttavien sisäisten keskustelujen kautta. Hän korostaa niiden subjektiivista yksityisyyttä ja autonomisuutta suhteessa yhteisöjen suunnasta tuleviin vaikutteisiin ja vaatii sosiologeja kuuntelemaan, mitä ihmisillä on päänsisäisestä elämästään kerrottavanaan, sillä vain kukin yksilö itse voi sen kertoa ja sen tunteminen on olennaista sosiaalisten mekanismien ymmärtämisen kannalta. Archer on noita kertomuksia kuunnellut ja jakaa ihmiset kuulemansa perusteella kommunikatiivisesti, autonomisesti, meta- ja murtuneesti refleksiivisiin.

Yhtymäkohdat ja myös eräät tärkeät erot *pragmatistiseen* ajatteluun nousevat *BH*:issa ja *SAIC*:issa esiin ihan eri tavalla kuin *RST*:ssa, joten sikäli tutkielmani toinen luku on ollut tärkeä alustus seuraavalle, kolmannelle luvulle, jossa pragmatistinen näkökulma on korostuneessa roolissa. Itse asiassa aikoinaan Osmo Kivisen kanssa kirjoittamassani artikkelissa "On the Limits of a Realist Conception of Knowledge" (Kivinen & Piironen 2006a) esitimmekin paitsi kriittisiä

huomioita Archeria kohtaan, myös kiitimme *BH*:in pragmaattisia sävyjä – siinä osoitettua kiinnostusta ihmisten keholliseen käytännön osaamiseen. Totesimmepa tuolloin, että *BH*:ia voisi jopa nimittää Archerin "pragmatistiseksi käänteeksi", jos hän ei siinä yhä toistelisi niin paljon myös realistista vakaumustaan (Kivinen & Piironen 2006a, 230). Mutta kuten olemme nytkin nähneet, *BH* on tosiaan myös äärimmäisen realistifilosofinen näkökulma ihmisyyteen, ja samaa voi sanoa *SAIC*:ista, vaikka Archer tekee siinä kiittäviä viittauksia myös pragmatisteihin, erityisesti Peirceen ja jonkin verran myös Jamesiin, kunnes asemoi itsensä kärjekkäällä vastakkainasettelulla mieltä sosiologisoivaan antidualisti Meadiin. Myös *SAIC* on ennen kaikkea realistifilosofinen ja taso-ontologiaan uppoutunut tutkielma, ja niin *SAIC*:ia kuin *BH*:iakin voi niiden yhtymäkohdista pragmatismiin huolimatta pitää sikäli epäpragmatistisina, että ne puolustavat jyrkkiä yksilö / yhteiskunta ja subjekti(ivinen) / objekti(ivinen) dualismeja, joita sellaiset antidualistiset pragmatismien klassikot kuten Mead ja Dewey vastustavat.

3. Pragmatistinen antidualismi ja archerilainen dualismi yhteiskuntateoreettisina näkökulmina: vertailua ja arviointia

Aivan kuten "yksilö" ei ole yksi asia, vaan kattotermi suunnattomalle kirjolle spesifisiä reaktioita, toimintataipumuksia, dispositioita ja voimia ihmisluonnossa, jotka herätetään... yhteiselämän vaikutusten alla, sama pätee termiin "yhteisöllinen". Yhteisö on yksi sana, mutta äärettömän monta asiaa. Se kattaa kaikki tavat, joilla ihmiset kanssakäymisiin ryhtymällä jakavat kokemuksensa ja luovat yhteisiä intressejä ja päämääriä; katujengit..., klaanit, sosiaaliset klikit..., osakeyhtiöt, kyläyhteisöt ja kansainväliset allianssit. Uusi metodimme toteutuu korvaamalla yleiskäsitteiden juhlallinen manipulointi tutkimuksella näihin spesifisiin, muuntuviin ja relatiivisiin faktoihin...

—John Dewey, 1920¹⁵⁹

Tarkoitukseni on nyt vielä hieman aiempaa seikkaperäisemmin vertailla Archerin yhteiskuntateoriaa antidualistisiin lähestymistapoihin, etenkin tietynlaiseen pragmatistiseen antidualismiin.

Pragmatismi syntyi Yhdysvalloissa 1800-luvun lopulla, klassisina edustajinaan etenkin Peirce, James, Mead ja Dewey.¹⁶⁰ Sen alkutaival oli

¹⁵⁹ Lainaus teoksesta *Reconstruction in Philosophy* (MW 12: 194).

¹⁶⁰ Peirce ja James olivat ensimmäisen pragmatistisukupolven suurimmat ajattelijat, aktiivisimmillaan 1800-luvun viimeisellä neljännekselle ja 1900-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä (joskin moni Peircen teksti löydettiin ja häntä alettiin arvostaa vasta myöhemmin); Mead ja Dewey taas olivat toisen sukupolven merkittävimmät pragmatistit, aloittivat uransa 1800-luvun lopulla ja saavuttivat maineensa huipun 1920- tai 30-luvulla (Dewey kirjoitti tunnetuimmat teoksensa vasta eläkeikäisenä, 20-luvulla ja Mead kohosi maineeseen vasta kuolemansa (v. 1931) jälkeen, postuumisti julkaistuilla teoksillaan). Ystävykset Peirce ja James pitivät nuorina Harvardissa "Metafyysisen klubin" nimellä keskustelukerhoa, jossa pragmatismien siemenet

hieman kivikkoinen,¹⁶¹ mutta se löi itsensä läpi 1900-luvun taitteessa – ensin Amerikassa ja pian jossain määrin myös Euroopassa (se löydettiin Suomessakin jo 1910-luvulla (Kilpinen, Kivinen & Pihlström 2008, 8)). Varhainen innostus kantoi sitä kyllä vain 1900-luvun ensimmäisen neljänneksen, minkä jälkeen suurin mielenkiinto pragmatistisiin ideoihin alkoi olla jo ohi ja se vajosi pois muodista: viime vuosisadan puolivälin tuntumassa kovinkaan moni ajattelija ei markkinoinut itseään pragmatistina. Mutta se palasi takaisin 1970-luvun lopulta alkaen, merkittävimpinä puhemiehinään sellainen kirjava joukko filosofejä kuten kielen tärkeyttä korostavat neopragmatistit Richard Rorty (1931–2007) ja Hilary Putnam (s. 1926), ja (tieteellistä) realismia pragmatismiinsa liittäneet Nicholas Rescher (s. 1928) ja Susan Haack (s. 1945).

Jo klassiset pragmatistit olivat varsin sekalainen seurakunta, pragmatismi oli alusta lähtien hyvin moninainen ajattelutapojen ryväs,¹⁶² ja se on vuosikymmenten saatossa vain entisestään monimuotoistunut. Kaikkia

kylvettiin. Dewey ja Mead olivat hekin ystävykset keskenään, ja olivat muun muassa perustamassa pragmatistista koulukuntaa Chicagoon 1800- ja 1900-lukujen taitteessa.

¹⁶¹ Peirce ei onnistunut luomaan kunnan uraa yliopistoinstituution puitteissa lainkaan. Nimi pragmatismi tulikin yleiseen tietoon vasta noin neljännesvuosisata sen jälkeen kun Harvardissa oli alettu hänen johdollaan pragmatistiseen tapaan ajatella (ks. Peirce CP 5.12; vrt. myös Menand 2001, luku 9). Iso kunnia pragmatismien popularisoinnista ja varhaisesta kehityksestä kuuluu Jamesille, joka tuolloin vei pragmatistista liikettä eteenpäin (Pihlström 2008, 21), mutta todella merkittävä filosofinen suuntaus siitä sukeutui kai sittenkin vasta Deweyn laajan ja arvostetun kirjallisen tuotannon myötä 1900-luvun taitteen jälkeen (Mead oli Peircen tavoin melko tuntematon elinaikanaan, Dewey sitä vastoin niin maineikas, että hänelle omistettiin ensimmäinen nide sittemmin liki kanonisoidusta *The Library of Living Philosophers* kirjasarjasta).

¹⁶² Eräs italialainen pragmatisti, Giovanni Papini vertasi pragmatismia jo ihan sen alkuvaiheissa käytävään, josta aukeaa ovia moniin hyvin erilaisiin huoneisiin – esimerkiksi idealistisiin ja tiedehenkisiin, teistisiin yhtä hyvin kuin ateistisiin, metafysiisiin ja antimetafysiisiin (Papini, siteerattuna James 1978, 32). Tosin tässä tutkielmassa eniten hyödyntämäni pragmatistit, Dewey ja Mead olivat sangen lähellä toisiaan. Nämä ystävykset vaikuttivat toistensa ajatteluun paljon ja erityisesti heidän ihmis- ja psykologiakäsityksensä olivat kokolailla yhtenevät – merkittäviä erimielisyyksiä ei heidän väliltään siinä suhteessa löydy (Morris 1934, x–xi; Jane Dewey [1939] 1951, 25–26). Mutta jo Peircen ja Jamesin pragmatistit olivat varsin erilaiset ja pragmatismi-innoston aalloissa on syntynyt hyvinkin radikaalisti heistä molemmista poikkeavia oppeja. Tältä pohjalta on vuosien saatossa käyty ajoittain hyvin kiihkeää – jos kohta ehkäpä varsin hedelmätöntä – keskustelua jopa siitä, onko oikeastaan vain Peircen oppi kaikkein uskollisimpine seuraajineen "sitä oikeaa pragmatismia", vai voimmeko nähdä yhtäläisyyksiä hyvinkin erilaisten näkemysten välillä ja pitää niitä eheänä pragmatismien perinteenä (ks. Pihlström 2008, 22 eteenpäin).

noita suuntauksia ei mitenkään voi nivoa yhteen näkökulmaan, enkä minäkään yritä tässä mitään sellaista (mainittakoon, että klassikoista Peirce on aina tuntunut minusta vieraimmalta ja uudemmissa pragmatisteista minun on ollut vaikea nähdä mielekkäinä monia niin kutsutun "pragmaattisen realismin" alle luettuja ideoita). Mutta jos pragmatismien ydinajatuksen haluaisi kiteyttää yhteen virkkeeseen, voisi lähtökohdaksi ottaa Kilpisen, Kivisen ja Pihlströmin toteamuksen heidän toimittamansa teoksen *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä* (2008) esipuheessa: "Pragmatistit painottavat käytännön merkitystä ja tarkastelevat ihmistä toimivana olentona, joka kiinnittyy todellisuuteen toimintansa ja käytäntöjensä kautta" (s. 7). Tästä suurin osa pragmatistiksi itsensä mieltävistä on yhtä mieltä, jos kohta paljosta muusta eivät aina ole. Tässä omassa työssäni laajennan tästä vielä jonkin verran ja otan Archerin teorialle vertailukohdaksi sellaisen pragmatistisen näkökulman, joka avautuu ennen muuta Deweyn filosofiasta ja jolle tärkeitä ovat seuraavat neljä teemaa:

- (1) *toimintakeskeisyys* (kehoon uurtuneet toimintatavat, toimijan näkökulman tärkeys, käsitysten punnittavuus viime kädessä niiden toimivuuden nojalla, tieteenfilosofinen instrumentalismi ja operationalismi...)
- (2) *darwinilaisuus* (naturalismi, lajien piirteiden ei-teleologinen valikoituminen evoluutiohistoriassa, ominaisuuksien selittäminen ympäristössä pärjäämisellä, esidarwinilaisen olemusopin kieltö...)
- (3) *prosessimetafysiikka* (todellisuuden tulkitseminen kokemusprosessiksi eikä joukoksi kokemuksesta riippumattomia entiteettejä, subjektin ja objektin sulauttavat transaktiot, ei jyrkkiä dualismeja, kaiken läpäisevä relationalismi...)
- (4) *yhteisön olennaisuus* (ihminen sosiaalisena eläimenä, toimintatapojen omaksuminen muilta, kieli yhteisöllisenä kommunikoinnin työkaluna, ihmismielen ja etenkin itsetietoisien ajattelun sosiaalisuus...)

Ensimmäinen kohta toteaa saman mitä Kilpinen, Kivinen ja Pihlström yllä, pragmatismien toimintakeskeisyyden. Kaikki pragmatistit tähdentävät, että olemme ennen muuta toimivia organismeja, ja deweyläisittäin ihmisen

mieli, luonne ja persoona voidaan ymmärtää *toimintataipumusten kimpuna* (Dewey MW 14). Tiedosta puhuttaessa pitää muistaa, että tietoa tarvitsee ja hankkii aina joku toimija, ratkaistakseen toiminnassa kohtaamiaan ongelmia. Toimintasi vaikuttaa siihen, miten maailman koet ja mitä siitä ajattelet (mikä on sinulle relevanttia, mihin kiinnität huomiota), joten sinulla on aina *toimijan näkökulma* asioihin, ei mitään irtaantuneesti kohteensa ymmärtävää "Jumalan näkökulmaa". (Ks. esim. Dewey LW 4, LW 12.) Kuten William James (1979, 163–166) totesi, tutkiva mieli on kiinnostunut vain sellaisista kausaalisista, jotka ovat relevantteja toiminnan kannalta, voivat tavalla tai toisella auttaa tai estää toiminnan päämäärien saavuttamista.¹⁶³ Siksi pragmatistit eivät hyväksy metaforaa tietämisestä maailman passiivisena peilaamisena, jolla tavoiteltaisiin objektien toimijasta riippumatonta luonnetta: tiedonhankinnan prosessit ovat aktiivista, kohteisiinsa vaikuttavaa toimintaa ja myös käsityksen totuus tai epätotuus *punnitaan toiminnassa*, huonosti toimiva käsitys tavataan hylätä virheellisenä – ainakin jos käsityksiä arvioidaan modernin tieteen hengessä kokeellisesti ja johdonmukaisesti. Etenkin tieteelliset käsitykset, teoriat ja faktat ovat toiminnan työkaluja, eivät todellisuuden "kuvia", ja niitä testataan *instrumentalistisessa hengessä – operationalisoimalla* ne tutkimustoimiksi. (Näin ajattelevat pragmatistit eivät usko totuuden korrespondenssiteoriaan, jonka mukaan totuus on vastaavuutta väitteen ja täysin käsityksistämme riippumattomien asiaintilojen välillä.) (Ks. Dewey LW 4, LW 12, LW 16; Rorty 1979, 1998, 1999; myös Kivinen & Ristelä 2000; Kivinen & Piironen 2006b.) Nämä ajatukset ovat monin tavoin hankauksessa Archerin realismin kanssa, vaikka hänkin korostaa käytännön keskeisyyttä (ks. Kivinen & Piironen 2006a).

Toinen pragmatistinen teema on darwinilaisuus. Pragmatismi oli osa darwinilaista vallankumousta ja tarjosi esimerkiksi ensimmäisen todella darwinilaisen mielenfilosofian (Goudge 1973). Siksikin se oli tärkeä kontribuutio maailmankuvamme mullistamiseen, melkeinpä "toinen valistus aika", kuten Robert Brandom (2004) klassisen pragmatismien nousua luonnehtii. Se tarkoitti läpikotaista *naturalismia*, luopumista

¹⁶³ Jos yrität ymmärtää vuorovesi-ilmiötä, keskität huomiosi kuun vetovoiman vaikutukseen ja jätät tuulen vaikutuksen huomiotta, mutta jos koetat ampua kiväärillä, mieleesi ei luultavasti johdu miettiä planeettojen liikkeitä vaan pikemminkin huomioida tuulen vaikutus mahdollisimman tarkkaan (James 1979, 166).

"yliluonnollisista" ja teleologisista selityksistä organismien ja lajien piirteille. Ei tarvita "Suurta Suunnittelijaa" (Jumalaa), vaan elämä ja eläinlajit, myös ihminen, voidaan selittää puhtaasti *vaikuttavan kausaalisuuden* (luonnonvalinnan olosuhteissa) tuottamana sattumana, jolla ei tarvitse olla mitään sen syvällisempää tai pyhää merkitystä (ks. myös esim. Dawkins 1978, 2006; Dennett 1995, 2006). Ulkopuolelta asetetun tarkoituksenmukaisuuden sijaan eliöiden ja lajien piirteet alettiin nyt darwinilaisessa maailmassa selittää sillä, miten organismin perimään kuuluvat ominaisuudet ovat edesauttaneet sen *pärjäämistä* (jälkeläisten tuottamista) tietynlaisessa ympäristössä ja siksi tehneet niiden ominaisuuksien periytymisestä todennäköisempää kuin joidenkin toisten. Lisäksi darwinilaisen ajattelun on katsottu tarkoittavan skolastisen essentialismin kieltämistä eliölajien osalta, koska evoluutiohistoriallisesti puhuen ei vaikuta mielekkäältä olettaa, että olisi jotakin sellaista kuin "lajin olemus", joka tekee siitä mitä se on (yhdistää kaikkia sen edustajia ja erottaa niitä kaikkien muiden lajien edustajista). Ennemmin kuin "luonnollisina tyypeinä", eläinlajeja on darwinilaisella aikakaudella alettu ajatella keskenään lisääntymiskelpoisten eliöiden monenkirjavina ja ajan myötä jatkuvasti muuttuvina *populaatioina*, joissa kukin yksilö on ainutlaatuinen. (Ks. Mayr 1982, 45–47, 304 eteenp., luku 6; myös Dewey MW 4: 4–8; Dennett 1995, luku 2; Rorty 1999, 63–69; Ylikoski & Kokkonen 2009, 91–95). Sitä vastoin Archer, kuten edellä totesimme, soveltaa luonnollisen tyyppin ideaa myös ihmislajiin (*BH*, 124, ks. myös *RST*, 287–288), eikä välttämättä ole muutenkaan selvää, sopiiko hänen ihmiskuvansa – semminkin kun se on yhteensopiva katolisen uskon kanssa – täysin kitkattomasti darwinilaiseen maailmankuvaan.

Kolmas kohta listallani on prosessimetafysiikka, *todellisuuden tulkitseminen kokemusprosessina* eikä tarkkarajaisesti toisistaan eriytyneinä, kokemuksesta ja käsitteistä riippumattomiksi oletettavina "pysäytyskuvaentiteetteinä", joilla olisi oma salattu luontonsa meille pähkäiltäväksi (ks. Dewey LW 1). Totta kai me arjessa koemme ja käsitteellistämme erilaisia otuksia ja miellämme ne verrattain pysyvinä ja meistä riippumattomina osina maailmaa, mutta filosofisesti näitä intuitioita puntaroidessaan, ei deweyläinen pragmatisti näe syytä olettaa käsitteiden viittaavan meistä täysin riippumattomiin otuksiin ja ominaisluonteisiin. Pikemminkin arkiset

intuitiomme ja tapamme havaita ja jäsentää maailmaa – olioita, piirteitä, tekoja ja tapahtumia – ovat aina osia laajemmissa toiminnan kokonaisuuksissa, jotka taas ovat osia vielä laajemmissa elämänprosesseissa, ja osat pitää ymmärtää kokonaisuuden valossa (ks. Dewey 1896). Tai kuten Hilary Putnam (1981, xi) sanoo: "mieli ja maailma yhdessä tekevät mielen ja maailman". Entiteetit piirteineen ovat mitä ovat vain biologis-sosiokulttuurillisissa viitekehyksissä ja joitain tarkoituksia varten prosesseista esiin poimittuina käsitteellistyksinä. Yksi käyttökelpoinen tekninen termi asian selventämiseen on Deweyn *transaktiot* – erotettuna interaktioista.¹⁶⁴ Siinä missä interaktiossa kaksi toisistaan erillistä, omavaraisesti olemassa olevaa otusta vuorovaikuttaa keskenään, transaktion osapuolet ovat riippuvaisia toisistaan, ovat mitä ovat vain noissa transaktioissa, joissa tekevät toisiaan (LW 16: 100 eteenp.).¹⁶⁵ Tuo ajatus *kyseenalaistaa syvät metafysiset dikotomiat ja dualismit*, sillä olemme koko ajan transaktioissa ympäristöme kanssa (vaikka arkisella terminologialla puhumme siitä interaktioina); ravintoa sisäistäessäsi ja sitä suolistossasi sulatellessasi, ympäristöäsi aisteillasi tarkkaillessasi, ilmaa keuhkoihin hengittäessäsi ja siitä happea elimistösi käyttöön erottaessasi, puhumattakaan siitä kun koetat tavoitella tai välttää jotain, nivoudut yhteen ympäristösi kanssa: toimintasi ja oikeastaan koko olemassaolosi riippuu jatkuvasti ympäristöstäsi, ja toisaalta sinun ympäristönäsi pitämäsi osat maailmaa ovat sitä vain sinulle tällaisena toimivana organismina, olisivat jotain muuta toisenlaiselle toimijalle (ks. LW 12: erit. 40, MW 14, LW 1, LW 16; myös Mead 1934, 128 eteenp.). Tämä vie kokonaisvaltaiseen *relationalismiin*, jossa asiat (käsitykset) ovat aina vahvasti suhteellisia muihin asioihin (käsityksiin) – ovat läpeensä riippuvaisia, saavat merkityksensä noista relaatioistaan. Se on hyvin erilaista relationalismia kuin

¹⁶⁴ Dewey keksi tähdentää tätä erontekoa oikeastaan vasta myöhäiskaudellaan, ruoti sitä kunnolla vasta Arthur Bentley'n kanssa kirjoittamassaan *Knowing and the Known* [Dewey & Bentley 1949] (LW 16: 1–294) teoksessa (ss. 100 eteenp.). Perusteet sille löytyvät kyllä jo Dewey'n varhaisemmasta työstä, mutta ehkä hän vasta myöhemmin tajusi, miten harhaanjohtava hänen aiemmin käyttämänsä interaktion termi voi olla. Vuoden 1938 *Logic: The Theory of Inquiry*ssa (LW 12: 40) Dewey pui tätä asiaa ja tähdensi, että vaikka hän lähtee liikkeelle arkiajattelun dikotomiasta organismi / ympäristö ja on käsitteellistänyt niiden suhteen interaktioina, ei tätä pidä tulkita filosofisena dikotomiana, jossa on yhtäältä organismi ja toisaalta siitä riippumaton ympäristö, joiden välille kehittyy interaktioita kuin jonakin kolmantena asiana.

¹⁶⁵ Tuo transaktion ajatus "radikalisoi" Giddensin duaalisuuden (Dépelteau 2008, 61).

Archerin emergenssirelationalismi, jossa relationaalisuus synnyttää uusia, autonomisia, alempien tasojen kanssa vuorovaikutuksiin ryhtyviä tasoja.

Neljäs kohta pragmatistisen viitekehyksen esittelyssä on yhteisön olennaisuus. Meadin (1934, 2001) ja Deweyn (MW 14, LW 12: luku 3) kaltaiset pragmatistit tähdentävät, että ihminen on *sosiaalinen eläin*, jonka ajattelu riippuu sosiaalisista ja kulttuurillisista tekijöistä – yhteisöistä ja relaatioista muihin ihmisiin, instituutioista, kielestä ja muista symboleista, ideoista, ideologioista ja niin edelleen – sillä ne ovat olennainen osa sitä ympäristöä, jonka kanssa olemme transaktioissa yhteen kietoutuneet; siksi psykologia vaatii tai osaltaan on sosiaalipsykologiaa. Yksilö yhteisöjen jäsenenä *omaksuu toimintataipumuksia muilta* ihmisiltä, ja hänen niin kutsuttu mentaalinen elämänsä ja identiteettinsä ovat syvästi yhteisöjen vaikuttamia myös niiden *kielellisyyden* takia, sillä kieli on yhteisöllinen asia, kommunikoinnin väline; tästä seuraa *mielen sosiaalisuus* – ja "sosiologisoiva" ote mielen tutkimukseen (ks. Kivinen & Piironen 2007b). Archer tosin on tästäkin asiasta kokolailla päinvastaista mieltä, hänhän syyttää Meadia mielen ylisosiaalistamisesta (SAIC, 78 eteenp).

Näin tässä luonnehtimani pragmatistinen lähestymistapa tarjoaa huomionarvoisia vastakkainasetteluja Archerin ajattelun kanssa ja siten mielenkiintoisia mahdollisuuksia paikantaa sen joitakin sellaisiakin piirteitä, jotka eivät ole yhtä hyvin nähtävissä Archerin omasta näkökulmasta sellaisenaan. Aloitan niiden etsimisen sieltä mihin edellisen luvun lopetin – mekanismikäsitteistä, mielenfilosofiasta ja toiminnanteorioista.

3.1 Archerin ja pragmatistien sosiaalisista mekanismeista, mielenfilosofiasta ja toiminnanteorioista

Pieni mittakaava, kasvokkain interaktion tässä-ja-nyt, on toimijuuden näyttämö... Täällä intentionaalisuus ja tietoisuus löytävät paikkansa... Jos kehitämme riittävän voimallisen teorian mikrotasolla, se avaa myös joitakin suuren mittakaavan makrososiologisten muutosten salaisuuksia.

... [Ja sellaisen] mikrososiologisen selittämisen
keskus ei ole yksilö, vaan tilanne.

—Randall Collins, 2004¹⁶⁶

Siinä missä archerilaisittain sosiaalisten mekanismien ymmärtämisen kannalta on tärkeää tuntea refleksiivisyyden moodeja, jotka ovat yksilöiden erilaisia tapoja käyttää itsetietoisesti järkeileviä sisäisiä keskusteluita oman itsensä ja sosiaalisen asemansa, rakenteellisten mahdollisuuksien ja haasteiden ymmärtämisessä (ks. SAIC, 2007, 2012), deweyläinen pragmatisti kaihtaa tuollaisiin malleihin helposti hiipivää mieli → toiminta -tyyppistä toiminnanteoriaa. Pragmatistinen toiminnanteoria, jossa refleksiivisyyttä keskeisemmässä asemassa on toimintataipumuksen (*habit*) käsite, onkin hyvin erilainen kuin Archerin (ks. esim. Joas 1996; Kilpinen 2000, 2008; Joas & Kilpinen 2006; Kivinen & Piironen 2006a, 2007b; Gronow 2008, 2011); tuo pragmatistinen malli, samaten kuin monet sitä enemmän tai vähemmän muistuttavat (sosiaalisen) käytännön teorit (esim. Bourdieu 1977; Giddens 1984; ks. myös Dennett 1987), lähtee siitä, että yleensä toiminta ei niinkään aiheudu mistään erillisistä mielenliikkeistä, vaan ensin on toimintaa ja vasta sitten tietyissä tilanteissa ajattelua, ja tuo ajattelu on ymmärrettävä toiminnan, sen tapojen ja tavanmukaisuuksien viitekehyksessä (esim. Heiskala 2012, 84).

Refleksiivisyyttä vai toimintataipumuksia – vai molempia?

Archerkin (esim. 2010, 2012, luku 2) pitää refleksiivisyyden korostamista vastakkaisena pragmatistien tavalle korostaa toimintataipumuksia, koska näkee nuo käsitteet päinvastaisina tapoina ymmärtää ihmisten toimintaa yhteiskunnassa; hän sanookin, että hänen teoriansa – "morfogeneettinen lähestymistapa – ei ole kovin vieraanvarainen... innostukselle habituaalisesta toiminnasta" (Archer 2010, 274). Tosin tähän täytyy oitis sanoa, että pragmatisteille refleksiivisyys ja toimintataipumukset eivät sinällään ole

¹⁶⁶ Lainaus teoksesta *Interaction Ritual Chains* (s. 3).

vastakohtat toisilleen. Pikemminkin heidän kantansa on, kuten Peter Manicas (2006, 55) sen sanoo, että "järjen omaaminen täytyy analysoida dispositionaalisesti...[, koska] kuten Aristoteles, George Herbert Mead, John Dewey, C. W. Mills ja... Pierre Bourdieu huomasivat, luonteellamme ja kehittämillämme tavoilla on valtava osuus siinä mitä teemme..." Vastakohtaisuus syntyy vasta jos toimintataipumus tulkitaan hyvin *ahtaasti*, synonyymiksi "tavanmukaisuudelle", "rutiinille" tai "tottumuksellisuudelle" – kuten Archer tekee esimerkiksi artikkelissaan "Routine, Reflexivity, and Realism" (2010), jonka otsikon *routine* kattaa myös pragmatistien *habitiitit*.¹⁶⁷

Toki Archer (2010) tietää, että pragmatistit näkevät toimintataipumuksissa myös esimerkiksi luovuutta, ja senkin hän tietää, että monet yhteiskuntateoreettiset realistit vastaavasti alleviivaavat tavanmukaisuuden ja rutiinien merkitystä, eli pragmatistit ja realistit tulevat usein lähelle toisiaan tai menevät jopa toistensa "kenttäpuoliskoille" refleksiivisyydestä ja rutiineista puhuessaan (s. 273). Eikä kyse varmasti olekaan mistään "nollasummapelistä" toimintataipumuksen ja refleksiivisyyden välillä, Archer (s. 272) myöntää, eiköhän kummallekin löydy oma paikkansa toiminnanteoriassa. Mutta kysymys kuuluukin, millainen ja miten keskeinen paikka tulisi mahdollisimman korrektissa toiminnanteoriassa antaa yhtäältä refleksiivisyydelle ja toisaalta toimintataipumuksille tässä tai tuossa sosiokulttuurillisessa asetelmassa, jotta ymmärrämme yksilöiden sosiaalista integroitumista tai ehdollistumista ja heidän toimiansa vaikutuksia sosiaalisiin rakenteisiin? Eivät kai toimintataipumukset ja refleksiivisyys voi molemmat olla joka tilanteessa ja samanaikaisesti kaikkein keskeisimpiä käsitteitä, eikä Archer pidä hedelmällisinä yrityksiä "risteyttää" niitä keskenään. (ss. 272–278.)

Archer (2010, 2012, luku 2, myös 2007, luku 1) siis pitää refleksiivisyyden erillään toimintataipumuksista (ja muista sellaisista antidualistien suosimista käsitevälineistä, jotka kaivavat maata yksilön tietoisesta järjestyksen metafyyssisen autonomian alta, sellaisista kuten Bourdieun (ks. 1977) *habitus*); ja hän tähdentää refleksiivisyyden olevan näistä *tärkeämpi* yksilö–yhteiskunta suhteiden kannalta ainakin sellaisina aikoina,

¹⁶⁷ Etenkin Dewey (MW 14: 32, 48–53) puhui toimintataipumuksista paljon laajemmassa merkityksessä, kuten tekstissä kohta selvitän.

jolloin tapahtuu merkittävää rakenteellista tai kulttuurillista muutosta eli morfogenesisistä. Refleksiivisyys on tärkeää esimerkiksi ja aivan erityisesti tänä monien vaihtoehtojen ja nopeiden muutosten, jatkuvan myllerryksen jälkimodernina aikana, jota nyt elämme, tuumii Archer (kuten ovat tuumineet monet muutkin (esim. Beck, Giddens & Lash 1995; Beck & Beck-Gernsheim 2004)).¹⁶⁸ Toimintataipumukselle jää kyllä sillekin oma "paikka historiassa – se kuuluu morfostaasiin. ... Mutta sen päivät ovat luetut kun morfogenesis alkaa tosissaan vaikuttaa, sillä silloin 'refleksiivinen imperatiivi'... käy väistämättömäksi myös traditionaalisten huolenaiheiden kannalta". (Archer 2010, 278, ks. 2012.) Refleksiivisyyttä tarvitaan kyllä morfostaasinkin aikoina, onhan se välttämätöntä ihmiselämässä (aina tarvitaan ainakin refleksiivistä minuuden tuntoa ja kykyä tarkkailla itseä käytäntöjen osajana

¹⁶⁸ Tietenkään Archer ei ole ensimmäinen sosiologi, joka on arvellut, että refleksiivisyys – yksilön kykyä ja mahdollisuutena kohdata oma itsensä ja erilaiset yhteisöt, puntaroida arvoja ja omia arvostuksiaan, tehdä itsestään tietynlainen omilla päätöksillään – on entistä tärkeämpää tänä meidän korostuneen yksilöllisyyden ja nopeiden muutosten, epävarmuuden ja vähemmän pakottavasti ohjaavien traditionaalisten rakenteiden aikakautena, jolle on leimallista myös salamannopea tiedonvälitys, internet ja muu globalisoituminen, kun ihmisille on tarjolla tai heidän päälleen suorastaan vyöryy erilaisten tarinoiden ja (ala)kulttuurillisten vaikutteiden sirpaloitunut kirjo. Refleksiivisyyden kasvavasta merkityksestä tässä yhteydessä on jo pitkään puhunut esimerkiksi Ulrich Beck "individualisaatio-teesinä" yhteydessä (ks. esim. Beck & Beck-Gernsheim 2004). Itse asiassa myös Giddens on jo 1990-luvulta alkaen ollut Beckin rinnalla puhumassa refleksiivisyyden kasvaneesta merkityksestä näinä meidän aikoinamme, kun tarinat ja siis traditionaaliset rakenteet ovat tietyllä tapaa löyhentyneet ja pirstoutuneet ja siten jättäneet ihmisille enemmän ja enemmän valinnanvaraa yksilölliseen suuntautumiseen (ks. Beck ym. 1995; Giddens 1990a, [1991] 1995). Noita käsityksiä on monin tavoin kritikoitukin – ja kritiikkiä puolestaan on jäsennelty ja arvioitu (ks. Dawson 2012). Yksi tässä huomionarvoinen kritiikin linja on, että yksilön refleksiivisyyttä (yli)korostaessaan Beck, Giddens ja kumppanit kadottavat näkyvistä sen tosiseikan, että refleksiivisyys on mitä on aina vain jonkin tietyn ajan sosiokulttuurillisessa kontekstissa, josta koko refleksiivisyyden käsite riippuu (esim. Alexander 1996; Adams 2003). Tätä samaa kritiikkiä voi esittää myös Archeria vastaan (etenkin jos muutenkin näkee paljon yhtymäkohtia Archerin ja vaikkapa Giddensin välillä (ks. King 2010)). Tosin Archer itse ei tietenkään myönnä olevansa refleksiivisyyttä korostaessaan samoilla linjoilla Giddensin kanssa. Ennenmin hän alleviivaa, että Giddens ja kumppanit ovat väärässä olettaessaan, että refleksiivisyyden nousun kääntöpuolena on rakenteiden merkityksen tai tiukkuuden lasku, jopa rakenteettomuus: rakenteet eivät näet Archerin mukaan ole heikentyneet saatikka kadonneet, vaan korrekti tapa jäsentää asia on sanoa niiden olevan nopeammin muuttuvia nyt yltyneen morfogenesisin aikakaudella (ks. Archer 2007, 29–37, 2012, 3–5). Tosin tämä tuskin suojaa häntä siltä Giddensiltä ja muilta vastaan suunnatulta kritiikiltä, että he eivät näe refleksiivisyyden riippuvaisuutta kontekstista.

ja sosiaalisen maailman odotuksiin vastaajana, muistuttaa Archer),¹⁶⁹ mutta kieltämättä morfostaattisissa "traditionaalisissa yhteiskunnissa" refleksiivisyys ei ole yhtä olennaista kuin morfogenesiksen oloissa, sillä siellä iso osa yksilön yhteiskuntasuhteista sujuu tottumusten ja tavanmukaisuuden, siis rutiininomaisten toimintataipumusten varassa (Archer 2010, 281, 2012, luvut 1 ja 2).

Itse asiassa vahvasti traditionaalisissa yhteiskunnissa, joissa on paljon kontekstuaalista jatkuvuutta, Archer (2010, 281) myöntää, refleksiivisyyden mahdollisuudetkin ovat ehkä aika rajalliset, yksilöt eivät siellä voi ajatella itseään ja yhteisöjään kovin radikaalisti uusiksi, sillä heiltä puuttuu siihen tarvittavia idea- ja yhteiskunnallisia resursseja. Juuri siksi yksilön yhteiskuntasuhteiden järjestelyyn morfostaasin oloissa riittävätkin pitkälti toimintataipumukset, joiden siirtämiseen sukupolvelta toiselle ei tarvita kuin verrattain yksinkertaista rooleihin tutustuttamista, työtehtäviin perehdyttämistä ja kokeneemmilta osaajilta imitoimalla mallia ottamista. Mutta toisin on tosiaan morfogenesiksen aikakausina, sellaisina kuin tämä meidän aikamme, sillä sosiokulttuurilliset muutokset tekevät toimintataipumuksiksi urautuneista ohjenuorista kokolailla irrelevantteja tai jopa harhaanjohtavia. Morfogenesiksen oloissa täytyy olla älykäs ja innovatiivinen, jotta osaa tehdä oikeita valintoja, Archer korostaa – tuolloin "voittajia" ovat he, jotka osaavat soveltaa taitopohjaansa uusiin ja nopeasti muuttuviin mahdollisuuksiin, ja se vaatii refleksiivistä järkeilyä. (Archer 2010, 281, 284, ks. myös 2007, 37–41, 48 eteenp.)¹⁷⁰

Monen pragmatistin korvaan toimintataipumusten ensisijaisuuden rajaaminen morfostaasin ajanjaksoihin kuulostaa kovin karkealta. Archer (2010, 279) puhuu tässä myös Jamesin *habiteista* – "käyttäytymissekvensseistä, jotka ovat tulleet käytännöllisesti katsoen

¹⁶⁹ Tätä refleksiivisyyden tarvetta ei pragmatistikaan kiistä, sillä totta kai ihmiset ovat aina voineet hyötyä myös itsetietoisesta, älyllisestä pohdinnasta. (Pragmatisti tosin lähestyisi aihetta ehkä vähän eri kulmasta, korostaisi pohdintaa tarvittavan silloin kun toiminta ei jostain syystä suju hyvin – kun jonkin ongelman takia herää "epäily" (*doubt*), emmekä osaa toimia ei-tietoisten taipumusten varassa (ks. Peirce CP 5.371 eteenp., 5.397 eteenp.; myös esim. James 1950, 142; vrt. myös Archer 2007, 114).)

¹⁷⁰ On myös ajanjaksoja, Archer (2010, 281 eteenp.) teoretisoi, jolloin yhteiskunnassa on liikkeellä suunnilleen saman verran morfogeneettisiä ja morfostaattisia syklejä, ja silloin siellä voi olla suunnilleen *yhtä paljon* merkitystä refleksiivisyydellä ja toimintataipumuksilla.

automaattiseksi" – mutta pragmatistit tietävät jamesilaisilla toimintataipumuksilla olevan aivan valtava sija kaikkien ihmisten elämässä, kaikkina aikoina. James ei suinkaan tarkoittanut, että toimintataipumukset palvelisivat meitä vain "traditionaalisissa yhteiskunnissa" ja olisivat hyödyttömiä tai harhaanjohtavia sosiokulttuurillisten muutosten aikakausina. Hän kyllä puhui toimintataipumuksista myös yhteiskunnan "konservatiivisena" voimana, vallitsevaa elämänmenoa raiteillaan pitävänä tekijänä (James 1950, 121), mikä tietysti sopii archerilaiseen morfostaasin sykliin oikein hyvin, mutta selvästikään hän ei halunnut väittää, että toimintataipumukset olisivat vallalla vain konservatiivisissa yhteiskunnissa, vaan että ne ovat tärkeä yhteiskunnan vakautta ylläpitävä tekijä missä tahansa yhteiskunnassa, yksinkertaisesti koska ihmisten vakiintuminen tiettyihin toimintatapoihin hillitsee heitä tekemästä ihan mitä sattuu ja auttaa heitä jatkamaan tiellään sitkeästi vaikeinakin aikoina.

Jamesin (1950) mukaan kaikki eläimet, ihmiset mukaan luettuna, ovat "toimintataipumusten kimppuja"; jotkut noista toimintataipumuksista ovat vaistomaisia, toiset ehkä harjoittelun tai koulutuksen kautta opetettuja, "järkeviä" (s. 104). Eli järkevä toiminta ei Jamesille ole toimintataipumusten ohjaaman toiminnan vastakohta. Tietoinen tarkkaavaisuus sen sijaan kyllä tietyllä tapaa on toimintataipumuksille vastakkaista, sillä toimintaa automatisoidessaan ne vähentävät tietoisien tarkkailun tarvetta (s. 114). (Toki siinä määrin kuin tietoisuus tapahtuu dispositioiden ohjaamana ja kiinnittyy erilaisiin asioihin sen mukaan mitä toimintataipumuksia tiedostajalla on ja mitkä niistä ovat parhaillaan aktiivisina, vastakkaisuus on tältäkin osin vain suhteellista.) Näet Jamesin toimintataipumukset ovat fyysisiä energiakanavia, jotka ovat kovertuneet aivoihin ja muuhun hermojärjestelmään ja tehneet niistä yhä taipuvaisemmat reagoimaan tiettyihin ärsykkeisiin tietyllä tapaa eikä jollain toisella tapaa (ks. ss. 105 eteenp.).¹⁷¹ Niiden kirjo on ihmisillä valtavan laaja, ulottuen hyvin yksinkertaisista, kuten tavasta pitää kättä taskussa, pukea vaatteet ylle tietty sukka ja puntti ennen toista, pureskella kynsiänsä tai harjata hampaat tiettyin liikkein, verrattain monimutkaisiin

¹⁷¹ Omaksumme siis toimintataipumuksia kun aivomme ja muu hermostomme muovautuu ja jää sitten tuohon muotoon, eli olennaista niiden synnylle on sopivan "plastinen" hermosto (James 1950, 105).

sensorimotoristen taitojen kokonaisuuksiin, kuten ratsastukseen ja pianon soittamiseen, linnun ampumiseen lennosta ja pitkänkin kotimatkan kävelemiseen halki tutun kaupungin; kaiken tämän voi ihminen osata toimintataipumusten varassa ja siis tarvitsematta tarkkailla noita toimia tietoisesti (ss. 107, 114–115). Erityisesti monimutkaisten toimintataipumuskokonaisuuksien kohdalla pitää paikkansa, että harjoitus tekee mestarin; ja kun sellainen kokonaisuus on opittu, se palvelee hyvin hyödyllistä funktiota, sillä "toimintataipumus taloudellistaa hermostollisen ja lihasenergian käytön" (s. 113).

Toisin sanoen, jamesilaiset toimintataipumukset ovat pitkälti sama asia kuin se mistä Archer puhuu kehollisena ja käytännöllisenä tietona, eli ne ovat jotain minkä Archer omalla terminologiallaan kyllä ymmärtää olevan keskeistä ihmiselämässä. Ja koska haluamme osata kävellä tutun kaupungin halki, tai vaikkapa ajaa pyörällä ja pelata tennistä, harjata hampaat ja pukea vaatteet päälle ilman erityistä tietoista pinnistelyä myös sosiokulttuurillisten murrosten aikakausina, niin tältä perustavalta osin toimintataipumusten ei voine sanoa muuttuvan täysin irrelevanteiksi tai harhaanjohtaviksi edes morfogeneettisten syklien aikana.

Eikä Archerkaan asiaa *näin* muotoile. Totta kai hän ymmärtää monien taitojen ruumiillistuvan myös morfogenesiksen oloissa "toiseksi luonnoksi" ja mahdollistavan arjessa pärjäämisen rutinoituneesti, ikään kuin "autopilotilla" (jos kohta hän näyttää kyllä ajattelevan, että noissa oloissa tarvitaan ainakin *suhteellisesti enemmän* refleksiivisyyttä myös arjessa). Sanoessaan refleksiivisyyden olevan ensisijaista toimintataipumukseen nähden, Archer puhuu lähinnä vain *yksilö-yhteiskunta suhteille olennaisimmista* ja sikäli myös yksilöiden elämänpolkujen *käänteentekevimmistä ison valinnan paikoista*, niistä joiden myötä ihmiset "löytävät tiensä maailmassa". Hän haluaa sanoa, että *noiden* päätösten osalta (ja toki jossain määrin muutenkin) tarvitsemme erityisen paljon refleksiivisyyttä morfogenesiksen aikoina, esimerkiksi nyt 2000-luvulla – kun taas morfostaasin traditionaalisissa yhteiskunnissa eivät vain arjen rutiinit vaan *myös* suuret ratkaisut voivat tapahtua toimintataipumusten varassa. (Ks. Archer 2007, 2–5, luku 1, 2012, luvut 1 ja 2.)

Pragmatistikin tietysti hyväksyy sen, että välillä – ja ehkä tosiaan ennen kaikkea nopeiden sosiokulttuurillisten muutosten aikakausina – tarvitsemme refleksiivistä järkeilyä. Mutta mikä tärkeintä, ainakin deweyläis–meadilainen pragmatisti haluaa lisätä, että tuo refleksiivinen järkeily ei ole mitään toimintataipumuksista erillistä, saatikka vastakkaista niille, vaan on itse asiassa *vahvasti riippuvaista* niistä. Ja tuota varausta Archer ei hyväksy: hän ei puhu toimintataipumuksista deweyläis–meadilaisessa merkityksessä, vaan nojautuu ennen kaikkea *omaan tulkintaansa peircelandaisista toimintataipumuksista*, joiden tähdentää olevan *jännitteisessä vastakkainasettelun suhteessa refleksiivisyyteen* (Archer 2010, 282). Eli hänen viittaamansa toiminnalliset dispositiot eivät ole älyllisten pohdiskelujen tekijöitä, paitsi ehkä tarjoamalla *aiheita* niille – jotakin mitä *koskien* ryhdymme joihinkin refleksiivisiin itsetutkiskeluihin; ja tämä, kuten Archer tähdentää, on kokolailla erilainen tulkinta toimintataipumuksista kuin esimerkiksi Deweystä ja Meadista innoitusta saaneen Hans Joasin (1996) tulkinta, sillä Joasilla toimintataipumukset nivoutuvat yhteen refleksiivisen järkeilyn kanssa ja ovat välttämätön pohja kaikelle älykkyydelle ja innovaatioille (Archer 2010, 282–283).¹⁷² Archer korostaa oman peircelandaisen tulkintansa eroavan edukseen Joasin edustamasta perinteestä eritoten sikäli, että hänen mallissaan jää sijaa todellisille *henkilökohtaisille voimille* ja niiden myötä mahdollisesti *sisäistä kamppailuakin* vaativalle, aidolle *itsekehitykselle*, joka ei kumpua toimintataipumuksista (tai muusta sosiaalistetusta fysiologiasta) vaan kyvystä reflektoida esimerkiksi taipumuksiaan älyllisesti erilaisten idearesurssien valossa. Tämä tekee ymmärrettäväksi sen, että

¹⁷² Tässä viittaamassani vuoden 2010 artikkelissa Archer tosiaan mainitsee Joasin *habit*-tulkinnan innoittajana myös Deweyn, joskin vielä pari vuotta aiemmin, *Making Our Way* (2007) teoksessa, antoi ymmärtää (ks. ss. 40–41), ettei hänen oma tulkintansa toimintataipumuksista olisi kovin erilainen kuin Deweyn; silloin hän moitti Bourdieutä Deweyn *habitien* tulkitsemisesta väärin, todellista joustavammiksi ja älyllisemmiksi. Mutta oikeasti Deweyn toimintataipumus on hyvin joustava ja älyllinen, joten tuo Archerin kommentti taisi pohjautua aika pintapuoliseen tuntemukseen Deweyn ajattelusta. (Hän siteerasi siinä yhteydessä yksittäistä katkelmaa Deweyn *Human Nature and Conductista* (MW 14: 132–133), jossa tämä kyllä vaikuttaa asettavan tietoiset harkinnat vastatusten toimintataipumusten kanssa; mutta tuo vaikutelma hälvenee kun huomioi, miten Dewey aiemmin samassa teoksessa tähdensi toimintataipumusten mahdollistavan myös kaiken luovuuden ja älyllisyyden, ja kielsi olevan mitään toimintataipumuksista riippumatonta mieltä (ks. MW 14: 21–33, 48–53, 123 eteenp.))

useinkin koemme puntaroivamme erilaisia päämääriä ja toimintalinjoja mielikuvituksemme voimin ja sitoutuvamme niistä joihinkin niin, että joudumme voittamaan toimintataipumusten ohjaaman vanhan minämme, oman itsemme älyllistä hallintaa tavoitellessamme. (Archer 2010, 282.)

Ottamatta kantaa siihen, missä määrin Archerin tulkinta toimintataipumuksista tekee oikeutta Peircen käsityksille (vrt. Kilpinen 2000 ja 2008), niin ainakin deweyläisen ajattelijan korvaan yllä kuvattu kuulostaa kovasti siltä kuin Archer nojaisi *platonistiseen* järjen ihanteeseen – ajatukseen järjestä jonakin kehon ja yhteisön tapojen ulko- tai yläpuolella, jonakin mikä ei voi palautua biologisten taipumusten sosiaalistumiseen vaan on sitä "henkisempää" ja "ylevämpää", puntaroi ulkopuolelta erilaisia kehollisia taipumuksia ja sosiaalisia normeja, tehden metafysisesti autonomisen yksilön itsenäisiä valintoja niiden väliltä, usein tosiaan vasta sisäisen kamppailun jälkeen. Ja juuri tuollaisia platonistisia ja kartesiolaisia ihanteita vastaan oli suunnattu se Deweyn (ks. MW 14: esim. 21–33, 48–53) toiminnanteoria, jossa mieli, ajattelu, tietoisuus, älyllisyys ja järki pohjautuvat toimintataipumuksiin tai *ovat* yhdenlaisia, ajattelun ja järkeilyn toimintataipumuksia muiden toimintataipumusten joukossa. "Kaikesta edeltävien toimintataipumusten vaikutuksesta vapaa järki on fiktiota", sanoi Dewey, sillä ideat, merkitykset, päämäärät tai edes havainnot – mitkään ajattelun "ainekset" – eivät juolahda päähämme tyhjästä, riippumatta toiminnasta ja taipumuksista toimia. "[I]dea saa muodon ja yhtenäisyyden vain kun sillä on takanaan toimintataipumus", ja jo mikä tahansa selvärajainen aistihavaintokin "on merkki harjoittelusta, taidosta, toimintataipumuksesta". (MW 14: 25; ks. myös esim. Lakoff & Johson 1999, 4.) (Siksi "[m]itä lukuisimmat toimintataipumuksemme ovat, sitä laajempi on mahdollisen havainnoimisen ja ennakoimisen kenttä. Mitä joustavampia ne ovat, sitä hienostuneempi on havaintomme erottelukyky ja sitä herkempi mielikuvituksessa luotu esitys". (MW 14: 123.)) Emme löydä toimintataipumusten takaa, yläpuolelta, rinnalta tai keskeltäkään mitään niistä erillistä mieltä, tietäjää tai sielua – emme toiminnasta ja sen taipumuksista ja niihin liittyvästä objektiivisesta maailmasta irrallista subjektia. Deweylle "toimintataipumukset ovat havainnoimisen, mieleen palauttamisen, ennakoimisen ja arvioinnin ainoat tekijät: mieli tai tietoisuus tai sielu yleisesti

ottaen, joka toteuttaisi nämä operaatiot, on pelkkä myytti" (MW 14: 123).¹⁷³ Siksi Dewey ei voisi käsittää, miksi Archer (tässä bourdieulaisten habituksen tärkeyden kiistääkseen) haluaa tieteen tahtoen

kyseenalaistaa, *voidaanko* tämän päivän uusia globaaleja pelejä pelata [pelkän] kehollistuneen käytännön hallinnan nojalla. ... [U]udet pelit... "ulkoinen sijoittaminen", "työvoiman liikkuvuus", "valuuttakauppa", "monikielisyys" tai "jatkuva ohjelmiston päivittäminen", täytyy hallita intensiivisesti *diskursiivisella ja harkitsevalla lähestymisellä*, joka ylittää *kehollisten* taitojen mahdollisuudet – kuinka osakemarkkinakauppa tai tietokoneohjelmointi voisi olla kehollistettua? (Archer 2007, 40.)

Aivan hyvin voivat olla, sanoisi Dewey – itse asiassa, emmekö pidä sekä taidollisesti että tiedollisesti pätevimpinä osakemeklareina ja ohjelmoijina juuri heitä, jotka kaikkein luontevimmin selviytyvät valtaosasta tehtäviään ilman mitään turhanaikaisia pätkäilyjä, osaavat reagoida työssään kohtaamiinsa tilanteisiin automaattisesti? "Tiedemies ja filosofi, kuten puuseppä, lääkäri ja poliitikko, tietävät toimintataipumuksillaan, eivät 'tietoisuudellaan'" (MW 14: 128). Toki älyllisesti haastavimpiin ongelmatilanteisiin liittyy usein myös Archerin mainitsemaa diskursiivista, harkitsevaa lähestymistä, mutta missä muuallakaan diskursiivinen harkinta tapahtuisi kuin kehoissa (ks. myös esim. Lakoff & Johnson 1999)? Diskursiivisuus ei tarkoita hyppäystä uudelle olemassaolon tasolle, pois fyysikaalisen maailman piiristä. Eihän ääni muutu "ei-ääneksi", vaikka sitä käytettäisiin puheessa (LW 1: 217). Onkin vakava, joskin tietysti perinteikäs, *virhe* erottaa mieli ja ajattelu kehosta ja toimintataipumuksista, Dewey toteaa.

¹⁷³ Tosin aivan näin pelkistetyksi Deweyn mielenfilosofia ei jäänyt, hän kehitteli siitä nyt käsillä olevan tutkielmani tarpeisiin nähden turhankin teknisen ennen kaikkea erottamalla varsinaisista – vakaammista tai vakiintuneemmista – toimintataipumuksista "*impulssit*", jotka ovat usein vastakkain toimintataipumusten kanssa. Itse asiassa Dewey sanoi, että tietoiset ajatukset ja harkinnan tarve ja propositionaalinen tieto syntyvät juuri jännitteistä impulssien ja toimintataipumusten välillä. (Ks. MW 14: luvut 7 eteenp.) Mutta impulssitkin ovat *toiminnallisia*, ne ovat impulsseja toimia tietyllä tavalla ja "tulevat toimintataipumusten elementeiksi heti kun niiden mukaisesti toimitaan" (MW 14: 61); siksi en katso tässä tarpeelliseksi monimutkaistaa deweyläisen mielenfilosofian esitystä tuolla eronteolla.

Diskursiivisinkin ajattelu tapahtuu yhdenlaisten toimintataipumusten, *ajattelun* toimintataipumusten voimin, jotka muiden toimintataipumusten tavoin enemmän tai vähemmän taitavasti "hallitsevat tiettyjä materiaaleja" – älyllisten taipumusten tapauksessa vain erityisen "teknisiä" materiaaleja, sanoja ja symboleja, kirjoja ja muita tietoaaineistoja. (MW 14: 49–50.) Juuri siksi ei pitäisi roikkua kiinni teoria / käytäntö dikotomiassa sen paremmin kuin muissakaan vanhoissa dikotomioissa – myös teoria on yhdenlaista käytäntöä, se vain tapahtuu korostetusti niin sanotussa "tutkijan kammiossa". Intellektuelleimmatkin teot toteutuvat toimintapojen varassa ja ovat siis organismin transaktioita ympäristönsä kanssa, sellaisten ympäristöjen kuten tuo "tutkijan kammio, kirjasto, laboratorio ja akateeminen maailma". (Ibid.)

Tämä jatkumollisuus yksinkertaisista toimintataipumuksista monimutkaisempien kautta aina kaikkein henkevimpiinkin uskomuksiin, itsetietoiseen ajatteluun ja päätöksiin asti, on tietysti varsin uusi, *darwinilaiseen* maailmaan istuva ajatus, ja se on tosiaan vastakkainen sille vanhalle ontologiselle mieli / maailma dualismille, jossa on yhtäällä yksilön mieli, autonominen järki ja vapaa tahto, toisaalla taas kaikki muu maailmassa, siis esimerkiksi toimintataipumukset ja myös kulttuuri ja sosiaaliset instituutiot – kaikki mikä voi kyllä vaikuttaa mieleen sen ulkopuolelta, mutta ei sinänsä kuulu siihen (ks. Hodgson 2004, 336). Dewey aina tähdensi, että kun vanhasta sielutaikauskosta luovutaan ja mieli ymmärretään darwinilaisessa hengessä naturalistisesti, ei jää sijaa toimintataipumuksista erilliselle ja niitä vastaan asettuvalla järjelle. (Joskus kokemamme sisäiset kamppailut ovat oikeammin kamppailuja eri suuntiin vetävien dispositioiden välillä.) Deweyläinen ihminen on vain toimintataipumustensa ja dispositioidensa summa, punos tai nivoutuma: se mitä yksilön luonteeksi, minuudeksi, tahdoksi, ajatteluksi, järkeilyksi, tietoisuudeksi tai mieleksi kutsutaan, ei ole mitään enempää kuin eri suuntiin vetävien ja usein toinen toisiaan hillitsevien ja estävien taipumusten ilmentymä. (Ks. MW 14: esim. 21 eteenp., 29–33, 48–53, 60 eteenp., 123–130, 132 eteenp.)

On tietysti selvää, että tällöin toimintataipumusta ei voi ymmärtää Archerin tavoin pelkäksi "rutiiniksi" tai "tavanmukaisuudeksi", tai vain "mekaaniseksi toistoksi", vaan se pitää ymmärtää paljon laajempänä käsitteenä, joka mahdollistaa kaiken älyllisyyden ja tahdonalaisuuden,

tiedollisuuden ja taiturimaisuuden, samaten kuin luonteikkuuden ja luovuuden (ks. myös esim. Kilpinen 2008, 113 eteenp.). Kun Deweylle toimintataipumus on dispositio tietyn *tyyppiseen* toimintaan tai käytökseen, eikä siis mihinkään ihan nimenomaisiin tekoihin (paitsi sikäli kuin nuo teot tietyissä oloissa ilmaisevat kyseistä käyttäytymistapaa), ei siinä ole mitään erityisen "mekaanista", jos kohta sen täytyy totta kai perustua fysiologisiin toimintamekanismeihin, jotka laukeavat sopivien ärsykkeiden kohdalla (MW 14: 32, 48–53), sillä

[k]aikki elämä toimii mekanismin varassa, ja mitä korkeampi elämänmuoto, sitä monimutkaisempi, varmempi ja joustavampi sen mekanismi. Jo tämän tosiasian pitäisi vapauttaa meidät tavasta asettaa elämä ja mekanismi vastakkain, pelkistäen jälkimmäinen epä-älylliseksi automatismiksi ja edellinen päämäärättömäksi törsäilyksi. Kuinka hienovaraisia, täsmällisiä, varmoja ja moninaisia ovatkaan viulistin tai kaivertajan liikkeet! Kuinka erehtymättömästi ne muotoilevat jokaisen tunteen vivahteen ja idean käänteet! Mekanismi on [tällekkin] välttämätöntä. Jos jokainen teko pitäisi etsiä tietoisesti hetken tullen ja suorittaa intentiolla, toteuttaminen olisi vaivalloista ja tuotos kömpelö ja katkonainen. Silti ero taiteilijan ja pelkän tekniikan haltijan välillä on selvä. Taiteilija on mestarillinen tekniikan haltija. Tekniikka tai mekanismi sulautuu [hänellä] yhteen ajatuksen ja tunteen kanssa. "Mekaaninen" suorittaja [sitä vastoin] sallii mekanismin hallita suoritusta. On [kuitenkin] absurdia väittää, että jälkimmäinen ilmentää toimintataipumuksia ja edellinen ei. Ne ovat [oikeasti] kahdenlaisia toimintataipumuksia, [yhdet] älyllisiä ja [toiset] rutiininomaisia. (MW 14: 51)

Eikä mikään tässä tarkoita älyllisyyden, ajattelun, järjen tai tahdon *vähättelyä*. Päinvastoin, Deweyn mukaan *dualistit* vähättelevät mielen merkitystä, kun erottavat sen omaan sfääriinsä, irti kehollisesta toiminnasta – ja siis empiirisistä kriteereistä ja tieteellisestä testattavuudesta – sillä sellaisena sillä ei voi olla vaikuttavaa kausaalivoimaa tässä meidän luonnollisessa maailmassamme, eli se ei voi kontrolloida fyysikaalisia

objekteja ja tapahtumia. Vain *luonnollistamalla* mieli toimintataipumuksiksi, *osaksi fyysikaalisen toiminnan maailmaa*, voimme sanoa sillä olevan voimaa kontrolloida tapahtumia. (MW 14: 49.)

Se tarkoittaisi tietysti myös archerilaisen toimintataipumukset / refleksiivisyys vastakkainasettelun purkamista; Kilpisen (2008, 114, ks. 2000) mukaan me pragmatistit voisimmekin puhua mieluummin "*refleksiivisestä habituaalisuudesta*", näin alleviivaten toimintataipumuksellisen toiminnan ja refleksiivisen ajattelun yhteyttä. Tai, kuten itse suositan, voimme puhua "*toimintataipumuksellisesta refleksiivisyydestä*". Tämä termi tuo esiin sen olennaisen deweyläisen käsityksen, että refleksiivisyys on aina riippuvaista toiminnasta ja siis taipumuksista toimia – mutta toisin kuin Kilpisen refleksiivinen habituaalisuus, toimintataipumuksellisen refleksiivisyyden käsite ei anna samalla ymmärtää, että *kaikki* habituaalinen eli toimintataipumuksellinen olisi refleksiivistä. (Tuon viimeksimainitun konnotaation haluamme ehkä välttää, jotta voimme pitää älyllisesti harkittua toimintaa vain yhtenä toiminnan alalajina ja sanoa ison osan toiminnasta tapahtuvan ilman erityistä harkintaa, tiedostamattakin, olevan joskus jopa "älytöntä".)

Toimintataipumuksellinen refleksiivisyys mielenfilosofiana ja kolmannen persoonan näkökulmasta tutkittavana tutkimuskohteena

Mieltä ja tietoisuutta on viime vuosikymmeninä tutkittukin paljon Deweyn toivomalla tavalla eli osana sosiokulttuurillisten vaikutteiden läpäisemää luonnollista biologiaa (ks. esim. Solymosi 2011), mutta ehkä dualismista ei ole vielä kukaan ihan täysin päästy eroon: yhä vielä hiljattain ovat monet teoreetikot joutuneet karkottamaan dualismin haamuja mielentutkimuksesta (esim. Dennett [1991] 1999; Clark 2008; Noë 2009; ks. myös Searle 1992). Johtava edustaja noiden nykyajattelijoiden joukossa on Dennett (esim. 1987, 1999, 2003), joka hyvin deweyläiseen tapaan peräänkuuluttaa tietoisuuden, mielensisältöjen, päätösten ja siis myös tahdonvapauden empiiristä tutkittavuutta objektiivisesta kolmannen persoonan näkökulmasta ja kieltää

yliluonnollistamasta mieltä miksikään enemmäksi kuin toiminnaksi ja muiksi fysikaalisiksi tapahtumiksi ja niitä koskeviksi kuvauksiksi.

Dennettin (erit. 1999) tietoisuuden selityksen juuret ovatkin amerikkalaisessa pragmatismissa (Brook & Ross 2002, 4), ja ehkä juuri siksi se niin luontevasti välttää monet eurooppalaisen mielenfilosofian perinteiset asetelmat. Dennett ei esimerkiksi pidä kiinni siitä Archerinkin (ks. SAIC, esim. 53–55, 94 eteenp., 105) vaalimasta klassisen introspektion ihanteesta, joka pitää tärkeänä subjekti- ja objekti-minän vuorovaikutuksen (dialogin) reaali- ja samanaikaisuutta – sitä, että siihen ei liity mitään (retrospektiivisyyden) aikaviivettä, joka haittaisi "suoraa pääsyä" omaan mieleen. Näet Dennettin (1999, luvut 5 eteenp.) (vahvalle aivotutkimuksen tuntemukselle pohjautuvassa) "pandemonium-" tai "monivedosmallissa" tietoisuus ei ole yksi virta, joka koetaan tietyllä ajanhetkellä t_n niin, että mikään sen osatekijä ei voi tapahtua jo hetkellä t_{n-1} tai vasta hetkellä t_{n+1} .¹⁷⁴ Dennetille tietoisuus syntyy laajemmissa aika-avaruudellisissa kokonaisuuksissa, aivojen lukemattoman monista rinnakkaisista prosesseista, osittain ennen ja osittain jälkeen sen hetken, jolloin sanoisimme tullemme tietoisiksi siitä, mitä tietoisuutemme sitten nyt koskeekin. Se mistä koemme olevamme tietoisia, on hyvin "korjailtu", paikoin pelkistetty ja paikoin täydennetty "vedos" kaikesta siitä, mistä oikeasti olemme (olleet) jossain määrin ja jollain tapaa tietoisia. Osa noista tietoisuuden sisällöistä yhdistyy keskenään, jotkut painavat toiset pois, valtaosa katoaa muuten vaan ja tietoisuuden kokemus muuttuu ajan myötä, kun prosessit korjaavat itseään tai toinen toisiaan – koettu tietoisuus riippuu alati siitä, mitkä neurologiset prosessit ovat niskan päällä, eikä se siis ole tietoisuuden koko kuva. Kyse ei ole niinkään "retrospektion erehtyväisyydestä" kuin siitä, että niin kutsutut introspektio ja retrospektio – ja ennakointi, jota sitäkin aivot tekevät – kietoutuvat toisiinsa. On turha metsästää spesifistä tietoisuuden aikaa, paikkaa ja "todellista" sisältöä juuri tässä ja nyt, sillä tietoisuuden prosessit

¹⁷⁴ Enemmän kuin yksi selkeärajainen virta, tietoisuuden voisikin sanoa olevan suuri joukko neurologisia puroja, jokia ja kanaaleita, Dennett (1999, 285–286) tuumii – juuri niin, ettei ole mitään tiettyä tietoisuuden tapahtumisen todellista hetkeä, eikä useinkaan ole järkeä kysyä, oliko tietty kokemus täsmälleen sellainen "jo alkujaan" vai muuttuiko se sellaiseksi "vasta jälkeinpäin" (ks. erit. Dennett 1999, 136–147).

levittäytyvät laajalle ajassa ja avaruudessa. (Dennett 1999, erit. luvut 5, 6 ja 8, ks. myös esim. 2003, 117–136, 227–246.)

Dennettin (1999) monivedosmalli on suunnattu etenkin kaikkia sellaisia "kartesiolaisten teatterin" malleja vastaan, joissa jollain tapaa – edes implisiittisesti – oletetaan jokin "tietoisuuden kokoomapiste" tai "keskustarkkaamo", jokin paikka, jonka läpi tietoisuuden virta kulkee, missä tietoisuus tapahtuu hetkellä t_n . Dewey (ks. LW 1: 224) olisi varmasti yhtynyt tähän, sen verran valitettavana hänkin piti sitä (myös) tieteeseen pesiytynyttä kartesiolaista ajatusmallia, joka koettaa jäljittää tietoisuutta fokuoimalla mahdollisimman rajattuun pisteeseen – yksittäiseen organismiin, sen aivoihin ja aivokuoreen, ehkäpä tosiaan vielä toivoen, että jokin "tietty aivokuoren osa voitaisiin osoittaa tietoisuuden ainoaksi tapahtumapaikaksi". Deweystä mieltä tutkimuskohteena tulisi lähestyä aivan toiseen tapaan, holistisesti eli laajoja kokonaisuuksia hahmottaen, ymmärtäen aivoja kehon osana ja kehoa erilaisissa organismi–ympäristö transaktioissa, toiminnallisissa kokonaisuuksissa, joissa osatekijät "eivät [ole] kuten marmorikuulat laatikossa, vaan kuten tapahtumat ovat historiassa, liikkuvassa, kasvavassa, koskaan valmistumattomassa prosessissa" (ibid.; ks. myös Solymosi 2011).

Tietoisien mielen ja minuuden, henkilön tai persoonan, voi näistä lähtökohdista ajatella olevan hyvinkin paljon laajempia asioita kuin perinteinen, mielen ja itseyden kallon sisälle sullova mielenfilosofia antaa ymmärtää. Dennettin (ks. esim. 1999, erit. luku 13) kritiikki hyvin pieneksi kutistetun minuuden idealle – käsitykselle itsestä jonkinlaisena pikku homunkuluksena tai sisäisenä silmänä, joka aivojen keskellä kokee tietoisuuden virran – vie tähän suuntaan. Itse asiassa vasta verrattain *laaja* minuus kykenee kantamaan yksilön moraalisen vastuun, Dennett argumentoi: jos minuus ja tahto toteutuisivat vain tässä ja nyt tietyissä pisteissä kallon sisällä ja tahdonvapaus tarkoittaisi metafysisistä irrottautumista kaikista kehon ulkopuolelta tulevista kausaalisyyketjuista, tulisi siitä jotakin luonnotonta, epätieteellistä tai jopa käsittämätöntä, mutta kun osaamme sisällyttää omaan itseemme ja vapaisiin päätöksiimme myös paljon sellaista, mikä on joskus kauan sitten tehnyt meistä sellaisia kuin olemme, ei moraalisesti relevantti vapaus ole millään tavalla ristiriidassa sen kanssa, että kaikella on syynsä ja syy–seuraus ketjut tulevat meihin loppujen lopuksi aina jostain tämänhetkisen

kehomme ulkopuolelta (Dennett 2003, 117–136, 224–246; ks. myös Dewey MW 14: esim. 17–18, 49). Juuri siksi on niin hyvä ymmärtää oma itsensä, tietoinen mielensä ja tahtonsa aika-avaruudellisesti laajempina asioina kuin pelkkinä ohikiitävinä t_n hetkinä tietyssä pisteessä pään sisällä. "Yllätyisit, miten paljon voit sisäistää, kun teet itsesi suureksi", Dennett (2003, alaviite s. 122) kannustaakin.

Tämä katsanto ei siis Archerin tavoin nojautu sellaiselle tahdonvapauden ja voluntarismin käsitykselle, että yksilön yhteiskunnallinen elämä ja sosiaalisen minuuden kehittyminen olisivat *siinä* mielessä voluntaristisia projekteja, että ne olisi syytä nähdä yksilön yksityisessä mielessä aina tässä-ja-nyt tapahtuvaksi, metafysisesti itsenäiseksi "käsikirjoituksen kirjoittamiseksi" (vrt. SAIC, 127). Käsikirjoitus-metafora toimii vain jos se ymmärretään myös ja ennen kaikkea *retrospektiiviseksi* prosessiksi, minkä taas Archer (SAIC, esim. 54–55) kieltää. Dennettiläinen antidualisti aprikoi, että vaikka kernaasti jälkikäiteisrationalisoimme ja siis älyllistämme tärkeiksi kokemiamme ratkaisuja oman yksilöllisen itsemme henkilökohtaisiksi ja autonomisiksi tekemisiksi, kuvaamme niitä arvomaailmaa puntaroivina ja ehkä hyvinkin hiottuja kustannus–hyöty analyyseja kalkyloivina päättelyketjuina, niin useimpia arvojamme, koulutus- ja urapäätöksiämme, ylipäätään elämäntilanteitamme, voisi hyvin luonnehtia myös niin, että olemme lähinnä "ajautuneet", "huomanneet päätyneemme" tai "ollemme lähes pakotetut" niihin.¹⁷⁵

Ja kyse on tosiaan pitkälti siitä, että samoihin tekemisiin voi ottaa *useita erilaisia näkökulmia*, myös intentionaalisen; refleksiivisyys onkin näkökulman asia eikä metafysisinen piirre (Dennett 1987; ks. myös Dewey

¹⁷⁵ Ajatellaanpa vaikka tietyn seuran kannattajayhteisöön kuuluvia jalkapallofaneja, jotka mieltävät tuon seuran ja jalkapallon eräiksi kaikkein tärkeimmistä asioista elämässään. En tunne oikeastaan ketään todella kovaa jalkapallofania, joka olisi vasta aikuisiällä reflektoinut elämäänsä ja tehnyt järkipäätöksen suunnata entistä enemmän emotionaalista kiinnostustaan jalkapallon seuraamiseen ja nimenomaan jonkin tietyn seuran kannattamiseen. Kovin fanius syntyy lähes poikkeuksetta jo lapsena, kun neurologiset prosessit saavat sopivia kimmokkeita sosiaalisesta ympäristöstä, eikä ihmisen sen jälkeen tarvitse – tai on kyseenalaista, *voisiko* hän edes – pohtia, onko jalkapallo mahtavaa ja onko tuo seura se hänen oma seuransa. Tällaiset arvoihin ja kiinnostuksenkohteisiin päätymiset eivät tunnu kovin voluntaristisilta valitsemisilta!

1896).¹⁷⁶ Eikä tämä siis mitenkään kyseenalaista tahdonvapautta, kunhan sen ymmärretään olevan laajan minuuden tahtoa, joka kattaa myös paljon niin sanotusti ulkoisia tekijöitä, erityisesti eletyn sosiaalisen elämän vaikutuksia yksilön luonteeseen (ks. Dewey MW 14; Dennett 2003). Ja siinä taas ei ole kyse mistään "sosiaalisesta determinoitumisesta", siinä mielessä missä Archer (ks. SAIC, luvut 1 eteenp.) asettaa yksilön autonomisen päätöksentekotilan puolustuspuheensa vastakkain sosiaalisen determinoitumisen kanssa, ei edes sosiaalisten ja biologisten determinoitumisten vääjäämättömästä kombinaatiosta, sillä eiväthän edes identtiset kaksoset kehity *aivan* samanlaisiksi persooniksi, vaikka kasvaisivat äärimmäisen samanlaisissa olosuhteissa (joskin ymmärtääkseni he tapaavat kyllä kehittyä *varsin* samanlaisiksi persooniksi). Jotain muutakin voi siis sanoa liittyvän biologisen kehon transaktioihin sosiaalisen ja muun ympäristön kanssa, mutta ainakaan meille darwinilaisille, ei-uskovaisille ajattelijoille – toisin kuin Archerille, joka vaatii geenien ja sosiaalistumisen väliin "sisäisen vision" luovaa autonomista yksilöpsykologiaa (ks. esim. RST, 128–129) – se lisä ei voi olla muuta kuin *sattuma*, joka geenien ja ympäristötekijöiden lisäksi vaikuttaa siihen, millaisiksi aivojemme hermosolujen miljardit keskinäisyhteydet muodostuvat (Dennett 2003, 158).¹⁷⁷ Tämän punoksen tulkittamisessa on sitten taas olennaista se, miten suuren suhteellisen painoarvon annamme

¹⁷⁶ Kuten Menand (2001, 328–329) huomioi, Deweykin ymmärsi intentionaaliset selitykset jälkikäteen rationalisoiviksi tulkinnoiksi, joilla käsitteellistämme joitain ympäristönsä adaptoituvan toimintaprosessin aspekteja mentaalitiloiksi (kokonaisuuksia silmälläpitäen, holistisesti). Se on *teleologinen näkökulma*, totesi Dewey (1896), ja se on tosiaan lähellä Dennettin intentionaalista näkökulmaa – molempia voi käyttää myös eläinten ja jopa kasvien ja koneiden toiminnan ymmärtämiseen, eikä noita jälkimmäisiä käyttöjä tarvitse edes väheksyä "vain metaforisina", koska meille dualismista ja platonistismista irti päässeille mentaalitilat eivät ole mitään metafysisia entiteettejä, vaan toiminnan *funktionaalisia käsitteellistyksiä*, joiden tarkoituksenmukaisuus on tilanne- ja näkökulmasidonnainen asia. Olennaista siinä ei ole se, onko teleologia *todellista*, vaan se, että puhe mielentiloista käy järkeen vain "kun suhtaudumme tekojen sarjaan *ikään kuin* ne olisivat adaptoituneet tavoittamaan jonkin päämäärän" (Dewey 1896, alaviite 1 s. 366; vrt. myös Dennett 1987, 1991).

¹⁷⁷ Dennett (2003, 158) kysyy: "Eikö ole totta, että mikä ikinä ei ole geeniemme determinoimaa, täytyy olla ympäristömme determinoimaa? Mitä muuta on... Onko myös jokin X, lisäkontribuutio siihen mitä olemme?" Ja hän vastaa, että lisäksi on vain tuo sattuma, joka "automaattisesti täydentää ne aukot, jotka geenimme jättävät lyömättä lukkoon ja ympäristömme keskeiset syyt jättävät lyömättä lukkoon".

millekin tekijälle – kyse on sopivan tasapainon hakemisesta niiden väliltä. (Dewey (MW 14: 228–230) puhui tästä lyhyesti vuoden 1930 esipuheessaan *Human Nature and Conductin* uuteen laitokseen ja sanoi teoksen olevan kokolailla Humeen moraalifilosofian perinteen jatkaja, mutta antavan enemmän painoa sosiokulttuurillisille ympäristötekijöille kuin Hume, joka keskittyi lähes yksinomaan ihmisille yhteiseen biologiseen rakenteeseen.)

Voit totta kai kutsua tuota geenit+ympäristö+sattuma yhteistuotosta "emergentiksi", jos haluat, mutta se ei tee siitä yhtään sen "sielukkaampaa". Juuri siksi tämä malli ei kelpaa heille, jotka haluavat turvata yksilön päätöksentekoon sijan sellaiselle henkilökohtaiselle voimatekijälle, joka voi sitten joskus olla taivaallisella tuomiolla synneistään. Miten voisit joutua taivaalliselle tuomiolle, jos olet vain erilaisten determinoitumisten ja sattuman vaikutuksesta tehnyt mitä teit! Tässä juuri onkin vahva henkilökohtaisen vakaumuksen motiivi uskovaisille ajattelijoille olettaa jokin kaikkien determinoitumisten ja puhtaan sattuman yläpuolelle astuva yksilön oma päätöksentekotila, josta yksilö voi muuttaa syy–seuraussuhteiden maailmassa ajelehtivan kehonsa liikeratoja. Mutta tuo ajatus ei sovi hyvin nykyiseen tieteelliseen ja darwinilaiseen maailmankuvaamme (ks. Dennett 2003, myös esim. Lakoff & Johnson 1999, 3–5). Nykyään ei ole sijaa yliluonnollisille lisäelementeille, pidämme organismin sosiaalistavia ja muita transaktioprosesseja läpeensä luonnollisina, ei-mystisinä asioina (vrt. Archer, Collier & Porpora 2004, 18).

Pragmatistit ovat aina ajatelleet näin. Eritoten Mead ja Dewey ymmärsivät tämän jo sata vuotta sitten, ja niinpä myös ajatus laajasta minuudesta oli heille luonteva, he eivät pitäneet yksilön kallonluuta kategorisena metafyyssisenä rajalinjana subjektiivisen mielen ja objektien maailman välillä. Itse asiassa jo James vuonna 1890 julkaisemassaan psykologian klassikkoteoksessa *The Principles of Psychology* huomioi, että emme oikeastaan voi vetää kovin tiukkaa rajaa oman itsemme ympärille, koska minuutemme tiettyihin aspekteihin kietoutuvat myös esimerkiksi lähimmäisemme ja muut meille tärkeät asiat – koti, varallisuus, jopa rakkaimmat vaatekappaleemme, ja niin edelleen. "Maineemme, lapsemme, kättemme työ, ne voivat olla meille yhtä rakkaita kuin kehomme on ja herättää samoja tunteita ja samoja vastatoimia jos niiden kimppuun käydään".

(James 1950, 291.) Etenkin Dewey (MW 14) sitten vain vei tämä ajatuskulun loppuun asti ja sanoi ympäristön – myös ja usein ennen kaikkea sosiaalisen ympäristön eli yhteisöjen instituutioineen, tapoineen, symboleineen ja muine sosiokulttuurillisine elementteineen – olevan *mukana* toimintataipumuksissa ja siis myös mielessä, joka on toimintataipumusten kimppu. Relevantit ympäristötekijät ovat toimintataipumusten ja mielen *osatekijöitä*, toimintataipumus ei ole "sisäinen" asia ollenkaan, kontrastissa "ulkoisen" kanssa, vaan niin kutsuttujen sisäisen ja ulkoisen, organismin ja sen ympäristön *liitto* tai niiden *yhteistyötä* – se on *ympäristön funktio organismissa* (ss. 15 eteenp., 38).¹⁷⁸ Juuri siksi "merimies on intellektuaalisesti kotonaan merellä, metsästäjä metsässä, maalari studiossaan, tiedemies laboratoriossaan" (s. 123).

Tätä ajatusta mielen laajentamisesta ulos kallon sisältä ja elimellistä kytkemistä sosiaaliseen ja muuhun ympäristöön, ovat viime vuosina kehitelleet eräät tämän päivän kiinnostavimmat mielenfilosofit. Heistä Andy Clark (2006, 2008, luku 4) puhuu mielen "isontamisesta" (*supersizing*) ja muistuttaa, että järkeily nojautuu olennaisesti myös pään ulkopuolisiin asioihin, vaikkapa paperille piirrettyihin symboleihin ja laskutoimituksiin; kognitiiviset prosessimme toimivat vain tietynlaisissa ympäristöissä, vuosituhansien mittaan rakennetuissa kognitiivisissa lokeroissa, joihin sisältyy valtavasti kulttuuria.¹⁷⁹ Alva Noë (2009) tähdentää samaan tapaan, että "aivot eivät ole yksinään kokemuksen tai kognition lähde... [, mielen]tilat saavat merkityksellisyytensä eläimen dynaamisesta kanssakäymisestä sitä

¹⁷⁸ Tai kuten Dewey asian pari vuotta myöhemmin, *Experience and Nature* [1925] (LW 1: 212) muotoili: "Elävään organismiin ja sen elämänprosesseihin liittyy joka hetki... maailma tai luonto, joka on ajallisesti ja avaruudellisesti 'ulkoisen' sille itselleen, mutta 'sisäinen' sen funktioille". Ja koska "'mieli'... [ilmenee vain] yhteydessä... kehoon... luonnollisessa ympäristössä, johon sillä on jokin adaptiivinen yhteys... [, i]lman sellaisia yhteyksiä... 'puhtainkaan' mieli ei voisi jatkua".

¹⁷⁹ Esimerkiksi Terrence Deacon (1997) on samaa mieltä: koska symbolit tulkitaan yhteisön tuella, kielelliset merkitykset ovat jaettuja ja niissä toteutuva symbolinen referenssi "on funktio kokonaisesta verkosta referentiaalisia viittaussuhteita ja kokonaisesta ajassa ja avaruudessa levittäytyvästä verkosta [kielen]käyttäjiä", on symboleita hyödyntävä, kielellinen (itse)tietoisuuskin riippuvainen yhteisöstä, muista ihmisistä – sen "alkuperä ei ole pään sisällä" (ss. 451–452). Siis "se tietoisuuden symbolinen piiri, johon me eniten identifioidumme... saa olemassaolonsa ulkopuolelta – toisilta mieliltä ja toisista ajoista. Se on... [siis pitkälti] riippumaton... niistä nimenomaisista aivoista ja kehoista, jotka ylläpitävät sitä". (s. 452.)

ympäröivän maailman kanssa" (s. 165). Aivoilla on toki oma tärkeä osansa ajattelussa, mutta ne ovat vain osa organismia, eivätkä tuottaisi näitä nimenomaisia ajatuksia ilman niitä organismi–ympäristö suhteita, joissa syntyvät; siksi on Noën mukaan vaikea sanoa, missä "minä" oikeastaan loppuu ja "ulkomaailma" alkaa (ss. 24, 47 eteenp., 67 eteenp.). "Oppiessamme kävelemään tai hallitsemaan kieltä, kehittäessämme ystävyysuhteita, hankkiessamme ammatin, oppiessamme... käyttämään teknologiaa, juurrutamme itsemme... ympäristöön" (s. 51). Olemme *mukana* maailmassa, emme mitään monadeja (s. 69).

Sen sijaan Archer selvästi olettaa kallon sisälle paikantuvan tietoisuuden tapahtumapisteen mallin – jos ei visuaalista "teatteria", niin ainakin jonkinlaisen "*kartesiolaisen radiostudion*", jonka läpi refleksiivinen osa tietoisuuden virtaa kulkee subjekti- ja objekti-minän käymänä, suoraan itselle (kuin "kallonsisäisellä korvalla") kuuluvana, reaaliaikaisena dialogina (ks. SAIC, 53–58, 94–101). Näet "etuoikeutetun pääsyn olettaminen pistää meidät automaattisesti kaltevalle pinnalle kohti kartesiolaista teatteria", Dennett (2003, 244) huomioi: se virhe on jo oletuksessa, että "[m]inussa on meneillään asioita, joista en tiedä, ja sitten on asioita, joista tiedän 'suoraan' – jotka ovat jotenkin tuodut *minulle*, missä minä sitten olenkin". Ja Dennett (ks. 1999, erit. luvut 5–8 eteenp.) argumentoi varsin vakuuttavasti, että monivedosmalli on paremmin linjassa kognitiotieteellisen, neurologisen, evoluutiohistoriallisen ja muun empiirisen evidenssin kanssa. Vai pitäisikö sanoa, että vasta kartesiolaisuudesta eroon pääseminen ylipäättään *mahdollistaa* arvioida teorioita mielestä empiirisen evidenssin mittareilla – tekee mielestä vain yhden luonnollisen, tutkittavissa olevan kohteen muiden joukossa? Näin ainakin Dewey uskoi, hänelle erityisen tärkeä peruste irrottautumiseen kartesiolaisesta dualismista ja "erillisen sielun, mielen tai tietoisuuden perinteisestä psykologiasta" oli juuri se, että vasta sitten (sosiaali)psykologiassa päästään empiiriseen tutkimukseen, voidaan keskittyä ihmisten havaittavaan toimintaan ja siihen nivoutuviin objektiivisiin ympäristötekijöihin (MW 14: 60–61, myös esim. LW 4: 182–184). Mielen mekanismeja voi toivoa löytävänsä vain jos kieltäytyy erottamasta mieltä materian maailmasta omanlaisekseen psyykkiseksi ainekseksi ja myöntää sen olevan ilmentymä saman todellisuuden tapahtumaketjujen prosesseista kuin

kaikki muukin elämä ja myös eloton materia, ainoastaan niitä kompleksisemmin organisoituneena (ks. LW 1: luku 7, erit. ss. 195–196, 200 eteenp., 208 eteenp.).¹⁸⁰

Ja *äärimmäisen* kompleksinen tutkimuskohde ihmismieli toki onkin, ehkä maailman kompleksisin, mutta deweyläisittäin siihen ei sen nojalla liity mitään sitä muusta luonnosta erottavaa kuilua. Ihmisen mentaaliseen elämään vain kuuluu niin paljon *enemmän* kuin muuhun elolliseen (elottomasta puhumattakaan), että totta kai se on kompleksinen ja siksi vaikea kohde ymmärtää, mutta ei sillä nojalla kuulu erilliselle olemassaolon tasolle. On ihan luonnollinen tosiasia, että ei-elolliset prosessit joissakin tietyissä olosuhteissa muuttuvat elollisiksi ja ne edelleen tietyissä olosuhteissa (kieltä käyttävien ihmisten tapauksessa) mentaaliseksi elämäksi. Noissa siirtymissä, jotka totta kai ovat *laadullisia* muutoksia ja joista voi kai puhua (uudenlaisia kuvauksia vaativien kokonaisuuksien ja uudenlaisten kysymysten) tasoinakin ja emergentteinä ilmentyminä, on kyse kuitenkin vain vuorovaikutusten lähentymisestä ja monimutkaistumisesta – ei sellaisista metafysisistä todellisuuden luonteen muutoksista, jotka estäisivät tutkimasta uutuuksien syntyä empiirisesti, osina luonnollista maailmaa. (Ks. LW 1: luvut 5–8, erit. ss. 194 eteenp., 200 eteenp., 209 eteenp., myös esim. LW 12: 30 eteenp., 1951, 526, 530, 598–600, LW 16: 45, 121; Piironen 2011, 148–153.) Sellaista ihmismieltä voimme siis tutkia, havainnoimalla ihmisten toimintaa sosiaalistettuina eläiminä – voimme tutkia sitä, kuten Dewey (1951) sanoi, luonnontieteitä ja kulttuuriantropologiaa yhdistävän behaviorismin keinoin, "biologis-antropologisella metodilla" (s. 526), kunhan tosiaan kieltäydymme mystifioimasta biologisen ihmiskehon sosiaalistumista ja kulttuurillistumista (ks. myös ss. 530, 598–600, MW 14: 60–61, LW 1: 200–201, 208 eteenp., LW 4: 182–184, LW 12: 48 eteenp., LW 16: 45, 121).

¹⁸⁰ Mielen muodostavilla toimintataipumuksilla on fyysikaalinen luonne ja sen mekanismien ymmärtäminen voi siten vaatia tietämystä myös kemiasta, jopa fysiikasta (ks. MW 14: 45). Hyvässä ja pahassa, mieli *on* osa materiaalisten tapahtumien maailmaa, minkä vuoksi sitä juuri voidaan tutkia havaittavana ja siis *koeasetelmin* lähestyttävissä olevana kohteena, etsiä sen mekanismeja (LW 1: 201). Tosin Deweyn mukaan on väärin sanoa mielen *sijaitsevan* materiassa; paremminkin se on (eritoten kielen ehdollistamisessa) orgaanisen toiminnan piirteissä, eikä toiminta ole yhtä kuin fyysikaaliset rakenteet – eroaahan myös käveleminen jaloista ja hengittäminen keuhkoista (LW 1: 221–222).

Viimeaikaisista psykologian, psykiatrian ja neurotieteiden tuntijoista muiden muassa Leslie Brothers (1997), Louis Cozolino (2006) ja David Franks (2010) ovat näyttäneet esimerkkiä tällaisesta biologis-antropologisesta lähestymistavasta, kytkien sosiaalisuuden suoraan aivoihimme. "Kuten minkä tahansa elävän systeemin... aivojen selviytyminen riippuu interaktioista muiden kanssa[,] ... huolehtijoiden ja rakastettujen rakennustelineistä", Cozolino toteaa ja tähdentää aivojen adaptoitumiselimenä "rakentavan struktuurinsa vuorovaikutuksissa muiden kanssa. ... *Ei ole yksittäisiä aivoja*. Aivomme ovat rakennetut siihen... rajapintaan kokemuksen ja genetiikan välillä, jossa ympäristökijät ja luontomme tulevat yhdeksi...". (Cozolino 2006, 6.)¹⁸¹ Brothers (ks. 1997, 146) puolestaan vakuuttaa, että psykologiassa on jo ymmärretty tämä, ollaan vapautumassa tavasta nähdä aivot suljettuna komerona, johon mielensisällöt on pakattu; mielen on tajuttu olevan ennemmin organismin ja – erityisesti sosiaalisen – maailman transaktioissa dynaamisesti määrittävä asia. Ja tämän vision innoittamana Franks (2010, esim. 39) kannustaa kohti "*neurosociologiaa*", jonka lähtökohta on sosiaaliset aivot, jotka eivät kykenisi oikeastaan lainkaan toimimaan ilman muiden aivojen läheisyyttä.

Archer sitä vastoin pitänee tällaisia lähestymistapoja *liian* sosiaalistavina tai liian suorasukaisesti sosiaalista ja biologiaa toisiinsa sulauttavina; ja epäilemättä hän pitää monia niistä myös liian empiristisinä, väärällä tapaa kolmannen persoonan näkökulmaan ripustautuneina, behavioristisina. Archerillehan mieli on niin "aidosti sisäistä", että

[m]itään siitä ei ole havaittavissa eikä ole mitään alituista yhteenliittymää sen tapahtumisen ja ulkoisen käyttäytymisen välillä. Sisäinen keskustelu on yksityinen elämämme, jossa voimme esimerkiksi pohtia lääkäreidemme pätevyyttä samalla kun keskustelemme heidän kanssaan kohteliaasti. Toiseksi, se on aidosti subjektiivista. Minulla on ensimmäisen persoonan auktoriteetti koskien sisäisiä lausumiani, sillä... [niillä] on ensimmäisen persoonan

¹⁸¹ Totta kai me *koemme* itsemme muista riippumattomina yksilöinä, mutta se on sikäli *harhaanjohtava* kokemus, että oikeasti "jatkuvasti säätelemme toinen toistemme sisäisiä biologisia tiloja... [ja] keskinäisriippuvuutemme on alituinen tosiasia olemassaolossamme" (Cozolino 2006, 3).

olemassaolon moodi, jonka yksin minä voin muuntaa kolmannen persoonan moodiksi julkistamalla lausumani ideoina. (SAIC, 104–105.)¹⁸²

Toki Archer näyttäisi tässä taistelevan sellaista kolmannen persoonan näkökulmaa vastaan, jollaista kukaan tuskin on kannattanutkaan. Eihän kukaan empiristi kiellä, että lääkärisi ei välttämättä sitä arvaa, jos epäilet hänen pätevyyttään vain ajatuksissasi. Kolmannen persoonan näkökulman puhemiehet haluavat kyllä auttaa raottamaan mielen yksityisyyttä kiertävää rautaesirippua ja heidän mukaansa sitä on mahdollista raottaa empiristisin menetelmin, mutta tämä ei tietenkään ole yhtä kuin väittää, että yksilö ei voi kätkeä muilta mitään ajatuksiaan. Edes Ryle (1949, 27) ei kieltänyt kykyä pitää sisäinen puhe jossain määrin omana tietona, vaan tähdensi vain, että tuo kyky on *opittu saavutus* ja varsin *haastava* sellainen, ei mikään kyseenalaistamaton lähtökohta. Tietenkään esimerkiksi pokerin pelaamisessa ei olisi järkeä, jos ihmisillä ei olisi kykyä jossain määrin kätkeä ajatuksensa muilta – pelaajien tarvitsisi vain vilkaista korttejaan ja lukea toistensa ajatukset ja potti voitaisiin siirtää suoraan hänelle, jolla on parhaat kortit. Mutta jos joku yksityisyyden rautaesirippuun luottava teoreetikko joskus pelaa pokeria todella taitavia pelaajia vastaan, hän saattaa yllättyä siitä, kuinka paljon nämä pystyvät "lukemaan hänen ajatuksiaan". Itse asiassa myös lääkärisi saattaa arvata sinun epäilevän hänen pätevyyttään – se kuulua ehkä läpi varautuneesta kehonkielestäsi, äänensävyistäsi tai "epäluuloisesta katseestasi" (kasvojesi mikroilmeistä), kaikesta sellaisesta, jota ihan tavallisetkin ihmiset osaavat lukea, koska tuo taito on ollut hyödyksi lajimme evoluutiohistoriassa. Sikäli siis *on* (tunnettuja) alituisia yhteenliittyviä sisäisten tapahtumien ja näkyvien tapahtumien välillä – kehon enemmän ja

¹⁸² Realistina Archer puolustaa arkijärjen intuitioita, sellaisia kuten "eihän kukaan toinen *voi* tuntea mieltäni yhtä hyvin kuin minä itse". Kuten Dennett (esim. 1993b, 193–196) huomioi, myös Searlen ase taistelussa puhdasta kolmannen persoonan näkökulmaa vastaan on suora vetoaminen tuollaisiin arki-intuitioihin. Mutta intuitioita on paljon monenlaisia ja niiden sovittaminen toisiinsa ja tieteelliseen evidenssiin vaatii meitä luopumaan joistakin niistä, ehkä hyvinkin juuri tuosta, jonka mukaan yksilöllä on ehdoton etuoikeus mieleensä. Ehkä tulevaisuudessa voimme naureskella sille, että joskus luultiin empiirisesti havaittavien mekanismien selittävän vain osan tietoisuudesta – samaan tapaan kuin nykyään jo naureskelemme sille, että auringon ja kuun luultiin joskus kiertävän maata, Dennett (2005, 23) haaveilee.

vähemmän suoraan havaittavissa olevien prosessien, kuten kasvoniilmeiden ja hermoston tilojen, välillä.

Siksi toisekseen kolmannen persoonan näkökulma oikein ymmärrettynä ei suinkaan tarkoita, että pitäisi jättää huomiotta kohdehenkilöiden omat käsitykset tietoisuudestaan, vaan vain sitä, että noita fenomenologisia raportteja on verrattava muuhun saatavilla olevaan empiiriseen evidenssiin ja tulkittava sen valossa – tehden "heterofenomenologiaa", kuten Dennett (1982, 1999, luku 4, 2005, luku 2) sitä kutsuu. Eli dennettiläinen tutkija voi tehdä kolmannen persoonan näkökulmasta aivan yhtä syväluotaavan haastattelututkimuksen kuin archerilainen tutkija siitä, miten joku kokee ajattelutapansa, mutta hän on valmis käyttämään sen kanssa rinnan myös muita menetelmiä, kenties tutkimaan ihmisen reaktioita erilaisissa koeasetelmissa, joiden varsinaista tarkoitusta kohdehenkilö ei kokeen aikana tiedä, jopa kuvantamaan tämän aivoja tai mittaamaan muita fysiologisia vasteita tämän suorittaessa annettua ajattelutehtävää, ja laatimaan kaiken noin kerätyn datan pohjalta objektiivisen tulkinnan, joka huomioi kohdehenkilön subjektiiviset selonteot vain yhtenä empiirisenä aineistona muiden joukossa eikä nosta niitä muun evidenssin yläpuolelle "paavilliseen" auktoriteettiasemaan (ks. Dennett 1999, 91 eteenp., 115–116, myös 1993a, 211).

Oikeastaan kolmannen persoonan näkökulma tarkoittaa vain *pyrkimystä puolueettomuuteen*, tutkimuksen suorittamista ja tulosten tulkittamista siten, että et vain sinä tai minä, vaan *kuka tahansa* (kolmas persoona) saisi vastaavassa asemassa samat tulokset. Eikä tuo kolmannen persoonan näkökulma ole tietenkään mitään mistä pitäisi tieteenfilosofiassa kiistellä – pikemminkin se on *se tieteellinen näkökulma*, johon kerta kaikkiaan täytyy pyrkiä, jos haluaa tehdä tiedettä. Ja totta kai Archerkin (vrt. SAIC, luvut 5 eteenp., 2007, 2012) näin ollen pyrkii tähän kolmannen persoonan näkökulmaan, joskin tavalla, joka aivan erityisen paljon kunnioittaa ensimmäisen persoonan kokemusta. Käytännössä hän tekee melko tavanomaista empiiristä tutkimusta ihmistyypeistä – eihän haastattelu ole kuin yksi tapa kerätä empiiristä dataa, ja varmasti Archer pyrkii niitä tulkitessaan objektiivisuuteen. Itse asiassa hän myöntääkin SAIC:issa heti siirtyessään kuvaamaan haastattelututkimustaan, että ei siinä loppujen lopuksi ole kyse

mistään sen ihmeellisemmästä kuin kolmannen persoonan näkökulman ottamisesta ihmisten toimintaan. Tai siis hän toteaa, että "sisäisen keskustelun' tutkimisen ongelmat eivät yleisesti ottaen eroa niistä, joita aina liittyy haastattelu- tai survey-tutkimuksiin". (SAIC, 155.) Kyllä hän tässäkin yhteydessä muistuttaa myös, että "sisäiset keskustelut ovat tosiaan yksityisiä ja ajattelijalla on erityinen henkilökohtainen oikeutus tietää paremmin kuin kukaan toinen... mitä ajattelee..." (ibid.), mutta ei nyt näytä pitävän tätä esteenä haastattelututkimuksen tekijälle kohdistaa kohteidensa mieliin kolmannen persoonan näkökulmaa. Toki tuo "tutkija... luultavasti erehtyy kolmannen persoonan konstruoinneissaan yksilön yksityisistä merkityksistä. Mutta näin on asia myös tulkittaessa mitä tahansa yksilön vastauksia [esimerkiksi] monivalintalomakkeilla..." (ibid.)

Näin Archer rinnastaa haastattelututkimuksensa perinteisiin, empiristisiin ellei peräti behavioristisiin – kyselylomakkeille raapustettaviksi kynän jäljiksi operationalisoituihin – asenne- ja mielipidetutkimuksiin.¹⁸³ Itse asiassa hän sanoo nyt, että mikä tahansa, *millä metodeilla hyvänsä* toteutettu "tutkimus, joka käsittelee 'asenteita', 'uskomuksia', 'näkemysiksiä' tai 'intentioita', ottaa yhteyttä mentaaliaktiiviteettimme synteisiin" ja joutuu sikäli kohtaamaan kaikki tavanomaiset ihmismielen tulkittamisen haasteet – jotka muuten ihmiset itsekin kohtaavat aina jälkikäteen omia toimiaan tulkittessaan. (SAIC, 155–156.) Tämä on totta, ja saman voisi kuulla Dennettin tai Deweyn suusta. Mutta Archerin muun teorian valossa näitä äsken lainattuja ajatuksia ei voitane ymmärtää niin, että hän tunnustaisi pyrkivänsä ihan "puhtaaseen" kolmannen persoonan näkökulmaan, sillä se kuulostanee hänestä ensimmäisen persoonan totaaliselta sivuuttamiselta (ks. SAIC, esim. 21 eteenp., 2007, 13 eteenp.). Kuten sanottua, *sellaista* kolmannen persoonan näkökulmaa ei kukaan ole esittänytkaan, mutta Archerin tutkimuksen voi kyllä sanoa eroavan monista perinteisistä, kokolailla pelkiksi kvantitatiivisiksi suureiksi operationalisoiduista empiirisistä tutkimuksista sikäli, että hän nojaa

¹⁸³ Ja ICONI-lomake tavallaan onkin ihan *behaviorismia*, koska se operationalisoi mielenelämän havaittaviksi ja kvantitatiivisesti laskettavissa oleviksi ("rasti ruutuun") tekemisiksi. Mutta tuki archerilaisittain ICONI vain *pohjustaa* tutkimusta alustavalla jaottelulla ja varsinainen tutkimus tapahtuu ensimmäisen persoonan näkökulmaa kunnioittavissa haastatteluissa (Archer 2007, 93). (Toisaalta, kuten tekstissä totean, haastattelutkin ovat empiiristä (käyttäytymis)dataa.)

tutkimuksessaan huomattavan paljon haastateltavien *vapaamuotoisiin selontekoihin* ja *omiin tulkintoihinsa* niistä,¹⁸⁴ eli hyödyntää sanalla sanoen "humanistisempaa" tai "ymmärtävämpää" tutkimusotetta (joka englanninkielisessä maailmassa joskus liitetään otsakkeen *Arts* alle koottuihin tietämisen aloihin),¹⁸⁵ luonnontieteellisemmän (*Sciences*) metodologian kustannuksella. Hän sanoo: "haluan lukijan tulevan upotetuksi oikeiden ihmisten... kiinnostuksenkohteisiin, harkitsemisiin... ja niistä seuraaviin *modi vivendeihin*. Vain upottautumalla näihin... voimme välttää abstrahoidun empirismin". (Archer 2007, 93.) Siksi Archer (2012, x) on ollut valmis viettämään "monta unetonta yötä pohtien todellisia merkityksiä haastateltavien sanojen takana". Ja tämä siis kiistatta antaa hänen empiirisille tutkimuksilleen omaleimaisen ilmeen – tyytymättömyys pinnalliseen variaabeli- tai korrelaatiotosiologiaan on vienyt Archerin kohti humanistisempia tiedonaloja. Eikä tämä ole välttämättä huono asia, voimme suhtautua lähtökohtaisen myönteisesti noihin pyrkimyksiin avartaa sosiologian näköaloja ymmärtävällä tutkimusotteella. Oikein annosteltuna se on varmasti vain hyväksi sosiaalitieteissä. Toki tuo oikeanlainen annostelu voi olla haastavaa. Empiristi ehkä muistuttaisi, että upottautuminen tarinointien lämpimiin vesiin helposti hukkaa aidon kolmannen persoonan näkökulman viileän objektiivisuuden, jolloin vaarana on se mistä Hedström & Ylikoski (2010, 53–54, 58) puhuvat "laiskana tarinointina" – mikä heidän mukaansa ei voi tarjota tieteellisesti hyväksyttäviä mekanismiselityksiä vaikka siinä mekanismin termiä viljeltäisiinkin, koska aito mekanismiselitys vaatii tinkimätöntä pyrkimystä *tarkkuuteen, selkeyteen* ja *empiiriseen testattavuuteen*.

¹⁸⁴ Tulkintaa tietysti tarvitaan, loppuun asti ei voi vain "kunnioittaa ensimmäisen persoonan katsantoa".

¹⁸⁵ Tuon nimikkeen alle kuuluvilla tutkimusaloilla – esimerkiksi folkloristiikassa, kulttuuriantropologiassa, yleisessä kirjallisuustieteessä ja naistutkimuksessa – käytetään paljon haastatteluja ja muuta tekstien tulkintaa ja pyritään ymmärtämään subjektien omia kokemuksia.

Uusia ideoita sosiaalitieteellisiin refleksiivisyystutkimuksiin

Esimerkiksi Dennett katsoisi, että Archerin humanistisen ymmärtävä, ensimmäistä persoonaa korostava tutkimussuunnitelma johtaa hänet rajaamaan huomionsa *turhan kapeaan osaan* mielen / toiminnan havainnoitavissa olevaa kokonaisuutta – lähinnä haastatteluihin ja niiden ymmärtävään tulkitsemiseen – kun hän voisi hyödyntää myös sellaista dataa, jota on saatu aivoja kuvantamalla, laboratorio-olosuhteissa testejä ja koeasetelmia järjestämällä, tekemällä havaintoja kohdehenkilöiden käyttäytymisestä erilaisissa (ehkä ennen kaikkea sosiaalisen vuorovaikutuksen) tilanteissa, tai pyytämällä myös kohdehenkilön tuntevia muita ihmisiä arvioimaan tämän ajattelutapoja sanallisesti tai lomakkeelle pisteyttämällä. Hän ihmettelisi varmasti, miksi ihmeessä Archer kritisoi laboratorio-oloja hyödyntäviä menetelmiä ja väittää, että kun ne "asettavat saman tehtävän kaikille subjekteilla ja sitten [esimerkiksi] rekisteröivät toisten tehtävien asettamisen vaikutukset, kontrolloitujen ärsykkeiden ottamisen mukaan ja muita ympäristövariaatioita", ne nähtävästi "ottavat annettuna", että eri ihmisten sisäiset keskustelut ovat riittävän samankaltaiset tutkittavaksi samalla tavalla (SAIC, 153). Eikö myös Archer haastattelututkimuksissaan oleta, että ihmisten refleksiivisyyden tavat ovat riittävän samankaltaiset tutkittavaksi samankaltaisten haastattelujen keinoin? Jotainhan on aina oletettava kun asioita ryhdytään tutkimaan, eikä standardoidussa laboratorio-olosuhteita hyödyntävässä tutkimusasetelmassa tarvitse loppujen lopuksi olettaa mitään kovin ihmeellistä – ei oikeastaan muuta kuin se, että kyseinen tutkimusasetelma *saattaa* paljastaa *jotakin* mielenkiintoista (ainakin) *tietyistä* ihmisistä *määrätyissä* olosuhteissa. Myös laboratoriotutkimusten ongelmista ja rajoituksista ollaan totta kai hyvin tietoisia: ymmärrämme ihmisten olevan erilaisia ja käyttäytyvän usein eri tavalla laboratorio-olosuhteissa kuin muualla (siksi noista kokeista vedetään yleensä aika varovaisia, ehdollisia ja tarkkaan rajattuja johtopäätöksiä ja niiden tulokset varmennetaan järjestämällä samanlaisia tai hieman eri tavoin varioituja kokeita eri ihmisille). Eli miksi tosiaan haluaisimme suotta rajata laboratorio-olosuhteissa tehtävät tutkimukset pois refleksiivisyyden lajien kartoituksen menetelmien joukosta

ja määrätä niiden tutkimusten avainmetodiksi syvähaastattelut – vieläpä joillain metafyyfisillä perusteilla, *a priorisella* ukaasilla?

Tämä on tosiaan yksi mielenkiintoinen kysymys, joka avautuu verrattaessa Archerin mielenfilosofiaa pragmatististen vaikutteiden suuntaamiin käsityksiin. Mutta mitä muita huomioita ihmismielistä ja niiden nivoutumisesta sosiaalisiin konteksteihin voitaisiin tehdä pragmatistisen, sanotaanko deweyläis–dennettläisen viitekehyksen puitteissa, miten nuo huomiot ehkä eroavat Archerin refleksiivisyystutkimuksissa tehdyistä havainnoista, ja voisiko Archerin tutkimuskäsitysten ja deweyläis–dennettläisten tutkimuskäsitysten vertailusta syntyä ideoita uusiin sosiaalitieteellisiin refleksiivisyystutkimuksiin?

Heti alkuun on myönnettävä, että filosofeina Dewey ja Dennett tarjoavat tietysti vain melko yleisluontoiset lähtökohdat sosiaalitieteelliselle mielen tutkimukselle, eivät sinällään kovasti opasta sen suhteen, millaisia ongelmia siellä olisi hyvä tutkia, mitä nimenomaisia sosiaaliseen elämään liittyviä tutkimuskysymyksiä ja operationalisointeja olisi syytä harkita.¹⁸⁶ Psykologisen piirretutkimuksen pioneeri, Gordon Allport [1939] (1951, 271–272) aikoinaan moittikin Deweyä siitä, että tämän mielenfilosofia, mukaan lukien *habitin* käsite, ei tarjoa paljon apua käytännön psykologiseen tutkimustyöhön. Ja Dewey myönsikin vastauksessaan Allportille, ettei ollut oikein kunnolla pistänyt liikkeelle biologis-antropologista psykologiaansa ja näyttänyt, millaiset välineet se tarjoaa inhimillisen kokemusmaailman luonteen ja lajien jäsentämiseen. Hän tunnusti myös, että häneltä oli jäänyt puuttumaan kunnollinen persoonallisuusteoria, että hän oli kai ollut siinä määrin fiksoitunut auttamaan meitä eroon vanhoista "spiritualistisista" persoonakäsityksistä, jotka esittävät yhtenäisen persoonan omanlaisenaan substanssina, että häneltä jäi vaille riittävää huomiota se, miten yhtenäisiä ja

¹⁸⁶ Toki Dennett on ollut osallisena monissakin kognitiotieteellisissä tutkimushankkeissa ja on vaikuttanut valtavaan joukkoon mielen tutkijoita ja moniin empiirisiin tutkimuksiin (ks. esim. Brook & Ross toim. 2002, luvut 4 eteenp.; myös Dennett 2009, 233), mutta hänen vaikutuksensa *sosiaalitieteelliseen* tutkimukseen on toistaiseksi ollut verrattain vähäinen. Eikä Deweyäkään muisteta erityisesti sosiaalitieteellisistä empiirisistä tutkimuksista, joskin hän joihinkin sellaisiin kyllä osallistui – esimerkiksi Blanshard (1980, 47–48) mainitsee yhden tapauksen – ja siksi toisekseen hänen filosofiallaan oli paljon vaikutusta Vebleniin ja eräisiin muihin amerikkalaisiin sosiologeihin, jotka tekivät empiiristäkin tutkimusta (Kilpinen 2008, 112).

tasapainoisia luonnollisia persoonallisuuksia soveliaissa olosuhteissa tapaa kuitenkin syntyä. (Dewey 1951, 554–556.) Mutta ainakin sen hyödyllisen yleisohjeen Dewey (ks. erit. MW 14) sai sanottua, että mieltä ja persoonallisuuksia on syytä tutkia empiirisesti yhteisöllisissä ja kulttuurillisissa konteksteissaan, koska ne ovat yhteisöissä muilta ihmisiltä opittujen toimintataipumusten kimppuja ja siis näkyvät toiminnassa, joka taas on aina ymmärrettävä relevanttien kokonaisuuksien valossa; tarkempien tutkimuksen ohjenuorien laatimisen hän filosofina saattoi jättää kyseisten erityistieteiden kentillä toimiville tutkijoille, ja he ovat näillä linjoilla tietysti tutkimusta tehneetkin.¹⁸⁷

Ja jos jotain vähän spesifisempää sosiaalitieteellisen mielentutkimuksen suuntalinjaa halutaan Deweyn ajattelusta löytää, niin sen hän kyllä sanoi, että "meidän aikamme ja sukupolvemme se suuri [*the*] ongelma" (ja vaikka hän kirjoitti tämän jo 1930-luvulla, se tuntuu ehkä vielä ajankohtaisemmalta nykyään) on erityisesti "yhtenäisten persoonien yhteisön yhteensopivuus sen segmentoituneiden julkisyhteisöjen moninaisuuden kanssa, joka on seurausta intressien ja työnjaon erikoistumisesta" (Dewey 1951, 556). Tätä voi tosiaankin pitää varsin syväluotaavana ja kaukokatseisena oivalluksena, sillä ainakaan yhtään vähäisemmässä määrin keskeinen ja mielenkiintoinen tutkimusaihe yhtenäisiä persoonia muodostamaan kykenevien yhteisöjen ajatus ei ole tänä internetin ja nopean viestinnän, traditioiden heikentymisen tai moninaistumisen ja kertomusten sirpaloitumisen, sekä yhä entisestään yltyneen yksilöllisyyden palvonnan myöhäismodernilla aikakaudella; ja itse asiassa sosiologit ovat viimeisten parinkymmenen vuoden aikana kiinnittäneet tähän yhä enemmän huomiota (ks. esim. Beck ym. 1995; Giddens 1995; Beck & Beck-Gernsheim 2004).

Myös Archer (ks. erit. 2012, myös 2007, 2010) on viime vuosien refleksiivisyystutkimuksissaan yhä enemmän puhunut tästä samasta

¹⁸⁷ Itse asiassa Deweyn psykologiatulkinnan ja toiminnanteorian kanssa hyvin samankaltainen Meadin psykologiatulkinta ja toiminnanteoria on tavattu lukea sosiaalipsykologian klassikkojen joukkoon ja viime vuosikymmeninä on ollut paljon puhetta *habit* termin käyttöpotentiaalista myös sosiologisessa yhteiskuntateoriassa – toki vain *yhtenä* käsittevälineenä, joka yhdessä muiden, "yhteiskunnallisempien" teoriakomponenttien kanssa voi auttaa nivomaan yhteen toiminnanteoriaa ja rakenneteoriaa (ks. Joas 1996; Kilpinen 2000; myös esim. Heiskala 2000, 115 eteenp.; Collins 2003, erit. luku 5).

tematiikasta. Hän ja Dewey voisivatkin olla tässä paljosta samaa mieltä, jos kohta archerilaisittain olennaisen problematiikan on katsottava liittyvän yksilötoimijan ja sosiokulttuurillisen systeemin välisten linkkien selvittelyyn, mikä on tätä nykyä suurempi haaste kuin koskaan aiemmin eritoten ajallemme leimallisen morfogeneettisen myllerryksen takia. Archer myös sanoisi tehneensä hiljattain tärkeän pelinavauksen asian selvittämisessä, alettuaan ruotia etenkin näinä aikoina niin olennaisen refleksiivisyyden eri lajeja. Dewey sitä vastoin sanoisi, etteivät yksilötoimija ja sosiokulttuurillinen systeemi, sen paremmin kuin refleksiivisyys ja toimintataipumukset, ole täysin erillisiä toisistaan, mutta hänkin voisi Archerin tavoin kannustaa miettimään, ovatko omaa itseä, omia arvoja, omaa yksilöllisyyttä ja omaa paikkaa yhteiskunnassa ruotivat, niin sanotusti refleksiiviset toimintataipumukset tosiaan jollain tapaa suhteellisesti tärkeämpiä yhteiskunnassa pärjäämisen kannalta tällaisina monien vaihtoehtojen ja nopeiden muutosten aikakausina. Ehkä ne ovat, sillä vaikka nyt jättäisimme vähemmälle huomiolle kulttuurillisen ja alakulttuurillisen kirjon moninaisuuden suoranaisen räjähdysen viime vuosikymmeninä ja sen vaikutukset ja haasteet ihmisten identiteetille, niin onhan niin sanotusti yhteiskunnallisten tai sosioekonomistenkin rakenteiden puolella jo yksin uusi teollisuus ja monipuolistuva palveluala, tiedonvälitys, uudet tieteet ja uudenlainen huipputeknologia, sanalla sanoen tuo Deweynkin mainitsema työnjaon erikoistuminen, luonut aivan käsittämättömän paljon laajemman kirjon ammatillisia ja muita elämäntavan vaihtoehtoja verrattuna maatalousyhteiskuntiin, samalla kun viime vuosikymmeninä lyhentyneet työsuhteet ja jatkuva tietoteknologinen edistys ovat lisänneet uudelleen kouluttautumisen tarvetta. Luultavasti yksilöiden kannalta on nykyään entistä tärkeämpää ainakin jollain tapaa "miettiä arvostuksiaan", ihan koska heillä on paljon entistä enemmän vaihtoehtoja sen suhteen, mihin ammattiin (uudelleen)kouluttautuvat ja miten muuten suunnistavat maailmassa – millaisiksi ihmisiksi ja yksilöiksi kehittyvät tässä monien asemien ja käytäntöjen ja tarinoiden maailmassa. (Ks. myös esim. Beck ym. 1995; Giddens 1995; Beck & Beck-Gernsheim 2004; vrt. kuitenkin Adams 2003, 2006.)

Mutta miten ajattelutaipumusten nivoutumia, järkeilyitä ja päätöksiä on syytä tutkia sosiaalitieteissä, ja miten lupaava käsitteistö tämän aihepiirin jäsentelyyn on Archerin tarjoama neljä pääasiallista refleksiivisyysmoodia? Kuten edellä totesin, deweyläisittäin tai dennettläisittäin katsottuna asiaa pitäisi tutkia muutenkin kuin syvähaastatteluin, mutta Archerin refleksiivisyyden moodien käsitteistöä sinänsä ei tarvitse tyrmätä. Pragmatisti voi mieltää ne kolmannen persoonan näkökulmasta käytettäviksi empiirisen aineiston tyypittelyiksi, käyttöarvonsa perusteella enemmän tai vähemmän hyödyllisiksi punnittaviksi ja toisenlaisten käsitteistöjen kanssa vertailtaviksi käsitetyökaluiksi, joilla ihmisten ajattelutavoiksi tai persoonallisuuksiksi nimittämiämme toimintataipumusten vyyhtejä voidaan mitata ja luokitella.

Sellaisina refleksiivisyysmoodit saattavat tosiaan tarjota välineitä ja ideoita tutkimusongelmien asettamiseen, hypoteesien muotoiluun sekä datan keräämiseen ja organisoimiseen. Niitä voitaisiin käyttää monesta erilaisesta näkökulmasta: esimerkiksi Archerin *RST*:ssa linjaamassa analyttisen dualismin viitekehyksessä, selvitellen miten tällaiset tai tuollaiset ihmiset edistävät tai estävät morfogeneettisiä tai -staattisia syklejä näissä tai noissa rakenteellisissa olosuhteissa; tai voitaisiin tehdä kuten Archer viimeisimmissä kirjoissaan, *Making our Way* (2007) ja *Reflexive Imperative* (2012), laatia lomaketutkimuksella alustavasti luokiteltujen yksilöiden (mahdollisesti pitkänkin pitkittäistutkimuksen kuluessa useampaan kertaan toistettujen) haastatteluiden pohjalta tarinoita siitä, miten ja miksi tällaiset tai tuollaiset yksilöt onnistuvat tai eivät onnistu elämään tyydyttävää elämää näiden tai noiden rakenteiden ja niiden nykyään kovin kiihkeiden syklien maailmassa; tai voitaisiin ottaa Deweyn 1920-luvulla harkitsema näkökulma ja kysyä, millaiset rakenteet – yhteiskunnalliset asetelmat ja instituutiot – tapaavat tuottaa tällaisia tai tuollaisia, tähän tai tuohon tapaan ajattelevia yksilöitä (Dewey MW 12: 192);¹⁸⁸ tai miksipä aihetta ei voisi lähestyä perinteisen

¹⁸⁸ Archerkin sivua tätä viimemainittua tutkimusaihetta ja tekee yleisluontoisia huomioita siitä, millaiset sosiaaliset taustat tapaavat tuottaa mihinkin eri refleksiivisyysmoodeihin painottuneita ihmisiä (ks. Archer 2012, 16), mutta se jää hänellä vähän vähemmälle huomiolle (kuin tarinoiden laatiminen yksilöiden pärjäämisestä myöhäismodernin aikamme morfogeneettisissä myllerryksissä). Sitä selittää ehkä hänen voluntaristinen asenteensa yksilön elämänpolun talleamiseen ja käsityksensä itsetietoisuudesta ja refleksiivisyydestä ei-sosiaalisina, henkilökohtaisina kykyinä (ks. *BH*, luvut 1 eteenp., *SAIC*, luvut 1 eteenp.); silloinhan ainakaan

empiristisen variaabeli- tai korrelaatiოსociologian näkökulmasta, etsien kiinnostavia tilastollisia yhteyksiä tietynlaisten ihmisten ja sosiaalisten olosuhteiden ja joidenkin muiden muuttujien (onnellisuus, terveys, koulutus, harrastukset, ruokavalio) väliltä?

Refleksiivisyysmoodikäsitteistön käyttökelpoisuus on punnittava ajan mittaan empiirisessä tutkimustyössä, enkä lausu siitä jyrkkiä mielipiteitä toistaiseksi saatavilla olevan näytön perusteella suuntaan enkä toiseen. En tuon näytön pohjalta rohkene vielä yhtyä edes siihen Archerin (2007, 94) näkemykseen, että hänen neljän moodinsa ulkopuolelle ei jää muita tyyppejä. On näet mahdollista, että jollain ICONI:a hienojakoisempiin erotteluihin kykenevällä mittarilla (ICONI on vain kolmetoista monivalintatehtävää, joista kukin mittaa yhtä refleksiivisyyden lajia, joten kutakin lajia mittaa siinä vain kolme tai neljä tehtävää – joita Archer ei jostain syystä paljasta (ks. Archer 2007, 329–334))¹⁸⁹ joku neljästä tyyppistä saattaisi alkaa tuntua pelkältä päivänvarjokäsitteeltä isommalle joukolle erilaisia tyyppejä, tai jotkut ICONI:lla kahden tyyppin välisen rajalinjan eri puolille jakautuneista tapauksista saattaisivat alkaa vaikuttaa ennemmin uuden, viidennen tyyppin edustajilta.¹⁹⁰ Varmalle pohjalle käsitteistön tieteellisen käyttökelpoisuuden

jalostuneinta refleksiivisyyttä toteuttava yksilö ei voi olla siihen kasvattavien institutionaalisten järjestelyiden tuotos, vaan sellainen refleksiivisyys on yksilön oma saavutus, henkilökohtaisen kehitysprosessin tulos, jota edesauttaa paremminkin *irrottautuminen* sosiaalisesta kontekstista (ks. esim. SAIC, 221).

¹⁸⁹ Archerilta jäi tosiaan kertomatta tuo ICONI:n tieteellisen vertaisarvioitavuuden kannalta olennainen tieto: mitkä olivat ne kysymykset, joilla vastaajien refleksiivisyystyypit pisteytettiin? Tämä on valitettavaa – ja vähän kummallista, koska se olisi ollut helppo kertoa *Making Our Wayssä* (semminkin kun Archer kyllä kuvaa siinä useamman sivun verran ICONI:n kehittelyä) (ks. Archer 2007, 329–334).

¹⁹⁰ ICONI:lla yhdenkin pisteen ero riittää määrittämään pääasiallisen tyyppin, eikä se siksi ehkä tee riittävää eroa sellaisten tapausten välille, joista ensimmäisessä pääasiallinen tyyppi eroaa muista tyypeistä *jyrkästi* ja jälkimmäisessä vain *hitusen* jostain toisesta tyyppistä. Eikö jälkimmäisen henkilön pitä ajatella muistuttavan enemmän sellaista kolmatta henkilöä, joka myös saa ICONI:lla mitattuna korkeat arvot noista kahdesta tyyppistä, mutta jonka Archer luokittelee toiseen pääasialliseen tyyppiin, koska saa tälle keskiarvoksi yhden pisteen enemmän siihen suuntaan? Ja jos on helpompi löytää selitysvoimaisia yhdenmukaisuuksia kahden melko tasaisesti vaikkapa meta- ja autonomista refleksiivisyyttä ilmentävän kuin tällaisen ja selvästi eniten meta- tai selvästi eniten autonomista refleksiivisyyttä ilmentävän henkilön väliltä, niin eikö käy jossain määrin houkuttelevaksi introdusoida uusi autonomis-metarefleksiivisten tyyppi?

arvioinnissa päästään vain käyttämällä sitä yhä uudestaan erilaisten empiiristen aineistojen jaotteluun ja analysointiin, ja puntaroimalla sitä näin karttuvan evidenssin valossa. Archerin käsitteitä tulisikin koetella mahdollisimman monissa empiirisissä tutkimuksissa – ja mielestäni samalla olisi hyvä etsiä yhtymäkohtia, korrelaatioita ja päällekkäisyyksiä tuolla Archerin käsitteistöllä tehtyjen luokittelujen ja muiden jäsennostapojen väliltä. Refleksiivisyysmoodeille voisi löytyä hyvin kiinnostavia yhtymäkohtia vaikkapa persoonallisuuspsykologien tutkimuksissa jo hyviksi havaituista piirreteoreettisista jäsennyksistä, esimerkiksi "viiden suuren piirteen" käsitteistöä (ks. Digman 1990; Wiggins toim. 1996; McCrae & Costa 2003).

Piirreteoreettinen persoonallisuuden psykologia sopii sikäli hyvin deweyläiseen viitekehykseen, että kuten Digman (1990, 420, kuvio s. 421) sanoo, suurten piirteiden voi katsoa jakautuvan alapiirteisiin ja niiden edelleen *toimintataipumuksiksi* ja siis käyttäytymiseksi; tai kuten McCrae ja Costa (2003, 37) toteavat, piirreteoria on hyvin operationalisoitua siksi, että se tulkitsee piirteet käyttäytymisdispositioina ja kehottaa mittaamaan niitä tarkkailemalla merkkejä "konsistenteista käyttäytymisen tai reaktioiden malleista poikki tilanteiden kirjon". Viiden suuren piirteen teoriat pisteyttävät ihmisen (hänen itsensä tai hänet tuntevien ihmisten lomakkeella tai haastattelussa tekemien kuvausten perusteella) seuraavilla – arkisiin intuitioihin ja kielellisiin luokitteluihin pohjautuvilla (ks. Digman 1990, 418–419, 430–431; McCrae & Costa 2003, 34; myös Saucier & Goldberg 1996) – ulottuvuuksilla. Ensinnäkin *ekstraversion* eli ulospäin – maailmaan ja muihin ihmisiin – suuntautuneisuuden suhteen (minkä vastakohta on varautuneisuus ja omasta rauhasta nauttiminen); toiseksi *ystävällisyyden* tai sympatia- ja yhteistyökyvykkyyden mittarilla (jonka toisessa päässä on kylmyys ja epäystävällisyys); kolmanneksi sen suhteen miten *tunnollinen* ja itsekuria omaava eli myös järjestelmällinen ja tehokas (tai sitä vastoin epäorganisoitunut ja huoleton) persoona on; neljänneksi kuinka *kokemuksille avoin* eli utelias ja kekseliäs, tunne-elämyksiä uusista asioista ja erikoisista ideoista hakeva (vastakohtanaan varovainen, rutiineihin nojautuva, urautunut); ja viidenneksi miten *neuroottinen* eli herkkä ja hermostunut, taipuvainen kokemaan negatiivisia tunteita kuten suuttumusta, ahdistusta, masennusta ja

haavoittuvaisuutta (vastakohtanaan turvallisuudentuntoinen ja itsevarma) (esim. McCrae & Costa 2003). Kun nämä on pisteytetty, persoonallisuus eli yksilölle luonteenomaiset tavat toimia ja suhtautua muihin ihmisiin ja asioihin voidaan esittää vaikkapa graafisena mallinnuksena noiden viiden piirteen akselien kautta piirrettynä kenttänä. Ja tuon kentän painotuksia voisi verrata Archerin ICONI-mittarilla laskettuihin refleksiivisyysmoodien painotuksiin.

Löytyisikö viiden persoonallisuuspiirteen mittareilla saaduista tuloksista yhtymäkohtia ICONI:lla laskettuihin Archerin refleksiivisyysmoodien arvoihin? Muutamia uskottavia tutkimushypoteeseja tulee kyllä mieleen, kun vertaa Archerin moodeistaan tarjoamia kuvauksia vaikkapa McCrae & Costan (2003) luonnehdintoihin viidestä piirteestä. Voitaisiin selvittää, saavatko kommunikatiivisesti refleksiiviset erityisen korkeat pisteet ekstraversiosta ja ystävällisyydestä, matalat taas kokemuksille avoimuudesta. Näin voi hyvinkin olla, sillä McCrae & Costa luonnehtii ekstraversioon painottunutta "puheliaaksi" ja "sosiaalisesti suuntautuneeksi", ystävällistä taas "luottavaiseksi" ja "mukautuvaiseksi", ja matalat pisteet kokemuksille avoimuudesta saavaa ihmistä "konventionaaliseksi" ja "konservatiiviseksi" (taulukko 1 s. 4 ja taulukko 5 s. 53). Sekin tuntuisi uskottavalta, että vahvasti autonominen ajattelija saa huomattavan korkeat pisteet tunnollisuudesta ja matalat neuroottisuudesta ja ekstraversiosta – onhan autonominen refleksiivisyys omapäistä, itsevarmaa, työstä suoriutumista arvostavaa individualismia, eli eiköhän siihen liity sellaisia tunnollisen luonteen määreitä kuten "kunnianhimoisuutta" ja "tuotteliaisuutta", neuroottiselle vastakkaisia "itseän tyytyväisyyttä" ja "objektiivisuudellaan ylpeilevyyttä", sekä ekstraversiolle vastakkaisia "läheisten ihmissuhteita välttelemistä" ja "varautuneisuutta" (ks. *ibid.*). Metarefleksiivisen taas voisi kuvitella olevan persoonallisuustestien mittareilla ainakin kokemuksille avoin eli "kapinoiva, ei-mukautuva", "introspektiivinen", "intellektuaalisia asioita arvostava", "utelias" ja (rutiinien sijaan) "moninaisuutta arvostava" (ks. *ibid.*). Murtuneesti refleksiiviset puolestaan saisivat erityisen korkeat pisteet neuroottisuudesta – "emotionaalisuudesta", "haavoittuvaisuudesta", "ahdistuneisuudesta" – ja matalat pisteet ainakin tunnollisuudesta, koska ovat "epäorganisoituneita" ja

taipuvaisia enemmän epärealistiseen ja tuottamattomaan "fantasointiin" kuin realististen, tuottavuutta lisäävien tavoitteiden asettamiseen (ks. *ibid.*).

Tällaisia hypoteeseja voitaisiin tosiaan tutkia yksinkertaisesti testaamalla samat ihmiset sekä Archerin ICONI-lomakkeella (tai jollain sen laajemmalla ja hienosyisempiin erotteluihin kykenevällä kehitysversiolla) että viittä persoonallisuuspierrettä mittaavalla lomakkeella ja katsomalla missä määrin korkeat kommunikatiivisen, autonomisen, meta- tai murtuneen refleksiivisyyden arvot korreloivat eri piirteiden kanssa.

Tosin Archerin silmissä tuo tutkimussuunta ei välttämättä ole yhtä houkutteleva kuin empiristien silmissä – kenties hän tähdentäisi ainakin, että tuollaiset korrelaatiot ovat vain suuntaa-antavia, että varsinainen tutkimus ajattelutapoihin täytyy tehdä syvähaastatteluiden ja niiden tulkitsemisen keinoin. Ovathan refleksiivisyyden emergenssin olennaisimmat tekijät archerilaisittain yksilön minuuden tunto ja henkilökohtaiset mentaaliaktiviteetit, eli refleksiivisyys painottuu subjektiivisen sfääriin (ks. *SAIC*, 94), ja sikäli toimintatavoiksi palautuvat persoonallisuuspierreet ovat Archerin mielestä ehkä liiankin objektiivisesti havainnoitavissa ja mitattavissa, jotta niiden voisi sanoa kartoittavan samaa inhimillisen elämän osa-aluetta kuin refleksiivisyysmoodit. Itse asiassa hän myöntää kyllä, että persoonallisuuspsykologia saattaisi tarjota vastauksia joihinkin refleksiivisyystyyppejä valottaviin (osa)kysymyksiin (Archer 2007, 154, ks. myös 2012, 16), mutta hänen ihmiskuvansa viitekehyksessä on muistettava myös se, että (aina potentiaalisesti muuttuvainen) "refleksiivinen mielen elämä kuuluu eri ontologiselle tasolle" kuin pysyvämmät psykologiset piirteet tai kyvyt (ks. *SAIC*, 319). "Tämä ei tarkoita, että yksilö- ja sosiaalipsykologialla ei ole mitään kontribuoitavaa [refleksiivisyysmoodien ymmärtämiseen]. Väitän vain, että refleksiivisyyden moodit eivät ole psykologisesti redusoitavissa", sanoo Archer (2012, alaviite 16 s. 16.)

Ja kyllähän pragmatistisen antidualistinkin täytyy myöntää, että refleksiivisyys – järkeily- ja ajattelutavat – *on* (käsitteellisesti) eri asia kuin persoonallisuus ja muut verrattain muuttumattomat psykologiset piirteet, kyvyt ja taipumukset. Hän ei kuitenkaan käsitteellistä tätä niin, että alemman tason persoonallisuuden ylle kohoaa emergentisti refleksiivisyyden taso, vaan paremminkin mieltää persoonallisuuden ja pysyvämmät psykologiset piirteet

laajempina käsitteinä kuin ajattelutavat, sellaisina jotka kattavat ihmisen kaikki dispositionaaliset toimintavalmiudet. Refleksiivisyyden eli ajattelun tavat ovat rajatumpi asia, mutta silti *osa* persoonallisuutta, sen osa-alue, tietynlaisia (kielellisiä prosessoitavia sisältäviä) järkeilyn, päätöksenteon ja kognition dispositioita ja toimintataipumuksia, joihin luultavasti vaikuttavat paljon esimerkiksi koulujen käyminen, lukeneisuus, vanhempien koulutustausta ja se millaisten muiden ihmisten kanssa yksilö tapaa keskustella paljon. Näin tulkiten painottumiset refleksiivisyyden lajeissa eivät ole yksi ja sama asia kuin painottumiset persoonallisuuden piirteissä, mutta niissä voi odottaa olevan rutkasti kiinteitä yhtymäkohtia, koska ajattelutavat ovat yksi nyöri siinä sosiaalistettujen biologisten toimintataipumusten punoksessa, joka persoonallisuus on – eivät oma, palautumaton tasonsa.

Sikäli siis Archerin monitasoinen ihmiskäsitys, jossa "ihmiseen kuuluu paljon enemmän kuin molekyylien biologinen ryväs plus yhteiskunnan keskustelulliset merkitykset", ennen kaikkea "noiden kahden välissä ja kumpaankin redusoitumattomina kohoavat... itsetietoisuus, refleksiivisyys ja kelpo tieto maailmasta" (BH, 189), ei tosiaan ole metodologisesti merkityksetön. Se kieltää tulkitsemasta yksilöä ja tämän mieltä ja refleksiivisyyttä pragmatistiseen tapaan, vain yhtenä nyörinä siinä toimivan biologisen organismin sosiaalistumisesta syntyvässä toimintataipumusten punoksessa, jota persoonallisuudeksi kutsutaan. Archerin ihmiskäsityksen lähtökohdista tarkoittaisi refleksiivisyyden todellisuuden kyseenalaistamista, jos sen voimat selitettäisiin lapsuuden vaikutteiden ja sosiaalisen elämän keskusteluiden ohjaamina dispositionaalisina aivotiloina (SAIC, 38–39). Kaikesta kielellisyydestään huolimatta refleksiivisyys on Archerille biologian ja sosiokulttuurillisen välissä kehittyneen yksilön oma, itsenäisesti käyttelemä väline, jolla tämä voi olla yhteydessä ja järjestellä suhdettaan yhteiskuntaan – melko kirjaimellisesti "linkki" lähtökohtaisesti erillisten yksilön ja yhteiskunnan välillä (ks. SAIC, 1 eteenp.). Ja juuri siksi antidualistit ihmettelevät archerilaisen yksilön "omituisuutta yksinäisyyttä", kun se etsii tietään maailmassa "eristettynä hahmona, yksityiseen keskusteluun keskittyneenä" (King 2010, 257; ks. myös Dépelteau 2008, 68). Heidän mielestään tuo ihmiskäsitys on rakentunut alusta lähtien väärin, oletukselle sosiaalisista suhteista irrallisesta itsetietoisuudesta, joka voi *halutessaan* ottaa

yhteyttä yhä laajempiin sosiaalisen elämän piireihin – oletukselle, jota Elias (1978, 15–16) kutsui "egosentriseksi" harhaksi, vieraantuneisuudeksi siitä tosiasista, että oikeasti ihmiset ovat aina jo lähtökohtaisesti ja välttämättä monien vastavuoroisten riippuvuussuhteiden verkostojen tai figuraatioiden toisiinsa sidostamia. Tai kuten moni Meadinsa lukenut pragmatisti Archerin ihmiskäsitystä tulkitsee, tämä yksilön mielen ylisosiaalistamista välttellessään *alisosiaalistaa* sen (Gronow 2008; Kilpinen 2008).

Monitasoinen yksinäinen vai yksitasoinen sosiaalinen ihminen?

Archer on tietoinen siitä, millaisia alisosiaalistamissytyksiä häntä vastaan esitetään meadilaisista ja vastaavista lähtökohdista. Hän ei toki myönnä olettavansa mitään "monadimaista" yksilöä, joka olisi *totaalisesti* erillinen sosiaalisesta maailmasta, koska hän on aina puhunut tuplamorfogenesiksestä (ks. esim. *RST*, 247 eteenp.), joka tarkoittaa yksilötoimijoiden itsekkin muuttuvan samalla kun muuttavat niitä rakenteita, joiden relaatioissa elävät, ja hänestä tämä huomioi jo aivan riittävän hyvin yksilöiden sosiaalisen kytköstyneisyyden. Mutta hän tietää kyllä, että moni muu kokee houkuttelevina pragmatistien toimintatapumus- tai vaikkapa Bourdieun *habitus*-terminologian juuri siksi, että ne lupaavat "päästää enemmän sosiaalista agentin ihon alle" (Archer 2010, 274 eteenp.). Siinä on se tärkein ero Archerin ja antidualistien ihmiskäsitysten välillä. Vaikka niitä näennäisesti yhdistää ennen kaikkea se terminologinen valinta, että molempien keskiössä on "käytäntö", käytäntö tarkoittaa niissä eri asioita. Siinä missä antidualistin käytäntö on yhteisöllinen ja sosiaalistava asia, Archerin käytäntö on yksilön asia, jotain minkä on määrä jopa pelastaa yksilön autonomia sosiaaliselta determinoitumiselta (ks. *BH*, esim. 3, 7–9, 121, 125, myös 209–213).

Archerilaisittain yksilön sosiaalinen elämä ei voi päästä edes alulle ilman, että hänelle on ensin kehittynyt esisosiaalinen itsetietoisuus (*BH*, 7–8) ("mikä tahansa sosiaalisen interaktion muoto, kahdenvälisestä suhteesta globaaliin systeemiin, vaatii sitä, että subjektit tietävät itsensä olevan itsensä" (*SAIC*, 19)), ja tuo itsetietoisuus – minuuden tunto yleisinhimillisenä

universaalina, joka on sen varaan muodostuvia minuuden käsitteitä perustavampi asia – kehittyä jo ei-kielellisissä ja ei-sosiaalisissa subjekti–objekti suhteissa (*BH*, esim. 255–256, myös 190). Sitä vastoin esimerkiksi Meadille (1934, 131 eteenp.) ilman vuorovaikutteista sosiaalista elämää ja siinä kommunikoitavia merkityksiä ja ihmisten tähän tarkoitukseen kehittämisiä symboleja tai kieltä ei olisi mitään varsinaista mentaalista elämää elävää inhimillistä mieltä – eikä siis mahdollisuutta itsetietoisuuteenkaan ja sen myötä syntyvään varsinaiseen minuuteen. Meadilaisittain tiedostettu minuus (*self*), kuten varsinainen ajattelukin, syntyy sellaisten symbolien myötä, joilla kommunikointi tulee suunnatuksi samalla sekä muille että itselle. Sitä ennen organismi voi olla minä vain kokevan perspektiivin (*I*) merkityksessä, joka ei voi olla oman tietoisuutensa kohde; minuus tulee empiirisesti tutkittavaksi kokemuksen objektiksi itselle vasta kun toimijalla on vuorovaikutuksissa muiden kanssa kertyneitä sosiaalisen elämän kokemuksia ja kyky symboliseen kommunikointiin niiden merkitysten käsittelemiseksi. Ja tuo minä objektina (*me*) on sosiaalinen käsite. Itsetietoinen, refleksiivinen, yhtenäinen minuus on osa sosiaalista rakennetta, koska se syntyy vastauksena omaan puheeseen, joka taas opitaan yhteisöissä, yhtenä tietynlaisten yhteisöjen jäsenenä. (Ks. esim. Mead 1934, 135–147, 164 eteenp., 171–178.)

Samoin Deweyllä, kuten sanottua, kukin yksilö on sosiokulttuurillinen tuotos, ja itse asiassa koko yksilön idea – mukaan lukien siihen liitetyt yksilöllisyys ja yksityisyys – on kulttuurillinen (ennen kaikkea modernin aikakauden) luomus. Tuossa luomuksessa voi nähdä paljon hyvää, Dewey tuumi, se vaatii kunnioittamaan yksittäisen ihmisen arvoa ja on omiaan luomaan uskoa tämän mahdollisuuksiin vaikuttaa asioihin; sellaisena se kannustaa meitä myös ottamaan vastuuta omasta käyttäytymisestä ja käsityksistä, olemaan aloitekykyisiä, kekseliäitä, luovia ja (modernin tieteen ihanteiden hengessä) uskomuksiamme koettelevia. Mutta ei tuo moderni yksilön käsite toisaalta ole ihan harmitonkaan luomus, vaan johtaa helposti erinäisiin tarpeettomiin filosofisiin ongelmiin. (MW 12: 190 eteenp., LW 1: 136–137.) Yhteiskuntateoriassa tärkeä sen aiheuttama

vaikeus on se, että yksilöä pidetään jonakin *annettuna*, jonakin mikä on jo siellä. ... [Oikeasti] sosiaaliset järjestelyt, lait, instituutiot...

eivät ole keinoja saavuttaa jotain [niistä riippumattomia] yksilöitä varten, ei edes onnellisuutta. Ne ovat keinoja *luoda* yksilöitä. Vain fyysikaalisessa mielessä, fyysisinä kehoina, jotka aisteille ovat erillisiä, on yksilöllisyys alkuperäinen lähtökohta. Yksilöllisyys sosiaalisessa ja moraalisisessa merkityksessä on jotakin mikä saadaan aikaan. ... [Sen annit] eivät ole mitään lahjoja, vaan saavutuksia. Saavutuksina ne eivät ole absoluuttisia vaan suhteessa siihen miten niitä käytetään. Ja tuo käyttö vaihtelee ympäristön mukaan. (MW 12: 190–191.)¹⁹¹

Huomattakoon, että tämä ei tarkoita, että Dewey kiistäisi esikielellisen minuuden tunnon kaikissa mahdollisissa "minuuden tunnon" merkityksissä – hän kiistää sen vain erityisen refleksiivisessä, omasta itsestä ja yksilöydestä tietoisessa merkityksessä, eli ei suostuisi Archerin (*BH*, 3) tavoin nimittämään sellaista tuntoa "itsetietoisuudeksi" (vrt. myös Gronow 2008, 246–247). Osa tästäkin erimielisyydestä on vain terminologista, sillä Archer puhuu itsetietoisuudesta hyvin löyhässä merkityksessä, jopa liittäen sen, Harry Frankfurtia seuraten, kaikkeen tietoisuuteen: "Tietoisuus *on* itsetietoisuutta" (Frankfurt [1988], siteerattuna *SAIC*, 39).

Tuo Archerin tapa käyttää näitä sanoja on kuitenkin varsin erikoinen (vaikka kiistatta tietoisuuden ja itsetietoisuuden terminologia, niin filosofiassa, psykologiassa kuin arkikielessäkin, on hyvin monikäyttöistä, jopa epämääräistä). Paljon yleisempää on rajata itsetietoisuus tietoisuutta tiukemmin niin, että itsetietoisuuteen kuuluu vain *omasta itsestään* tietoinen tietoisuus (jonka psykologit saattavat operationalisoida esimerkiksi otuksen kykyä tunnistaa peilikuva omaksi kuvakseen); silloin itsetietoisia olentoja on paljon vähemmän kuin (jonkinasteisesti) tietoisia.¹⁹² Dennettiä (2003)

¹⁹¹ Dewey (MW 12: 192) jatkaa, että tämän tajuttuamme emme nosta yksilön "sisäisiä" mielenliikkeitä avainasemaan yhteiskunnallisten sen paremmin kuin yksilöidenkään kehityksen kannalta – kehityskulut eivät voi lähteä mistään sellaisesta kuin yksilön metafysisesti riippumattomasta vapaasta tahdosta. Sitä vastoin, kun "minuuden nähdään olevan aktiivinen prosessi", jota voi ohjata ennen kaikkea sosiaalisen kautta, ymmärretään "sosiaalisten muutosten olevan ainoa keino [myös] muuttuneiden persoonallisuuksien luomiseen". Tämä johti Deweyn siihen edellä mainittuun ajatukseen, että instituutioita voisi arvioida "kasvatuksellisen vaikutuksensa kautta – sen mukaan, minkä tyyppisiä yksilöitä ne kasvattavat". (Ibid.)

¹⁹² Merkkejä kyvystä tunnistaa peilikuva omaksi kuvaksi on ymmärtääkseni nähty paitsi (yli 1,5 vuotiaissa) ihmisissä, myös esimerkiksi ihmisapinoissa, delfiineissä ja

mukaillen: kun selitämme jonkin eläimen toimintaa (intentionaalisesta näkökulmastamme) sanomalla, että sen mieli teki tiettyjä erotteluja ja ohjasi sen toimintaa, ei meillä vielä tuolla nojalla ole syytä sanoa sen olleen tietoinen noista prosesseista, saati sitten omasta itsestään niiden tyysijana. Toiminnanohjauksen ei "tarvitse olla minkään... kokemaa", sillä "kausalisyyt toimivat ihan hyvin pimeässä", kaipaamatta "hienostunutta itsemonitoroinnin kapasiteettia". (ss. 246–247.) Vasta monimutkaisesta käyttäytymisestä sanomme edes, että otus on erityisen tietoinen tekemistään erotteluista, ja miksi se tosiaan tarvitsisi tähänkään tietoisuutta omasta itsestään? Joillekin hyvin harvoille eläimille on kehittynyt suhteellisen isot aivot ja siis useampia vaihtoehtoisia käyttäytymismalleja ja kykyä puntaroida niiden oletettuja seurauksia etukäteen, mutta edes useimpien niistä ei tarvitse ymmärtää noissa puntaroinneissa olevan järkeä niiden *itsensä* kannalta – evoluution näkökulmasta riittää jo se, että ne vain hyötyvät niistä. (ss. 247–248.) Tarvitaan vielä yksi erityinen kehitysaskel, ennen kuin otus alkaa hyötyä myös kyvystä arvioida omaa itseään (toimintasuunnitelmien laatijana), ja tuo askel on "*kommunikaatio*. Vasta kun otus alkaa kehittää... erityisesti tekojensa ja suunnitelmiansa kommunikointia, tarvitsee sillä olla jotain kapasiteettia monitoroida... myös omia etukäteisarvioita ja intentioiden muodostumista". (s. 248, korostus lisätty; vrt. myös Mead 1934, 138–139.)¹⁹³

Jos rajaamme itsetietoisuuden tähän tapaan varsin tiukasti ja sanomme vain hyvin harvoilla, keskenään kommunikoivilla eläimillä olevan sitä, voimme siis kuitenkin puhua myös minuuden tunnosta, tarkoittaen sillä nyt sellaista hyvin epämääräistä, ei välttämättä lainkaan tietoista, kognitiivisesti jäsentymätöntä kokemusta – kirjaimellisesti vain "tuntoa" – omasta kehosta jonakin muuna kuin kehon ulkopuoliset kohteet. Sellaisen minuuden tunnon voisi Deweykin kai hyväksyä, sanoa sen sisältyvän jo toimivaan, aistein havainnoivaan ja tuntemuksia kokevaan perspektiiviin,

elefanteissa, mutta kovin yleiseltä kyvyltä se ei vaikuta eläinkunnan miljoonien lajien joukossa.

¹⁹³ Ehkä kovin isoja aivojakaan ei kehity kuin yhteistoiminnan kommunikoinnin tarpeisiin. Aivot eivät kasva ilman syytä, vaan eläimen täytyy hyötyä suuremmista aivoista tehdessään jotain mitä se on jo alkanut tehdä; ja siksi evolutiivisesti puhuen aivojen kasvu ei niinkään ole hyvä selitys kehittyneemmälle kommunikoinnille, vaan kehittyneempi kommunikointi ja siihen liittyvät tarpeet on pikemminkin tärkeä selitys aivojen kasvulle (Bickerton 2009, 24).

jollainen totta kai edeltää kielellistä minuuden kokemusta ja tarjoaa välttämättömän pohjan itsetietoisuudelle kehittyä – vähän kuten Archer ajattelee. Myös Dennett (1999) tietoisuuden evoluutiohistoriasta puhuessaan erottaa parikin olennaisesti erilaatuista kehitysvaihetta matkalla (itse)tietoiseen ihmiseen: ensin syntyivät rajat itsen ja muun välillä ja siis "näkökulmat" ja "järkisytyt", sekä geneettisen valinnan myötä yhä paremmiksi kehittyneet kemialliset tai jopa alkeelliset hermostolliset tavat ennakoita tulevia tapahtumia ja säädellä toimia niitä silmälläpitäen; sitten kehittyivät kompleksisemmat aivot ja käyttäytymismallit erilaisten yksilöiden fenotyypin plastisuuden ja niiden välisen kilpailun myötä; ja lopuksi tapahtui ihmisaivojen kulttuurievoluutio, missä on kyse ikään kuin aivan uudenlaisen ohjelmiston kehittymisestä aivoihin ja tuon ohjelmiston erilaisten komponenttien ("meemien") välisestä keskinäisestä kilpailusta evoluution periaatteiden mukaisesti (luku 7).¹⁹⁴ "Tietoisien mielemmen rakenne on tulosta [näistä] kolmesta toisistaan seuraavasta kehitysprosessista, joista seuraava on aiemman varassa ja joista jokainen on valtavasti nopeampi ja voimakkaampi kuin edeltäjänsä", sanoo Dennett (s. 197). Ja tosiaan siis jo ensimmäisessä vaiheessa voi sanoa syntyneen minuuden tunnon siinä mielessä, että "toimijan täytyy erottaa sisällään oleva ulkomaailmasta" – mikä on myös yhtä kuin *omata näkökulma* maailmaan (s. 200). Se ei ole vielä tietoinen näkökulma, Dennett huomauttaa, itsetietoisesta puhumattakaan, sillä "jopa kasveilla on näkökulma tässä alkeellisessa merkityksessä"; mutta tietoiset näkökulmat ovat sen jälkeläisiä (s. 201).

Tämän ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa, että tietoisuutemme ytimessä olisi jokin sellainen ei-sosiaalisen minuuden erillinen *taso*, joka on *suojattu* kielen ja sosiaalistumisen vaikutuksilta; pikemminkin Dennett (ks. 1999, 226 eteenp., 475–479, myös luku 8) ajattelee, että kulttuurievoluution myötä kehittynyt tietoisuuden "virtuaalikone" mullisti ja muutti mielen aivan perinpohjaisesti: juuri *tuon kulttuurillisen virtuaalikoneen toiminta* – vaikka sen täytyy tietysti monin tavoin ilmentää ja kunnioittaa myös fysiologisen alustansa rakenteita tai perustavaa "johdotusta" – *on yhtä kuin* inhimillinen

¹⁹⁴ Puhe meemeistä (ks. erit. Dawkins 1978, luku 11; myös esim. Blackmore 1999) on tietysti yksi (ei välttämättä paras) tapa sovittaa kulttuurikin eksplisiittisesti evolutiiviseen viitekehykseen. Nykyään sitä näkee kyllä jo ihan arkikielessäkin – yleisesti puhutaan esimerkiksi sosiaalisessa mediassa leviävistä meemeistä.

tietoisuus ja minuus. "[I]hmismieli on keinotekoinen tuote, joka on syntynyt meemien muokatessa ihmisaivoja itselleen paremmaksi asumukseksi" (Dennett 1999, 234; vrt. Churchland 2002). Itse asiassa Dennett yhtyy siihen Michael Friedmanin (ja esimerkiksi Meadin ja Deweyn) kantaan, että on väärin koettaa selittää yksilöiden kognitiota riippumattomasti sosiaalisesta kognitiosta ja redusoida sosiaalinen yksilöihin, selittää se yksilöiden kautta – että oikeampi suunta on "laatia ensin teoria sosiaalisesta aktiviteetista ja koettaa sitten tarjota yksilöiden kognitiivisen aktiviteetin *makro*-reduktio... sosiaalisen teorian kautta" (Friedman [1981], siteerattuna Dennett 1987, 65). Dennett kyllä muistuttaa, että sosiaalinen elämä on vain yksi osa sitä makrokokonaisuutta, johon yksilöpsykologia on redusoitava tai liitettävä; oikeammin se, mihin meidän on aivojen mikroprosessit yhdistettävä, ymmärtääksemme niiden tuottamaa psykologiaa, on "organismi–ympäristö interaktion, kehityksen ja evoluution taso. Tuo taso sisältää sosiaalisen interaktion erityisen tärkeänä osana..." (Dennett 1987, 65.)¹⁹⁵ (Ja Dewey olisi tästä täsmälleen samaa mieltä, mitä nyt ainakin vanhoilla päivillään olisi suosittanut puhumaan interaktion sijaan transaktioista, tähdentääkseen organismin ja sen ympäristön jatkuvaa vastavuoroista riippuvuutta toisistaan (ks. LW 16: 100 eteenp.))

Tällaisessa katsannossa ihmisyyden biologisten ja sosiokulttuurillisen tekijöiden välille ei tarvitse olettaa mitään erityistä välimaastoa ja problematiikkaa, vaan ihmisyyden, minuus, (itse)tietoisuus ja ajattelutavat syntyvät organismin evoluution myötä kehittyneen biologisen perimän ja ympäristön sulauttavissa transaktioissa, joihin ei liity mitään kategorista tasohyppäystä – ei, vaikka etenkin meidän ihmisten kielellisyys on totta kai *suuri laadullinen muutos*, ehkä yhtä suuri kuin on siirtymä elottomasta elolliseen luontoon; syntyyhän kielen myötä uudenlaista merkityksellisyyttä ja tietoisuutta, oikeastaan koko niin kutsuttu inhimillinen mentaalinen elämä, tuumivat Deweyn (ks. LW 1: luku 5) kaltaiset antidualistit.¹⁹⁶ Suurimpiinkaan

¹⁹⁵ Tällaiset huomautukset tekevät Dennettistä ennemmin *keskustasulauttajan* kuin alhaalta ylöspäin sulauttajan tai fyysikaalisen reduktionistin (ks. myös Churchland 2002, 64–65). Archer ei tällaisia nyansseja huomioi, vaan pitää Dennettiä fyysikaalisena reduktionistina (*SAIC*, 11, 24, mukaan lukien alaviitteet).

¹⁹⁶ Itse asiassa Deweyllä (kuten Meadilla, Dennettillä ja Davidsonilla) kieli on paljon olennaisemmassa osassa kuin Archerilla tai useimmilla muilla mielenfilosoifeilla – se

laadullisiin muutoksiin ei kuitenkaan tarvitse liittyä siirtymistä uudelle olemassaolon tasolle, metafyyisistä vastakkainasettelua tai syvän epistemologisen mysteerin kuilua. Ainakin deweyläisittäin kyse on aina vain siirtymistä entistä kompleksisempiin ja monisyisemmin organisoituneisiin maailman prosessin muotoihin. Kaikki elämä on "psyko-fysikaalista", sanoo Dewey, eikä se tarkoita muuta kuin sitä, että tietyillä tavoin kompleksisemmin organisoitunut "fysikaalinen aktiviteetti on omaksunut lisäominaisuuksia [verrattuna elottomiin prosesseihin], eli kyvyn hankkia tarpeilleen erityistä interaktiivista tukea elinympäristöstään"; ja samalla tavalla kieltä käyttävä mentaalinen on taas entistä kompleksisemmin organisoitunut, entistä moninaisempia ja merkityksellisempiä yhteyksiä sisältävä maailman prosessin muoto. (Dewey LW 1: 194 eteenp., 220 eteenp.)

Tai kuten sen voi Dennettin meemi-terminologialla muotoilla: juuri siksi, että memeinä aivoihimme ladattu virtuaalikone on niin merkittävä muutos ja oikeastaan tekee meistä keitä me olemme, emme voi erottaa "sielussamme" toisistaan biologista (ydin)minää ja sosiokulttuurillisia vaikutteita dualistiseen tapaan. Siis

ihmismielet itsessään ovat hyvin suuressa määrin meemien luomuksia, [ja] silloin emme voi pitää kiinni alkuperäisestä mustavalkoisesta ajattelustamme; meemit eivät voi olla meitä vastaan, koska aiemmat meemien vyöryt meihin ovat jo olleet tärkeitä sen määrittelemisessä, *keitä tai mitä me olemme*. Se ajatus on pelkkä myytti, että olisi... itsenäinen mieli taistelemassa ja suojelemassa

ei ole vain mentaalitilojen *julkilausumisen* väline, vaan mentaalisen voi sanoa *syntyvän* vasta kielen myötä. Toki pohjana mielelle on fysikaalinen maailma ja biologia, eliöiden tarpeet ja pyrkimykset, aistit ja tuntemukset, mutta ennen kuin otuksilla on symbolijärjestelmä, jolla (spesifioida ja) *tehdä kokemukset merkityksellisiksi toinen toisilleen ja tämän kiertotien kautta myös itselleen*, eivät ne oikeastaan *tiedä*, että niillä on niitä, eivätkä edes tajua olevansa "minä". (Ks. LW 1: luku 5, myös ss. 198, 221–222.) Näin mielti myös Davidson (1984, luku 11, 1985, 1991), joka argumentoi, että *uskomuksia* voi olla vain sillä joka ymmärtää *totuuden ja epätotuuden* mahdollisuuden, ja tuo ymmärrys voi kehittyä vain otusten kommunikoinnista symboleilla koskien jaettuja kohteita ja toimia. "[V]ain tuollaisen mallin taustaa vasten voimme identifioida ajatuksia" ja siis järkevästi selittää tekoja uskomusten ja muiden mielentilojen sanastolla. (Davidson 1984, 159.) (Debatti toki jatkuu – esimerkiksi Searle (2002, 67 eteenp.) ei hyväksy Davidsonin argumenttia.)

itseään oudoilta ja vaarallisilta meemeiltä... Tulee muistaa, että normatiivisten käsitteiden meemit – *täytymisen, hyvän, totuuden ja kauneuden* meemit – ovat meitä rakentavista meemeistä syvimmälle juurtuneita ja kaikkein keskeisimpiä. Olemassaolo meinä itsenämme, ajattelijoina – [joskaan] ei eliöinä – nojautuu näihin meemeihin. (Dennett 1999, 234–235.)

Dennett ja Dewey voisivatkin myöntää, että Archer on oikeassa sanoessaan sosiaalisen minuuden rakentuvan jonkinlaiselle ei-sosiaaliselle minuuden tunnolle ja keholliselle toiminnalle maailmassa, mutta he lisäisivät, että se ei tarkoita antidualistien olevan väärässä siinä, että itsetietoinen ihmismieli on läpikotaisin sosiaalistunut. Heidän mielestään Archer puolustaa kestämatöntä ydinminuuden ihannetta kampanjoidessaan sitä Rortyn [1989] (siteerattuna *BH*, 19) ajatusta vastaan, että "sosiaalistuminen... menee ihan alas asti". Archer suomii neopragmatisti Rortya siitä, että kun tämä tulkitsee inhimillisen minuuden pelkäksi itse itseään kutovaksi tarinoiden kudelmaksi ja kieltää kaikkien ihmisten jakaman intransitiivisen kehollisen olemuksen, hän hukkaa näkyvistä yksilötoimijan lujan, kielellisistä tarinoista riippumattoman minuuden, *sen joka kutoo* ympärilleen myös sosiokulttuurillisten tarinoiden kudelman (*BH*, 34–44). Mutta koska antidualistit eivät hyväksy mitään sosiaalisista vaikutteista riippumatonta ydinminää, heistä näyttää,

että Archer askartelee sellaisen ongelman parissa, jonka olisi luullut jääneen jo taakse, nimittäin yksilön ja yhteiskunnan välisen "ristiriidan" parissa. Sosiologian klassisella kaudella tämä saattoi herättää keskustelua, mutta ei enää nykyään, sillä tuollaista ristiriitaa ei yksinkertaisesti ole. Jotta ristiriita olisi todellinen, sen toisena osapuolena pitäisi olla jokin ihmisen persoonaan sisältyvä sosiaalisesta vaikutuksesta puhdas minä, mutta sellaista ei psykologisen nykytiedon mukaan ole olemassa. (Kilpinen 2008, 110.)

Moni antidualisti kuulee varmaan epäilyttäviä kaikuja epätieteellisestä *sielu*-uskosta siinä, kun Archer sanoo puolustavansa kantilaista, "autonomista

minuutta Durkheimin yrityksiltä saattaa se sosiaalisesta riippuvaiseksi" – minuutta *a priorisena* "apperseption transsendentaalisena ykseytenä" (*RST*, 285 eteenp.). Antidualistit eivät näe syytä olettaa sellaista *a priorista* ja transsendentaalista minuutta, heistä se on hyvin arveluttava, ja he saattavat kysyä, vastustaako Archer läpikotaisin sosiaalistetun ja kielellistetyn minuuden ajatusta enemmän *uskonnollisista* kuin tieteellisistä syistä?

Itse asiassa Archer myöntääkin pitävänsä tasollista ihmiskäsitystään tärkeänä askeleena pois ateismiin taipuvaisen empirismin *homo sociologicuksesta* (ks. Archer 2004, 63 eteenp.).¹⁹⁷ Eritoten teesi yksilön ei-sosiaalisen käytännön tarjoamasta "suorasta kokemuksesta" palvelee uskonnollisia vakaumuksia – Archer rinnastaa uskonnolliset käytännöt muunlaisiin käytäntöihin, väittää niihin liittyvän samaa artikuloimattoman kokemuksen tuntua, sellaista kuin esimerkiksi taitavan muusikon saavuttama musisoimisen tuntu. Ja archerilaisella, yksilövetoisella käytännön tulkinnalla, sellainen käytännössä kokemisen tuntu tarjoaa tietysti kielestä ja kaikista muistakin sosiaalisista vaikutteista vapaan pääsyn todellisuuteen (pääsyn, jonka varaan kielellistykset vasta voi rakentaa), eli uskonnolliset käytännöt tarjoavat sosiaalistumisesta riippumatonta, suoraa kokemusta Jumalasta. (Ks. Archer 2004, 68–73.)

En tee tässä tutkielmassa uskonnonfilosofiaa, mutta sitä täytyy kysyä, kuinka hyvin Archerin uskonnollinen ihmiskuva sopii yhteen evoluutiobiologian kanssa – jonka muun muassa Searle (1995, 6) sanoo olevan niin olennainen osa nykyaikaista, länsimaista, tieteellistä maailmankuvaa, että emme kerta kaikkiaan voi olla hyväksymättä sitä? Archer ei näkisi tässä ongelmaa, mutta darwinilaisen ihmiskuvan äänekkäimmät puolustajat katsovat sen sopivan huonosti yhteen uskonnollisten vakaumusten kanssa (esim. Dawkins 1989, 2006; Dennett 1995, 2006; myös Searle 1992, 90–91; Hodgson 2004, 8). Darwinilainen

¹⁹⁷ Archer ei suoraan myönnä, että uskonnollinen vakaumus on *motivoinut* hänen ihmiskäsitystään, mutta *kääntäen* kyllä syyttää muita sosiologeja siitä, että näiden ateismi kumpuaa siitä, että se sopii parhaiten yhteen heidän (ammatillista omanarvontuntoaan hivelevän) *homo sociologicus* käsityksensä kanssa. "[E]i ole sattumaa, että uskovaiset kollegani ovat sormilla laskettavissa tässä maassa; sillä paljon riippuu yhteiskuntatieteissä ateismista, erityisesti koko [niiden] ihmissubjektin käsite. Mitä vähemmän ihmistä pidetään sosiaalisten voimien tuotoksena, sitä nöyremmiksi... [sosiologit] pakotetaan". (Archer 2004, 63.)

maailmahan on jatkuvan muutoksen, pienten yksilöllisten variaatioiden ja sattumanvaraisuuden maailma, joka selittyy täysin luonnollisesti ja siis ei-luonnollisesti; lajit (joita edustavat yksilöt ovat välineitä geenien jatkumiselle) määritellään populaatioiden kautta, ei lajiolemusta ilmaisevina luonnollisina tyyppinä – ja itse asiassa koko luonnollisen tyyppin ja edelleen esimerkiksi ihmisluonnon ajatus on ristiriidassa oikein ymmärretyn darwinilaisen evoluutio-opin kanssa (ks. Mayr 1982, 45 eteenp., 304 eteenp., luku 6; Dennett 1995, erit. luku 2; Buller 2005, luku 8; myös esim. Rorty 1999, 63–69; Kaidesoja 2007, 69; Ylikoski & Kokkonen 2009, 91 eteenp.).

Sitä vastoin Archerin maailmankuvaan, kuten olemme nähneet, sopii oikein hyvin mieltää ihmisyyden luonnollisena tyyppinä, jonka myötä me kaikki jaamme samanlaisen, moraalisesti tärkeän, kielestä ja kulttuurista riippumattoman minuuden tunnon (ks. *BH*, 17, 124, 190, *RST*, 287 eteenp.). Tähän liittyy joukko Archerin ihmiskäsitykselle tärkeitä erontekoa, joista kaikki eivät ehkä ole perusteltuja darwinilaisesta näkökulmasta, ennen kaikkea syvä tasojen välinen dikotomia ei-kielellisen minuuden tunnon ja kielellisen minuuden välillä.¹⁹⁸ Miksi esi-isiemme pärjäämisen kannalta hyödylliseksi puntaroitunut kieli, joka niin tavattomasti tehostaa ajattelua ja terävöittää käsityksiä, ei olisi nivoutunut tiukasti myös minuuden tuntuun? Siis miksi olisi jäänyt olemaan esikielellinen itsetietoisuus *sui generis* tasona kielen ja sosiaalisten vaikutteiden alapuolelle, niiltä "suojatuksi" (vrt. *BH*, 3)?

¹⁹⁸ Kaikkia Archerin ihmiskäsitykseen sisältyviä erontekoa en ryhdy tässä pitkästi ruotimaan tästä(kään) näkökulmasta. Mainittakoon, että pidän kyllä hyvänä esimerkiksi Archerin analyyttistä erontekoa (1) kehollisen reagoimisen, kykyjen ja osaamisen eli kehollisen ja käytännöllisen "tiedon" ja (2) diskursiivisen eli kielellisen tiedon välillä – sujuvathan monet kyvyt ja taidot parhaiten ilman kieltä (ja tietoisuutta), siis ei-kielellisten toimintataipumusten varassa. Mutta en ehkä Archerin (*BH*, 163–165) tavoin kutsuisi kaikkia kykenemisen ja reagoimisen tapoja, jopa hermoston tapaa erottaa nopeammin liikkuva hitaammin liikkuvasta kohteesta, "oikeaksi tiedoksi" (ks. Kivinen & Piironen 2006a; myös Gronow 2008, 247). Se vie helposti turhaan rajanvedon ongelmaan, sillä emme ehkä halua sanoa kovin yksinkertaisten eläinten tai kasvien reagoitaitaipumusten olevan tietoa. Samaten ongelmallinen on artefakteihin liittyvän osaamisen ja luonnon käsittelyyn liittyvän osaamisen erottaminen kahdeksi erilaatuisiksi sfääriksi. Niin artefakteja kuin luonnon objekteja käsitellään kai kuitenkin samojen motorisen hermoston osien avulla. Kahden järjestyksen välisen kategorisen eron sijaan olisi ehkä parempi puhua vain aste-eroista enemmän ja vähemmän kompleksisten ja enemmän tai vähemmän artefakteja hyödyntävien osaamisen ja reagoimisen tapojen välillä.

Evolutiivisesti edullisempaa luulisi olleen tuon tunnon tiivis kietoutuminen yhteen kielellisten prosessien kanssa.

Esimerkiksi Terrence Deaconin (1997) mukaan kieli on ollut niin merkittävä osa evoluutioympäristöämme jo niin pitkään, että aivomme ovat väistämättä adaptoituneet siihen: aivojemme rakenteet ilmentävät kielellisyyttä yhtäläillä kuin linnun siiven muoto ilmentää lentämisen aerodynamiikkaa (s. 45). Aivojen vanhemmat osat ovat verkottuneet yhteen niiden uudempien osien kanssa, jotka ovat olennaisempia kielikyvyillemme (luku 10).¹⁹⁹ Ja siksi toisekseen, Deacon tähdentää, kieli on adaptoitunut vielä enemmän aivoihin kuin aivot kieleen – se on kehittynyt sellaiseksi, että pystyy asettumaan jo hyvin nuoren lapsen aivoihin (ennen kuin lapsi kehittää muita, eläimille luonnollisempia kognition ja kommunikoinnin tapoja, jotka eivät sovi yhteen symbolien käytön kanssa) (ks. luvut 1–5, esim. ss. 44–45, 83, 107–115, 122, 135–137, 148). Ehkäpä juuri siksi ensimmäinen kieli opitaan jo hyvin varhain (lapsi alkaa tapailla sanoja jo noin kahden vuoden iästä alkaen ja on tietysti altistunut sanoille jo ennen sitä) – niin varhain, että kovin kummoista itsetietoisuutta ei ehdi kehittyä ennen sitä. Eli jos mietitään, mikä on se kaikkein mielenkiintoisin *ihmisyyden erityispiirre*, johon kannattaa kiinnittää huomiota jos haluaa ymmärtää, mikä erottaa (useimpia aikuisia) ihmisiä kaikista muista eläimistä, niin eikö se ole juuri kielellisyys (eikä mikään kehollinen lajiolemus) (Kivinen & Piironen 2012; myös esim. Rorty 2000; Buller 2005; ks. Dewey LW 1: luku 5)?

Archer tietysti nostaa ihmisiä muista eläimistä erottavana tekijänä esiin mieluummin artefakteihin liittyvän käytännön osaamisen, mutta myös sen osalta täytyy kysyä: kuinka hienostuneita ja inhimillisiä käytäntöjä saattoi loppujen lopuksi edes kehittyä ennen kieltä? Onko ei-kielellinen artefaktien

¹⁹⁹ Aivot eivät koostu toisistaan eristyksissä toimivista moduuleista eivätkä kielelliset kyvytkään näin ollen ole eristetyt tietyille alueille, vaan ovat laajojen, koordinoidusti toimivien hermoverkon prosessien tuotosta (myös Brocan ja Wernicken alueet ovat enemmän kielellisten prosessointien *solmukohtia* tai *pullonkauloja* kuin kielikykyjemme rajattuja tapahtumapaikkoja), selittää Deacon (1997, luku 10, erit. ss. 266, 287–288) ja vaatii ymmärtämään aivot *holistiseen* tapaan. Hän ei ole tässä yksin – vaikka yhdet hermoston osat ovat totta kai läheisemmässä yhteydessä keskenään kuin toisten osien kanssa ja aivoja on mahdollista jaotella eri osatehtäviin erikoistuneisiin osa-alueisiin, eivät ne koostu mistään erillislaitoksista – tuo kuvitelma on vain vanhan *frenologian* kaikuja (Lieberman 2000, 143 eteenp.; ks. myös Dennett 1999, 200 ja alaviite, 293 eteenp.).

hallinta sittenkään itsessään niin olennainen ihmisyyden tekijä, että se on syytä erottaa omaksi sfääriseksi luonnon ja kielellisen väliin? Ja kannattaako sen evoluutiohistoria esittää Archerin (vrt. *BH*, 165–173) tapaan niin, että "kelluvien esineiden käyttämisestä tuli kanootteja..., heilauteltavista solmuja ja palmikoita", kunnes eräänä päivänä käsillä oli jo "toisen sukupolven materiaallinen kulttuuri" lumikenkineen ja suksineen, suitsineen ja satuloineen – käytännöllisen tiedon logiikan pysyessä samana aina ihmisapinoiden kivistä ja risuista nykyihmisten koneisiin, laboratorioihin ja tietokoneisiin asti? Sitä sopii epäillä, artefaktikulttuuri tuskin olisi kehittynyt kovin pitkälle pelkän ei-kielellisen taidon varassa ja sen kielellistymisen voi perustellusti sanoa muuttaneen sen logiikan.²⁰⁰ Lähes *homo sapiensia* vastaavin fyysisin valmiuksin varustettu *homo erectus*, jonka merkittävin ero *sapiensiin* oli ilmeisesti se, että sillä ei vielä ollut käytössä täysimittaista kieltä,²⁰¹ ei päässyt 1,5 miljoonan vuoden lajihistoriansa aikana pidemmälle kuin verrattain yksinkertaisiin kivi-, nahka- ja puutyökaluihin (ks. esim. Franks 2010, 27–28),²⁰² kun taas kehittynyttä kieltä käyttäneen *sapiensin* aikakaudella artefaktit

²⁰⁰ Toki myös pragmatistille laboratorio ja kivistä ovat yhtäläisiä *työkaluja* sikäli, että ne *auttavat pärjäämistämme ratkaisemalla toiminnan ongelmia ja haasteita*. Mutta ainakin minua eniten miellyttävä pragmatismi varoo vähättelemästä kielen merkitystä tämän yhtymäkohdan varjolla. Laboratorio myös eroaa kivistä monin tavoin ja monet noista eroista ovat käsitettävissä vain kielellisessä kontekstissa. Siinä missä Archerin mukaan "primitiivisen miehen harmistus hyvän keihään rikkomisesta kuuluu samaan emotionaaliseen perheeseen kuin länsimaisen playboyn tunteet kolaroituaan parhaan lamborghininsa" (*BH*, 198), itse kiiruhtaisin tähdentämään myös eroja näiden tapausten välillä – ja nehan liittyvät kieleen, jonka avulla ymmärrämme, *mikä* tietty työkalu on, mitä symboleilla kommunikoitavia merkityksiä sillä on ja miten ne liittyvät muihin asioihin. Vasta kielen avulla tajuamme, miten tietty artefakti eroaa muista, enemmän ja vähemmän samanlaisista artefakteista, ja mitä merkityksiä liittyy sen taitaviin ja kömpelöihin, järkeviin ja järjettömiin, tai moraalisiin ja moraalittomiin käyttöihin, millä kriteereillä (ja millaisin sanktioin) niitä tulee arvioida, tai mitä jo pelkkä tuon artefaktin omistaminen tai hallitseminen kertoo käyttäjästään.

²⁰¹ On kyllä spekuloitu, että *erectusilla* saattoi olla ainakin protokielelliset symbolit, jotka kehittyivät jo niin lähelle varsinaista kieltä, että *sapiensiin* tultaessa ei tarvittu enää suurta kielen "alkuräjähdyttä" (Deacon 1997, 251 eteenp., 340 eteenp., luku 12; myös Bickerton 2009). (Mutta se ei ainakaan *vähennä* kielen merkitystä artefaktikulttuurin kannalta, jos jo *erectus* hyödynsi protokieltä.)

²⁰² Yksinkertaisia ne olivat tietysti vain verrattuna ihmisten myöhempiin työkaluihin – totta kai ne olivat huomattavasti edistyneempiä kuin *erectus*ia edeltäneen *homo habilisin* teroitut kivet, simpanssien "työkaluista" puhumattakaan. *Erectus*in työkalut olivat tärkeä askel *kohti* ihmisyyttä (jos kohta eivät välttämättä varsinaista

ovat kehittyneet käsittämättömän paljon aiempaa nopeammin ja olemme päässeet muutamassa kymmenessä tuhannessa vuodessa (evoluution aikaperspektiivissä silmänräpäyksessä) jousipyssyjen, ongenkoukkujen ja eläinten kesyttämisen (joista mihinkään *sapiensin* edeltäjät eivät kyenneet) kautta ydinvoimaan, avaruusraketteihin ja internetiin.

Vasta kieli ja sen ryydittämät sosiaaliset käytännöt mahdollistivat artefaktien rajun kehityksen, joten jos artefaktien valmistaminen onkin ihmisen erityispiirre, on kieli vielä olennaisempi erityispiirre. Paljonko ihmisyydessä lopulta jää edes sijaa Archerin kuningasasemaan nostamalle yksilövetoiselle käytännölle, joka kumpuaa autonomisen yksilön sisäsyntyisestä halusta käsitellä kohtaamiaan artefakteja ja kehittyä siinä ("subjekti–objekti suhteen yksityisyydessä") yhä taitavammaksi (vrt. *BH*, 121 eteenp., 159–173, 212–221)? Eivätkö ihmiset omaksu verrattain yksinkertaisetkin artefaktin valmistamisen ja käsittelyn taidot aina jossain sosiokulttuurillisten vaikutteiden läpäisemissä ja totta kai usein myös kieltä hyödyntävissä opetustilanteissa, jotka ovat itse asiassa olleet ratkaisevan tärkeitä tuntemamme kaltaisen ihmisyyden kehittymisen kannalta (ks. esim. Boyd ym. 2011; Csibra & Gergely 2011; Sterelny 2011)? Ja vaikka monissa artefaktien käsittelyn taidoissa ei niiden oppimisen jälkeen enää kieltä tarvita, koska ne luonnistuvat paremmin ei-kielellisten, ei-tietoisten toimintataipumusten varassa, se ei tarkoita niiden kuuluvan kielestä riippumattomaan sfääriin, vaan kieli on jo nivoutunut erottamattomaksi osaksi ymmärrystämme noista artefakteista ja niiden käsittelyn taidoista, eikä niitä olisi olemassa ilman kieltä. Antidualisti ei ymmärrä, miksi Archer (*BH*, 159) ei halua puhua käytäntöihin sosiaalistumisesta ja rajaa fokuksensa koskemaan "*ei-kielellisiä käytäntöjä, jotka toteutetaan ei-sosiaalisten relaatioiden kontekstissa*". Hän epäilee, onko mitään sellaisia kielellisistä ja muista sosiaalisista relaatioista irrotettavia käytäntöjä olemassakaan (eikä varmasti hyväksy sellaiseksi ainakaan Archerin (*BH*, 114, 163–164) esimerkkiä

ihmisyyttä ilmennäkään) ja mahdollistivat tuon lajin levittäytyä Afrikasta Aasiaan ja Eurooppaan, mihin on täytynyt liittyä suojien ja vesistöjen ylittämiseen tarvittujen lauttojen rakentamista, todennäköisesti myös tulen käyttöä (esim. Mayr 2001, 376 eteenp., 388–389).

ratsastamisesta),²⁰³ ja lisää ehkä, että jos sellaisia onkin, niin luontevampi tutkimuskohde eritoten *sosiologille* ovat kai silti sosiaaliset ja sosiaalistavat käytännöt, joihin liittyy paitsi (monien erilaisten) artefaktien – ja myös luonnonobjektien – käsittelyn taitoja, myös useiden ihmisten vuorovaikutusta ja aivan valtava (potentiaalisesti ääretön) joukko tätä kokonaisuutta eri tavoin merkityksellistäviä ja kulttuuriin nivovia kielellisiä tarinoita.

3.2 Pragmatistisia huomioita dualistisesti erillisten tasojen tarpeesta

"Platonismi" siinä merkityksessä, jossa minä tätä termiä käytän... viittaa joukkoon filosofisia erontekoja...[, siihen] mitä Dewey nimitti 'dualismien pesäksi ja pesueeksi'. Nuo dualismit hallitsevat länsimaisen filosofian historiaa... [, mutta] Dewey uskoi, kuten minäkin, että noiden traditionaalisten erontekojen ympärille keskittyvä sanasto on käynyt esteeksi sosiaalisille toiveillemme.

—Richard Rorty²⁰⁴

Sanotunlaisista pragmatistisista lähtökohdista vahvaa metafyyssistä yksilö / yhteiskunta dualismia luontevampi lähestymistapa on siis antidualismi. Yksilön sosiaalisen minuuden kehittymistä ei silloin katsota voitavan jäsentää

²⁰³ Archer mieltää ratsastamisessa olevan kyse vain siitä, että yksilö oppii sovittamaan kehonsa yhteen hevosen liikkeiden kanssa, apuvälineinään satula ja jalustimet, suitset ja kuolaimet (ks. *BH*, 163–164.) Hän korostaa olevansa *itseoppinut* ratsastaja, saavuttaneensa tuon taidon "periaatteessa kun lakkasin putoamasta [ratsuni selästä] (taito, jonka saavutin kehollisesti, ja armeliaasti ilman ketään katselijoita [eli yhteisön tukea])" (*BH*, 114). Mutta antidualisti huomauttaisi, että ajatus ratsastamisesta ei olisi koskaan pälkähtänyt Archerin päähän, jos häntä ei olisi sosiaalistettu siihen. Jos teet filosofisen ajatuskokeen ja oletat syntyjään ei-sosiaalisen yksilön (joka on selvinnyt hengissä ehkä robotin ruokkimana), joka on yksikseen kasvanut artefaktien keskellä, niin tuskin oletat hänen keksivän lähestyä hevosia ajatuksella kavuta niiden selkään.

²⁰⁴ Lainaus on Rortyn teoksen *Philosophy and Social Hope* (1999, xii) esipuheesta.

dualistisen mallin mukaisesti niin, että yksilöstä erilliset sosiaaliset ja kulttuurilliset rakenteet vain "asettavat asetelmat" ja muutenkin vaikuttavat yksilöön ulkopuolelta, jättäen kuitenkin jonkin sellaisen kuin "yksilön itsensä" ruoriin, luovimaan ympäriltään löytämissään asetelmissa autonomisesti järkeillen ja valikoiden mihin haluaa elämänsä purren ohjata, millaisia sosiokulttuurillisia elementtejä päättää arvostaa ja liittää itseensä, mihin arvoihin ja aseisiin päättää pyrkiä (vrt. esim. Archer 2007, 17 eteenp.). Tarkastelen nyt tutkielmani lopuksi tätä asiaa siltä kantilta, että nostan esiin erityisesti parhaita pragmatististen antidualistien käytettävissä olevia argumentteja toiminnan ja rakenteiden tasojen ontologista erottamista vastaan. Näin Archerin yhteiskuntateorian keskeiset ideat pistetään vielä kerran kriittiseen puntariin.²⁰⁵

Dualismia vai antidualismia – interaktioita vai transaktioita?

Mustafa Emirbayer (1997, 281–282) kannusti edellä sosiologeja päättämään, "mieltääkö sosiaalinen pääasiassa... staattiseksi 'olioiksi' vai dynaamiseksi, kehittyviksi prosesseiksi" – päätös, jonka suhteen Emirbayer itse on jälkimmäisellä kannalla. Silloin yksilöllisen ja yhteisöllisen vuorovaikutus on, Deweyn ja Bentleyyn [1949] ehdottamaa termiä käyttäen, sosiaalisen elämän prosesseissa toisistaan vahvasti riippuvaisten ja toinen toisiaan konstituovien tekijöiden transaktioita, eikä erillisten, itsenäisten otusten interaktioita (ks. LW 16: 100 eteenp.). Elias (1978) sanoi sen niinkin väkevästi, että yksilö / yhteisö eronteon osapuolet pitäisi ymmärtää niin, että "yhteisö" viittaa toisistaan riippuvaisten ihmisten sosiaaliseen elämään *monikossa*, "yksilö" vastaavasti siihen samaan *yksikössä* (ss. 125 eteenp.). Sen sijaan Archerin morfogeneettinen malli asettaa siis ihmiset toimineen ja yhteiskunnan

²⁰⁵ Tarkoitukseni ei tässä puntaroinnissa ole "todistaa" antidualistisen käsityksen "ylivertaisuutta" Archerin ajatuksiin nähden. Itse asiassa sellainen tavoite olisi jokseenkin *epäpragmatistinen* – tuossa perinteessä ei uskota, että yksi käsitys voidaan osoittaa kaikin puolin toista paremmaksi, joskin ne ovat totta kai eri tavoin käyttökelpoisia eri tarkoituksiin, eri aikoina, eri keskustelijoille ja muutenkin eri näkökulmista. Mutta käsitykset myös kehittyvät paljolti kritiikin, yhä uusien vastaargumenttien kautta, sillä se pakottaa keksimään entistä oivaltavampia muotoiluja, yhä hienompia määritelmiä, uusia erontekoja.

rakenteelliset ominaisuudet vastakkain ja interaktioihin keskenään, hänelle ne "eivät ole saman asian eri aspekteja, vaan ovat radikaalista eri lajia" (*RST*, 14–15). Ja kiistatta voikin olla vaikea hahmottaa, miten rakenne voisi olla yhtä kuin ihmisten toimintaa ja toiminnallisia dispositioita, tai miten ihmiset eivät olisi rakenteesta riippumattomia, autonomisia toimijoita – Archerilla lienee arkijärki takanaan tässä asiassa, ainakin johonkin mittaani asti. Mutta millaisia argumentteja voitaisiin esittää antidualistisen transaktio-tulkinnan puolesta?

Yksi ilmeinen vastaus on, että antidualisti voi hyödyntää hyväksi havaittuja individualistien argumentteja toimijoista riippumattomat rakenteet kyseenalaistaessaan ja parhaita kollektivistien argumentteja sosiokulttuurillisista elementeistä riippumattoman yksilön kyseenalaistaessaan. (Tietenkään hän ei näiltä argumentteja lainatessaan seuraa sen paremmin individualisteja kuin kollektivistejakaan näiden ontologisiin käsityksiin.)

Vähän individualistien tapaan antidualistit voivat kysyä, että jos yksilöidenväliset relaatiot ulkoistetaan yksilöiden yläpuolelle, toimijoiden suhteen autonomiseksi rakenteeksi, niin *mikä* noita relationaalisia rakenteita sitten kantaa – eikö "se jokin", joka silloin joudutaan olettamaan relaatioiden tyysijaksi yksilöiden ylä- tai ulkopuolelle, yksilöiden *lisäksi*, ole juuri sitä kollektiivisubstanssia, jollaisesta Archerkin totta kai irtisanoutuu? Tai toisin sanoen, Archer näyttäisi kohtaavan dilemman yrittäessään irtisanoutua sekä "mystisestä kollektiiviaineksesta" että siitä individualistien käsityksestä, että "mikä ikinä onkaan havaitsemiemme sosiaalisten... piirteiden alkuperä, niin niiden tämänhetkinen olemassaolo seuraa jollain tavoin tämänhetkisistä ihmisistä" (ks. *RST*, 44, 85). Tuon individualistisen käsityksen kiistäminen pakottaa hänet vaarallisen lähelle reifioivaa metafysiikkaa, kuten King (1999a, 207) sanoo; mutta jos hän ei sitä kiistä, niin vaikka monet rakenteiden syyt ja selitykset juontuvatkin menneisyydestä, ei se näyttäisi tarkoittavan nyt muuta emergenssiä kuin *supervenienssia*, jossa kollektiivien piirteet ja tekemiset eivät ole ontologisesti autonomisia nyky-yksilöiden piirteiden (kuten muistijälkien ja dispositioiden), käsitysten ja tekemisten suhteen (esim. Sawyer 2001, 570; ks. myös Manicas 2006, 71–74).

Archer ei tietenkään tunnusta tässä olevan varsinaista dilemmaa, vaan väittää voivansa pitää sosiaalisia rakenteita omanlaisinaan emergenteinä

entiteettinä, toimijoista erillisenä tasona, jolla on omia redusoimattomia voimiaan, *vaikka* myöntää tuon tason olemassaolon, jatkuvuuden ja muutosten riippuvan aivan olennaisesti ihmisistä ja heidän tekemisistään (ks. esim. Archer 2010, 275–276). Eli hän väittää, että kuinka ikinä paljon kollektiivientiteetit riippuvatkin toimijakomponenteistaan, niillä on silti noihin tekijöihinsä palautumatonta *sui generis* voimaa harjoittaa omaa kauaalivaikutusta (RST, 174).

Mutta antidualisti voi sen sijaan vaikkapa Harrén (ks. esim. 2001) tavoin tulkita sosiaalisiin rakenteisiin viittaavat termit pikemminkin taksonomioina, joilla analyseissamme niputamme yhteen joukon ihmisiä piirteineen ja toimineen – eli hän voi linjata rakenteen olevan käsitetyökalu, jolla viittaamme johonkin "käytäntöjen rykelmään, jolla henkilöiden ryhmiä luokitellaan" (s. 25). Eivätkä tuollaiset taksonomiat viittaa mihinkään millä olisi syytä ajatella olevan omaa voimaa. "Roy Bhaskar ja Margaret Archer ajattelevat, että ihmiset ovat rakenteiden vankeja. Mutta jos sosiaaliset rakenteet... ovat vain taksonomisia kategorioita, ihmiset eivät voi olla niiden vankeja", Harré (s. 26) argumentoi: "Voit olla elefanttien lauman vankina, mutta et sen lajin, johon sana 'elefanti' luokittelevana kategoriana viittaa".

Kokonaan toinen kysymys on kyllä sitten se, kannattaako antidualistin seurata Harrén "voimallisten partikulaarien" ontologista realismiakaan, josta näyttäisi seuraavan, että sosiaalisen todellisuuden perimmäisinä voimanpesinä täytyy pitää persoonia (ks. Varela & Harré 1996; Harré 1997, 2001, 2002). Tuo Harréllä realistifilosofina ominainen tapa etsiä sosiaalisen todellisuuden perimmäistä kausaalivoimaa, saattaa näet monen antidualistin korvaan kuulostaa tarpeettomalta metafysiseltä sitoumukselta. Esimerkiksi Deweylle oli täysin vieras ajatus, että jotkin tutkimiemme kokonaisuuksien osatekijät, esimerkiksi ihmisyksilöt, olisivat ne "perimmäisimmät" (tai "todellisimmat") tekijät, siis jotenkin perimmäisempiä kuin muodostamansa kokonaisuudet – yhteenliittymät ja muodostelmat – joiden myötä ihmisten toiminta suuntautuu uusilla tavoilla; pikemminkin mikä tahansa yksikkö ja sen komponentit on aina jotakin mikä on käsitteellisesti rajattu ja nostettu esiin toiminnassa (toimijan näkökulmasta) koetun todellisuuden prosessista jonkin käsillä olevan ongelman ratkaisemista silmälläpitäen, ja ne ovat enemmän tai vähemmän relevantteja, tai oikeastaan

edes ymmärrettävissä meille sellaisina kuin ovat, vain suhteessa toisiinsa, muodostamiinsa kokonaisuuksiin ja ratkaistavana olevaan ongelmaan (ja mahdollisesti moniin muihin seikkoihin) (LW 2: 351–352, ks. myös esim. LW 4: luku 8; Piironen 2001, 154).²⁰⁶ Sen sijaan, että koettaisi määrittää sosiaalisen todellisuuden perimmäisimmät voimalliset partikulaarit, antidualisti voikin kääntyä sellaisten (tietyllä tapaa kollektivismiin suuntaan kallellaan olevien) teoreetikkojen kuten Fuchsin (2001) puoleen, joiden mukaan "voima on... [sosiaalisessa verkostossa, sen] suhteissa". He sanovat sosiaalisen maailman voiman olevan paljolti kuin sähkövirta, joka on koko virtapiirin asia eikä piile yhdessäkään piirin yksittäisessä komponentissa. Kuten sähkövirran voima, on sosiaalisen todellisuutemme voima – jonka huomattavia määriä usein myös vallaksi kutsutaan – "energiaa, joka virtaa verkoston läpi, keskittymättä koskaan yksittäiseen lähteeseen tai varastoon". Sellaista voimaa tai valtaa ei mikään tietty sosiaalisen verkoston solmukohta voi yksin "omata" tai "kantaa". (Fuchs 2001, 260; Latour 1986; vrt. myös Harré 1998, 40.)²⁰⁷

Itse asiassa Fuchsin (2001, 260) mukaan sosiaalisen todellisuuden voimatekijät – aivan kuten dennettläisestä intentionaalisesta näkökulmasta

²⁰⁶ Dewey ei tosiaan hyväksynyt komponenttitekijöiden tai tieteen löytämien mekanismien perimmäisyyttä tai suurempaa todellisuutta suhteessa muodostamiinsa kokonaisuuksiin tai tuottamiinsa kokemusmaailman piirteisiin ja ilmiöihin – ei sen paremmin prosessimetafyysikassaan ja mielenfilosofiassaan (ks. LW 1: 196 eteenp.), kokonaisuudet huomioivassa, holistisesti selittävässä toiminnanteoriassaan (ks. 1896), kuin relationalistisessa ja instrumentalistisessa tieteenfilosofiassaan (ks. LW 4: 79–86, 108–111, 190 eteenp.).

²⁰⁷ Itse asiassa Harrékin (1997, 182) kyllä hyvin tietää, että kukaan ei voi *yksin* päättää, mitä hänen tekonsa varsinaisesti merkitsevät, että sen voi tehdä vain *joukko* ihmisiä *yhdessä*. Siksi sosiaalista rakennetta onkin niin vaikea muuttaa, Harré huomioi, siis vaikka ihmisillä periaatteessa on kaikki voima tehdä niin – ihmisten yhdessä kertomia tarinoita ei niin vain muutetakaan, ne tapaavat jatkua (ks. esim. Harré 2001, 26–27). Mutta silti Harré tähdentää kausaalivoiman olevan ihmisyksilöiden tai persoonien yksittäisistä kehoista kumpuavaa voimaa; nuo keholliset ihmisethän niitä tarinoita kertovat (ks. Harré 1997, 1998; Varela & Harré 1996). Antidualisti kuitenkin miettii, että kun ihmisiä tarvitaan hyvin, hyvin paljon, tavattoman pitkän ajan kuluessa, antamaan voimaa toinen toisilleen ja määrittelemään yhdessä ihmisiä ja tekemisiä, niin onko kovin mielekästä koettaa palauttaa voima mihinkään tiettyihin yksittäisiin kehoihin? Onko tuohon ajatukseen lopulta muuta syytä kuin realistifilosofinen metafyyssinen vakaumus – ja onko se tarpeen yhteiskuntateoriassa? Emmekö mieluummin pidä voimaa verkoston asiana ja myönnä poimivamme siitä tilannekohtaisesti hyödyllisimmät selitykset?

tulkitut yksilöiden mentaalitilat – ovatkin aina vain jostakin näkökulmasta, jonkin havainnoitsijan (joka fuchsilaisittain on relationaalinen ja sosiaalinen tekijä, johon sisältyy myös muuta kuin vain ihmisyksilöitä) määrittämiä asioita. Valta "ei ole verkoston käyttäytymisen syy", Fuchs (ibid., korostukset lisätty) tähdentää, vaan se "on verkoston *tosiasiallista käyttäytymistä*, jonka tulokset *luetaan* voimanpesän [vallan haltijan] syyksi... jonkin *havainnoitsijan* toimesta. ... [Ja] eri havainnoitsijat lukevat voiman eri lähteisiin".²⁰⁸ Joku saattaa siis joitakin tarkoituksia varten lukea tapahtumien syyksi jonkun tietyn henkilön intentionaalisesti harjoittaman vallan, mutta yleisesti ottaen "pakkomielle persooniin ja henkilöyteen, uskomuksiin, suunnitelmiin, päämääriin ja intentioihin" on Fuchsin mukaan ollut vain este sosiologian edistymiselle. Yksilöistä ja näiden päätöksistä voidaan tietysti puhua sosiologiassakin, mutta niiden pitäisi tajuta olevan enemmän yhteiskunnan ja kulttuurin seurauksia kuin niiden syytä. Yksilöt, henkilöt tulisi nähdä "sosiaalisina ja kulttuurillisina instituutioina" (joita jotkin havainnoitsijat näkevät, mutta toiset eivät). (Fuchs 2001, 4–6; ks. myös Dewey MW 12: 190–194.)

Mainittakoon, että muutamaan otteeseen Fuchs saattaa useimpien antidualistien mielestä mennä kyllä aavistuksen liian pitkälle kollektivismin suuntaan. He saattavat nähdä viitteitä sellaisesta esimerkiksi tämän väitteessä, että "sosiaalinen rakenne alkaa erottaa *itsensä* toisesta sosiaalisesta rakenteesta" (Fuchs 2001, 20), tai että tarvitsemme teorioita, jotka "lähtevät liikkeelle sosiaalisesta emergenssistä ja selittävät... toimijat *konstruktioina*, jotka jotkin sosiaaliset rakenteet ovat tuottaneet toteuttamaan tietynlaisia kulttuurillisia tehtäviä" (Fuchs 2001, 63–64). Tämä näet kuulostaa melkein pä-

²⁰⁸ Ja jos verkosto ei käyttäydy kuten oletimme, jos merkittävä osa tapahtumasarjoista ei kulje voimalliseksi olettamamme solmukohtan läpi, niin silloin muutamme mieltämme emmekä pidäkään tuota solmukohtaa voimallisena. Esimerkiksi jos jotakuta nimitetään presidentiksi tai prinssiksi, on syytä tutkailla niitä ympäröivää verkostoa tarkemmin, sillä monissa yhteiskunnissa noilla titteleillä merkittyjen solmukohtien läpi voi kulkea paljonkin laajalle ulottuvia toiminnan ketjuja, mutta on sellaisiakin yhteiskuntia, joissa niillä viitataan voimattomiin, "vain seremoniallisiin" rooleihin, joiden kantajien määräyksiä ei totella sen enempää kuin keskimääräisen kansalaisen määräyksiä (jotkut prinssit ja presidentit joutuvat toimimaan muiden käskyjen mukaan enemmän kuin saavat muut toimimaan omiensa mukaisesti); sen voi selvittää vain verkostoa tutkimalla. (Ks. Latour 1986; Fuchs 2001, 240–241, 256–260; vrt. myös Harré 1998, 40).

siltä kuin Fuchsille rakenteet olisivat *vähemmän* konstruktioita, jotenkin todellisempia kuin yksilötoimijat,²⁰⁹ ja mihin antidualisti tuollaistakaan sitoumusta tarvitsisi?

Muistamme, että esimerkiksi Kingin (2007, 212–213) mukaan sosiaalinen on kyllä *todellista* sikäli, että – kuten myös Archer on usein muistuttanut – sosiaalisia rooleja ei voida palauttaa yksittäisiin kantajiinsa, mutta sitä *ei* tule pitää todellisena *siinä* mielessä, että se voitaisiin dikotomisoida erilleen ihmisistä; niin sosiaaliset rakenteet kuin ihmisyksilötkin on ymmärrettävä verkostojen sosiologian näkökulmasta. Mitään mielenkiintoisia sosiaalisia ilmiöitä ei ole mahdollista ymmärtää tutkimalla yksittäisiä ihmisiä eristyksissä toisistaan, juuri koska heidän sosiaaliset roolinsa ja voimansa määräytyvät aika-avaruudellisesti laajemmista sosiaalisen verkoston kokonaisuuksista ja sosiologin pitää siksi tutkia tuota verkostoa, riittävällä aikajänteellä. Se on tapa ymmärtää sosiaalisen elämän prosessia, tapa poimia tuosta prosessista relevantiksi määritetty kappale (joka ei tietenkään ole mitään enempää kuin kaikkien sitä eläneiden ihmisten toiminta, ei mitään palautumatonta siihen kaikkeen). (Ks. *ibid.*, myös 2004, esim. 190–191.) Sitä voidaan myös totta kai täydentää toisenlaisilla kuvauksilla, toisenlaisilla tavoilla ymmärtää, selittää ja ennustaa sosiaalisen elämän tapahtumia, kuvauksilla jotka auttavat ehkä paremmin ymmärtämään joitakin ongelmallisia yksityiskohtia tai alakysymyksiä. Joskus saatamme puhua sosiaalisista rakenteista, joskus yksilöiden päätöksistä, joskus taas lähestyksen aiheita ehkä käytäntöjä, normeja, kenttiä tai toimintataipumuksia korostaen, tai monia muitakin kiinnostavia kausaalitekijöitä, uskonnoista maantieteellisiin tosiasioihin, esiin nostaen.²¹⁰

²⁰⁹ Ei Fuchs (2001) toki sorru mihinkään kollektivistiseen *metafyysiikkaan* – siitä häntä suojaa hänen *antiessentialisminsa*, jonka nojalla emergenssi sen paremmin kuin mikään muukaan ei ole metafysisten olemusten asia. Fuchsien emergentit tasot eivät olekaan ontologiaa, vaan perustuvat sille pragmaattiselle huomiolle, että hyviä reduktionistisia teorioita ei toistaiseksi ole saatavilla (ss. 199–200). Sellaisena se on siis *metodologinen* kanta, eikä Fuchs perusta metodologiaa ontologiaan (ks. s. 47).

²¹⁰ Käyttihän individualismiin taipuvainen Weberkin kausaaliselityksinä uskontoa ja geopolittisiä seikkoja, joihin Collins (ks. 1986, 1 eteenp. ja erit. luku 8) muuten nojautui taas 1980-luvulla, ennustaen niiden avulla jopa Neuvostoliiton hajoamisen (tosin hän tarkoitti sillä kai Venäjää suurvaltana eikä sen kommunistista hallintoa). Kiintoisaa on myös Collinsin (1998) myöhempi filosofian sosiologia, joka selittää filosofien ja heidän ajatustensa suuruutta heidän *keskusteluverkostonsa tiheydellä* –

Huomattakoon, että tämä on jo sinällään kokolailla pragmatistinen ajattelutapa, koska se tunnustaa suuren kirjon monia erilaisia kausaaliselityksiä, joista voidaan tilannekohtaisesti valita instrumentaalisen käyttökelpoisuutensa perusteella parhaat käytettäviksi. Se on myös enemmän verkosto- ja prosessiontologiaan kuin dualistiseen ontologiaan kannustava näkemys, koska kausaalivoimia ei siinä lähdetä jäljittämään mihinkään fiksattuihin entiteetteihin ja niiden metafyyssisiin olemuksiin, voimien ei oleteta kuuluvan tälle tai tuolle entiteetille ja todellisuuden tasolle, vaan pikemminkin sosiaalisen elämän prosessia ja siitä hahmotettavissa olevaa vuorovaikutteisen toiminnan ja toimintapotentiaalien ja suhteiden verkostoa kehoitetaan pilkkomaan kausaalitekijöiksi millä tahansa käsitetyökaluilla, joilla vain tuntuu olevan käyttöarvoa havaittujen tapahtumien selittämisessä ja ennustamisessa (ks. myös Fuchs 2001, 240–241, 256–260; Latour 1986). Archerin ja muiden kriittisten realistien mielestä tämä saattaa tietysti olla metafyyssisesti vastuutonta humelaista kausaliteettia, mutta kuten Fuchs (2001, 37) sanoo, "[e]i tarvitse olla humelainen ollakseen skeptinen 'todellista' kausaatiota kohtaan, huomatakseen seurausten lukemisen syilleen vaihtelevan suuresti havainnoitsijoiden kesken".

Tämä ei tosiaan ole kiinni mistään *a priori* filosofisista vakaumuksista, vaan kyllä kuka tahansa voi ymmärtää, että sosiaalisen elämän ilmiöt ja niille mielekkäiksi kausaaliselityksiksi näkemämme tekijät eivät jakaudu luontevasti yksilöiden ja yhteisöllisen, tai toimijoiden ja rakenteiden jyrkästi toisistaan erillisille tasoille. Ja mitä syvempi ontologinen dualismi yhteiskunnalliseen todellisuuteen oletetaan toiminnan ja rakenteen välille, sitä selkeämmin erillisiä – eri tasoille paikantuvia – todellisia syitä pitäisi kai olettaa löytyvän kullekin havaitsemallemme tapahtumalle; eihän sellaisen dualismin kannattaja voi ajatella kausaaliselityksiä niin, että yhdet ja samat tapahtumat voi selittää ihan yhtä hyvin milloin yhdellä ja milloin toisella sanastolla, poimien esiin kulloisestakin näkökulmasta katsottuna

sillä miten paljon ja miten merkittäviä ajattelijoita heidän lähipiiriinsä on kuulunut. Ja yhtenä yhteiskuntateoreettisesti huomionarvoisena esimerkkinä mainittakoon myös Jared Diamondin (1999) selitykset vaurauden jakautumiselle kansojen kesken, mitkä viittaavat *maantieteellisiin tosiasioihin* (jotka ovat Diamondin mukaan vaikuttaneet eri populaatioiden erilaiseen immunitettiin kulkutauteja vastaan sekä kansojen erilaisiin mahdollisuuksiin keksiä ja hyödyntää muiden keksimiä innovaatioita, kuten ampuma-aseita ja terästä).

mielenkiintoisia aspekteja, ja että ne voivat olla ihan yhtä hyviä selityksiä eri tarpeisiin. Ontologisen realistin ja dualistin vakaumus vaatii jäljittämään "niitä oikeita", todellisia syitä eri tasoille jakautuvien entiteettien olemuksiin, ja eikö se juuri ole aika hyvä argumentti dualismia vastaan: tiukka dualistinen jakolinja sosiaalisen todellisuuden ja sen syytekijöiden halki tuntuu keinotekoiselta, luonnottomalta, elämälle vieraalta; haluamme mieluummin sosiologiaa, joka hylkää ontologisen dualismin vaalimat yliyksinkertaistavat abstrahoinnit ja alkaa tehdä oikeutta kokemamme aidon sosiaalisen elämän relationaalisten käytäntöjen rikkaalle monimuotoisuudelle (King 2004, 238).

Itse asiassa myös eräät harrélais–bhaskarilaista kausaliteettikäsitystä kannattavista ja sinänsä kyllä emergentteihin tasoihinkin uskovista kriittisistä realisteista ovat myöntäneet tämän ja etsineet muita kuin dualistisia tulkintoja sosiaalisen todellisuuden tasoille. Esimerkiksi Outhwaite (ks. 1990), vaikka on yksi bhaskarilaisen kausaliteetin ja emergenssin vankkumattomimpia puolestapuhujia,²¹¹ on epäröinyt Archerin jyrkän dualismin edessä ja puolustanut Giddensin duaalisuutta tietyllä tapaa mielekäämpänä viitekehyksenä sosiaalisen todellisuuden monitulkintaisten prosessien jäsentämiseen:

Säännöllisesti suoritettu toiminta, kuten se, että minä ostan *The Guardianin* paikallisesta kaupasta, tulee rakenteelliseksi interaktioksi minulle lehden ojentavan myyjän kanssa... Me voimme analysoida tämän joko toimet tuottavana rakenteena tai rakenteen uudelleentuottavina toimina tai toimijuuden ja rakenteen sulavana vuorovaikutuksena, jossa yhtä ei voida terävästi erottaa toisesta. Viimemainittu vaihtoehto on minun suosikkini. (Outhwaite 1990, 85.)

Tosiaan, miksi havaitut säännönmukaisuudet pitäisikään yhteiskuntatieteissä selittää jommankumman tason, joko omavoimaisten makrotason rakenteiden tai niiden suhteen autonomisten mikrotason toimijoiden kautta, tai ylipäätään erottaa nuo tasot toisistaan veitsenterävästi,

²¹¹ Outhwaite (esim. 1987), kuten luvussa 1.1 kerroin, oli mukana jo kriittisten realistien ensimmäisessä ydinryhmässä ja vaalii yhä "todellisuuden stratifikaatiota yleisenä metafysisenä periaatteena" (s. 108).

kun oikeasti sellaista eroa ei maailmassa näy ja monet erilaiset selitykset voivat olla hyödyllisiä erilaisiin kysymyksiin vastattaessa? Puhuttelevammalta tuntuisi se Collinsin (1998) näkemys, että "makrotason yhteiskuntaa ei pitäisi ymmärtää mikro[taso]n yläpuolella olevaksi vertikaaliseksi kerrokseksi, ikään kuin se olisi eri paikassa, vaan mikrotilanteiden kääron auki rullautumisena" (s. 21), jossa taas on nähtävissä suuremman mittakaavan johdonmukaisuuksia, koska se "kuka sanoo mitä kenelle, määräytyy sosiaalisesta prosessista" (s. 46).²¹²

Mikrotilanteet ovat upotetut makrokaavoihin, jotka ovat vain tapoja, joilla tilanteet ovat kytkeytyneet toisiinsa; kausaalisuus – [ja] toiminta... – virtaa sisäänpäin yhtä hyvin kuin ulospäin. Mitä tapahtuu tässä ja nyt, riippuu siitä, mitä on tapahtunut siellä ja silloin. Voimme ymmärtää makrokaavoja reifioimatta niitä itsenäisiksi objekteiksi, näkemällä makron verkostojen dynamiikkana... (Collins 1998, 21.)²¹³

²¹² Kuten muillekin antidualisteille, ajattelu on Collinsille läpeensä sosiaalista. Hän muuten hyödyntää myös sisäisen dialogin käsitettä (meadilaisessa merkityksessä) ajattelun tiettyjä aspekteja jäsentäessään (joskin tähdentäen tuon mallin *metaforisuutta*, että dialogiin käyvät minän osat ovat vain "teoreetikon kategorioita niiden erilaisten... rakenteellistuneiden prosessien määrittämiseksi, jotka tekevät ihmisen minän") (Collins 2004, 203–205). Mutta Collins ei Archerin tavoin rajaa sosiologin mielenkiintoa lähinnä vain yksilön järkiperäiseen päätöksentekodialogiin itselle tärkeimpiä arvoja ja yhteiskunnallisia asemia koskien, vaan katsoo myös muunlaisen ajattelun osallistuvan huomionarvoisesti sosiaalisiin prosesseihin ja olevan sikäli sosiologisesti kiinnostavaa. Maanläheisimpänä esimerkkinä Collins (2004, 205 eteenp.) viittaa *kiroiluun*, jonka mieltää mentaalisenä toimintana – oli se sitten ääneen lausuttua tai vain pään sisällä toteutettua. Hän huomauttaa, että usein myös vain omaan tietoon jäävä kiroilu tapahtuu sosiaalisesti rakenteellistetussa tilanteessa ja siihen liittyy sosiaalisia säännönmukaisuuksia. Ja iso osa kiroilun voimasta tulee siitä, että käytetyt sanat ovat joissain sosiaalisissa piireissä tabu, minkä vuoksi niistä juuri saa emotionaalista energiaa, jota voi hyödyntää vaikkapa huomionsa fokuoinnissa. Samalla kiroiluun liittyy myös samanlaisia fyysisiä aspekteja kuin moniin muihinkin sosiaalisiin rituaaleihin – yksilön keho lietsotaan siinä tiettyyn "rytmiin". (Ibid.)

²¹³ Eli Collinsille mikro / makro ei tarkoita yksilö / yhteisö dualismia. Makro on tosiaan verkostojen dynamiikkaa, eikä mikrotason selittämisen fokaalipiste Collinsilla (2004, 3) ole *yksilö*, vaan *tilanne*.

Collinslainen antidualisti voi sanoa (vaikkapa Clarkin (2008) ja Noën (2009) meadilais–deweyläisiä argumentteja hyödyntäen, yhtä hyvin kuin esimerkiksi Brothersin (1997) ja Cozolinon (2006) viittaamiin tutkimuksiin nojautuen), että myös mielenelämäksi tulkittu toiminta mikrotilanteissa yhtäältä kytköstyvät toisiinsa makrokaavoiksi ja toisaalta selittyy ja on ennustettavissa niiden makrokaavojen, sosiokulttuurillisten elementtien kautta.

Silloin muun muassa vältämme sen koko filosofisen problematiikan, joka on kehityneenä sen perinteisen dualistisen kysymyksen ympärille, josta Pleasants (1999, 113) muistuttaa Bhaskaria kritikoidessaan: kuinka kummassa kaksi ontologisilta olemuksiltaan erillistä ja *sui generis* erilaatuista otusta voivat vaikuttaa toisiinsa? Onkin kiistaton tosiasia, että dualisti joutuu pohtimaan tuota kysymystä enemmän kuin antidualisti, jonka ajattelu istuu mutkattomasti modernin empiirisen tieteen ja darwinilaisen vallankumouksen jälkeiseen naturalistiseen, demystifioivaan eetokseen. Archerkin myöntää, että ontologinen dualismi tekee yksilöiden ja yhteisöjen vuorovaikutuksista ihan erityisellä tapaa problemaattista:

vain jos ontologinen ero "rakenteen" ja "toimijuuden" välillä hyväksytään..., nousee esiin kysymys siitä, kuinka toinen niistä *välittää* toisen vaikutuksen. Tarkemmin sanoen, vain jos "agenttien" subjektiivisuuden ja "rakenteiden" objektiivisuuden ymmärretään omaavan paitsi erilaisia ominaisuuksia, myös kykenevän harjoittamaan erilaisia *kausallivoimia*, tulee välitysprosessista problemaattinen. (SAIC, 14–15.)

Epäilemättä niin käykin, jos lähtökohdaksi otetaan vastakkainasettelu, jossa (nyky)ihmisten toimintaan redusoitumaton yhteiskunta on jokin toismaailmainen mysteeri, "erilaista kuin luonnollinen todellisuus" ja sellaisena erityisen ongelmallinen, "kiusallinen tosiasia" yhteiskuntatieteilijöille selviteltäväksi – jotakin minkä omalaatuinen ominaisluonne ja sen mystinen suhde yksilöiden toimintaan luo sosiologian perustavan ongelmanasettelun (ks. *RST*, 1 eteenp.), kun dikotomian toisena puolena on siis "egosentrinen", lähtökohtaisesti yksinäiseksi oletettu yksilö,

jollaisesta liikkeelle lähteminen johtaa niin helposti tarpeettomiin pohdintoihin siitä, miten tuon yksilön onnistuu suhteuttaa itsensä muihin yksilöihin ja ryhtyä elämään sosiaalista elämää heidän kanssaan (Elias 1978, 116 eteenp.). Sitä vastoin antidualisteille ratkaisu ihmisyksilöiden ja näiden yhteenliittymien tai sosiaalisen elämän muotojen välisen suhteen yleiseen filosofiseen problematiikkaan on pitkälti vain todeta, että sellaista problematiikkaa *ei ole*.

Ensinnäkin, kuten Dewey (MW 14: 44, ks. myös LW 2: 355) sanoo: "Historiasta ei löydy toista niin keinotekoisia ongelmia kuin se, kuinka 'yksilöt' onnistuvat muodostamaan yhteisön". Eikä sekään tietenkään ole Deweyn kaltaisille antidualisteille mikään ongelma tai mysteeri, että sukupolvi toisensa jälkeen omaksuu vanhempiensa taidot ja samantapaiset mielet ja sosiaalisen elämän rakenteelliset muodot; se ei ole heille mikään ihmetyksen aihe, koska he eivät katso sen syntyvän interaktioissa uusien yksilöiden ja heitä edeltäneen rakenteen välillä, vaan syntymästään asti kiinteissä vuorovaikutuksissa – oikeastaan transaktioissa tai "psykologisessa symbioosissa" – muiden ihmisten, ennen kaikkea huoltajiensa ja hoivaajiensa (myöhemmin myös leikki- ja koulutoveriensa ja opettajiensa ja niin edelleen) kanssa vuorovaikutuksissa kasvavan ja kehittyvän lapsen kehityspsykologisessa prosessissa (Harré 2001, 24). Tämä on siis mielenkiintoinen tutkimusaihe psykologeille, mutta ei mikään sosiologian suuri mysteeri. Ei ole mitään mystiikkaa siinä, miten yksilöt ja yhteisöt liittyvät toisiinsa, mikä "välittää" niiden välisiä vaikutuksia; kuten Dewey (MW 14: 44) totesi, kukin ihmislapsi nyt vain syntyy johonkin yhteisöön, joka puolestaan ei ole mitään sen kummempaa kuin joukko ihmisiä ja heidän paljolti jaettuina tapojaan toimia, ja tuon yhteisön muut jäsenet toimillaan luonnollisesti sosiaalistavat tulokkaan yhteisön tapoihin.

Puhua "yhteisön" etusijasta yksilöön nähden, on heittäytymistä järjettömään metafysiikkaan. Mutta sanoa, että jokin ihmisten yhteenliittymä edeltää kutakin nimenomaista maailmaan syntyvää ihmistä, on todeta itsestäänselvyys. Nuo yhteenliittymät ovat henkilöiden keskinäisen vuorovaikutuksen määrättyjä muotoja... [ja] muodostavat yhteisöllisiä tapoja, instituutioita. (MW 14: 44.)

Deweyn toimintataipumuksen käsitteen ympärille kehittynyt toiminnanteoria sopii tähän tietysti saumattomasti – yksilö sosiaalistuu oppimalla toimintataipumuksensa muilta yhteisön jäseniltä, ja suuri joukko samankaltaisten toimintataipumusten mukaisesti toimivia ihmisiä on jo rakennetta. Viime vuosina yhteiskuntateoriassa onkin ollut paljon optimismia sen suhteen, että juuri toimintataipumuksen tai tavan käsite voisi auttaa silloittamaan perinteiset rakenteen ja toiminnan kysymykset, tai korvaamaan ne oikeilla sosiaalisilla mekanismeilla (esim. Kilpinen 2000; Gross 2009; Gronow 2011; ks. myös Heiskala 2000; Kivinen & Piironen 2007b, 103–104). Ehkä toimintataipumuksellisuutta korostettaessa ei tosiaan jää mitään erityistä välimaastoa yksilöiden ja yhteisöllisen, ihmisten ja näiden sosiaalisten muotoutumien välille, eikä siis mitään ylimääräisiä esteitä kiinnostavien sosiaalitieteellisten tutkimusongelmien kimppuun käymisen tielle – ei mitään erilaatuisia otuksia erottavaa filosofista kuilua, joka teoreetikon pitäisi täyttää teorioillaan ennen kuin sosiaalista elämää voi ryhtyä sosiaalitieteellisissä tutkimuksissa ruotimaan. Deweyläisittäin voidaan näet suoraan ryhtyä selvittämään, millaisia yksilöitä tietyt ihmisten yhteenliittymät, nimenomaiset jaetut tavat ja instituutiot synnyttävät, miten ne vaikuttavat jäsenyksilöidensä tapoihin toimia ja siten tietysti myös tapojen, traditioiden ja konventioiden muutoksiin, ja millaisia mahdollisia jännitteitä ja ristiriitajakin on eri pyrkimysten tai tiettyjen nimenomaisten yksilöiden ja spesifisten instituutioiden ja sosiaalisten järjestelyiden välillä (ks. Dewey MW 12: 191–200, MW 14: 44 eteenp., LW 2: 351 eteenp.).

Yksilön ja yhteisön eronteko metodologisena työkaluna

Tiedämme kuitenkin jo, miten Archer vastaa antidualistien syytöksiin ylimääräisen, mystifioivan välimaaston lisäämisestä yksilöllisen ja yhteisöllisen välille: ensinnäkään hän ei myöntäisi *lisäävänsä* mitään välimaastoa, koska uskoo sellaisen *olevan* hänestä riippumatta olemassa ja kipeästi kaipaavan teoreettista jäsentämistä, ja toiseksi tuon välimaaston korrekti käsitteellistäminen ei näin ollen hänen mielestään suinkaan *suotta*

mystifioi vaan päinvastoin *hyödyllisesti valaisee* yhteiskunnallisen todellisuuden perustavaa, väistämätöntä, kiusallista problematiikkaa (ks. *RST*, 1 eteenp., *SAIC*, 1 eteenp., myös esim. *BH*, 189–190). Muistamme, että hän vetoaa metodologiaan ja väittää, että sosiaalinen maailma pitää ensin jäsentää ja problematisoida kahden eri tason välisinä interaktioina, jotta sitä voidaan ryhtyä tutkimaan (esim. *RST*, 14–15, 28, 135, 161).

Moni on varmasti Archerin kanssa samaa mieltä siitä, että täytyyhän meidän tehdä jonkinlainen ero X:n ja Y:n välille, jos haluamme tutkia miten X vaikuttaa Y:hyn ja Y vastaavasti X:ään. Antidualisti kuitenkin kysyy, miksi Archerille ei riitä mieltää rakenteiden ja toimijuuden dikotomia *puhtaasti käsitteellisenä* (vai pitäisikö sanoa, aidosti *vain analyttisena*) erontekona – miksi hän ontologisoi sen omavoimaisten entiteettien erillisyydeksi, johon näyttäisi liittyvän aivan erityistä mystiikkaa? Antidualistit voisivat ehkä hyödyntää Rortyn retoriikkaa (vaikka tämä ei tässä puhu yksilö / yhteisö dualismista)²¹⁴ ja sanoa, että antidualismi

ei tietenkään tarkoita, että vastustaisimme... "binaarisia vastakkainasetteluja": maailman jakaminen hyviin X:iin ja huonoihin ei-X:iin tulee aina olemaan välttämätön tutkimuksen työkalu. Mutta me vastustamme erästä *tiettyä* erottelujen joukkoa, [niin kutsumiani] platonistisia erotteluja. Meidän täytyy myöntää, että nuo erottelut ovat

²¹⁴ Rorty protestoi eritoten sellaisia platonistisia dikotomioita kuten vaikutelma / todellisuus, materia / mieli ja tehty / löydetty vastaan – perinteisiä filosofisia maailman ymmärtämisen mysteereitä vastaan. Toki nuo protestit osuvat myös Archeriin, koska tämä subjekti / objekti tai mieli / maailma dikotomian kannattajana uskoo myös vaikutelma / todellisuus dualismiin, intransitiivisen todellisuuden puolustajana erottaa tehdyt ja löydetyt faktat toisistaan, ja eritoten *SAIC*:issa tähdentää mielen subjektiivisen ontologian eroa materia objektiivisesta ontologiasta. Mutta nimenomaisesti tässä puimani Archerin yksilö / yhteisö dikotomia ei ole Rortyn kohteena, eikä hän välttämättä pidä sitä yhtä ongelmallisena kuin subjektin ja objektin suhdetta mystifioivia suuria filosofisia dualismeja. Itse asiassa, kuten Dellwing (2012) kirjoittaa, jonkinlaista polemiikkaa on aiheuttanut se, että Rorty itse korosti *yksityisen* ja *julkisen* sfäärin eroa, kannusti pitämään ne erillään (moraali-, yhteiskunta- tai politiikanfilosofisissa keskusteluissa), sillä se totta kai vaikuttaa vähän epäpragmatistiselta dualismilta. Dellwing päätyy kuitenkin suojelemaan tulkintaa tuosta Rortyn dikotomiasta: ymmärtämään sen ihan vain analyttisena erontekona kahden erilaisen käsitteistön ja siis erilaisten aihepiirien välillä, jotka totta kai määritetään ja paikannetaan aina keskusteluyhteisön keskusteluissa.

tulleet osaksi länsimaista arkijärkeä, mutta emme pidä sitä riittävänä syynä pitää niistä kiinni. (Rorty 1999, xix.)

Samassa hengessä yhteiskuntateoreettinen antidualisti voisi vastata Archerille, että ei suinkaan vastusta käsitteellistä erontekoa yksilöllisen ja yhteisöllisen tai toiminnallisen ja rakenteellisen välillä silloin, kun se on vain tutkimuksen työkalu, analyttinen instrumentti, vaan vastustaa sitä vain platonistisena dualismina – käsityksistämme ja tutkimuksistamme riippumattomiksi oletettuihin todellisuuden olemuksiin perustuvana filosofisena kuiluna. Ja miksi tuon jyrkän platonistisen kuilun hylkäämisen pitäisikään tarkoittaa, ettemme voi tehdä käsitteellisiä erontekoja yksilöllisten (toiminnallisten) ja yhteisöllisten (rakenteellisten) seikkojen välillä, aina kun ne ovat hyödyllisiä, auttavat meitä tutkimaan jotain? Miksi antidualistinen yksilötoimijoiden ja yhteisöllisten rakenteiden sitominen toisiinsa johtaisi, kuten Archer (esim. *RST*, 70, 196, *BH*, 6) pelkää, siihen ettemme pysty erottamaan yksilöiden (toiminnan) ominaisuuksia ja yhteisöllisiä (rakenteiden) ominaisuuksia toisistaan ja joudumme sosiaalisen elämän moninaisuuden hämmentämiksi? Aina kun käytössämme on eri käsitteitä, joilla poimia esiin eri puolia ja aspekteja, pystymme tekemään niiden avulla analyttisiä erontekoja, riippumatta siitä, pidämmekö erottamiamme seikkoja yhden asian eri aspekteina vai toistensa suhteen autonomisina entiteetteinä. Ja kuten Archerin (*RST*, 13–14) myöntää, antidualistit eivät väitä sen paremmin toiminnan kuin rakenteidenkaan piirteineen olevan epifenomenaalisia eli erityisen "epätodellisia", eivätkä he kiellä niiden käyttämistä kausaaliselityksissä, vaan kiistävät vain niiden jyrkän erillisyyden toisistaan, koska katsovat niiden konstituoivan toinen toisiaan. Archerin mielestä siis jo tuo vahvan erillisyyden kieltäminen, toinen toisiaan konstituoimisen olettaminen, estää tutkimasta toiminnan ja rakenteiden vaikutuksia toisiinsa – mutta miksi se niin tekisi? Miksi emme voisi erottaa X:n ja Y:n piirteitä toisistaan ja tutkia niiden (transaktio)vuorovaikutuksia, vaikka emme olettaisi X:n ja Y:n olevan metafysisesti niin erillisiä toisistaan, että kumpikin on mitä on ja omaa omia kausaalivoimia myös muuten kuin yhteydessä toisen osapuolen olemiseen ja voimiin? Voimmehan esimerkiksi ontologisesti samastaa koneen toiminnan sen kaikkien eri osasten toimintaan, eikä se estä

meitä poimimasta käsitteillämme esiin kokonaisuuteen liittyviä aspekteja (korkeat kierrokset, epätasainen käynti) ja niiden vaikutuksia eri osasiin (kuumeneminen, kuluminen), sen paremmin kuin selittämästä kokonaisuuden toimintaa osasten toiminnalla. Emme ylipäättäänkään ole metafyyssisten oppiemme vankeja kausaaliselityksiä laatiessamme, ainakaan jos emme usko syvärealistien tapaan, että noiden selitysten täytyy perustua metafysiikkaan.

Deweyläinen pragmatisti pitää kausaaliselityksiä vain tutkimustoimia edesauttavina käsitteellisinä työkaluina, selittävinä ja ennustavina kuvaustapoina – kausaliteetti on *looginen, ei ontologinen* kategoria, jolla tieteessä ohjaamme tutkimusoperaatioita pätkimällä prosesseja syiksi ja seurauksiksi, jotta saamme tieteellisin selityksin kytkeytyä toisiinsa kvalitatiivisesti erilaatuisina kokemiamme tapahtumasarjoja, poistettua niiden väliltä ymmärtämistä haittaavat katkoksen vaikutelmat (ks. LW 12: 452–457). Se juuri on tieteen tehtävä ja siksi olisi tärkeää saavuttaa tuollainen ei-metafyyssinen käsitys kausaatiosta.

Näkemyistä, että kausaation kategoria on looginen, että se on funktionaalinen keino säädellä olemassaolon tutkimusta, ei ontologinen, ... ei hyväksytä helposti. Mutta oli aika, jolloin lajeja ja olemuksiakin pidettiin ontologisina. Oli aika, jolloin tarkoitus tai päämäärä käsitettiin Luonnon ontologisiksi ominaisuuksiksi. ... Tiede vain vapautettiin painajaismaisista taakoista kun nuo käsitykset muutettiin niin, että ne ymmärrettiin tutkimusta ohjaaviksi metodologisiksi periaatteiksi – loogisiksi ennemmin kuin ontologisiksi. Turvallisin mielin voi ennustaa, että samoin käy kausaation kategorian kanssa. (LW 12: 456.)

Tuosta näkökulmasta ei siis ole ihan helppoa ymmärtää, miksi Archer (ks. esim. *RST*, 14–15, 28, 135, 161) olettaa, että yhteiskuntatieteen metodologian ja edelleen käytännön tutkimustyön tulee pohjautua dualistiselle ontologialle – että vasta toiminnan ja rakenteiden tasojen ontologisen erillisyyden ja omavoimaisuuden tunnustaminen mahdollistaa niiden välisten kausaalisuhteiden tutkimisen. Mutta näin hän ajattelee, puhtaasti käsiteanalyttinen eronteko ei archerilaisittain ole oikeutettu ilman ontologista

perustaa. Vaikka dualismi on Archerille (2000b) "vain analyyttistä" eikä "filosofista" (täysin toisistaan riippumattomia substansseja erottavaa) dualismia (s. 465),²¹⁵ sen pitää viitata oikeaan ontologiseen eroon. Eikä tuo ontologinen ero saa riippua vain ihmisten käsityksistä, episteemisistä tarpeista tai tavoista käsitteellistä asioita, määritelmistä ja merkityksistä, koska jos oletamme sen riippuvan sellaisesta, syyllystymme episteemiseen virhepäätelmään, samastamaan ontologian tietämykseen ja muuhun transitiiviseen (ks. ss. 469–470). Archer kieltää rakenteen olevan pelkästään analyttinen apuväline, pelkästään taksonomioita ja muita käsitetyökaluja, jotka eivät perustu rakenteiden omiin, ontologisesti todellisiin kausaalivoimiin (*RST*, esim. 171 eteenp.), ja yhtäläillä hän tähdentää, että yksilötoimijan erillisuus sosiaalisista suhteistaan ei ole vain semanttinen kysymys, vaan kyse on yksilötoimijaksi nimetyn olion todellisesta luonteesta (*RST*, 41). Siksi yhteiskuntateorian tarjoaman metodologian täytyy perustua ontologialle, "tai luisu instrumentalismiin on kohtalokas" (*RST*, 161).

Näitä seikkoja tähdentäessään, Archer näyttää tekevän ihan täysimittaisesti intransitiivista ontologiaa, vaikka vaatimattomampina hetkinään sanoo tyytyvänsä tutkailemaan vain todellisuuskäsityksiä eli transitiivista ontologiaa (esim. *RST*, 16). (Tuo "kahden ontologian" problematiikka liittyy bhaskarilaiseen kriittiseen realismiin yleisemminkin, ja myös Archerin on tosiaan huomattu puhuvan ontologiasta vaihtelevasti noissa kahdessa eri merkityksessä (Cruickshank 2004, ks. myös 2010).) Itse lukeudun heihin, joiden mielestä intransitiivisesta ontologiasta – meistä

²¹⁵ Tuo filosofinen substanssidualismi, josta Archer tässä analyttisen dualisminsa erottaa, olisi kyllä hyvin omituinen kanta, jollaista en usko kenenkään koskaan kannattaneen yhteiskuntateoriassa. Archer nimittäin perustelee oman dualisminsa ei-filosofisuutta sillä, että siinä "(a) rakenteiden katsotaan kohoavan emergenttisesti ihmisten aktiviteeteista, ja... (b) rakenteilla on vaikutusta vain ihmisten aktiviteettien läpi välitettyinä". Hän väittää, että filosofisen "dualismin opinkappaleet olisivat päinvastaiset" näihin verrattuna. (Archer 2000b, 465.) Mutta voisiko kukaan uskoa rakenteiden olevan *niin* erillisiä ja riippumattomia ihmisten toiminnasta, että olisivat syntyneet jotenkin *muuten* kuin kohoamalla siitä ja harjoittaisivat kausaalivoimiaan jotenkin *suoremmin* kuin vain sen välityksellä? Ei, se olisi pöyristyttävä positio; jos Archerin bhaskarilaisvaikutteinen dualismi ei ole kyllin filosofista dualismia, ei sellaista ole koskaan yhteiskuntateoriassa ollutkaan, ja moni hänen kriittikkonsa (esim. King 1999a, 207; Domingues 2000, 226–227; Hay 2002, 124; Kivinen & Piironen 2006a, 226–227) joka tapauksessa pitää sitä jo ihan liian filosofisena ja ontologisena dualismina.

riippumattomasta ja empiirisen tiedon ulottumattomiin jäävästä todellisuuden perimmäisestä luonteesta – ei kannattaisi yhteiskuntateoriassa puhua eikä sellaista ole syytä olettaa tutkimustoimien perustaksi (ks. Kivinen & Piironen 2004, 2006b), mutta joka tapauksessa myös transitiivisella ontologian tulkinnalla voidaan kyseenalaistaa se Archerin (ks. *RST*, 28, 45–47, 58, 135, 161, *BH*, 154 eteenp.) melko äärimmäistä *semanttista realismia* ilmentävä kanta, että emme voi oikeutetusti käyttää sellaisia vain instrumentaalisesti hyödyllisiksi arvioimiamme käsitteellisiä erontekoja, joiden emme oleta viittaavan kielellistämistä riippumattomaan todellisuuteen.²¹⁶

Antidualistit pitävät tuollaista semanttista realismia liian naiivina merkityksen mallina, eivät usko käsitteille löytyvän omia, selkeitä, kielenkäytöstä riippumattomia referenttejä maailmasta. Antidualistille luontevampi on *holistinen semantiikka*, sellainen mitä Dewey (ks. LW 12: luku 3) ja Quine (1975, luku 2) kehittivät ja jonka ennen kaikkea Davidson jalosti huippuunsa argumentoidessaan, että koko referenssin käsite on lopulta kielifilosofisesti epäinformatiivinen ja hyödytön merkitystä selitettäessä, koska referenssin voi selittää vain kielellisesti. Siksi on hänen mukaansa täysin kestävä kanta, että opimme ensin sanojen oikeat merkitykset, ehkä ostensiivisten määritelmien kautta (niin, että opettaja osoittaa kohdetta ja kertoo sen nimen), ja sitten kokoamme noista referenttensä nojalla merkityksensä saaneista sanoista lauseiden ja virkkeiden merkitykset kuin rakennuspalikoista ikään. (Davidson 1984, 219–225, ks. myös luku 11.)

Sanoilla ei ole muuta funktiota kuin mikä rooli niillä on lauseissa: niiden semanttiset piirteet abstrahoidaan lauseiden semanttisista

²¹⁶ Esikuvana Archerilla (*BH*, 155) on Collierin (ks. 1998) semanttinen realismi, joka sitoo kielen referenssisuhteidensa kautta kielestä ja kaikesta kokemuksesta riippumattomaan todellisuuteen. Vaikka Collier (1994, 4–6) myöntää, että termin merkitys syntyy käytössä ja sikäli osin suhteissa muiden termien käyttöihin ja laajempiin käyttöyhteyksiin, hän tähdentää (todenmukaisten) kielellisten erontekojen pohjautuvan silti kielestä riippumattomiin eroihin maailmassa – vähintään aste-eroihin ja usein varsin selkeisiin rajanvedon paikkoihin. Ensin täytyy olla kokemuksesta riippumaton maailma ja kokemusta koskien tuota maailmaa, vasta sitten voi kehittyä kieli, sillä sen oppiminen olisi mahdotonta muuten kuin tajuamalla viittaus jo esikielellisesti koettuihin maailman otuksiin (Collier 1998, 48 eteenp.). Vähän samoin ovat ajatelleet monet muutkin rationalistiset ja sikäli objektiivista totuutta haikailevat realistit, esimerkiksi Bunge (1974) ja Searle (1993).

piirteistä, aivan kuten lauseiden semanttiset piirteet abstrahoidaan *niiden* osasta ihmisten auttamisessa päämääriensä saavuttamiseen ja tarkoitustensa realisoimiseen. (Davidson 1984, 220.)²¹⁷

Jos hyväksymme tuollaisen holistisen semantiikan, niin silloin oletamme myös hyödyllisten kielellisten erontekojen syntyvän sosiaalisen elämän käytännöissä, eikä jää syytä ajatella niiden pohjautuvan kielenkäytöstä ja sen hyödyllisyydestä riippumattomiin eroihin otusten *sui generis* olemusten välillä. Ja sikäli kuin esimerkiksi Giddens hyväksyy tuon kaltaisen (eritoten Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan pohjaamansa) holistisen semantiikan, jossa "sanojen merkitykset eivät muodostu lausumien tai merkkien luonteesta eristettyinä yksikköinä, vaan ainoastaan niistä tavoista, joilla ne saavat identiteetin eriytymällä kielipelien elementteinä" (Giddens 1979, 34, ks. myös 35–50, 1987, 13), hänelle on tarjolla hyvä vastaus siihen Archerin syytökseen, että giddensläinen duaalisuus on kuin "heittää peitto yli... 'rakenteen' ja 'toimijuuden', mikä vain estää meitä tutkimasta, mitä sen alla on meneillään" (RST, 102, ks. myös esim. 81). Hän voi vastata siihen, että tuo ei pidä paikkaansa, sillä totta kai duaalisuudenkin viitekehys sallii meidän hyödyntää kaikkia sosiaalisissa käytännöissä oppimamme ja hyödyllisiksi havaitsemiamme käsitteellisiä erontekoja ja tutkailla onko noissa erotteluissa nimeämiemme tekijöiden välillä niin kutsuttuja kausaalisuhteita. Mehän teemme tuollaisia erotteluja ja etsimme kausaalisuhteita jatkuvasti erilaisissa käytännöissämme – myös ne meistä, jotka eivät ole koskaan kuulleetkaan ontologisesta dualismista. Antidualistillakin on sama sosiaalisten käytäntöjen ja niissä mielekkäiksi havaittujen analyttisten erottelujen käsitteistö käytössään ja siksi hän voi kuvata tiettyä sosiaalisen muutoksen tapahtumaketjua ottamalla joskus intentionaaliseen toimintaan keskittyvän ja rakenteilta silmät ummistavan, joskus taas rakenteisiin ja instituutioihin keskittyvän ja yksilöiden intentionaalisen toiminnan huomiotta jättävän metodologisen näkökulman (ks. esim. Giddens 1979, 95), miksipä ei vaikka

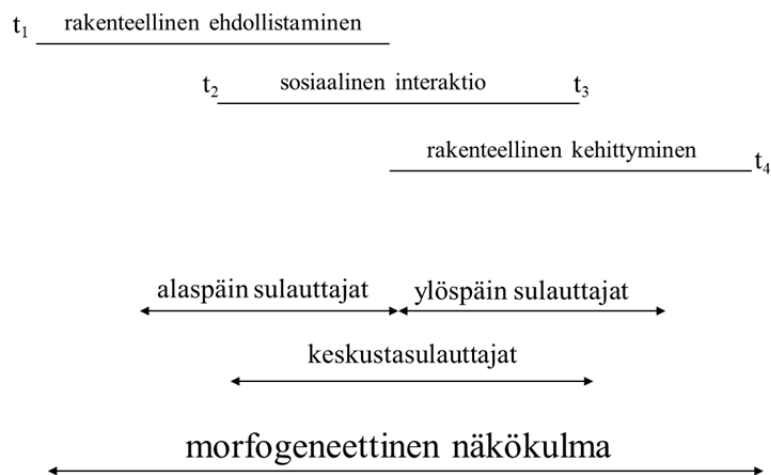
²¹⁷ On kai selvää, että tällaiseen davidsonilaiseen (ja deweyläiseen), holistiseen semantiikkaan uskova ei voi kokea houkutusta erottaa Archerin (1988) tavoin propositioiden ja logiikan maailma sosiokulttuurillisia vuorovaikutuksia elävistä toimijoista erilliseksi tasoksi. Merkitykset ja propositiot ovat pragmatistisesti ajatellen yhteisöissä, ihmisten vuorovaikutuksissa, ja siellä on myös niiden logiikka.

niin, että sanoo eräiden sosiaalisten rakenteiden vaikuttaneen erinäisiin toimijoihin, jotka toimivat tietyillä tavoilla, minkä jälkeen määrätyt rakenteet olivat tietyillä tapaa erilaisia kuin ennen? Se on täysin mahdollinen tapa jäsentää sosiaalisen elämän prosessia, joskaan ei välttämättä aina paras tapa.

En myöskään näe, miksi Giddensin ja muiden antidualistien tavat selittää toisiinsa samastettujen toiminnan/rakenteiden piirteitä olisivat *kehämäisiä*, kuten Archer (*RST*, 102) väittää, vain koska ne viittaavat ontologisesti samastettujen toiminnan/rakenteiden piirteisiin. Kyllähän yksittäinenkin ihminen toimivan kehollisen rakenteen kokonaisuutena vaikuttaa itseensä (syömällä terveellistä ruokaa, käymällä kuntosalilla, lukemalla paljon), joten varmasti myös toimissaan tietynlaista rakennetta ilmentävä ryhmä ihmisiä vaikuttaa itseensä (myötävaikuttamalla tapojensa säilymiseen noita tapoja harjoittamalla tai vaikkapa tekemällä yhdessä päätöksen organisoitua uudella tavalla). Toki varomattomasti muotoiltuna joihinkin tällaisiin selityksiin voi liittyä kehämäisyyden tuntua, mutta yleensä tuo tuntu saadaan katoamaan kun selitykset vain puretaan taustaoletuksiin, apuhypoteeseihin ja ala- ja osaselityksiin.²¹⁸ Ennen kaikkea selitykset voi aina purkaa osaselityksiksi, joissa antidualisti selittää *yksiä* toiminnan/rakenteen piirteitä ja kehityskulkuja viittauksilla joihinkin *toisiin* toiminnan/rakenteen piirteisiin ja kehityskulkuihin; eihän hänen tietenkään tarvitse selittää toimintaa/rakennetta *samalla* toiminnalla/rakenteella. Yhtenä variaationa tästä antidualisti voi tehdä *ajallisen* eron sosiaalisen elämän aspektien välillä ja esimerkiksi selittää rakenteen X (joka on samalla toimintaa Y), vaikuttaneen myöhempään toimintaan Y' (joka on samalla rakenne X'). Hän voi pilkkoa jopa vuosisatojen mittaiset toiminnan/rakenteen kehityskulut eri tavoin kiinnostaviin, relevantteja selityksiä ja osaselityksiä tarjoaviin prosesseihin, peräkkäisiin ja limittäisiin jaksoihin, joissa toiminnan/rakenteen jaksot vaikuttavat toisiin jaksoihin.

²¹⁸ Jos esimerkiksi selität tietyn yhteisöllisen tavan jatkumista (osaltaan) sillä, että sitä harjoitetaan kyseisessä yhteisössä aktiivisesti, niin onhan siinä kehämäisyyttä, mutta se on tarkennettavissa mielenkiintoiseksi selitykseksi, kun vain lausumme julki kaikki osaselitykset. Saatamme tehdä sen toteamalla, että ryhmien uudemmat jäsenet ottavat mallia pidempään mukana olleista ja hyväksyvät monet heidän tavoistaan, ja että siksi yhteisössä aktiivisesti harjoitetut tavat *ceteris paribus* säilyvät enemmän kuin katoavat. (Tätä voidaan vielä avata lisää (sosiaali)psykologisilla ja sosiaalitieellisillä alamekanismeilla, joiden uskomme vaikuttavan asiaan.)

Archer kyllä väittää, että antidualistien kuten muidenkin sulauttajien näkökulmat ovat välttämättä *ajallisesti rajoittuneita*, että ne eivät pysty ottamaan huomioon tutkimusongelman kannalta relevanttia aikaperiodia kokonaisuudessaan (*RST*, 79–92). Hänen mukaansa ylhäältäpäin sulauttajat keskittyvät pelkästään relevantin periodin alkupuoleen, rakenteiden ehdollistaviin vaikutuksiin, alhaaltapäin sulauttajat taas vain sen loppuvaiheisiin, eli ihmisten tekojen vaikutuksiin, ja keskustasulauttavat antidualistit ummistavat silmänsä sekä alku- että loppuvaiheilta, miettivät vain periodin keskivaiheita, nykyihmisten käytäntöjä (kuvio 3.1).



Kuvio 3.1: Archerin tulkinta kilpailevien näkökulmien aikajänteiden rajoittuneisuudesta verrattuna morfogeneettiseen näkökulmaan; mukailtu *RST*:n kuviosta 3 (s.82).

Mutta miksi näin olisi? Kuinka ikinä epäileväisesti teoreetikko suhtautuukin yksilön autonomisiin kykyihin vaikuttaa yhteiskuntaan, hän tuskin haluaa tutkia vain ja ainoastaan edeltäviä rakenteita. Totta kai hänkin ymmärtää, että (ei-autonominen, mutta silti ihan riittävän todellinen) toiminta voi muuttaa rakenteita. Ja vaikka joku reduktionistinen individualisti kieltääkin rakenteiden itsenäisen todellisuuden, hän ei myönnä ummistavansa silmiään siltä, että myös menneisyys (menneiden yksilöiden tekemiset) tavalla tai toisella suuntaa nykytoimijoiden tekemisiä ja voi siksi olla

mielenkiintoinen tutkimuskohde, josta löytyy osaselityksiä nykyisille ja tuleville sosiaalisille ilmiöille. Samalla tavalla antidualisti tietenkin katsoo juuri niin kauas menneisyyteen ja tulevaisuuteen kuin tutkittavana olevan asian luonne vaatii – eihän se, että mieltää rakenteet ja toiminnan yhdeksi ja samaksi asiaksi, estä huomioimasta menneisyyden rakenteiden/toiminnan vaikutuksia ja tulevaisuuden mahdollisia rakenteiden/toiminnan muutoksia. Archerin syytös kilpailevien teoreettisten näkökulmien aikajänteiden rajoittuneisuudesta vaikuttaa perusteettomalta.

Vaikka Archer (erit. *RST*, myös esim. 1988) itse tietysti pitää dualismia ja siihen liittyvää morfogeneettisten syklien mallinnustaan metodologisesti äärimmäisen arvokkaana, jopa välttämättömänä tieteelliseksi laskettavalle sosiologialle, niin monen muun on ollut vaikea nähdä, miksi se olisi niin tärkeä tai edes verrattain hyödyllinen metodologisesti puhuen. Voidaan aprikoida, onko Archeria johtanut tuohon käsitykseen se, että hän varhaisella urallaan tutki koulutusjärjestelmien erilaisia historiallisia kehityskulkuja eri maissa eri ajanjaksoina – sillä sellaisissa tapauksissa rakenteiden ja toiminnan purkaminen aikajanalla portaittaisiksi vaiheiksi voi toimiakin – eikä sellaisista tapauksista tietenkään pitäisi yleistää kaiken tieteellisen sosiologian välttämätöntä metodologista ohjenuoraa. Miten usein sosiologisesti kiinnostaviin tutkimusaiheisiin lopulta edes liittyy erityisen paljon rakenteellista muutosta tai aktiivista rakenteiden ennallaan säilyttämistä jonkin tietyn ajanjakson mittaan, minkä nojalla toiminta ja rakenteet on syytä erottaa toisistaan (edes analyttisesti)?²¹⁹ Ainakaan ei

²¹⁹ Esimerkiksi korkeakoulutusmahdollisuuksien kirjon, jonkin tietyn muuttoliikkeen, koulukiusaamisen uusien trendien, lasten huostaanoton, ravitsemusohjeistuksen ja sen sellaisten kansanterveydellisten ohjenuorien painopistealueiden muuttamisten, mielialalääkkeiden käytön yleistymisen, tiukemman tai sallivamman alkoholilainsäädännön tai vaikkapa massaturismin sosiaalisia vaikutuksia tuntuisi aika kömpelöltä käsitellä niin, että ne pitäisi aina välttämättä purkaa ajallisesti limittäisiin tasoihin, joista ensimmäisen täytyisi todeta jotkin historiasta periytyvät rakenteelliset asetelmat ja viimeisen täytyisi todeta niissä tapahtuneet muutokset tai ennallaan säilyminen. Mainittakoon, että esimerkiksi Elias (1978, 98) mukaan sekin on pelkkää "taikauskua, että yhteen kietoutumisen prosessit täytyy välttämättä leikellä niiden komponenttiosiin, jotta niitä voidaan tutkia tieteellisesti". Hänhän suosittikin sosiaalisen elämän prosessin jäsentämisestä toimijat/rakenteet figuraatioina, joissa osatekijät ovat tiukasti toisiinsa kietoutuneet ja kumpikin aina mukana, vaikka kuinka koettaisimme joissain analyyseissämme keskittyä vain toiseen noista aspekteista (ks. Elias 1978, 14–16, 98, 113, 125, 129, myös 2000).

tuntuisi olevan tarvetta dualismin ontologiselle perustelulle, sillä meillä totta kai on kaksi eri käsitteistöä, yksilöiden toiminta ja yhteisölliset rakenteet, joihin liittyy eri merkityksiä, täysin riippumatta siitä, uskommeko niiden viittaavan yhteen prosessiin vai kahteen ontologiselta olemukseltaan erilaiseen tasoon. Jälkimmäinen oletus saattaa vain suotta mystifioida asiaa.

Tämä liittyy tietysti siihen, miten emergenttien tasojen käsite ja sille olennainen redusoimattomuuden eli palautumattomuuden ajatus on syytä ymmärtää, ja tähän asiaan haluan nyt ihan lopuksi ottaa vielä kantaa.²²⁰

Emergenssin käsitteestä ja archerilaisen emergentismin erityiskysymyksistä

Se emergenssin perusajatus, että kokonaisuus voi olla tavalla tai toisella "enemmän kuin osiensa summa" (ja sikäli siis jossain merkityksessä niihin "redusoimaton"), oli tuttu jo ainakin Platonille (*Theaitetos*, 203e ja eteenpäin) ja Aristoteleelle (*Metafysiikka*, 1041b). Tätä ei tietenkään ole välttämätöntä ajatella tasometaforan kautta, mutta myös ajatuksella "olemisen suuresta ketjusta" tai jonkinlaisista todellisuuden tasoista on pitkät perinteet (Lovejoy [1936] 1960; ks. myös esim. Smellie [1790] 1977). Tietoteoriassakin on vanha ajatus, että on useita eriasteisia tiedon (tai tiedostamisen tai valaistuneisuuden) tasoja, joilla pitäisi pyrkiä kapuamaan ylemmäs ja ylemmäs tai porautumaan syvemmälle ja syvemmälle. Eikä uusi ole myöskään se arvoteoreettinen vakaumus, että on arvokkaampien asioiden ylempiä ja vähemmän arvokkaiden alempia tasoja. (Piiroinen 2011, 138.) Erityisesti viimeksimainitussa, arvoteoreettisessa mielessä tasoajatusta on jo tuhansien vuosien ajan sovellettu myös yhteiskuntaan, jakaen se korkea- ja

²²⁰ Pysin nimenomaan omaan (perusteltuun) kantaan. Emergenssin käsitettä, sen historiaa ja monia mahdollisia merkityksiä on tietysti analysoitu ja ruodittu useita kymmeniä ellei satoja kertoja viime vuosikymmeninä, sillä emergenssi on totisesti ollut muodikas käsite (taas) nyt vuosituhaten vaihteen tuntumassa, joten koko relevantin kirjallisuuden esittely ja perusteellinen puiminen olisi valtava urakka ja sopii aiheeksi kokonaisuudelle pitkälle monografille. Nyt käsillä olevassa tutkielmassa emergenssin käsite yleisesti ottaen on enemmänkin vain yksi juonne, johon pyrin tosiaan nyt ottamaan hieman omaa – ja, toivottavasti, verrattain tuoretta – (pragmatistista ja antidualistista) näkökulmaa, mutta en niinkään ruotimaan kaikkea relevanttia kirjallisuutta aiheesta.

vähempiarvoisiin ihmisiin – sijoittaen yhteiskunnallisen pyramidin huipulle kuninkaalliset tai ruhtinaat, sitten papisto ja aateliset ja muu yläluokka, seuraavaksi porvarit ja käsityöläiset, ja pahnan pohjimmaisiksi maatyöläiset tai orjat tai erilaiset epähenkilöt, kuten Intian kastittomat.

Yleensä filosofisen emergenssiopin varsinainen historiankirjoitus aloitetaan kuitenkin vasta 1800-luvulta tai 1900-luvun alkupuolelta (Piironen 2011, 138 eteenp.; ks. myös esim. McLaughlin 1992; Stephan 1992; Clayton 2006; O'Connor & Wong 2012; vrt. myös Hodgson 2004, luvut 5 ja 11).²²¹ Tuolloin kehittyi ensin eräiden tieteenfilosofisten empiristien teorioissa aivan tietynlainen epistemologisen emergenssin ajatus – deduktiivisesti komponenteistaan ennustamattomuus – joka sitten yhdistyi sellaiseen metafysiikkaan, jossa todellisuus ajateltiin tasopyramidina, jossa kukin taso on enemmän kuin alemman tason komponenttiensa summa. Termin "emergenti" lanseerasi 1800-luvun loppupuolella G. H. Lewes (1875, 412–414), joskin J. S. Mill [1843] (1906, III.vi) oli jo hieman aiemmin puhunut samasta perusajatuksista omalla terminologiallaan. Noille empiristeille emergenssi oli vielä puhtaasti epistemologinen ja myös läpikotaisin näkökulma- ja teoriasidonnainen asia – he tarkoittivat sillä ennustamattomuutta tai *dedusoimattomuutta tämänhetkiselle tieteelle* ja jättivät oven auki mahdollisuudelle, että tiede vielä joskus oppii selittämään nuo nykyään emergentteinä pitämämme piirteet komponenttiensa lainalaisuuksien kautta ja siten muuntaa ne redusoituviksi "resultanteiksi" (se onnistuu, jos vain löydämme oikeat matemaattiset formuloinnit ja lainalaisuuksia toisiinsa kytkevät dedusoinnit). (Piironen 2011, 138–139.)

²²¹ Ajankohta tuskin oli ihan sattumaa. 1800-luvulle tullessa moderni tiede oli ehtinyt jo muutaman sadan vuoden ajan kehittyä ja purkaa havaittua todellisuutta pienempiin komponentteihin; eritoten instrumentit olivat kehittyneet jo varsin pitkälle, esimerkiksi mikroskooppi ja kemian menetelmät olivat näyttäneet miten maailma vaikuttaa hierarkkiselta, miten arkikokemuksen objektit koostuvat pienemmistä ja pienemmistä osatekijöistä; ja epistemologisesti puhuen oli keksitty paljon kattavia, jopa ilmeisen deduktiivisen ennustamisen mahdollistavia luonnonlakeja, joiden yhteen sovittaminen oli kuitenkin joiltain osin ongelmallista; ja sitten 1800-luvun lopulla tähän yhdistyi vielä darwinilainen vallankumous, jonka myötä tajuttiin, että luonto ei ole muuttumaton, että siellä syntyy aitoja uutuuksia (ks. Gribbin 2003, luvut 4–10). Tämä kaikki kai johti ajattelemaan, että maailma koostuu toistan toistaan suurempien tai uudempien ja monimutkaisempien kokonaisuuksien tasoista, joista ylempien lainalaisuuksia ei ehkä ole mahdollista epistemologisesti palauttaa alempiin ja joiden voi siksi katsoa olevan myös ontologisesti enemmän kuin osiensa summia.

Emergentti on erilainen kuin komponenttinsa siinä määrin kuin ne ovat yhteismitattomat... Mutta toisaalta se on kuten komponenttinsa, tai tarkkaan ottaen se *on* ne: mikään ei voisi olla enempää niiden komponenttien yhdistymän kaltainen kuin emergentti, joka on niiden yhdistymä. ... Me voimme olla tietämättömät siitä prosessista, joka [sen tuottaa, mutta]... [j]onakin päivänä ehkä kykenemme ilmaisemaan... [sen] matemaattisena kaavana; siihen asti meidän täytyy pitää... [sitä] emergenttinä. (Lewes 1875, 413–414.)

Osapuilleen tässä samassa merkityksessä, sanoisinko (pelkästään) *kontingentin epistemologisen rajoittuneisuuden* merkityksessä – siis puhtaasti epistemologisena, näkökulma- ja teoriasidonnaisena asiana, jossa on kyse vain siitä, että emme (ainakaan) vielä pysty dedusoimaan emergenteiksi kutsumiemme kompleksisten kokonaisuuksien lainalaisuuksia niiden komponenttien käyttäytymisen lainalaisuuksista – emergenssin tunnustivat myöhemmin myös 1900-luvun puolivälin empiristiset tieteenfilosofit (esim. Hempel & Oppenheim 1947, 146–152; Nagel 1961, 366–374). Tuo tulkinta, joka on metafysisempien emergentistien mielestä turhan kunnianhimoton, oli hallitseva noina empiristisen tieteenfilosofian kulta-aikoina (ennen 1970-luvun realistifilosofista käännettä) ja siksi emergenssistä ei tuolloin erityisen paljon keskusteltukaan, sitä kai pidettiin melko triviaalina asiana. (Piiroinen 2011, 139–140; ks. Stephan 1992, 26–29.) Ja muistamme itse asiassa Archerinkin olleen tämän tulkinnan kannalla ennen realistiksi ryhtymistään, vielä 70-luvulla; silloin hänkin mielsi emergenssin vain toistaiseksi paikkansa pitävänä episteemisenä rajoittuneisuutena ja metodologisena tarpeena: "emergentit organisatoriset ominaisuudet voivat lopulta osoittautua redusoitaviksi – tätä me emme tiedä – mutta siihen asti makrososiologi ei halua sulkea niitä pois selityksistään" (Archer 1979, 31). Myöhemmin Archer siis tietysti ontologisoi emergenssikäsityksensä, mutta moni muu kannattaa nykyäänkin empirististä tulkintaa emergenssistä pelkkänä nykytietämyksen kontingenttina rajoittuneisuutena (moni heistä eksplisiittisesti vastustaen ihmistieteiden filosofiassa vallalla olevia ontologisia emergenssioppeja) (esim. Hedström 2005, 74–75; Pleasants 1999, 111–112; ks. myös Dennett 2005, 3–7).

Mutta enemmän on nykyään heitä, jotka puhuvat emergenssistä yhdessä tai toisessa ontologisessa tai metafysisessä merkityksessä. Noiden merkitysten syntyhistorialle olennaisena ajanjaksona voidaan pitää 1920-lukua, jolloin kehittyvän tieteellisen maailmankuvan taso-ajattelu yhdistyi sellaiseen aiempaa vahvempaan episteemisiä mahdollisuuksia rajaavaan postulaattiin, että ylempien tasojen piirteet ja lainalaisuudet ovat – eivät vain meille nykyajattelijoille, vaan – *periaatteessakin* dedusoimattomia alempien tasojen komponenteistaan ja siis niiden kautta täysin ennustamattomia. Tällaista emergentismia löydämme esimerkiksi Samuel Alexanderin (1920), C. L. Morganin (1923), C. D. Broadin (1925) ja Roy Wood Sellarsin (1926, luku 24, ks. myös 1922, 296 ja eteenpäin) filosofiasta.²²² Kanoninen esimerkki on Broadin (1925) määritelmä, jonka mukaan emergenttien piirteiden tunnusmerkki resultantteihin verrattuna on, että emergenttiä on "teoriassakin mahdotonta" dedusoida komponenttiensa pohjalta ja siis ennustaa (niiden kohoaminen komponenteistaan voidaan kyllä ymmärtää jälkikäteen, mutta vasta kun nuo komponentit ovat kokoontuneet tuon emergentin muotoon, tarvittaviin keskinäisrelaatioihin toistensa kanssa) (s. 61). Broad siis lähestyi emergenssin kysymystä edelleen Millin ja Lewesin tavoin sen ajatuksen kautta, että emergenttiä ei voi dedusoida komponenteistaan, mutta hänen mielestään siinä ei ole kyse vain meidän tämänhetkisestä kyvyttömyydestämme, vaan siitä, että se olisi täysin mahdotonta jopa rajattoman laskentavoimaiselle "arkkienkelle" (ss. 70–71). Tähän siis liittyi myös *metafyysinen* kanta, todellisuuden tai ainakin tiedollisesti käsiteltävissä ja käsitettävissä olevan todellisuuden ajateltiin muodostuvan hierarkkisista, toinen toisiinsa palautumattomista tasoista, mutta noiden tasojen erillisyys perusteltiin tuolla dedusoimattomuudella, eli 1920-luvun emergentistien ontologia oli transitiivista, se pohjautui

²²² Jotkut heistä tuskailivat, kuinka saada darwinilainen maailmankuva sopimaan yhteen maailman "jumalallisuuden" ja muun hengellisyyden kanssa (ks. erit. Alexander 1920; Morgan 1923). Se ei ole emergentisteille tuntematon motiivi nykyäänkään (ks. Clayton & Peacocke toim. 2003; Clayton & Davies toim. 2006). Emergentismistä, sen tarjoamista aidoista uutuuksista ja ennustamattomuudesta, löydettiin vaihtoehto epätieteellisen vitalismin ja reduktionistisen materialismin välille, tieteellisyyttä ja hienoista mystiikkaa sovittava keskitien kanta (Piironen 2011, 139; ks. myös O'Connor & Wong 2012).

epistemologiseen postulaattiin – käsitettävyyteen, selitettävyyteen, ennustettavuuteen. (Ks. Piironen 2011, 139.)

Myöhemminä vuosina tuo näkemys emergenssistä ennen kaikkea *epistemologisena teoriassakin palautumattomuutena ja* (toissijaisesti) *sen määrääminä todellisuuden tasoina* vaikuttaisi olleen johtoajatuksena esimerkiksi Popperilla (ks. 1974, 1977, 16 eteenp., 1979, 153 eteenp.), mutta ehkä vielä selvemmin se näkyy eräissä melko viimeaikaisissa kirjoituksissa, joissa aivan erityisesti tähdennetään, että emergentit piirteet eivät ole siinä mielessä vahvasti ontologisia, että olisivat käsitteellistämistä ja käsittämistä riippumattomia, vaan ovat ennen muuta epistemologisesti periaatteessakin palautumattomia (esim. El-Hani & Pereira 2000, 119 ja viite 2; McIntyre 2007; myös Sawyer 2001, 555–558, 564–572).

Tuosta tulkinnasta poikkeaa vielä *puhtaasti ontologinen* emergenssikäsitys, sellainen jonka puolesta on 70-luvulta asti puhunut esimerkiksi Bunge (1977b, 1979a, 1979b). Bunge syyttää Popperia epistemologian sekoittamisesta emergenssin oikeasti läpeensä ontologiseen käsitteeseen ja alleviivaa emergenssin olevan täysin erillistä kaikista sellaisista tieto-opillisista kysymyksistä kuten ennustamattomuudesta ja mysteerin tunnusta (Bunge 2003, 12–14; Mahner & Bunge 1997, 29–30). Myös tällaisilla puhtaasti ontologisilla tulkinnoilla on ollut omat kannattajansa viimeaikaisissa emergenssikeskusteluissa (esim. Emmeche, Köppe & Stjernfelt 1997, erit. 83–85, 105–106, 117; Silberstein & McGeever 1999; Elder-Vass 2007a, erit. 28–32, 38–40).

Nykyaikaiset emergenssikäsitykset ovat nähdäkseni muodostuneet noista erilaisista intuitioista – yhtäältä kontingentin epistemologisen dedusoimattomuuden ajatuksesta, toisaalta periaatteellisenkin ennustamattomuuden ideasta, ja sitten vielä erilaisista, enemmän tai vähemmän käsityksistämme riippuvaisiksi tai riippumattomiksi mielletyistä taso-ontologioista – hyvin monenkirjavina sekoituksina, eri intuitioita eri tavoin yhdistellen ja painottaen. Niinpä emergenssistä on kehkeytynyt vuosikymmenten saatossa äärimmäisen monitulkintainen, jopa sekava käsite, kun monet eri emergentistit ja emergenssioppien vastustajat ovat määritelleet sen kukin tavallaan, omiin tarkoituksiinsa sopivaksi (Piironen 2011, 139–

140; myös esim. Stephan 1999; El-Hani & Pihlström 2002; Clayton 2006; O'Connor & Wong 2012).²²³

Tuo moninaisuus näkyy myös Bhaskarin emergenssiopissa, joka yhdistelee (joku varmaan sanoisi, että sotkee) keskenään oikeastaan kaikkia äsken mainittuja emergenssin intuitioita. Ensinnäkin se todellisuuden tasollisuus, jolle edistyvän tieteellisen tiedon mahdollisuus pohjautuu, on bhaskarilaisittain *intransitiivisesti* ontologinen eli kaikista käsityksistä ja selityksistä ja kaikesta tiedosta riippumaton tosiasia, joka perustuu eri tasojen entiteettien olemuksista metafyyysisellä luonnollisella välttämättömyydellä kumpuaviin (myös alaspäin komponentteihin suuntautuviin) kausaaliivoimiin (ks. Bhaskar 2008, 12–24, 106 eteenp., myös 1989, luku 2). Mutta toisaalta hän totta kai tietää tieteessä määriteltyjen ja käsiteltyjen nimenomaisten tasojen ja niitä tai niiden välisiä suhteita koskevien totuuksien olevan kielellisiä tai muutoin symbolisia kuvauksia ja sellaisina sosiokulttuurillisia tuotoksia eli vain *transitiivista* ontologiaa, siis ihmisten kehittämän ja siksi myös erehtyvällisen tieteellisen maailmankuvan osia – vaikka siis viittaavatkin riippumattomaan todellisuuteen ja voivat tulla rationaalisesti hyväksytyiksi onnistuneina kuvauksina siitä (ks. esim. Bhaskar 2008, 189 eteenp., 248–249, myös viite ss. 251–252, 1993, 217–219). Ja lisäksi emergentteihin tasoihin liittyy (osittaista) episteemistä palautumattomuutta – dedusoimattomuutta, jäännöksettä selittämättömyyttä ja ennustamattomuutta – eli sitä, että ylempien tasojen yleiset piirteet ja lait ja siis myös niitä tutkivat tieteet ovat palautumattomia alempien tasojen piirteisiin, lakeihin ja tieteisiin (ks. Bhaskar 1986, 104 ja alaviite 1a, 113–114, myös 2008, 112 eteenp.),²²⁴ ja tuosta

²²³ On tietysti paljon ollut niitäkin, jotka ovat yrittäneet selkiyttää emergenssin käsitettä analyysin keinoin, mutta monet erilaiset analyysit ovat ehkä ennemmin vain entisestään monimutkaistaneet asiaa. Myös esimerkiksi se tyypillisin analyysi, jossa emergenssi jaetaan "heikkoon" ja "vahvaan" tyyppiin, paljastuu lähemmässä tarkastelussa äärimmäisen epäyhdenmukaiseksi jaotteluksi: yksi tulkitsee heikon emergenssin yhdellä tavalla ja toinen toisella, joillakin on taas erilaiset käsitykset vahvasta emergenssistä (vrt. esim. Bedau 1997; Silberstein & McGeever 1999; Clayton 2006; Chalmers 2006; McIntyre 2007).

²²⁴ Bhaskar (esim. 2008, 113, 181) hyväksyy kyllä *yksittäiset* redusoivat selitykset – onhan tiede pitkälti juuri selitysten etsimistä ylempien tason ilmiöille alempien tasojen mekanismien kautta – kunhan redusointi ei ole yleinen ohjenuora, suosita *koko* ylempien tason (eliminoivaa) selittämistä toisen kautta, eikä vaaranna ylempien tason entiteettien *ontologista todellisuutta*.

episteemisestä palautumattomuudesta Bhaskar puhuu välillä kuin ylemmän tason redusoiminen alempien tasojen lakeihin olisi *periaatteessakin* mahdotonta (ks. Bhaskar 2008, 113–116), välillä taas kuin se olisi vain jotain mikä *ainakin tällä hetkellä vaikuttaa meistä* mahdottomalta (ks. Bhaskar 1986, 113–114).

Tosiaan, bhaskarilainen emergenssikäsitys ei ole ihan selvä, se näyttää vähän huolimattomasti sekoittavan erilaisia merkityksiä (mihin tietysti liittyy myös Bhaskarin epämääräinen kausaalivoiman käsite, koska hänen emergenteillä piirteillään on oltava omaa kausaalivoimaa) (Kaidesoja 2009a, 301 eteenp., ks. myös 2007, 2009b). Asiaa väitöstyössään ruotinnut Tuukka Kaidesoja (2009b) päätyykin – vaikka hyväksyy kyllä ontologisen realismin ja emergentismin – esittämään tärkeinä parannusehdotuksina Bhaskarin tieteenfilosofiaan paitsi sen transsendentalismin naturalisoimista ja kausaalivoimakäsityksen selkiyttämistä, myös sen turhan epämääräisen emergenssikäsityksen korvaamista Bungen (esim. 1979a) ja Wimsattin (2007) parhaista ideoista ammentavalla, selkeämmällä ja yhteiskuntatieteellisesti käyttökelpoisemmalla käsitteellä.

Bhaskarin emergenssikäsityksen problematiikka heijastuu jossain määrin myös Archerin emergenttien tasojen ajatukseen, jossa siinäkin voi katsoa yhdistyvän intransitiivista ja transitiivista ontologiaa ja episteemisiä tulkintoja emergenssistä (yhtäältä emergentit ovat hänelle oman kausaalivoimansa todistamia entiteettejä käsityksistämme riippumattomassa todellisuudessa, toisaalta ne ovat ennen kaikkea metodologisesti hyödyllinen analyysin työkalu, joka mahdollistaa tehdä selkoa sosiaalisesta elämästä). Eikä Archerin pääasiallinen oma lisäys bhaskarilaiseen emergenssikäsitykseen, emergenttien piirteiden ajallisuus eli niiden vähittäinen kohoaminen ja hidas muutettavuus, niinkään selkiyttänyt emergenssin luonnetta, vaan pikemminkin vain johti hänet siihen "varsin omituiseen vakaumukseen", kuten Varela (2007, 204) sitä luonnehtii, että myös demografiset tilastofaktat ovat omaa kausaalivoimaa omaavia emergentejä entiteettejä. Useimmat arvioitsijat ovatkin pitäneet virheenä sitä, että Archer sekoittaa toisiinsa ajan mittaan kehkeytymisen ja ontologisen omavoimaisuuden (King 1999a, erit. 211; Domingues 2000, 227 eteenp.;

Sawyer 2001, erit. 570; Elder-Vass 2007a, 29–30; ks. myös Hay 2002, 124 eteenp.).

Tässä tutkielmassa, jossa tarkastelen etenkin Archerin teorian dualismia, tärkein kysymys kohdistuu joka tapauksessa siihen, *missä määrin ja missä mielessä toisistaan erillisinä* meidän tulisi emergenttejä tasoja pitää. Tässä suhteessa tärkeä kysymys on, onko emergenteillä piirteillä, kuten Archer (*RST*, 14–15, 75, 90, 171–174) väittää, perusteltua sanoa olevan omaa kausaalivoimaa, joka ei ole komponenttien voimaa (vaikka toteutuu vain komponenttien toiminnan "välityksellä")? Elder-Vass on tosiaan pitkälti oikeassa paikantaessaan kannattamansa bhaskarilais–archerilaisen emergentismin ja sille vastakkaisen antidualismin välisen erimielisyyden siihen, "onko rakenne [itsessään] kausaalisesti vaikuttava; [sillä antidualisteille, kuten] Kingille se ei ole rakenne vaan [pikemminkin vain] sosiaaliset relaatiot, jotka ovat kausaalisesti vaikuttavia" (Elder-Vass 2007a, 37–38). King (esim. 2007, 212) myöntää kyllä, että kollektiivisilla käytännöillä on omia piirteitä, ja että niiden voi hyvin sanoa olevan todellisia, mutta hänen mielestään niiden ontologinen jähmettäminen sillä nojalla erillisiksi ja omavoimaisiksi entiteeteiksi dynaamisten sosiaalisten prosessien virran yläpuolelle, olisi reifioimista. Eikä kyse ole vain sellaisesta terminologisesta valinnasta, että samasta asiasta mistä King ja muut antidualistit puhuvat "sosiaalisina relaatioina", Archer ja Elder-Vass puhuvat "emergenssinä", vaan käsillä on aito erimielisyys, tämä: "Elder-Vassille, Bhaskarille ja Archerille sosiaaliset käytännöt ja relaatiot eivät riitä; emergenssin käsite kannustaa... [heitä], ei vain tunnustamaan kollektiivisiä ilmiöitä, vaan myös antamaan niille erityisen ontologisen aseman" (King 2007, 214). Tai kuten Elder-Vass (2007a, 39) on asian myös muotoillut: "Sosiaaliset relaatiot ovat valtavan tärkeitä emergentistiselle kannalle... – me vain emme *korvaa* niillä rakennetta, vaan päinvastoin tunnustamme niiden ratkaisevan roolin rakenteen *perustuksena*".²²⁵ Ja antidualistille, kuten myös

²²⁵ Tämä lausunto on toki Elder-Vassia kärjekkäimmin dualistisimmillaan, ja hän toivoisi ehkä valinneensa sanansa siinä vähän toisin. Se on myös jossain määrin ristiriidassa eräiden Elder-Vassin muiden, jopa samassa artikkelissa esittämien, vaatimattomampien muotoilujen kanssa, kuten sen, että "emergenti entiteetti ei ole mitään enempää kuin osansa ja niiden organisaatio" (Elder-Vass 2007a, 31). Tämä on tietysti monia muitakin emergentistejä vaivaava ongelma: kun he yhtäältä haluavat

monelle jotain verrattain vaatimatonta emergenssikäsitystä kannattavalle, on tosiaankin mahdotonta ymmärtää noin yltiöpäisen dualistisia tulkintoja emergenssistä, joiden mukaan "sosiaaliseen todellisuuteen kuuluu ontologisesti [sosiaalisista relaatioista] erillinen ja kausaalisesti vaikuttava kerros: rakenne" (King 2007, 214; ks. myös Porpora 2007, 198).

Eli kysymys kuuluu, kohoako ihmisten sosiaalisen elämän käytännöissä toteutuvista vuorovaikutuksista ja keskinäisrelaatioista uusi, kaikesta tuosta toiminnasta ontologisesti erillinen (todellisen kuilun siitä erottama) ja sitä myöten sen suhteen autonominen taso, jolle – jonka olemukseen – kaikista noista inhimillisistä komponenteista ja niiden relaatioista (ajan myötä) kohonnut voima nyt kuuluu? Ja miten tuota kysymystä kannattaa lähestyä, tai onko se edes ratkaistavissa?

Sanoisin, että järkeilevällä argumentilla ratkaistavaksi metafyyksiseksi kysymykseksi ymmärrettynä se on varmaan turhan kova pätkinä purtavaksi. Paljon puhuvaa on, että Archerkin (*RST*, 14 eteenp., 50–64, 167–177, 2000b, 469) on tässä tukeutunut Bhaskarin (1979, 15 eteenp.) pahamaineiseen kausaalikriteeriin ("olemassaolo on kykyä saada aikaan"),²²⁶ vaikka se ei tarjoa mitään oikeaa kriteeriä päättää, onko tuotos kokonaisuuden vai komponenttien tekoa, mikä oli sen syy (Varela & Harré 1996, 318; Pleasants 1999, viite 10 s. 192; Kivinen & Piironen 2004, 233; Hedström 2005, 72; ks. Kaidesoja 2007). Mutta pragmatistisesti mietittynä kyseessä ei onneksi tarvitse olla niinkään metafyyksinen kysymys, jos kausaliteetti tosiaan on, kuten sanottua, looginen eikä ontologinen kategoria (ks. Dewey LW 12: 452–457). Emergenteistä tasoista ja niiden kausaalivoimista tehtyjen kuvausten totuutta tai hyödyllisyyttä voitaisiin sen sijaan arvioida – Jamesin (ks. 1978) totuuskäsitystä mukaillen – sen perusteella, *mitä seurauksia niillä on käytännön toimiemme kannalta* (muidenkin toimien kuin filosofisten debattien).²²⁷ Pragmatisti voi tuumia kuten Wittgenstein (1969, § 204), että

sanoa, että emergentti on jotain enemmän kuin komponenttitasonsa ja toisaalta eivät (tietenkään) halua myöskään tehdä siitä liian erillistä, he päätyvät helposti sanomaan ensin X ja sitten Y, vaikka Y on ristiriidassa X:n kanssa.

²²⁶ Oikeastaan se oli myös jo Durkheimin [1895] (1964, 10) kriteeri; tässä ollaan tietenkin taas kriittisen realismin kollektivististen juurien alueella.

²²⁷ *Jotain* vaikutuksia niillä usein on, ja voimme tarkastella niitä – vaikka olisimme esimerkiksi Rortyn (ks. 1998, 1999) tapaan aika kynnisiä sen suhteen, tarvitaanko filosofisia oppeja käytäntöjen *perustana* (vrt. myös Dewey MW 12, LW 4).

"perusteiden antaminen, evidenssin oikeuttaminen, päättyy johonkin; mutta tuo päättyminen ei ole sitä, että tietyt propositiot välittömästi vaikuttavat meistä tosilta, siis se ei ole jonkinlaista *näkemistä*[, vaan] ... kielipelin pohjana ovat *toimintamme*" (vrt. myös esim. Dewey LW 12: luku 3; Quine 1975, luku 2; Davidson 1984, luku 15). Ja yhteiskuntateoreettisista kielipeleistä puhuttaessa, tärkeä käytännöllinen kriteeri on se, miten käyttökelpoisesti teoria tai käsite mahdollistaa meille tarttua tärkeinä pitämiimme sosiaalisen elämän ongelmiin (ks. myös Heiskala 2000, 206) (esimerkiksi ja kai ennen kaikkea yhteiskuntatieteellisten tutkimusten kautta). Sikäli luonteva pragmaattinen tapa arvioida emergenttien tasojen erillisyyttä on katsoa, miten hyödyllinen tai haitallinen tuo erillisyyden idea on yhteiskuntatieteellisissä tutkimuskäytännöissä.

Emergentit tasot sosiaalisen maailman tutkimuksessa

Millä tavalla esimerkiksi "kapitalismiksi" kutsuttujen taloudellisten rakenteiden ja mekanismien tutkimusta edesauttaisi, jos tutkija vakuuttelisi itselleen, että ne eivät ole ontologisesti sama asia kuin kaikki toimijat ja heidän toisiinsa suhteutuneet tekemiset, vaan kohoavat niistä ylemmän tason entiteetteinä? Miten tuo katsanto auttaisi hahmottamaan mielenkiintoisuuksien ja seurausten suhteita paremmin kuin vaikkapa se Harrén (2001, 23–25) tulkinta, jossa rakenteet ovat taksonomiolla yhteen niputettuja sosiaalisen elämän – tietynlaisten jaettujen käytäntöjen ja tarinoiden – aspekteja? Miksi olisi hyödyllistä mieltää kapitalismi otukseksi, jolla on omaa voimaa, jolla se "voi heittää miljoonia ihmisiä työttömäksi... [ja] tuhota planeetan" (Bhaskar 2001, 34), enemmän kuin taksonomiaksi, jolla olemme nimenneet tietynlaisten käytäntöjen mukaan toimivan sosiaalisen verkoston – tietyissä suhteissa toisiinsa olevien toimijoiden – tietyt tekemiset (joista totta kai voi aiheutua työttömyyttä ja jopa planeetan tuhoutuminen)?

Kriittiset realistit voivat vastata, että täytyyhän sen olla metodologisesti hyödyllistä, että todelliset voimatekijät osataan paikantaa oikein, omille tasoilleen. Mutta tämä ajatus on vieras pragmatistisille antidualisteille, joille kausaliteetti on vain käsitetyökalu, jolla sosiaalisen

elämän prosessista rajataan ja nostetaan esiin selittämisen ja ennustamisen kannalta huomionarvoisiksi koettuja seikkoja – sen kun voi tehdä monella eri tavalla, aina sen mukaan mikä on tutkimuksen kannalta hyödyllisintä, eikä sosiaalisen elämän purkaminen toisistaan erillisiin kollektiivisiin ja yksilöllisiin tai rakenteellisiin ja toiminnallisiin tasoihin ole kuin yksi – ja tuskin aina kaikkein hyödyllisin – tapa lähestyä aihetta.

Oikeastaan tuntuu loogiselta, että pragmatistinen ohjenuora, "käytä aina sopivimpia, selitys- ja ennustusvoimaisimpia kausaaliteettikuvauksia, joilla nostat esiin tilannekohtaisesti huomionarvoisimpia seikkoja inhimillisestä toiminnasta, sen suhteista ja vuorovaikutuksista", on väkisininkin käyttökelpoisempi viitekehys metodologialle kuin se kriittisten realistien tarjoama ohje, että kausaaliteettikuvauksissa pitäisi aina koettaa vangita juuri sen emergentin tason entiteetteihin pohjautuvat mekanismit, joiden olemuksista relevantit voimat intransitiivisessa todellisuudessa kumpuavat. Tuohon kriittisten realistien ohjeeseen liittyvä metafyyminen essentialismi tuntuu enemmän ongelmalliselta kuin hyödylliseltä oikeiden empiiristen tutkimusten kannalta, ja mielestäni esimerkiksi Hedström (2005, 69) on oikealla asialla kritikoidessaan kriittisten realistien yrityksiä "reifioida ja kohdella todellisina puhtaasti analyttisiä erontekoja eri todellisuuden tasojen välillä" ja siihen perustuvaa sosiaalisen todellisuuden ontologista stratifiointia juuri sillä metodologisella perusteella, että se "hämärtää enemmän kuin selvittää, ja johtaa tyyppillisesti varsin pinnallisiin... selityksiin". Ainakin emergenttien tasojen käsitteistö vaatii huomattavaa käsitteellistä selvittämistä ja tarkentamista. Esimerkiksi Porpora (2007, 198) tunnustaakin, että "me kriittiset realistit tapaamme puhua liian kevyesti emergenssistä", ja että siitä on väärin ja sekaannuttavaa puhua ikään kuin sosiaaliset "relaatiot muodostaisivat todellisuuden *tason*, puhumattakaan *ylemmän* tason kuin ne säännöt tai käyttäytyminen, josta ne kohoavat". Monet ontologiseen realismiin ja jonkinlaiseen emergentismiin sinänsä myönteisesti suhtautuvat teoreetikot, kuten Sawyer (2001), Manicas (2006, ks. luku 3) ja Kaidesoja (2009b), ovatkin lähteneet etsimään vaihtoehtoisia tapoja jäsentää emergenssiä sosiaalisessa maailmassa ja päätyneet varsin erilaisiin tulkintoihin kuin Bhaskar ja Archer, erityisesti koska ovat olleet aika pettyneitä siihen, missä määrin kriittisen realismin on onnistunut lunastaa Bhaskarin lupaus toimivia

metodologisia ohjenuoria yhteiskuntatieteitä varten tarjoavasta filosofiasta. Kaidesojan (s. 11) mukaan "kriittinen realismi on osoittautunut pettymykseksi monille käytännön työtä tekeville yhteiskuntatieteilijöille..., [koska on tarjonnut] hyvin vähän, jos yhtään, uusia metodeja empiiriseen sosiaalisen tutkimukseen". Bhaskarin varsin abstraktit ontologiset ideat ovat osoittautuneet hankaliksi hyödyntää empiirisessä tutkimuksessa; vaikka joitakin empiirisiä tutkimuksia on toki tehty kriittisen realismin nimissä, ne vaikuttavat paremminkin vain nimellisesti kriittisen realismin käsitteillä tehdyiltä *uudelleentulkinnoilta* sellaisista tutkimussuunnitelmista, joissa ei alkujaan ole tarvittu tuota käsitteistöä, arvioi Kaidesoja (ss. 11–12).

Tämän katsannon voi edellä sanotun perusteella todeta pitävän paikkansa myös Archerin (ks. *SAIC*, 2007, 2012) refleksiivisyystutkimuksista – on vaikea nähdä, miten ne oikeastaan hyötyvät taso-ontologiasta verrattuna ilman taso-ontologiaa toteutettuihin lomake- ja haastattelu- ja tilastollisiin tutkimuksiin ajattelutavoista (jos kohta jonkun mielestä ne saattavat *kärsiä* siitä, että taso-ontologia ohjaa ylikorostamaan syvähaastattelujen menetelmää ja siten jättämään huomiotta toisten ihmisten arviot kohdehenkilöistä, laboratorio-olosuhteita hyödyntävät (sosiaali)psykologiset menetelmät, samoin kuin sellaiset poikkitieteelliset yhteistyömahdollisuudet, joissa saatettaisiin hyödyntää jopa aivokuvantamisella ja tietokonemalleilla saatavaa neuro- ja kognitiotieteellistä dataa). Se missä määrin Archer usein ansiokkaasti hyödyntää viimeaikaisissa tutkimuksissaan ajattelutapoja mittaavaa lomaketutkimusta ja huomioi kiinnostavia tilastollisia tai muita säännönmukaisuuksia, ei perustu Bhaskarin taso-ontologialle vaan tämän raivokkaasti vastustamaan empirismiin, eli niiltä osin Archer ei tee tutkimusta niinkään Bhaskarin filosofian avulla, kuin *siitä huolimatta*. Pragmatistinen antidualisti voisi siis sanoa, että Archer onnistuu tekemään empiirisiin käyttäytymisen säännönmukaisuuksiin, tilastollisiin korrelaatioihin ja perinteiseen "behavioristiseen" lomaketutkimukseen nojaavaa tutkimusta siitä huolimatta, että uskoo tutkimuksensa jotenkin irrottautuvan empirismin ja korrelaatioiden "tylsästä instrumentista" (*SAIC*, 143), pelastavan hänet sellaisilta latteuksilta kuten "olosuhteissa x tilastollisesti merkittävä joukko [tällä tai tuolla tavalla luokiteltuja] agentteja tekee y" (*SAIC*, 133).

Tietysti voidaan sanoa, että taso-ontologiensa innoittamana Archer onnistuu *lisäämään* noihin empiristisiin, variaabelisosiologisiin huomioihin syvähaastattelujen tarjoamat tarinat ja niitä humanistisesti ymmärtävät tulkinnat, jotka tarjoavat hänelle entistä laajemman (ja, joku varmaan väittäisi, "todenmukaisemman") pohjan maalailta kertomuksia oikeista ihmisyyksilöistä sosiokulttuurillisten myllerrysten maailmassa. Tässä tulkinnassa on oma peränsä, en tiedä muita ihan samanlaisia sosiologisia tutkielmia kuin Archerin (ks. 2007, 2012) viimeaikaiset esitykset, joissa tosiaan yhdistetään syvähaastatteluilla kerättyjä tarinoita lomakkeilla jaoteltuihin tilastollisiin aineistoihin ja viimeaikaisiin sosiokulttuurillisiin ilmiöihin, kuvaillaan yksittäisten ihmisten elämänpolkuja ja yleistetään niistä näkemyksiin kokonaisten tietyllä tapaa luokiteltujen ihmistyyppien pärjäämisestä ennen, nyt ja tulevaisuudessa.²²⁸

Mutta missä määrin ja missä suhteessa tämä on sittenkään taso-ontologisen emergenssiopin ansiota – eikö kokolailla samat tutkimukset voisi tehdä (toki vähän eri käsitteistöjä käyttäen) myös joku muu kuin taso-ontologian kannattaja? Sosiologit Westermarckista Bourdieuun ovat kautta tieteenalansa historian tehneet myös sosiaaliantropologisia tutkimuksia, joihin on sisältynyt myös haastatteluja, ihmisten näkemysten tulkitsemista ja nivomista muihin sosiologisesti kiinnostaviin seikkoihin jossain teoreettisessa viitekehyksessä; samaten sosiologiaan liittyvissä etnometodologisissa tutkimusasetelmissä on hyödynnetty haastatteluja; ja myös sosiaalipsykologian tai vaikkapa nuoriso- tai naistutkimuksen nimissä tehdyt tutkimukset, jotka ilman muuta leikkaavat sosiologian kenttää ja tarjoavat paljon sosiologeille käyttökelpoista aineistoa, saattavat yhdistää haastatteluita ja muuta dataa, vaikka olisivat teoreettiselta viitekehyseltään täysin antidualistisia; ja kyllähän kirjaimellisesti useat sadat ellei tuhannet sosiologit tutkivat parhaillaankin nykymaailman mielenkiintoisia erityispiirteitä, tehden enemmän tai vähemmän oivaltavia huomioita tämänpäivän sukupolvien,

²²⁸ Aivan hiljattain on julkaistu myös teos *Social Morphogenesis* (Archer toim. 2013), jossa Archer itse ja eräät muut kriittiset realistit (esimerkiksi Douglas Porpora ja Tony Lawson) jatkavat ymmärtääkseni tämän saman tematiikan ruotimista, pohtivat nykymaailman kiihtyvän morfogenesiksen problematiikkaa. Valitettavasti tuo teos ilmestyi vasta nyt käsillä olevan väitöstutkielman jo valmistuttua (juuri ennen sen lähettämistä esitarkastukseen), joten sitä ei ole mahdollista käsitellä tässä.

luokkien, alakulttuurien tai ylipäättään "meidän aikamme" tunnusmerkistöä, kaihtamatta hyödyntää tässä työssä myös haastatteluja ja tulkintoja ihmisten ajattelutavoista ja maailmassa pärjäämisen keinoista. Tosiaan, miksi sosiologin pitäisi välttää haastattelujen hyödyntämistä, vaikka hän kieltäytyisi erottamasta toimijat ja rakenteet toisistaan *a priori* yhteiskuntateoreettisella postulaatilla – eikö ole ilmeistä, että tuo metodi istuu hyvin yhteen monien aikamme mielenkiintoisimpien sosiokulttuurillisten ilmiöiden tutkimuksen kanssa ja rikastuttaa ymmärrystämme niistä?²²⁹

Eli en sanoisi, että tilastollisen ja haastatteludatan yhteensovittaminen, tai edes ihmisten minäkäsitysten ja ajattelutapojen kuulosteleminen ja niiden kytköstäminen sosiokulttuurillisiin tendensseihin, on realisti-filosofisesta taso-ontologiasta riippuvaista. Vain Archerin *nimenomainen* lähestymistapa näihin asioihin on emergentistisen taso-opin värittämää sikäli, että sille on leimallista asioiden jäsentäminen yksilöiden ja yhteisöllisen *vastakkainasettelun* kautta, ajatus yksilöstä etsimästä polkuaan tai raivaamassa tietään yhteiskunnallisten rakenteiden lomitse, koettamassa pärjätä sosiaalisen maailman asettamissa haasteissa autonomisen (joskin toki sosiaalisista resursseista ammentavan ja sosiaalisten suhteiden vaikuttaman) ajatteluvoiman avulla; se johtaa hänet korostamaan refleksiivisyyden yksilöllisyyttä ja voluntaristista potentiaalia – enemmän kuin etsimään mahdollisuuksia nivoa refleksiivisyys todella tiukasti yhteen rakenteellisten vaikutteiden kanssa (ks. Archer 2007, 2012; vrt. Adams 2006). Mutta kyse onkin juuri siitä, missä määrin tämä asetelma on metodologinen *vahvuus*, vai onko se jopa *taakka*? Edellä olen tuuminut, että on yksinkertaisempaa lähteä selvittämään yksilöllisiksi ja kollektiivisiksi käsitteellistettyjen aspektien suhteita suoraan, ilman *a priori* sitoutumista niiden ontologiseen erillisyyteen omanlaatuisinaan entiteettitasoina, etenkin kun siihen näyttäisi liittyvän tuon

²²⁹ Mietitäänpä esimerkiksi, miten käyttökelpoisia voivat haastattelut olla sosiologille, joka tutkii vaikkapa juoksu-harrastusbuumeja tai globalisaatiota, internet-yhteisön sosiaalisia vaikutuksia tai hevimetallikulttuurin alalajeja, Y-sukupolven tunnusmerkkejä tai sosiaalisen median trendi-ilmiöitä, "mcdonaldisaatiota" tai perheväkivaltaa, erikoisruokavalioiden uskontomaisia piirteitä tai transsukupuolisten sosiaalista statusta, vartaloihanteiden muuttumista tai koulukiusaamisen uusia muotoja. Ilman muuta haastattelut avaavat huomionarvoisia näkökulmia siihen, miten ihmiset kokevat nuo tuollaiset sosiokulttuurilliset ilmiöt. Eikä tämän ymmärtäminen, kuten sanottua, tuntuisi liittyvän mitenkään taso-ontologiaan.

suhteen erityistä mystifiointia ja problematisointia. Miksi ei vain mutkattomasti ryhdytä selvittämään, vaikkapa lomaketutkimuksin jaotellusta tilastodatasta ja sitä sopivasti haastatteluaineistoilla täydentäen, esimerkiksi mitä muita toimintataipumuksia – elämäntapoja ja harrastuksia – on tämän tai tuon refleksiivisyystyyppin suuntaan painottuneilla: kuinka onnellisiksi he keskimäärin kokevat itsensä; kuinka iso osa heistä tupakoi viisi vuotta sitten ja kuinka moni on onnistunut lopettamaan; miten paljon he käyttävät alkoholia; miten paljon heillä on kokemuksia väkivallasta ja miten taipuvaisia he ovat itse turvautumaan väkivaltaan; kuinka paljon syövät vihanneksia; miten suuri osa heistä kuolee ennen 65 vuoden ikää; tai kuinka todennäköisesti heidän lapsensa hankkivat korkeakoulutuksen?

Antidualisti voi lähestyä tällaisia tutkimusasetelmia ilman tasojen välistä siirtymää koskevaa problematisointia, ja tähän ei siis tarkoita, että hän kieltäisi sosiaalisen elämän kollektiivisten piirteiden tai eri näkökulmista poimittavissa olevien relaatioiden (mukaan lukien hierarkkisten kokonaisuuksien) tai sosiaalisen elämän prosesseista syntyvien aitojen uutuuksien "todellisuuden". Sikäli hänen ei välttämättä tarvitse kieltää puhumista emergenssistä *kaikissa mahdollisissa* ontologisissa merkityksissä, vaan ainoastaan dualistisesti erillisten ja essentialistisesti *sui generis* omalaatuisiin olemuksiin tukeutuvassa (ja tietysti intransitiivisessa) merkityksessä. Joissakin metafysisesti vaatimattomammassa – transitiivisissa ja antidualistisissa, antiessentialistisissa ja alleviivatusti ei-mystifioivissa – merkityksissä puhe ontologisesta emergenssistä ei välttämättä ole kovin haitallista. Antidualisti ei ehkä täysin tyrmää esimerkiksi sitä Kaidesojan (2009a, 2009b) näkemystä, että järkevää yhteiskuntatieteellistä tutkimusta on mahdollista tehdä ontologisen emergentismin käsitteistöllä, kunhan tuo käsitteistö ymmärretään ennemmin Bungen (1979a) ja Wimsattin (2007) kuin Bhaskarin tapaan.

Onhan ontologisessa emergentismissä antidualistinkin mielestä ainakin sen verran perää, että sosiaalinen elämä ei redusoidu mihinkään "perimmäisempiin" tekijöihin; Deweykin korosti, että *ei ole* mitään metafysisesti perimmäisempiä tekijöitä, koska mitkä tahansa kohteet ovat aina relationaalisia ja kaikki kokonaisuudet ja niiden komponentit valitaan ja nostetaan esiin vain jostain näkökulmasta – tieteessä eritoten käsillä olevan

tutkimusongelman ratkaisemista silmälläpitäen – ja ne ovat mitä ovat vain suhteessa toisiinsa ja käsillä olevan toiminnan kokonaisuuteen, sen ongelmiin ja niin edelleen (esim. LW 2: 351–353, LW 4: 158–159; Piironen 2011, 154). Toki tämän sanomiseen riittää *relationalismi* – eli siihen ei tarvita erillisten tasojen ajatusta, ja sikäli antidualisti ehkä varoittaa, että puhe emergenssistä voi olla harhaanjohtavaa, jos se saa meidät kuvittelemaan, että relaatioista kohoaa erillinen, ontologisesti *sui generis* taso. Yhteisö sen paremmin kuin vaikkapa organismi tai mikään muukaan relationaalisesti suhteutuneista komponenteista koostuva kokonaisuus *ei asetu "vastakkain"* komponenttiensa (jäsenyksilöihinsä, solujensa) kanssa, tähdensi Dewey (LW 2: 353). Ei, se mitä kutsumme kokonaisuuden vaikutuksiksi komponentteihinsa, on kuvattavissa myös komponenttien vaikutuksina toisiinsa (ks. *ibid.*; Piironen 2011, 155).

Eräät vaatimattoman ontologisen emergentismin kannattajat ovat tästä pitkälti samaa mieltä: Bungekin (1979a, 39 eteenp.) on sanonut, että se mistä puhumme kokonaisuuden, esimerkiksi sosiaalisen ryhmän vaikutuksina jäsenyksilöihinsä, on oikeammin "komponenttien tekemisiä toisilleen" – siis, "ei kokonaisuus toimimassa osiaan kohtaan, vaan jotkin tai jopa kaikki systeemin muut komponentit toimimassa annettua komponenttia kohtaan". Bunge erottaakin "systemistisen" emergentisminsä sellaisesta "holismista" (joka on aika lähellä bhaskarilais–archerilaista emergentismiä), jossa kokonaisuus edeltää osiaan, vaikuttaa niihin omilla voimillaan, on jollain tarkemmin määrittelemättömällä tavalla enemmän kuin osiensa summa ja siten myös komponenttien kautta ilmiöitä lähestyvien analyysien ulottumattomissa. Sellainen holismi on "antitieteellistä", koska kannustaa olemaan tutkimatta komponenttien keskinäisiä linkkejä ja siis sitä, miten kokonaisuus syntyy komponenteista. (*Ibid.*) Bunge (2004, 190–191) onkin sanonut systemistisen yhteiskuntateoriansa tarjoavan juuri sen mitä (antidualisti) Elias kaipasi – vaihtoehdon itseriittoisten yksilöiden individualismille ja yksilöiden tuolle puolen kohoavien kollektiivientiteettien holismille.²³⁰

²³⁰ Selvimmin Bungen antidualistinen ajattelu näkyy hänen puhuessaan mielestä: mieli on aivojen emergentti piirre, mutta tämä "ei ole yhtä kuin sanoa, että *mielet* muodostavat oman tasonsa...[,] sillä ei ole mitään kehottomia (tai edes kehollistettuja) mieliä, vaan vain *mieltäviä* [*mindig*] *kehoja*". Mieli on kyllä

Se on mahdollista, koska Bungelle (1979a) emergenssi on niin *triviaali* käsite, että *mikä tahansa* kokonaisuuden *uusi* piirre on emergentti ja *jokaiseen* "kokoontumisen prosessiin liittyy emergenttejä ominaisuuksia omaavien olioiden ilmaantumista" (itse asiassa myös "systeemin hajoaminen (purkautuminen), ja sen joidenkin komponenttien korvaaminen toisilla, ovat emergenttejä prosesseja") (s. 30). Tällaiseen emergenssiin ei tietenkään tarvitse liittyä mitään vaikeatajuista tai mystistä, ja kompleksisimpienkin emergenttien systeemien täytyy bungelaisittain olla selitettävissä kompositionsa (komponenttiensa), rakenteensa (komponenttien välisen suhteiden) ja ympäristönsä kautta (ks. ss. xiii, 245 eteenp.).²³¹ (Näin on myös sosiaalisten systeemien laita: ne ovat selitettävissä kompositionsa eli ihmisten, rakenteensa eli ihmisten keskinäissuhteiden, ja ympäristönsä kautta – tai siis mitään sellaista ylimääräistä näiden lisäksi ei ilmaannu, että tuollainen selittäminen kävisi periaatteessakin mahdottomaksi (s. 243, ks. myös 1997).) Tällainen emergenssioppi on sängen harmitonta – ja itse asiassa useimmat muut emergentistit pitävätkin sitä *liian* harmittomana, kun se ei erota kunnolla emergenttejä kokonaisuuksia resultanteista ja tekee yhteiskuntateoreettisesta emergenssistä niin heikon käsitteen, että jopa individualistit voivat hyväksyä sen (Kaidesoja 2009a, 313). Mutta antidualisteille tuollainen heikko ontologinen emergentismi on ehkä juuri ja juuri *riittävän* vaatimatonta.

Se on sanottava, että Deweyä häiritsisi Bungen ajattelussa se, miten tämä esittää tieteen tehtäväksi *kosmologian* eli (kuvauksistamme riippumatonta) maailmankaikkeutta mahdollisimman korrektisti esittävän kuvauksen laatimisen (ja filosofin tehtäväksi auttaa tätä koostamalla eri tieteiden tarjoamista osavastauksista tai siivuista, "paikallisista" ontologioista,

todellinen, mutta "ei ole alemman tason olioista muodostunut entiteetti... vaan tiettyjen hermostollisten systeemien funktioiden (aktiviteettien, prosessien) kokoelma..." (Bunge 1979a, 184.)

²³¹ Bungen (1979a, xiii, 245 eteenp.) systemistinen maailmankuva onkin aika lähellä prosessimetafysiikkaa: se on systeemisten kokonaisuuksien hierarkkinen malli, joka ulottuu ilman mitään problematisoivia – saatikka selittämättömiä – katkoksia aina alimman tason alkeishiukkasista ylimmän tason koko maailmankaikkeuteen asti; siinä kaikki paitsi alkeishiukkaset ovat systeemeitä, jokainen systeemi paitsi maailmankaikkeus on komponentti suuremmassa systeemissä, ja mikä tahansa näiden kahden väliltä on sekä alemman tason komponenteista koostuva systeemi että ylemmän tason systeemin komponentti.

yksi yhtenäisontologia) (ks. Bunge 1977a, xiii–xiv).²³² Deweyllähän (ks. erit. LW 4) tieteen tehtävä on toiminnan edesauttaminen, *ei* meistä ja toiminnastamme riippumattomaksi kuvitellun maailman perimmäisen luonteen tavoittelu, ja tämä tieteenfilosofinen pragmatistinen instrumentalismi, joka osaltaan perustuu siihen, että Dewey hylkäsi subjekti / objekti dualismin ja sen mukana tietysti myös totuuden korrespondenssiteorian, *ei* totisesti sovi hyvin yhteen Bungen tieteenfilosofisen ontologisen realismin (ja semanttisen realismin ja totuuden korrespondenssiteorian (ks. Bunge 1974))²³³ kanssa (sen paremmin kuin hänen hyvin suorasukaisen rationalisminsa kanssa).

Tähän liittyen deweyläinen pragmatisti pitää parhaimpienkin tieteenfilosofian nimissä esitettyjen ontologisten emergenssioppien ongelmana juuri sitä, että ne tapaavat olla realistisia oppeja, esityksiä siitä, miten maailma lepää, eivätkä sellaisina ole alleviivatun näkökulmasidonnaisia ja siis vain transitiivisia esityksiä.²³⁴ Sanoisin, että tässä keskustellun kaltainen

²³² Ontologian sisältöjen määrittämisen Bunge (1974, 206–208) jättää tosiaan erityistieteille. Kukin erityistiede on kokonaisontologian siivu, sillä aidosti tieteellinen kysymys on Bungen mielestä aina ontologinen kysymys. Filosofille jää tehtäväksi koostaa ja systematisoida tieteiden tarjoamista paloista kokonaiskuva (joka jatkaa vanhan kunnan metafysiikan perinnettä). (Bunge 1977a, xiii–xiv.)

²³³ Archerin tavoin Bunge (1974) uskoo, että ontologia on välttämätöntä, koska lauseen merkitykseen sisältyvä referenssi implikoi ontologisia sitoumuksia (joiden oikeaan osuminen ratkaisee, onko väite tosi). Bunge (1997, 410 eteenp.) on kriittisten realistien linjoilla myös syyttäessään empiristejä siitä, että on näiden vika, ettei sosiaalisia mekanismeja ole tutkittu kunnolla. Eikä hänkään kelpuuta instrumentalismia: "mekanismit eivät ole järkeilyn osasia, vaan maailman kaluston osasia" (ibid.). Bhaskarin tavoin Bungekin pitää kausaatiota maailman piirteinä ja kritisoi empiristien ja Kantin tapoja tulkita se mielen asiaksi tai episteemiseksi kategoriaksi. Hän pitää sitä noumenaalisenä, ontologisenä kategoriana, joka viittaa todellisiin suhteisiin tapahtumien välillä. (Bunge 1959, 4–6 ja alaviitteet 2 ja 6.) (Toisaalta hän eroaa Bhaskarista sikäli kun pitää kausaatiota *tapahtumien* välisenä suhteena eikä olioiden voimana: "Vain *muutokset*... olioissa, siis *tapahtumat*, voivat aiheuttaa mitään kausaalisesti" (Bunge 2003, 14, korostukset lisätty, ks. 1959, esim. 107 eteenp.; Kaidesoja 2009a, 312).)

²³⁴ Tämä pätee myös Kaidesojan (2009a, 2009b) suosittellemaa Wimsattin emergentismiin. Näet Wimsatt (2007, viite ss. 391–392) katsoo tähdelliseksi teroittaa, että vaikka hänen oppinsa "voi pinnallisesti kovasti vaikuttaa jonkinlaiselta instrumentalismilta", sitä ei saa sellaiseksi tulkita, koska instrumentalismi ei ymmärrä erehdyksiä, epätotuutta ja ennakkoluuloja "poikkeamina todellisen maailman korrektesteista esityksistä". Hän alleviivaakin olevansa realistinen ja muistuttaa, että miten ikinä hyödyllinen teoria on instrumenttina, sen hyödyllisyys on "seurausta siitä, että

pragmatisti pitää realistisen ontologian ajattelutapaa *vääränä intellektuaalisena asenteena* tieteenfilosofiaan – sellaisena, jota sosiologian kohdalla voi kutsua "sosiologian filosofoinnin" asenteeksi, koska se vaatii etsimään sosiologialle perustaa todellisuuden filosofisesta ymmärtämisestä. Järkevämpänä hän pitää "filosofian sosiologisoinnin" asennetta, tarkoittaen filosofian (kuten minkä tahansa inhimillisen käytännön) ymmärtämistä sosiaalisena ja yhteisörelatiivisena asiana, jota kannattaisi ymmärtää sosiologian työkalujen avulla. (Kivinen & Piironen 2006b.)²³⁵ Tuo pragmatisti varoittaa, että parhaissakin merkityksissään ontologinen emergenssipuhe johtaa helposti semanttisen realismin kautta johonkin paljon raskaampaan metafysiikkaan, jossa emergenttien tasojen erillisyyden oletetaan perustuvan kuvauksista riippumattomiin tosiolemuksiin.²³⁶

Kuten olen toisaalla selvittänyt (ks. Piironen 2011, 144 eteenp.), Deweyn tieteenfilosofinen instrumentalismi tarkoittaa, että tieteen tehtävä on yksinkertaisesti auttaa meitä päämääriimme ratkaisemalla toimintaamme haittaavia ongelmia. Ja se tekee sitä vastaamalla empiirisesti koeteltaviksi operationalisoituihin tutkimuskysymyksiin – ei siis suinkaan paljastamalla todellisuuden meistä riippumattoman, ikuisen luonteen paremmin ja

siinä on paljon totuutta", siis "korrektia kuvausta maailmasta" (ibid.). Mutta tällaisia väitteitä kuullessaan pragmatisti ihmettelee, miten muutoin "totuus" voitaisiin määrittää kuin (tiede)yhteisön keskusteluissa, ja siellä sen mukaan, mitkä käsitteet ja tulkinnat siellä punnitaan *käyttökelpoisimmiksi*? Mihin muuhun Kansainvälinen tähtitieteellinen unioni muka nojautui, kun se määritteli – vieläpä äänestyspäätöksellä – termin "planeetta" uudelleen 24. elokuuta 2006 ja näin muutti faktoja niin, ettei aurinkokunnassamme enää olekaan yhdeksän vaan kahdeksan planeettaa?

²³⁵ Kyse on *sosiaalisesta epistemologiasta*, joskin tuota termiä on käytetty monissa eri merkityksissä viime vuosikymmenten "tiedesotien" melskeissä. Sen perusajatuksen kiteytti kuitenkin jo ennen tiedesotia esimerkiksi Ludwik Fleck [1935] (1979): tieteellinen, kuten kaikki ajattelu on "sosiaalista aktiviteettia, jota ei mitenkään voi täysin paikallistaa yksilön rajojen sisään", ja siksi tieteessä "yksinkertaisinkin havainto on... sidottu ajatteluyhteisöön" (s. 98).

²³⁶ Metafyysisessä puuhastelussa sinällään ei tietenkään deweyläisittäinkään ole mitään väärää, tekihän Dewey itsekin (naturalistista prosessi)metafyysiikkaa (LW 1), mutta se oli itsetietoisesti *näkökulmasidonnainen kontribuutio filosofisen keskustelun pelikentällä* "metafyysiikaksi" kutsuttuihin teemoihin (millä nimellä Deweyn kaltainen "empiirinen naturalisti... [nimittää] yleistetympiä väitteitä luonnosta kuin mitä hän pitää oikeutetuina" (Dewey 1951, 597)). Eikä hän kuvitellut paljastavansa meistä riippumattoman todellisuuden perimmäistä luonnetta, vaan tarjosi vain oman harkitun näkemyksensä siitä, mikä on mielekkäin (parhaiten aikamme eetokseen istuva) filosofinen tulkinta koetusta todellisuudesta.

paremmin. (LW 4: esim. 79–86, 108–111, 143 ja eteenpäin, 149–155, 189–194 ja luku 8).²³⁷ Tällaisena tiede ei tarvitse filosofista valistusta todellisuuden luonteesta, tasollisesta sen paremmin kuin tasottomasta, sillä koko se antiikinaikainen – alkujaan uskonnollisille ja esteettisille ideaaleille pohjautunut – ajattelutapa, että tiedon tulisi kohdistua toiminnastamme ja tiedostamme riippumattomiin maailman objekteihin, on yhteensopimaton modernin ajan kokeellisen tieteen kanssa (ks. LW 4: 13–20).²³⁸ Eli Dewey ei hyväksyisi lainkaan sitä, että yhteiskuntatieteilijä ottaa tutkimustensa lähtökohdaksi jonkin taso-ontologian (vrt. kuitenkin Pihlström 1999, 2007; El-Hani & Pihlström 2002). Yhteiskuntatieteen metodologisena yleisohjeena hän voisi kyllä sanoa, että käyttäkäämme toki tarpeen mukaan analyyttistä – ja siis todella *vain* analyyttistä – tasoerotusta (yksilö)toimijoiden ja (yhteisöllisten) rakenteiden välillä ja suosikaamme aina tilannekohtaisesti käyttökelpoisimpia sellaisia kuvauksia. Mitään metodologisesti huomionarvoista ontologista vakaumusta tähän ei kuitenkaan liity.

²³⁷ Esimerkiksi fysiikan tarjoamat atomitaso kuvaukset eivät paljasta meille "todellisempaa todellisuutta" tämän aistein kokemamme maailman kohteiden alapuoliselta tasolta, vaan arkikokemuksen kohteet ovat se meidän todellisuutemme ja fysiikan kuvaukset ovat pikemminkin instrumentteja, jotka mahdollistavat käsitellä ja tutkia noita kohteita kvantitatiivisesti, välineitä suhteuttaa kohteet uusin relaatioihin uuteen dataan ja tutkimusoperaatioihin, joiden toivomme auttavan ymmärtämään ja ennustamaan noita kohteita entistä paremmin ja nivomaan ne entistä paremmin siihen mitä haluamme saavuttaa (LW 4:189–193, ks. myös 103 eteenp., 1905).

²³⁸ Dewey (LW 4) ymmärsi tosiaan, että on vain *kulttuurihistoriallinen kuriositeetti*, että antiikin ajattelijat uskoivat filosofeille sopivaksi tehtäväksi pyrkiä "paljastamaan Todellisuuden itsessään, Olemisen itsessään ja itsestään" (s. 14). Ja tuo oletus vieläpä vaatii sellaista vähän hassua oletusta, että "perimmäinen Oleminen tai todellisuus on fiksattua, pysyvää... [ja] voidaan vangita rationaalisella intuitiolla ja... todistuksella" (s. 16) (kuten Bhaskarin transsendentaalinen argumentti). Se johtaa Deweyn mielestä naiiviin ajatukseen tietämisestä jonkinlaisena todellisuuden (epätarkkana, rajallisena) valokuvaamisena tai peilaamisena – visuaaliseen metaforaan, tietämisen "katsojateoriaan" (s. 19). Eikä se siis sovi moderniin kokeelliseen tieteeseen, joten filosofian tehtävä tulisi Deweyn mukaan ymmärtää toisin – filosofian on ymmärrettävä "kumpuavan sosiaalisten päämäärien yhteentörmäyksistä ja perittyjen instituutioiden ja niiden kanssa yhteensopimattomien nykyisten tendenssien konflikteista" ja käsittelevän "traditioissa ruumiillistuvia arvoja". Itse asiassa filosofia on Deweyn mukaan oikeasti aina ollutkin vain tätä, vaikka sen tehtävänä on pidetty absoluuttisen Todellisuuden tavoittelua. Filosofian olisi nyt vain syytä ottaa tuo oikea tehtävänsä eksplisiittisesti omakseen ja tyytyä todellisuuden paljastelun sijaan selventämään ihmisten ajatuksia tämänpäivän moraalisisista ja sosiaalisista kiistoista. (MW 12: 94, ks. myös MW 4: 13; Rorty 1999, 2007.)

Sen sijaan emergenssipuheella sen eri *epistemologisissa* merkityksissä voi olla (hyvää tai huonoa) metodologista merkitystä – mikä onkin loogista, koska metodologia koskee episteemisiä asioita, tiedonhankintaa.

Ilmeisen huono seuraus emergenssipuheesta olisi, jos toimijat ja rakenteet erotettaisiin toisistaan kahdelle periaatteessakin toistensa kautta selittämättömälle ja ennustamattomalle tasolle. Puhe emergenssistä tuossa epistemologisen teoriassakin palautumattomuuden merkityksessä vaikuttaa epätieteelliseltä – kuin tutkija heittäisi kirveen kaivoon ennen ensimmäistäkään iskuja, filosofisten *a priori* perusteiden lannistamana, vapaaehtoisesti tukkisi (yhden) tien tutkimukseen (Peircen tunnettua lausumaa mukaillakseni). Yleisesti ottaen tieteessä pitäisi kai koettaa olla avoimin mielin erilaisten selitysmahdollisuuksien suhteen, ei sulkea joitakin tärkeitä vaihtoehtoja kategorisesti pois jo ennen tutkimusta,²³⁹ esimerkiksi pitämällä joitakin ilmiöitä episteemisesti teoriassakin komponentteihinsa palautumattomina ja näin vetäen periaatteellinen selittämättömyyden ja ennustamattomuuden este halki tutkimusaihepiiriin. Se olisi tieteelle hyvin epäluonnollinen asenne, empiristit ovat aina tähdentäneet. (Ks. esim. Hempel & Oppenheim 1948, 149–152; vrt. myös Popper 1974, 259–260.) Toki ihmiset ja heidän mielensä ja yhteisönsä ovat *kompleksisia* ja *haastavia* tutkimuskohteita, myöntää siis tietysti Deweykin, ja ehkä ne ovat kehkeytyneet niin kompleksisista kehityskuluista, että olisivat toden totta olleet mahdottomia ennustaa (minkä nojalla niitä voisi kai nimittää emergenteiksikin, jos tuo termi ei olisi rasitettu niin monilla erilaisilla harhaanjohtavilla merkityksillä). Mutta tärkeintä Deweyn mukaan on ymmärtää myös kaikkein monimutkaisimpien kokonaisuuksien olevan aina *nyt jälkikäteen*, nyt kun ne ovat osa kokemusmaailmaamme, mahdollisia tutkimuskohteita tieteen selviteltäviksi. Noiden jo kohtaamiemme tutkimuskohteiden suhteen voimme ja meidän pitää koettaa tehdä ne empiirisen tieteen keinoin vastaisuudessa entistä paremmin hallittaviksi, mihin liittyy myös niiden ennustettavuuden lisääminen. (Dewey 1951, 600, ks. myös esim. LW 1: 200 eteenp.; Piironen 2011, 148.) (Empirismiin

²³⁹ Joskin oikeasti niin tietysti paljon tehdään – tunnetuista kuhnilaisten paradigmojen ja normaalitieteen syistä (ks. Kuhn 1970), tietyt siirrot eivät ole hyväksytyjä kentällä. Mutta miksi ehdoin tahdoin lisätä rajoituksia?

myönteisesti asennoituvat pragmatistit tosiaan kytkevät yhä ennustettavuuden selittämiseen, toisin kuin kriittiset realistit – asia, joka on hyvä mainita, mutta jota ei ole tässä mahdollista enemmälti ruotia.)

Kompleksisimpiinkaan kohteisiin, edes ihmismieleen, jota monet kai perustellusti pitävät kompleksisimpana tuntemanamme kohteena, liittyvä problematiikka ei siis Deweylle ole kuin tutkimusongelmia vastattavaksi faktat selvittävien tapaustutkimusten kautta.

Tarkalleen missä olosuhteissa [kyseinen] organisoituminen ilmenee ja mitkä tarkkaan ottaen ovat sen eri muodot ja niiden seuraamukset? Emme ehkä kykene vastaamaan näihin kysymyksiin tyydyttävästi; mutta ongelmat eivät ole filosofisen mysteerin ongelmia, vaan sellaisia mitä liittyy mihin tahansa tutkimukseen koskien hyvin kompleksisia asioita. (LW 1: 196.)

Emergenssin käsite *missään* merkityksessään ei saa harhauttaa meitä tästä ymmärryksestä, ja yhdessä Bentleyyn kanssa Dewey [1949] varoitti juuri siitä, että liian usein puhe emergenssistä vie salakavalasti erillistämisen ja mystifioinnin suuntaan silloinkin, kun puhuja korostaa emergenttien luonnollisuutta. Etenkin ihmismielestä koetetaan usein tehdä emergentti siinä merkityksessä, että se olisi emergenttiytensä nojalla sekä vain luonnollinen *että kuitenkin myös* jotain "vähän enemmän" – jotain sen verran toisenlaista, "yliluonnollista" tai "sielullista", että se voi ryhtyä omanlaisenaan tekijänä aitoihin interaktioihin luonnollisten lähtökohtiensa kanssa. Deweyn ja Bentleyyn mukaan ei siis ole syytä spekuloida millään sellaisella, vaan ihmismielessä on kyse täysin luonnollisista transaktioista, joita kaikessa niiden kompleksisuudessaakin voi tutkia empiirisesti, tieteen keinoin. (LW 16: 45, 121.)

Mutta voisiko antidualisti nähdä epistemologisesta emergenssipuheesta olevan jotakin metodologista hyötyäkin? Ehkä, *jos* emergenssi ymmärretään empiristeille tutuimmassa, kontingentin tiedollisen kyvyttömyyden merkityksessä, eli sen tosiasian tunnustamisena, että tällä hetkellä emme pysty selittämään tiettyjä seikkoja, tiettyä kuvausten "tasoa", pelkästään eräiden toisten (komponenteiksi mieltämiemme) seikkojen

kuvausten kautta (mitä ne sitten ovatkin – kaikki asiat, myös tutkittavat kokonaisuudet ja niiden komponentit voidaan tietysti kuvata aina monella eri tavalla ja saatamme pitää relevantteina komponentteina paitsi kokonaisuuden fyysikaalisia osatekijöitä, myös esimerkiksi voimia ja vaikuttimia, tapahtumia tai niiden osia tai prosesseja (ks. myös Nagel 1961, 381–383)). Eräät ontologisia taso-oppeja kritikoineet viimeaikaiset teoreetikot ovat myöntäneet emergenssin käsitteellä voivan olla käyttöä sosiaalitieteissä suunnilleen tuollaisessa epistemologisessa merkityksessä (ks. Hedström 2005, 69–74; Pleasants 1999, 111–112; myös Fuchs 2001, 199–200). Antidualistinen pragmatisti voisi yhtyä tässä heihin, sillä kyllähän emergenssipuhe tuossa merkityksessä voi auttaa tiedeyhteisöä kehittämään emotionaalista energiaa (Collinsin terminologiaa käyttäkseni) ja fokusoimaan huomionsa tiettyihin, juuri nyt haastaviksi koettuihin, kompleksisiin tutkimusongelmiin, ponnistelemaan niiden muuttamiseksi resultanteiksi eli (mahdollisimman) jäännöksettä niin kutsuttujen komponenttitekijöidensä kautta ymmärrettävissä oleviksi seikoiksi.

Tosin sittenkin voidaan ehkä kysyä, puhuisiko antidualisti mieluummin (emergenteistä) *kentistä* tai eri laajuisista *verkostojen osista*, välttämättä tasoterminologian ja päällekkäisten makro- ja mikro-olioiden mallin?

Eräät verkostoista puhuvat antidualistit ovat viime aikoina epäilleet puhtaasti metodologistenkaan analyysitasojen tarpeellisuutta – heidän mielestään analyysitasot ovat uuden teknologian myötä menettämässä arvonsa. Näin tuumii ainakin Latour, Jensen, Venturini, Grauwin & Bouwier (2012) hiljattain julkaistussa artikkelissa. Kirjoittajat toteavat, että tasojen ajatusta on ehkä aiemmin tarvittu siksi, että yksilöiden elämänpolkujen ja vuorovaikutteisten kontaktien jäljittäminen sosiaalisen elämän äärettömän kompleksisten verkostojen halki oli liian hankalaa, mutta nyt tilanne on muuttumassa, kun isot data-aineistot ovat digitaalisessa muodossa ja siten salamannopeasti käsiteltävissä tietokoneiden avulla. Heidän mielestään olisikin nyt parempi kartoittaa sosiaalisen elämän aineistoja verkostoina, ilman yksilökomponenttien (mikro-) ja näistä muodostuvien rakenteellisten aggregaattien (makro)tasojen erottamista. (Latour ym. 2012.) Tässä voisi olla järkeä – sen sijaan, että eri käsittevälineillä erilaisiksi tekijöiksi ja piirteiksi, toimijoiksi ja näiden kohtaamisiksi ja suhteiksi, vuorovaikutuksiksi ja

rakenteiksi pilkottavia todellisuuden prosessin osia kuvataan kerroksittaisena asiana, ikään kuin yhdellä tavalla luonnehditut seikat olisivat toisella tavalla luonnehdittujen päällä, voisimme alkaa käyttää aika-avaruudellisesti *suppeampien* (fokusoidumpien) ja *laajempien* (abstrahoidumpien) tutkimuskohteiden terminologiaa ja oikeuttaa valinnat niiden välillä aina tapauskohtaisesti pragmaattisin perustein eli sen nojalla, miten hyödyllisiltä nuo rajaukset vaikuttavat selitysvoimaisten sosiaalisen elämän relaatioiden ja rakenteellisten muotojen esiin nostamisessa.

3.3 Yhteenveto archerilaisen realismin pragmatistisesta arvioinnista

Tässä luvussa olen hakenut uusia näkökulmia Archerin yhteiskuntateoriaan suorittamalla kriittistä vertailua sen ja tietynlaisen pragmatistisen antidualismin välillä. Ne ovatkin kaksi hyvin erilaista lähestymistapaa. Ensinnäkin niillä on aivan erilaiset toiminnanteoriat ja kokolailla päinvastaiset käsitykset siitä, miten olennaista sosiaalinen on ihmisyksilölle. Asiaan liittyy myös niiden eriävät käsitykset käytännöistä: toisin kuin Archerille, tässä esittelemäni kaltaisille pragmatisteille tai muillekaan antidualisteille käytännöt eivät ole yksilön osaamista tiettyjen artefaktien käsittelyssä, vaan sosiaalisen elämän kokonaisuuksia, joihin liittyy useita ihmisiä tekemässä asioita, hyödyntämässä vaikka kuinka monia erilaisia artefakteja ja luonnonobjekteja ja – usein aivan erityisesti – kieltä.

Ennen kaikkea näimme, että antidualistisille pragmatisteille ei ole mikään ongelma sanoa, että inhimillinen toiminta syntyy biologisista ja sosiokulttuurillisista syistä eikä mistään muusta niiden lisäksi. Tähän liittyen pragmatismi on perinteisesti ollut myös läpikotaisin darwinilaista ajattelua, minkä voi katsoa olevan ainakin hienokseltaan hankauksessa Archerin monitasoisen ihmiskäsityksen ja esikielellisen itsetietoisuuden idean kanssa; tai tällaisen tulkinnan puolesta puhuu ainakin se, että Archer on itse korostanut ihmiskuvansa erityistä yhteensopivuutta teistisen maailmankuvan kanssa, kun taas darwinilaista maailmankuvaa ovat ateistit tervehtineet ilolla juuri siksi, että siinä ihmisyyttä selittyy täysin naturalistisesti. Pragmatistiseen

tapaan antidualistisissa malleissa ei ole mitään tarvetta koettaa pedata ihmisen biologisen pohjan ja sosiokulttuurisen suuntautuneisuuden väliin erityisiä lisätasojia toteuttamaan vanhan sielun tehtäviä. Toki (dennettläisestä intentionaalisesta näkökulmasta havaittavalla) tietoisella ajattelulla ja päätöksenteolla, tai niin sanotulla "henkevyydelle" ja "sielukkuudella", on niilläkin myös pragmatististen antidualistien mukaan oma roolinsa toiminnassa, mutta heille niissä ei ole kyse sekä sosiaalisesta elämästä että biologiasta irrallisista voimatekijöistä.

Kuljetin vastakkainasettelua archerilaisen dualismin ja pragmatistisen antidualismin välillä läpi Archerin yhteiskuntateorian keskeisten osa-alueiden, käännetyssä järjestyksessä verrattuna noiden aiheiden esittelyyn tutkielmani ensimmäisessä ja toisessa luvussa.

Aloitin siis Archerin sosiaalisista mekanismeista ja niihin olennaisena osana kuuluvasta mielenfilosofiasta ja refleksiivisyysluokittelusta, esittäen nyt erinäisiä kehitysehdotuksia pragmatistisen antidualismin valossa. Kenties refleksiivisyystyyppit olisi hyvä tulkita yhdenlaisena käsitetyökalusetinä, jolla voidaan etsiä toimintataipumusten nivoutumiin liittyviä sosiaalisen elämän säännönmukaisuuksia – työkalusetinä, jota olisi hyvä käyttää rinnakkain ja ristiin vertaillen toisenlaisten, jo käyttökelpoisuutensa lukemattomissa empiirisissä tutkimuksissa todistaneiden käsiteinstrumenttien kanssa, sellaisten kuten piirreteoreettisten persoonallisuusanalyysien. Näin voitaisiin avata kiinnostavia mahdollisuuksia uusiin tutkimuksiin ja siten osaltaan auttaa ymmärtämään ihmisiä yhteisöissään. Tässä yhteydessä huomioin kuitenkin, että omista metateoreettisista (bhaskarilaisesta filosofiasta juontuvista) syistä Archer itse ei ole kovin innostunut perinteisistä, turhan empiristisiksi mieltämistään tutkimussuunnitelmista, eikä miellä refleksiivisyystyyppejään pelkiksi käsiteinstrumenteiksi, koska on ontologisena realistina ja emergentistinä sillä kannalla, että ne viittaavat tietyn todellisuuden tason voimatekijöihin ja saavat oikeutuksensa tuosta viittaussuhteesta. Koska nuo piirteet ovat archerilaisittain redusoimattomia kaikkeen muuhun maailmassa, eroavat ontologisella kuilulla komponenttitekijöistään, niitä täytyy myös tutkia oman tasonsa asioina, välttämättä niiden sulauttamista mihinkään muuhun. Ennen kaikkea refleksiivisyys on Archerin mielestä palautumatonta pragmatistien korostamiin toimintataipumuksiin, jotka ovat ihmisten

yhteiskuntasuhteiden kannalta erityisen tärkeitä vain morfostaattisissa yhteiskunnissa, kun taas morfogeneettisissä yhteiskunnissa – jollaisessa nytkin elämme – tarvitaan paljon refleksiivisyyttä. Näin ollen Archer pitkälti sivuuttaa esimerkiksi persoonallisuusteorioiden tarjoaman ymmärryksen toimintataipumusten kimpuista.

Emergentistinen taso-oppi, niin ihmiskäsityksen, yleensä yhteiskuntateorian, kuin koko maailmankuvankin osalta, on Archerin mielestä hänen teoriansa merkittävä vahvuus; hänhän siis mieltää sen jopa ennakoehdoksi sille, että yhteiskuntatieteilijä voi ensinkään alkaa tutkia ihmisyyttä, siihen liittyviä yksilöllisen ja kollektiivisen välisiä interaktioita. Olen tässä kuitenkin kyseenalaistanut tuon näkemyksen ja osoittanut vaihtoehtoisia, joiltain osin ehkä mielekkäämpiäkin ja empiirisen tutkimuksen kannalta hedelmällisemmiltä vaikuttavia tulkintoja ihmisyydestä, ihmismielestä ja -yhteisöstä. Mielenfilosofian osalta olen nojautunut esimerkiksi Dennettin tietoisuuden selitykseen, joka Archerin varsin vanhakantaisesti introspektionistista (vain näkömetaforan suoraan keskustelumetaforalla korvaavaa) refleksiivisyyden tulkintaa paremmin tekee oikeutta nykyaikaiselle, neuro- ja kognitiotieteelliselle ymmärrykselle aivoista ja ihmisen evoluutiohistoriasta. Sitä paitsi Dennettin tapa korostaa kolmannen persoonan näkökulman tärkeyttä, kuten Meadin ja Deweyn sosiaalibehaviorismi, petaa kokonaisvaltaisemmat, paremmin poikkitieteellisin valmiuksin varustetut lähtökohdat mielen empiiriselle tutkimukselle kuin Archerin ensimmäisen persoonan tulkintoja ja niitä kartoittavia syvähaastatteluja (yli)korostava teoria.

Tutkailemieni antidualististen näkökantojen valossa vaikuttaisi hyvältä ajatukselta purkaa Archerin vaalima dualismi ja ymmärtää ihmisyksilöt ja näiden mentaalitilat sosiokulttuurillisiin rakenteisiin nivoutuvina asioina. Siinä missä Archer on varoitellut etenkin yksilön ajattelun ylisosiaalistamisen vaaroista, pragmatistit katsovat, että ajattelun sosiaalisen ulottuvuuden ylikorostaminen olisi äärimmäisen vaikeaa, koska niin suurelta osin ajattelu, kuten kaikki toiminta, on sosiaalisen elämän vaikuttamaa; me nyt vain olemme varhaisesta lapsuudestamme alkaen sosiaalistetut ajattelemaan osapuilleen niin kuin ajatteleamme, sillä kuten kaikki toimintatavat, myös ajattelun tavat opitaan sosiaalisessa elämässä, ne

omaksutaan muilta ihmisiltä (toki hermostollisen ja muun biologisen "kovalevyn" tai "johdotuksen" suuntaamina). Totta kai asiaan liittyy – ainakin meillä modernin ajan länsimaisilla ihmisillä – myös vahva kokemus omasta yksilöllisyydestä, "yksilöydestä" ja minuudesta, mutta vain koska olemme nähin ideoihin sosiaalistetut omassa kulttuurissamme. Tuota yksilön minuutta ei liene syytä metafysisoida miksikään omalaatuiseksi kummajaiseksi, jonka vuorovaikutus niin ikään *sui generis* omanlaisekseen ja luonnottoman toismaailmalliseksi erotetun sosiaalisen maailman kanssa olisi jokin erityinen mysteeri yhteiskuntatieteilijöille pähkäiltäväksi. Antidualisteilla ihmisten tavat keskustella – niin ulkoisesti kuin sisäistetyistikin – tarjoavat suuremman, ihmisyyden biologiset ja kulttuurilliset elementit joustavasti yhteen nivovan tulkinnan yksilöllisen ja sosiaalisen yhteydestä. Noissa prosessifilosofisissa katsannoissa ihminen on luonnostaan sosiaalinen ja siis sosiaalista elämää elävä ja sosiaalistaville vaikutteille altis organismi, jossa niin kutsutut yhteisöllinen ja yksilöllinen kietoutuvat yhteen.

Tähän liittyen pragmatistinen antidualisti on myös antiessentialisti, hän ei pidä mielekkäänä lähteä jäljittämään mitään perimmäisiä kausaalivoiman kantajia tutkijoista riippumattomiksi oletettuihin todellisuuden olemuksiin – itse asiassa kausaliteetti on hänen mielestään parempi ymmärtää käsittämisen, selittämisen ja ennustamisen käsittevälineeksi, eikä silloin jää mitään syytä olettaa toimijoiden ja rakenteiden olevan toistensa suhteen metafysisesti autonomisia entiteettejä. Toki joillekin realisteille, myös Archerille, yksi tärkeä ellei peräti perimmäinen syy olettaa niiden olemassaolo omanlaisinaan otuksina on ollut ihan vain semanttinen realismi, mutta antidualistit ajattelevat kielellisiä merkityksiä holistisemmin, jonakin mikä määrittyy sosiaalisissa käytännöissä ja niiden puitteissa pelatuissa kielipeleissä, jolloin niihin ei liity mitään erityistä, kognitiivisesti relevanttia referenssisuhdetta kielestä riippumattomiin maailman otusten olemuksiin.

Totta kai meillä on silti kielipeleissämme käytettävissä myös nuo verrattain abstraktit käsitteet, yksilö (toimija) ja yhteisö tai yhteiskunta (rakenteet), eli Archer on yksinkertaisesti väärässä väittäessään, että antidualistit ovat kyvyttömiä tekemään analyttisiä erontekoja yksilöllisten ja yhteisöllisten piirteiden välillä. Paremminkin antidualistit vain välttävät sen

virheen, että tuon analyttisen eronteon nojalla metafysioisivat yksilön ja yhteiskunnan ja sitoutuisivat *a priori* niiden vahvaan erillisyyteen, minkä vuoksi ne olisi syytä kaikissa tutkimusasetelmissa aina purkaa kahdeksi eri tasoksi, jotka vaikuttavat toisiinsa interaktioissa, kumpikin omilla autonomisilla kausaalivoimillaan. Pragmatistinen metodologia on, sanalla sanoen, pragmaattisempaa, se kannustaa käyttämään mitä tahansa käsittevälineitä ja analyttisiä erontekoja aina sen mukaan, mitä tutkitaan. Ja kuten Dewey jo aikoinaan ymmärsi, näin tapauskohtaisesti tutkimuskohteita lähestyttäessä, olisi harhaanjohtavaa ja hedelmätöntä lähteä liikkeelle äärimmilleen abstrahoiduista Yksilön ja Yhteiskunnan yleiskäsitteistä, kaikkein vähiten polaarisina vastakohtina toisilleen. Se olisi luonnon lähtökohta, joka ei millään tavalla edesauta tutkimusta. Sen sijaan tutkimustyössä kannattaa lähteä liikkeelle mahdollisimman tarkkaan määritellyistä, nimenomaisista ihmisistä ja näiden yhteisöistä, tavoista ja instituutioista, organisaatioista ja sosiaalisten käytäntöjen rakenteista, sekä näihin liittyvistä spesifisistä ongelmista (mitä Archerkin tietysti haluaa tutkia ja on käytännön tutkimuksissaan pyrkinyt tutkimaan, vaikka siis introdusoi yksilöiden ja yhteiskunnallisen väliin sen ylimääräisen, erityistä silloittamista vaativan kuilun, joka dualistisissa asetelmissa siihen väliin aina välttämättä täytyy introdusoida).

Tämän asetelman pohtiminen johti minut uudelleenarvioimaan emergenttien tasojen käsitettä. Pragmatistinen antidualisti varoittaa käyttämästä tuota käsitettä bhaskarilais–archerilaisessa merkityksessä, eri tasojen intransitiivisesti *sui generis* omanlaisiin olemuksiin ja niistä kumpuaviin erilaisiin kausaalivoimiin perustuvana asiana. Jossain vähemmän kunnianhimoisessa merkityksessä ontologisesta emergenssistä voi ehkä puhua ja sanoa tuon sanaston avulla suunnilleen samat asiat mitä deweyläinen pragmatistikin haluaa sanoa, joskin on mahdollista, että sen kaiken voi sanoa paremmin ihan vain relationalistisella sanastolla, mitään reifioimatta ja ehkäpä kokonaan ilman metafyyssistä ontologiaa. Se voisi olla parasta, sillä tasojen ontologisuuden alleviivaaminen johtaa helposti sellaisiin ajatuksiin, että tasot olisivat olemassa myös riippumatta käytännöstämme, käsitteistämme, näkökulmistamme ja tiedollisista selitystarpeistamme, eikä deweyläinen pragmatisti pidä järkevänä spekuloida millään sellaisella. Mutta

metodologisesti puhuen sekä emergenttien tasojen terminologian huomionarvoisimmat hyödyt että sen vakavimmat vaarat liittyvät joka tapauksessa sen epistemologisiin tulkintoihin. Aivan erityisen haitallisena pragmatistin on pidettävä sellaista emergenttien tasojen ajatusta, jossa nuo tasot eivät ole periaatteessakaan selitettävissä komponenttiensa kautta, sillä olisi kovin epätieteellistä rajata jotkin tutkimuslinjat pois *a priori*. Ehkä vastaavasti hyödyllisimmillään emergenteistä tasoista voisi puhua siinä merkityksessä, että tietyn kuvausten tason asiat eivät ainakaan toistaiseksi ole meille jäännöksettä ymmärrettävissä niiden asioiden komponentteina pitämämme tekijöiden kuvausten kautta. Silloin emergentit tasot olisivat vain ja ainoastaan toimivuutensa nojalla arvioitavia käsitetyökaluja episteemisesti haastaviksi koettujen aihealueiden luokitteluun. Mutta ainakin optimistisimmat antidualistit arvelevat, että ehkäpä emme nykyään enää tarvitse kompleksisimpienkään tutkimusaiheiden jäsentämiseen ainakaan tasojen terminologiaa – he kannustavat puhumaan tasojen sijaan vain suppeammista ja laajemmista sosiaalisten verkostojen kappaleista. Vaikeaselkoisimpia sellaisia voisi kai emergentiksikin kietoutumaksi tai vyyhdeksi nimittää, toki valppaasti varoen tuohon monimerkitykselliseen termiin vuosien saatossa liittyneitä harhaanjohtavia konnotaatioita.

4. Lopuksi: Archerin realismi puntarissa

Metafysiikan (pseudo)toteamukset eivät toimi *asiaintilojen kuvauksina*... Ne toimivat *ilmauksina henkilön yleisestä asenteesta elämää kohtaan*.

—Rudolf Carnap, 1932²⁴⁰

Margaret S. Archerin kriittisen realismin ajattelusuuntaa edustava morfogeneettinen yhteiskuntateoria, sellaisena kuin hän sen esittää ennen kaikkea rakenneteoksessaan *RST*, ihmisyysskirjassaan *BH* ja mielenfilosofian kautta sosiaalisia mekanismeja lähestyvässä *SAIC*:issa, on noussut yhdeksi tunnetuimmista vuosituhannen vaihteen teorioista; Archer on kiistatta merkittävä meidän päiviemme ajattelija ja sikäli hänen teoriansa ja siihen liittyvä argumentointi ansaitsee tulla puntaroiduksi. Tätä olen tehnyt tässä väitöstutkielmassani.

Työni johtava teema on ollut esitellä ja arvioida sitä Archerin teorian kantavaa ideaa, että toimijat ja rakenteet on ontologiassa erotettava dualistisesti toisistaan – että niiden vuorovaikutusta ei voi alkaa tutkia ennen kuin ne näin erotetaan ja niiden ymmärretään vaikuttavan toisiinsa morfogeneettisinä sykleinä. Aineistoina olen käyttänyt yhteiskuntateoreettisia tai muuten asian kannalta relevantteja tekstejä, kyseessä on lähinnä teorianhistoriallinen analyysi. Keskeinen metodini on ollut ruotia ja tarkentaa Archerin itsekin paljolti tähdentämää vastakkainasettelua hänen dualisminsa ja nykyään suosittujen antidualististen (etenkin Archerin keskustasulauttaviksi nimittämien) näkökulmien välillä, erityisesti tietynlaista pragmatistista näkökulmaa kehitellen ja sitä Archerin näkökulmaan vertaillen. Vaikka

²⁴⁰ Lainausta on Carnapin artikkelista "Überwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache". Tähän olen sen suomentanut (Arthur Papin kääntämästä) englanninnoksesta, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language" (Carnap 1959, 78).

tällainen lähestymistapa tietysti väistämättä johtaa eräällä tapaa negatiivissävyiseen asetelmaan, siis vastakohtaisuuksien paikoin riitaisaankin vertailuun, minun mielestäni näiden näkökulmien erilaisuus on silti ennen kaikkea uutta valaistusta luova, hedelmällinen vastakkainasettelu. Yhteiskuntateoreettisen oletuksen toimijuudesta ja rakenteista kahtena erillisenä voimatekijänä voi ihan tosissaan kyseenalaistaa vain jos otamme vakavasti sen vaihtoehdot. Tähän liittyen esimerkiksi essentialistisen olemusopin kyseenalaisuus ei ehkä näkyisi ihan karuimmassa valaistuksessa mistään sellaisesta näkökulmasta, joka on vakuuttunut ja innostunut bhaskarilaisesta filosofiasta, vaan se vaatii valmiutta antiessentialistiseen ajatteluun ja ehkä jopa tietynlaista empirismi-myönteisyyttä. Näihin läheisesti liittyvä darwinilainen maailmankatsomus puolestaan avaa ihan uudenlaiset mahdollisuudet nostaa esiin ja myös kyseenalaistaa Archerin ihmiskäsitykseen liittyvät kartesiolaiset ja teistiset mielenfilosofiset ideat, sekä sitä kautta myös hänen yhteiskuntateorialleen olennaisen mielivetoisen toiminnanteorian. Ja jos oikein syvällisiksi ryhdytään, niin ehkäpä vain filosofisen subjekti / objekti dualismin kyseenalaistaja voi kunnolla haastaa archerilaisen – sinänsä tietysti hyvinkin arki-intuitioiden mukaisen – käsityksen mielen ja muun maailman erillisyydestä ja sitä kautta referentialistisen semanttisen realismin ja sen implikoiman ontologian. Ilman ihan perustoihin asti ulottuvia vastakkainasetteluja, Archerin työn arviointi jäisi helposti pelkäksi hymistelyksi tai verrattain pienten teknisten yksityiskohtien viilaamiseksi, mikä tietysti sekin voi olla hyvin ansiokasta, mutta ei ole ollut minun tarkoitukseni tässä työssä.

Pragmatistinen antidualismi on siis vertailukohtana auttanut paikantamaan useita huomionarvoisia sitoumuksia ja (piilo-)oletuksia – jotkin niistä kenties joistakin harkitsemisenarvoisista näkökulmista katsottuna suoranaisia epäkohtia ja heikkouksia – Archerin teoriasta, sellaisia joista archerilaisenkin ajattelijan on varmasti hyvä olla tietoinen, ainakin kehitelläkseen argumentointia niiden puolustamiseksi. Uskonkin tutkielmani avanneen käyttökelpoisia näköaloja ja lukijan ymmärtävän nyt aiempaa paremmin, mistä archerilaisessa kriittisen realismin versiossa on kyse, mikä on sen paikka yhteiskuntateorioiden kentässä, sen mahdolliset vahvuudet ja

heikkoudet, sekä mitkä ovat huomionarvoisimpia argumentteja sen (emergentistisen dualismin) puolesta ja sitä vastaan.

Samalla olemme tutustuneet moniin muihinkin asioihin tämän tematiikan ympäriltä, kuten Archerin taustoihin ja muihin intellektuaalishistoriallisiin vaikutteisiin ja hänen paikkaansa teoreetikkojen kentällä tai verkostossa – mihin liittyen olemme harjoittaneet hieman niin kutsuttua "ideoiden sosiologiaa" (yhdenlaista käytännön "sosiaalista epistemologiaa"), eli jäsentäneet teoreettisia ideoita sosiaalisen vuorovaikutuksen ilmiöinä. Tutustuimme tietysti myös kriittisen realismin opillisiin sisältöihin, eritoten Bhaskarin tieteenfilosofiaan ja siihen liittyvään essentialistiseen kausaaliiteettikäsitykseen. Samoin esittelin Archerin yhteiskuntateorian erityispiirteitä, kuten hänen mielivetoisen käsityksensä toimijuuden todellisuudesta ja näkemyksensä emergenttien rakenteiden ajan myötä kehkeytyvästä omavoimaisuudesta niiden todellisuuden perustana. Esitin myös tulkinnan yhteiskuntateorian nykykentän uudesta rintamalinjasta, joka kulkee kahden erilaisen sosiaalisten relaatioiden tärkeyttä tähdentävän ajattelutavan – yhtäältä yksilötoimijoita ja yhteisöllisiä piirteitä relaatioiden kautta toisiinsa sulauttavien ja toisaalta niitä noiden samaisten relaatioiden avulla dualistisesti toisistaan erottavien – välistä. Sitten ruodimme tietysti paljon Archerin monitasoista ihmiskäsitystä; nostin esiin muun muassa kysymyksen, missä määrin se heijastaa hänen tunnettuja uskonnollisia vakaumuksiaan ja kehotin pohtimaan niiden yhteensopivuutta darwinilaisen maailmankuvan ihmiskäsityksen kanssa. Yhtenä ihmiskäsitykseen ja toiminnanteoriaan liittyvänä teemana tarkastelin myös Archerin yksilövetoista "käytännön" käsitettä ja sen eroa antidualistien sosiaalisemmasta käsitteestä. Samaten tutustuimme eräisiin huomionarvoisiin mielenfilosofisiin keskusteluihin ja argumentteihin, esimerkiksi kysymykseen mielen yksityisyydestä versus "kolmannen persoonan näkökulmasta" tutkittavuudesta ja Archerin ja Dennettin hyvin erilaisiin käsityksiin (itse)tietoisuudesta. Archerin refleksiivisyystyyppjä käsiteltiin niitäkin aika syvällisesti, muun muassa etsien yhtymäkohtia niiden ja eräiden persoonallisuuspsykologien määrittämien "viiden suuren piirteen" väliltä. Tuo lähestymistapa nojautui pitkälti "toimintataipumuksellisen refleksiivisyyden" ajatukselleni, johon liittyen puin tietysti huolellisesti pragmatistien ja eritoten John Deweyn

käsitystä toimintataipumuksista, joka on keskeisessä osassa neljän teeman ympärille kiteyttämässäni pragmatistisessa näkökulmassa. Tältä pohjalta spekuloin myös sosiaalitieteellisen mielentutkimuksen mahdollisuuksilla – kytköstäen niitä Archerin refleksiivisyystyyppeihin. Työni loppupuolella tarkastelin sellaisia dualismin ja antidualismin vastakkainasettelun suuria teemoja kuten kysymystä yksilön sosiaalistumisen problematiikasta versus probleemittomuudesta, ja nostin esiin mahdollisia antidualistien argumentteja oman ajattelutapansa puolesta. Kohtasimme myös merkittävän kielifilosofisen kysymyksen semanttisesta realismista versus semanttisesta holismista. Ja ihan lopuksi puntaroin erityisesti metodologisia argumentteja dualistisen tasojen erottamisen puolesta ja vastaan, sekä analysoin emergenssin käsitettä ylipäättään, sen historiaa ja – minun mielestäni – tärkeimpiä eri intuitioita ja tulkitsemisen mahdollisuuksia.

Uransa koulutussosiologina aloittaneen ja viime aikoina taas empiirisempienkin tutkimusten suuntaan kääntyneen Archerin yhteiskuntateoreetikon uran teoreettisimman (tai, "yleistä yhteiskuntateoriaa" edustavimman) ja selkeimmin nimenomaan yhtenä kriittisen realismin versiona profiloituneimman vaiheen voinee sanoa kestäneen 1980- ja 90-lukujen taitteesta hieman matkaa 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmenen puolelle, ja sinä aikana hän ehti todella hyvin yksityiskohtaisesti selittämään dualistisen analyysinsa erilaatuisten toimijuuden ja rakenteiden morfogeneettisistä sykleistä. Se on ollut Archerin yhteiskuntateorian suurin ja vaikutusvaltaisin viesti – se, mistä hänet tullaan varmaan parhaiten muistamaan (ellei sitten hänen refleksiivisyystyyppiluokittelunsa lyö oikein suuressa mitassa läpi sosiaalitieteissä). Elder-Vass (2007a, 25) ei ole väärässä sanoessaan, että Archerin merkittävin kontribuutio on kohdistunut juuri siihen, miten ajattelemme toiminta / rakenteet dikotomiasta.

Kriittisenä realistina Archer tullaan totta kai muistamaan myös siitä, että hän käsitteellisti toiminta / rakenteet asetelman ennen muuta empirismille vihamieliseen tapaan, näkymättömien voimatekijöiden (*sui generis* kollektiivientiteettien ja havaittavaan maailmaan palautumattomien mentaalitason tekijöiden) olemuksia ilmentävinä, metafyyysisesti emergentteinä tasoina – jotka ovat hänellä vieläpä huomattavasti vahvemmin erillisiä toisistaan kuin useimmilla muilla emergentisteillä ja kriittisillä

realisteillakaan, nähtävästi johtuen pitkälti siitä hänen ajatuksestaan, että emergentit tasot ovat toistensa suhteen ajallisesti limittäisiä. Tuo ajatus sai Archerin mieltämään jopa tilastofaktat emergentisti omavoimaisina entiteetteinä, ja se on ollut liian radikaali ajatus useimmille muille emergentteihin tasoihin uskovillekin. Varsin hyviä argumentteja onkin esitetty tuota Archerin vahvasti erillisten tasojen ontologiaa vastaan (useista muutoin hyvin erilaisista näkökulmista), tuoden esiin esimerkiksi sen, että rakenteen periytyminen historiasta, vaikka jo edesmenneiden toimijoiden tekemisistä, sen paremmin kuin sen hidas muutettavuuskaan, ei tee siitä omavoimaista, toiminnasta erillistä entiteettiä (esim. King 1999a; Sawyer 2001; Harré 2001). Näet kyllähän myös rakenne pelkkinä ihmisten toisiinsa liittyvinä tekemisinä ja dispositioina ja keskinäissuhteina ja tästä kertomina tarinoina voi periytyä aivan yhtä kaukaa historiasta ja olla aivan yhtä hitaasti muutettavissa kuin ihmisiin palautumatonkin rakenne.

Antidualisti hyväksyy kyllä sen Archerinkin hyödyntämän *reductio ad absurdum* argumentin individualismia vastaan, että jos redusoimaan ryhdytään, niin ei ole mitään metafysisistä syytä pysähtyä juuri ihmisyyksiin ja heidän psykologisiin tiloihinsa. Mutta hän vetää tästä päinvastaisen päätelmän kuin Archer: ei suinkaan, että sekä psykologisista tiloista kumpuava toiminta että toimintaan palautumattomat rakenteet ovat autonomisesti omavoimaisia, vaan että autonominen omavoimaisuus täytyy kieltää niiltä molemmilta ja niiden tulee ymmärtää olevan toisiinsa kietoutuneita, toisistaan riippuvaisia asioita, jotka me vain käsitevälineillämme poimimme esiin sosiaalisen elämän prosessista. Antidualisti voi kyllä myöntää sekä toiminnan että rakenteen todellisuuden. Eikä hän yritä redusoida kumpaakaan toiseen, mutta hän on areduktionisti enemmän kuin antireduktionisti – nuo sosiaalisen elämän, sosiaalisten käytäntöjen toiminnalliset ja rakenteelliset aspektit ja niiden niin kutsutut kausaalivoimat eivät ole hänelle vahvasti erillisiä vaan riippuvaisia toisistaan.

Sikäli antidualistien näkemys myös Archerin monitasoisesta ihmiskäsityksestä, toiminnanteoriasta ja mielenfilosofiasta on enimmäkseen hyvin kriittinen: he mieltävät sen lähtevän liikkeelle väärällä jalalla, perustuvan virheelliseen ideologiaan, kun se aloittaa ihmisyyden jäljittämisen jostakin ei-sosiaalisesta ja kieleltä turvatusta ytimeistä, jossa ihmisyyden

olemuksen oletetaan kiteytyvän. Ihmisyyden, ihmislajin perimmäisen olemuksen jäljittäminen joihinkin kehollisiin ominaispiirteisiin ja ei-kielellisiin osaamisen lajeihin ei tunnu antidualisteista kovin mielekkäältä hankkeelta tässä meidän darwinilaisen kulttuurimme viitekehäksessä (ks. esim. Dennett 1995, luku 2; Buller 2005, luku 8). Ennemmin ihmisyyttä luonnehtii (siis useimpia aikuisia ihmisiä muista eläimistä erottaa) kieli, joka valtavasti tehostaa ihmisen luontaista sosiaalisuutta; sille perustalle on syntynyt kaikki muu erityisen inhimillinen, kuten kehittyneempi tietoisuus ja itsetietoisuus, samoin kuin tietysti kaikki tuntemallemme ihmisyydelle niin ratkaisevan tärkeä propositionaalinen tieto ja artefaktikulttuuri. Senkään suhteen antidualistit eivät siis näe tarvetta koettaa Archerin tavoin irrottaa yksilön älyllinenkin ajattelu sosiaalisista vaikutteistaan ja sijoittaa se autonomisena voimatekijänä yksilö / yhteisö dikotomian henkilökohtaiselle, jopa yksityiselle yksilö-puolelle; he kyseenalaistavat paitsi Archerin kollektivistisen perinteen puolelta ottamat ajatukset redusoimattomasti omavoimaisista kollektiivintiteeteistä, myös hänen individualistisen perinteen puolelta ottamat voluntaristiset ideat, jotka ilmentävät ihannetta metafysisesti autonomisen yksilön kyvystä raivata itselleen omien, järkevästi puntaroitujen arvostustensa mukainen, yksilöllinen *modus vivendi*. Vielä kerran Kingin (2010, 257) sanoja mukaillakseni, antidualistit ihmettelevät tuon archerilaisen yksilön erikoista yksinäisyyttä, kun se vaeltaa yhteiskunnan halki yksityiseen keskusteluunsa syventyneenä. Heidän silmissään tuo ihmiskuva, joka on tietysti yhteensopiva sosiologeille yleensä varsin vieraan teistisen vakaumuksen kanssa, hukkaa näkyvistä ihmisellä pitkän evoluutiohistorian omaavana sosiaalisena eläimenä ihan "yttimeen" asti ulottuvan sosiaalisen luonteen. Tosiaan, tässä tarkastelemani kaltainen antidualisti ei voi Archerin (*BH*, 190) tavoin ajatella, että "ihmisolento edeltää sekä loogisesti että ontologisesti sosiaalista olentoa, jonka ominaisuuksien ja voimien täytyy rakentua ihmisen ominaisuuksien ja voimien päälle". Ei ole syytä olettaa mitään sellaista ei-sosiaalista ihmisolentoa, antidualistit vakuuttavat.

Näin ollen antidualistin näkemys myös Archerin refleksiivisyyden varaan rakentamista sosiaalisista mekanismeista täytyy olla, että on virhe lähteä rakentamaan noita mekanismeja ikään kuin yksityisestä ja ei-

sosiaalisesta sfääristä ulospäin, sosiaalisen maailman suuntaan, rakentaen siltaa kahden alkuaan erillisiksi oletettujen tekijöiden välille. Eivätkö ihmiset oikeammin sosiaalistu lähiyhteisöihinsä luonnollisesti ja ilman mitään erityistä problematiikkaa, jo koska oppivat kaikki ajattelu- ja muut toimintataipumuksensa, ja siis sen mitä heidän luonteekseen kutsumme, noissa yhteisöissään (geneettisesti suuntautuneen pohjarakenteensa ohjaamina, totta kai, ja jättäen sijaa myös sattumalle, joka sekkin vaikuttaa hermosolujen kytköstymiseen)? Millekään erityiselle sielullisuudelle, emergentin mentaalitilan ihmeelle tai platonistiseen tapaan kehon ja yhteisön ylä- tai ulkopuolelle kohoavalle järjelle ei etenkään pragmatistien antidualistisissa katsannoissa jää tilaa, vaan ihmisyyttä ymmärretään puhtaasti luonnolliseksi prosessiksi (koska myös kaikki sosiaalinen ja kulttuurillinen on tietysti täysin luonnollista). Eikä yliluonnollisen mielen tai sielun kiistäminen esimerkiksi Deweyn ja Dennettin filosofioissa mitenkään kyseenalaista mielen merkittävyyttä tai esimerkiksi sen moraalisesti relevanttia tahdonvapautta: itse asiassa se on merkittävä ja relevantti *juuri siksi*, että se luonnollistetaan syy-seurausketjujen tuottamiksi kehollisiksi toimintataipumuksiksi, ja koska yksilön tietoisuus ja moraalisen vastuun kantava persoona ymmärretään tuossa katsannossa aika-avaruudellisesti laajemmiksi asioiksi kuin vain pikkuriikkisen homunkuluksen yksilön pään sisällä tässä-ja-nyt kokemaksi tietoisuuden virraksi ja valinnoiksi. Ymmärryksemme aivoista ja kaikki muukin empiirinen mielentutkimus puhuu sen puolesta, että sellainen homunkulus-oletus ja mikä tahansa "keskustarkkaamomalli" tietoisuudesta on virheellinen; Dennettin (1999) monivedosmalli sopii paljon paremmin yhteen evidenssin kanssa.

Antidualisti ei silti välttämättä suinkaan kiistä Archerin refleksiivisyystyyppien mahdollista tieteellistä käyttökelpoisuutta – ne voidaan ymmärtää käsitetyökaluina, joilla ihmisiä voi jaotella erilaisia tutkimustarkoituksia silmälläpitäen. Tämä voidaan tehdä myös yhtymättä Archerin asiaan liittämiin ontologisiin oletuksiin ja siltä pohjalta johtamiin metodologisiin erityisohjeisiin, joiden mukaan refleksiivisyyttä tulee tutkia ennen kaikkea syvähaastatteluiden ja niiden ymmärtävän tulkitsemisen keinoin. Esimerkiksi Dennettiä seuraten, antidualisti ei tietenkään kiellä haastattelututkimusten merkitystä, mutta ei myöskään halua kiistää monien

muidenkin käyttökelpoisten mielentutkimuksen empiiristen menetelmien hyödyntämisestä. Hän antaa yksilöiden raporteille omista päätöksistään ja muista tietoisuuden sisällöistään kyllä arvoa yhdenlaisena datana, mutta ei pidä sitä erityisen etuoikeutettuna, ei nosta sitä kaiken muun empiirisen datan yläpuolelle.

Kokosin etenkin työni loppupuolella pragmatistisen antidualistin näkövinkkelistä uskottavilta vaikuttavilta argumentteja dualistista yhteiskuntateoriaa vastaan. Antidualisti voi vedota paitsi siihen, että hänen viitekehyksensä istuu mutkattomammin modernin empiirisen tieteen ja darwinilaisen vallankumouksen jälkeiseen naturalistiseen, demystifioivaan eetokseen ja siis välttää ne tarpeettomat problematisoinnit ja mystifioinnit, joita liittyy dualistien tapaan jakaa sosiaalinen todellisuus *a priori* filosofisella postulaatilla kahteen erilaatuiseen tasoon, joiden välinen vuorovaikutus on erityinen mysteeri pähkäläiseksi, myös esimerkiksi individualistien parhaisiin argumentteihin rakenteiden *sui generis* olemuksia ja autonomisia voimia vastaan ja kollektivismiin kallellaan olevien ajattelijoiden argumentteihin riippumattoman yksilön ideaa vastaan. Eikä antidualistin tarvitse näissä yhteyksissä ryhtyä pelaamaan sitä ontologisille realisteille tärkeää peliä, jonka mukaan on tähdellistä etsiä perimmäisiä voimallisia partikulaareja yhteiskunnasta. Pragmatistisesti ajatellen kausaation voi ymmärtää selitysteknisenä käsitevälineenä, loogisena eikä ontologisena kategoriana, jolla todellisuuden prosessia voidaan pätkiä ja pilkkoa ihan miten vain tutkijan selitystarkoituksiin empiirisen evidenssin valossa parhaiten sopii; tiede ei perustu millekään ontologialle, tasolliselle sen paremmin kuin tasottomallekaan, deweyläinen pragmatisti tuumii (ks. Piironen 2011; Kivinen & Piironen 2004, 2006b).

Tosin tähän liittyen muistutettakoon, että en ole tässä tutkielmassa yrittänyt osoittaa ontologiaa kaikkinsa tai kaikissa merkityksissään huonoksi harrastukseksi – olen kyllä kannustanut välttämään metafysisesti vahvimpia, bhaskarilaisittain puhuen intransitiivisesti ontologisia vakaumuksia, mutta sehän siis jättää sijaa vielä erilaisille transitiivisille ontologioille, ymmärrettynä todellisuuskäsityksiksi eli käsityksiksi siitä, mitä tietyllä kentällä tavataan pitää niin sanotusti todellisena enemmän kuin epätodellisena. Sen ajatuksen kyllä kyseenalaistan, että asenteemme olisi

syitä olla erityisen *realistinen* noihin ontologioihin, mieluummin soisin liitettävän tiettyä *rortylaista ironiaa* pohdintoihin realismista ja realisteille tyypillisistä pyrkimyksistä tarjota tieteen käytäntöjen perusta.²⁴¹ Mutta tämä ei siis vähimmässäkään määrin tarkoita, että pragmatistinen antidualisti kieltäisi sen paremmin yksilöllisen kuin yhteisöllisen, toiminnallisen tai rakenteellisen todellisuuden, saattikka sitä, että hän kieltäisi tekemästä analyttisiä erontekoja niiden välillä; hän vain kiistää sen filosofisen postulaatin, että niiden analyttisesti erotettavissa olevien termien pitää olettaa viittaavan metafysisesti erillisiin ja toistensa suhteen omavoimaisiin tekijöihin.

Oma arvioni on, että metodologisesti puntaroituna, pragmatistisen instrumentalismin täytynee olla konkreettisen tutkimustyön kannalta hyödyllisempää kuin yritykset perustaa sosiaalitieteellinen tutkimus metafysisesti ontologiselle dikotomialle. Archer on tietysti päinvastaista

²⁴¹ Rorty (1998, 64) muistuttaa, että "käytäntö edellyttää uskomusta vain jos tuosta uskuksesta luopuminen on hyvä syy muuttaa kyseistä käytäntöä", ja että tällä mittarilla on kyseenalaista, "onko millään sosiaalisella käytännöllä paitsi empirisiä, myös filosofisia ennako-oletuksia". Näet erityisen filosofisena pidämme juuri sellaista uskomusta, jonka kohdalla "kukaan ei ole kovin selvillä siitä, mikä saisi meidät uskomaan tai olemaan uskomatta siihen" (ibid.). Juuri siksi on epäselvää, miksi meidän pitäisi muuttaa käytäntöjämme filosofisten vakaumusten takia: "Filosofiset katsannot vain eivät ole kovin tiukasti sidotut sen paremmin havaintoihin ja kokeisiin kuin käytäntöön", joten "useimmat ihmiset, useimpiin tarkoituksiinsa, pärjäävät ilman mitään sellaisia. Mutta juuri siinä määrin kuin sellaiset näkemykset ovat itse asiassa valinnaisia, sosiaalisilla käytännöillä ei ole filosofisia ennako-oletuksia". (Ibid.) "Edellytyksiksi väitetyt filosofiset propositiot osoittautuvat käytäntöjen retoriseksi ornamentiksi ennemmin kuin käytäntöjen perustoiksi. ... [L]uotamme paljon enemmän kyseiseen käytäntöön kuin mihinkään sen filosofiseen oikeutukseen". (Ibid.) Arthur Fine onkin luonnehtinut hauskaasti tieteenfilosofisen (ontologisen) realismin antia: "se mitä realisti lisää, on pöytään hakkaamalla ja jalkaa polkemalla tehostettu huudahdus: 'Todella!' Siinä missä realisti ja antirealisti ovat yhtä mieltä siitä, että elektroneja on todella olemassa..., niin se mitä realisti haluaa lisätä, on korostus, että näin todella on. 'On todella olemassa elektroneja, todella!'" (Fine 1986, 129.) Fine ei toisaalta heittäydy tuota todellisuutta problematisoivan antirealistinkaan syliin (kenenkään "realismin vihollisen... [kuten] instrumentalistin..., empiristin..., konventionalistin, konstruktivistin, pragmatistin ja niin edelleen" (Fine 1986, 128)), vaan etsii omanlaistaan *keskitietä* realismin ja antirealismin väliltä ja suosittaa "Luonnollista Ontologista Asennetta", pitäytymistä siinä ydinkäsityksessä (jonka hänen mielestään siis realisti ja antirealisti jakavat, ennen kuin realisti lisää siihen "Todella!" huudahduksensa ja antirealisti vastaavasti alkaa kyseenalaistaa sitä omalla filosofiallaan), että teoriamme koskevat todellisuutta ja niissä mainitut entiteetit sikäli luonnollisesti oletetaan todellisiksi. Tässä ideassa on oma vetonsa, joskin myönnän, että itse kallistun enemmän ihan antirealismin puolelle.

mieltä, mutta olen tässä tutkielmassa puntaroinut hänenkin argumenttejaan ja todennut hänen väitteensä esimerkiksi antidualististen näkökulmien selitysvoimattomuudesta, kehämäisyydestä ja ajallisesta rajoittuneisuudesta perusteettomiksi. Tosiasia on, että kun emme sido analyyttisiä erontekoja metafysiikkaan, myös antidualistilla on käytössään kaikki mahdolliset analyyttiset eronteot, joilla tutkimuskohdettaan jäsentää, siihen ei liity yhtään sen enempää kehämäisyyttä kuin dualismiinkaan, ja antidualisti voi myös ottaa aina juuri niin pitkän tai lyhyen aikaperspektiivin kuin tutkittavana oleva ongelma tai kysymys vaatii.

Pragmatistinen antidualismi voi näin ollen sallia kaikenlaiset, mitkä tahansa hyödyllisiltä vaikuttavat selitykset, eikä se rajaa joitakin selitysvaihtoehtoja pois *a priori*. Sellainen vaara liittyy sitä vastoin joihinkin emergenssioppien tulkintoihin. Tästä asiasta totesin, että pragmatistinen antidualisti ei näe syytä puhua yhteiskuntatieteissä emergenssistä ainakaan missään sellaisessa merkityksessä, jossa se rajoittaisi tieteellistä tutkimusta viittaamalla joihinkin kohteisiin periaatteessakin komponenttiensa kautta selittämättöminä, eikä hän halua myöskään lisätä mitään ylimääräistä metafysisistä mystiikkaa puhumalla ylemmän tason entiteettien ontologisten olemusten *sui generis* luonteesta. Hän saattaa kyllä hyväksyä emergenssipuheen jossain harmittomammassa merkityksessä, esimerkiksi sellaisessa niin triviaalissa ontologisessa merkityksessä, että se on suorastaan täysin irrelevantti metodologisesti puhuen – esimerkiksi siinä bungelaisessa merkityksessä, jossa mikä tahansa komponenttitekijöistä kasautuvaksi tulkittu yhteenliittymä on niin sanotusti emergentti. Tällöinkin pragmatistinen antidualisti varmasti varoo vetämästä emergenssipuheen pohjalta sellaisia johtopäätöksiä kuin semanttinen realisti, eli varoo olettamasta emergenttien kokonaisuuksien olevan jotenkin kuvauksistamme riippumatta olemassa jonkin tietynlaisina entiteetteinä. Toinen ja kenties jossain määrin metodologisesti hyödyllinenkin merkitys, jossa antidualistinen pragmatisti saattaisi emergenssistä puhua, on se empiristeille tuttu tulkinta, jossa emergenssi tarkoittaa kontingenttia episteemistä selittämättömyyttä – sitä, että me (nykypäivän ihmiset, tiedemiehet, teoriat, laitteet ja tietokoneohjelmat) emme ainakaan vielä toistaiseksi pysty jännöksettä selittämään ja ymmärtämään tiettyä kompleksista kokonaisuutta sen komponenttitekijöiksi

käsitteellistämiemme tekijöiden lainalaisuuksien kautta. Tuossa merkityksessä emergenssipuhe voi olla tiedonsosiologisesti arvioituna hyödyllistä sikäli, että se ohjaa tutkijoita kiinnittämään huomiota ja suuntaamaan ponnisteluja noihin emergenteiksi kutsuttuihin ja sikäli mielenkiintoisiksi, monimutkaisiksi ja vaikeaselkoisiksi tunnustettuihin ongelmiin, joita emme toistaiseksi osaa purkaa komponenttitekijöihinsä. Tosin tämäkään ei tarkoita, että olisi välttämättä syytä puhua (emergenteistä) tasoista, sillä tasojen sijaan voi puhua myös laajemmista ja suppeammista fokuksista tai verkostojen kappaleista tai kentistä, mikä onkin ehkä järkevämpi tapa ilmaista sosiaalisen elämän prosessin säännönmukaisuuksia ja jaksoja kuin kokonaisuudet osastensa yläpuoliseen tilaan paikantava tasometafora.

Nähdäkseni Archer voi viimekädessä pohjata dualistisesti erillisten emergenttien tasojen ontologiansa vain varsin vahvaan versioon referentialistisesta semanttisesta realismista – siis hän ei voi tuon ontologiansa suhteen nojautua oikein muuhun kuin siihen filosofiseen vakaumukseen, että kielelliset tosiasiaväitteet ovat todella käyttökelpoisia vain siinä määrin kuin ne viittaavat noista kielellistyksistä riippumattomaan maailmaan, ja että eri tekijöitä erottelevat tosiasiaväitteet ovat hyödyllisiä vain siinä määrin kuin viittaavat todelliseen, kyseisestä eronteosta riippumattomaan ontologiseen eroon eriluontoisten voimatekijöiden välillä tuolla maailmassa. Ja kuten realistifilosofiset ajatukset yleensäkin, myös tuo semanttinen realismi on tietyllä tapaa hyvin arkijärjen mukaista: moni kai uskoo oppineensa kielen pitkälti niin, että on ensin oppinut yksittäisten sanojen referentiaalisia merkityksiä yksi kerrallaan ostensiivisen opettamisen myötä (kieltä jo osaavilta niitä kuulemalla tai näiden kielenkäyttöä tarkkailemalla) ja hoksaamalla sitten yhdistellä noista sanoista kokonaisia lauseita. Archer ei olekaan semanttisen realismin kanssa yksin, sillä totta kai useimmat innokkaimmat ontologisen realismin ja rationalistisen asenteen puolestapuhujat, esimerkiksi Bunge (1974), Searle (1993) ja Collier (1998), ovat ajatelleet vähän samaan tapaan, että tosiasiaväitteiden totuuden ja siis aidon käyttökelpoisuuden on perustuttava olioihin, piirteisiin ja niiden välisiin eroihin kielestä riippumattomassa Todellisuudessa. Mutta pragmatisteille – kuten Deweylle ja Meadille, tai Quinelle, Davidsonille, Rortylle ja Dennettille, tai myöhäisemmälle Wittgensteinille, tai oikeastaan kenellekään

tässä työssäni antidualistiksi luonnehtimalleni ajattelijalle, vahva semanttinen realismi ei ole uskottava kanta. Ei, antidualistit kannattavat enemmän jonkinlaista semanttista holismia, jossa kieli ja kaikki sen äärettömän monet eri merkitykset opitaan erilaisten sosiaalisten käytäntöjen viitekehyksissä, suhteessa toiminnallisiin kokonaisuuksiin, tavoitteisiin ja päämääriin ja niiden suhteen huomionarvioisiksi koettuihin seikkoihin. Referenssin käsite tulee vasta paljon myöhemmin, kun kieltä jo osataan, ja kuten Davidson (ks. 1984, 219–225) toteaa, se ei voi olla kielen ymmärtämisen avainkäsite, koska sen voi selittää, tarkentaa ja todella ymmärtää vain kielellisesti (näissä ja noissa käytännöllisissä yhteyksissä ja viitekehyksissä); oikeammin sanojen merkitykset – mukaan lukien tietysti se, mitä referenttejä niillä missäkin käyttöyhteyksissä ajatellaan olevan – abstrahoidaan monien erilaisten lauseiden merkityksistä ja lauseiden merkitykset taas abstrahoidaan niistä sosiaalisen elämän käytännöllisistä yhteyksistä, joissa lauseita käytetään.

Tämä on se perimmäisin filosofinen ero dualistin ja antidualistin välillä, sillä joka pitää sanotunlaista semanttista holismia uskottavana esityksenä kielellisistä merkityksistä, ei näe oikein syytä uskoa yhteiskuntatieteissä dualistisesti toisistaan erillisiin yksilötoimijoiden ja rakenne-entiteettien tasoihin vain sillä nojalla, että meillä on erilaiset käsitteistöt millä puhua niistä, kun taas sikäli kuin semanttiselle realistille kaikilla oikeasti käyttökelpoisilla käsitteellisillä eronteoilla täytyy olla referentit kielestä riippumattomassa Todellisuudessa, se johtaa hänet erottamaan yksilö- ja muut toimijat ontologisesti rakenteista ja muista systeemisistä seikoista. Merkitysten holismiin uskovalle antidualistille niiden (kuten minkä tahansa) käsitteistöjen hyödyllisyys oikeuttaa niiden käyttämisen, kyllä, ja oikeuttaa pitämään niiden puheenaiheita (ihan riittävän) "todellisina", mutta siinä määrin kuin niiden *metafyysisen erillisyyden* tähdentäminen ei ole metodologisesti välttämätöntä – eikä se sitä ole – ei hän näe yhteiskuntatieteilijällä olevan mitään syytä uskoa niiden kohteiden olevan ontologisilta olemuksiltaan erillisiä ja omavoimaisia entiteettien tasoja.

Mutta tähän argumentointi viimekädessä päättyy. Holistisen semantiikan uskottavuutta voi koettaa argumentein todistella, mutta selvästikin kyseessä on sellainen filosofinen kysymys, jota ei voi varsinaisesti millään kaikki osapuolet vakuuttavalla tavalla lopullisesti *todistaa*, eli myös

korrespondenssiteoreettisella semanttisella realismilla tulee aina olemaan omat kannattajansa. Ja niin kauan kuin semanttisella realismilla riittää kannattajia, niitä riittää myös erilaisilla dualistisilla ontologisen realismin versioilla, jotka erottavat toisistaan enemmän ja vähemmän todellisia entiteettejä ja tasoja ja yrittävät perustella niiden väliset erot viittauksilla meistä ja kielestämme ja käsityksistämme ja selitystarpeistamme riippumattomaan todellisuuteen. Siksi myös yksilö / yhteisö ja toiminta / rakenne dualismeilla tulee kai jatkossakin riittämään kannattajia.

Pragmatisti voi myöntää tämän – hän myöntää, että vähänkään mielenkiintoisempia filosofisia positioita on mahdotonta todistaa tosiksi tai epätosiksi. Sanottakoon muuten, että realistille – varsinkin vähänkään rationalistiseen objektivismiin taipuvaiselle realistille, jollaisia myös kriittiset realistit itse asiassa ovat, realistille joka haluaa uskoa järkeilynsä voivan johdattaa hänet joihinkin tärkeisiin valaistumisiin maailman todellista objektiivista luonnetta ja järjestystä koskien – voi sitä vastoin olla karvas pala myöntää sama asia (vrt. Archer ym. 2004, luku 1; Collier 1994, 13 eteenp.; myös esim. Searle 1993); tämä yhtenä mielenkiintoisena erona realistin ja pragmatistin tai rationalistis-realistis-objektivistisen ja empiristis-pragmatistis-relativistisen intellektuaalisen asenteen välillä mainittakoon (vrt. myös James 1978, 11 eteenp.; Kivinen & Piironen 2006b). Pragmatisti tajuaa kirkkaasti ja hyväksyy nikottelematta sen, että kiinnostavat filosofiset ongelmat syntyvät juuri siitä, että niitä ei mitenkään voida varsinaisesti ratkaista – koska ei ole selvää, millainen empiirinen näyttö ratkaisisi asian suuntaan tai toiseen (esim. Rorty 1998, 64).²⁴² Niissä on tosiaan kyse enemmän asenteista kuin väittelemällä ratkaistavissa olevista faktoista. Esimerkiksi Dewey tietysti tiesi tämän hyvin, yhtä hyvin kuin ymmärsi

²⁴² Toki jossain yksittäisessä väittelyssä joku filosofi ei ehkä keksi parhaita argumentteja ja saattaa jopa luovuttaa väittelyn, tunnustaa olleensa väärässä (jos kohta se taitaa olla aika harvinaista ainakin merkittävien filosofien debateissa), mutta myöhemmin hän tai joku toinen palaa puolustamaan tuota kantaa entistä tarmokkaammin. Näet käsitteitään ja määritelmiään voi aina tarkentaa, voi lisätä uusia erotteluja niin paljon kuin on tarvis, joten aina kun vastapuoli on saamassa sinut kiinni jostain huonosta argumentista tai peräti "käsitteellisestä ristiriidasta", tarkenna vain kantaasi ja sano: Ahaa, nyt ymmärrän, luulet siis, että puhun X:stä *tuossa* merkityksessä, kun oikeasti puhun siitä tietysti *tässä* toisessa merkityksessä! Näin filosofinen – tai yhteiskuntateoreettinen, siinä määrin kuin siihen liittyy filosofiaa – positio ei ole argumentilla kumottavissa.

filosofian olennaisen sidonnaisuuden sosiokulttuurihistoriallisiin konteksteihin (deweyläisittäinhan filosofian suuri tehtävä on auttaa paikantamaan ja tulkitsemaan ja käsittelemään inhimillisen sosiaalisen elämän konflikteja (ks. MW 12: 94)). Hän ymmärsi, että suurista filosofisista ongelmista ei selvitä niinkään varsinaisesti *ratkaisemalla* niitä, vaan vain *pääsemällä yli* niistä – kun ajat eli jaetut toimintatavat, käsitykset, arvot ja asenteet muuttuvat. Mutta hän toivoi ja uskoi, että darwinilainen aikakausi auttaisi meidät eroon monista sellaisista vanhoista filosofisista kysymyksistä, jotka ovat piinanneet ajattelijoina Descartesista tai jopa Platonista asti. (MW 4: 14.) Ja erilaiset dualismit olivat ihan ylimpien joukossa Deweyn listalla niistä filosofisista ongelmista, joista toivottavasti jo piankin huomaamme päässeemme yli.

English summary

The focus of this dissertation is on Margaret S. Archer's social theory, in particular three major works by Archer taken as her most significant contribution to the "critical realist" movement in the fields of philosophy of social science and social theory – *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (1995, henceforth *RST*), *Being Human: The Problem of Agency* (2000a, henceforth *BH*), and *Structure, Agency and the Internal Conversation* (2003, henceforth *SAIC*).

The most distinctive feature of Archer's theory is that it separates agency and structures sharply from one another, a view she calls *analytical dualism*. According to Archer, we cannot hope to investigate the interactions of agents and structures unless they are separated like this and modeled as *morphogenetic* (or *morphostatic*) *cycles* in which the structures inherited from the past set up the conditions – positions and opportunities, resources and constraints – of agency, then the agents in turn change or maintain the structures through their actions, and finally the modified or maintained structures are passed on to set up the conditions of future agency (esp. *RST*). In the 1970s and -80s Archer's dualism was just a methodological instrument, compatible with empiricist philosophy of science (see Archer 1979, 1988), but after her early-90s conversion to critical realism, she has emphasised the *ontological reality* of the agency / structures division and presented structures as *emergent entities* irreducible to their components (*RST*, e.g. 14 ff., 50–64, 167–177, 195 ff.). Also agency is an emergent reality to Archer, *irreducible to everything else*: it flows from metaphysically autonomous intentions and decisions of genuinely free agents – that is, agents whose mental decision-making space is not determined by physical-biological and socio-cultural forces, whose decisions cannot be reduced even to the sum total of all such influences (see *RST*, 81–84, 129–132, *BH*, e.g. 189–190, *SAIC*, 9–16). So structural entities and intentional agency are not just epistemologically or methodologically but ontologically irreducible levels of reality (consisting of or involving entities which are directly non-observable but can nonetheless be proven real by observing their causal effects) (*RST*, 14 ff.). Archer's thinking

is categorically opposed to all versions of ontological "conflation" – theoretical approaches that either reduce (the reality of) structures to agency or (the reality of) agency to structures, or tie those two essentially together as but two aspects of one and the same thing, thereby questioning their respective independent essences and causal powers (*RST*, Chs 1–5).

Seeking to understand, clarify, explain and also criticise Archer's theory and argumentation, particularly its central idea that we need to keep agents and structures dualistically apart in our social ontology, the present dissertation is largely a theory-historical analysis: Archer's thinking is shed light on by contrasting and comparing it with other theories – especially *antidualistic* theories of the kind Archer dubs "central conflationism" (the version of conflationism that does not deny the reality of structures any more than the reality of agency but does deny their independence from one another), and in particular with a version of antidualism inspired by *Deweyan pragmatism*. This contrast opens new prospects for understanding a number of important points of Archer's theory and assumptions behind it in a fresh light.

The first chapter examines the *main characteristics* of Archer's theory and *locates* it in the field of social theories. We take a look at Archer's early career, her (Lockwoodian–Buckleyan–Popperian) background, and Roy Bhaskar's ([1975] 2008, 1979, 1986; see Collier 1994) philosophy, which became a major influence on Archer's thinking in the early -90s – got her to ontologise her analytical dualism and notion of emergence and turned her rather hostile toward empiricism (see *RST*, cf. 1988). The main theses of and arguments for Archer's position, especially the arguments for the *sui generis* reality and *autonomous powers* of structures she presents in *RST*, are then investigated, but also a number of eminent central conflationist antidualists such as John Dewey, G. H. Mead, Norbert Elias, Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Bruno Latour, Randall Collins and Anthony King are introduced, as well as their reasons for being uncomfortable with dualisms such as Archer's. The second chapter then concentrates on Archerian *social mechanisms* and the *conception of human being* underlying them. We familiarise ourselves with the *stratified* and *practice-centred* idea of man (conception of selfhood) which Archer develops in *BH*. We find that it is designed above all as a defense of a kind of *core of human self(-consciousness)* – and indeed humanity itself "as a

natural kind" – *against thorough socialisation*, so as to provide an anchor for autonomous individuality protected against language and other "over-socialising" influences (see *BH*, e.g. 17 ff., 121 ff., 254 ff.). We then turn to Archer's *philosophy of mind* and examine the *modes of reflexivity* – dubbed "communicative", "autonomous", "meta-" and "fractured"– that Archer has found in her empirical (interview) studies and presents as the crucial *key to the social mechanisms linking structure and agency* (*SAIC*, 2007, 2012). Finally the third chapter offers a detailed treatment of the most significant *differences between* Archer's emergentist dualism and Deweyan pragmatist antidualism, which is characterised by *action-centredness*, thoroughly *Darwinian outlook*, specific kind of *process metaphysics*, and explicit understanding of the *crucial importance of community* for humanity. Archer's dualistic and Dewey's antidualistic theory are compared and contrasted with respect to their takes on social mechanisms, human being, mind and language, theory of action, social theory and methodology. Aside from Dewey and other social theoretical elisionists already mentioned, a lot of references are made in this connection to Daniel Dennett, Rom Harré and others who have a conflationist attitude toward the human mind and society.

Among the more problematic points of Archer's theory is its emphasis on the *temporal* aspect of emergence – the fact that the relevant parts of structure necessarily predate the relevant agents, just as the relevant agency must begin before any changes in the structures can ensue from it (*RST*, 14 ff.). She takes this as an argument for the emergent separateness of structure and agency; but as a number of her critics have pointed out, the fact that the collective property C predates all present agents does not mean that C has independent causal powers of its own – that assumption commits the fallacy of *ontologising time* (e.g. King 1999a, 211; Sawyer 2001, 570). It even induces Archer to claim that also *statistical facts* are causally powerful emergent entities – a notion much too radical even for most other ontological emergentists (e.g. Elder-Vass 2007a, 35–37). Statistical structures may seem to offer argumentative leverage precisely because they cannot be altered swiftly – a fact which Archer indeed invokes as evidence for such structures' emergent separateness from agency (e.g. *RST*, 76–79, 2000b, 465–466) – but that vein of argumentation will remain unpersuasive insofar as we see that it

would take *just as much time* to change the structures in question even if they were *nothing more than people's properties and habits of action*.

Likewise unsatisfactory as an argument for the irreducibility of structures is Archer's invoking of *relations* between agents' positions (e.g. *RST*, 51, 173, 2000b, 466), because next to no one in social theory denies the significance of relations between agents or that they form relational structures of agency, but many deny *the emergent nature of* those relational structures. Even Humean empiricists and Rortian antiessentialists accept that relations are important – just not in an ontological sense. Individualists accept the importance of relations, but insist that they do not form a higher level above individuals and their agency. And finally, central conflationist antidualists are relationalists, too, but their take on relations is also in an important sense opposite to Archer's: for whereas emergentist dualists think that relations between agents *crank* the structures and agents *apart*, elisionist antidualists think of those relations as something that *tie* the agents and the structures of their social life *together*, because that relationality is what makes the structures such as they are and also what makes the agents such as they are.

One thing on which antidualists can largely agree with Archer is her best argument against individualism, the *slippery slope* or *reductio ad absurdum* of reductionism (which Durkheim (see [1898] 1974, also [1895] 1964, xlvii–xlvi, 102 ff.) in fact already made use of, too), the argument that if we assume that the ideal of scientific explanation is to reduce everything to smaller components, then why stop reducing the social world as soon as you get to the individuals and their mental states, why not go on and reduce individuals to cells and even smaller particles? The antidualist agrees that this is a good argument against reductionist individualism, but draws *different final conclusion* from it than Archer does. For Archer, the conclusion is that in order to stop the slide on the slippery slope of reductionism we need to suppose that individuals guided by their mental states form an irreducible level of reality, and that then we have no good reason not to assume that the collective structures are similarly an emergent level of reality, no reason not to embrace the dualism of two levels (*RST*, 39–41). But antidualists conclude that the argument proves only that the concept of individual does not provide us with any clearer or more distinct basic unit of social world than the concept

of structure does, and that we should therefore question the autonomous existence and independent causal powers of both "levels" – to think of them rather as but mutually dependent aspects that we pick out from the process of social life with our conceptual tools. As such, both agency and structures are "real enough" and neither of them should be reduced to the other, but this kind of elisionism is – as Archer (*BH*, 6–7) puts it – just "areductionist" and not "antireductionist" like emergentism, because elisionists do not oppose reductionist ideals so rabidly as to resort to metaphysically separate levels.

Elisionist antidualists find problems also with Archer's multi-level concept of human being; they think Archer gets off on the wrong foot in *BH* as she begins searching for true humanity, the essence of human being, from something non-social and supposedly protected against language, from some inner nucleus of human self that develops in the *individuals'* – as opposed to social – practices, in which embodied subjects encounter the world's physical objects, most crucially various artefacts, and gradually learn to handle them skilfully (*BH*, 7–8, 113–116, 209–213, Chs 4–5). An antidualist is astonished by Archer's claims that humanity or *homo sapiens* is "a natural kind" (*BH*, 17, 124) such that "the *human being* is both logically and ontologically prior to the *social being*, whose subsequent properties and powers need to build upon human ones" (*BH*, 190). For one thing, Darwinian theory of evolution is strictly speaking incompatible with the idea of species as natural kinds that have essential properties distinguishing them from other species (Mayr 1982, 45 ff., 304 ff., Ch. 6; also Dewey MW 4: 4–8; Dennett 1995, Ch. 2; Buller 2005, Ch. 8; Rorty 1999, 63–69); and secondly, while there are of course features that (almost) all grown-up humans share with each other and with (next to) no other being on Earth, the most unique and distinctive of these is in fact *language-use*, which has created the foundation upon which all the rest of the characteristically human features – (self-)consciousness, propositional knowledge and culture, and also all even slightly complicated physical artefacts – have evolved (see Kivinen & Piironen 2012). A more evolution-theoretically promising approach to humanity than Archer's can be found by means of *pragmatist theory of action* (and perhaps the concept of "niche-construction", which embraces the idea of "gene–culture coevolution").

By the same token, the *concept of practice* – and thus the "practice-centred" conception of humanity – as antidualists understand it is far-removed from Archer's (cf. *BH*, 121 ff., 159–173, 212–221); for them, practices have little to do with singular individuals learning by doing the skills of handling some specific artefacts. Instead, antidualists' practices are *social, culturally imbued* activities which involve lots of individuals doing a great variety of things over significant periods of time – things that tend to involve any number of different artefacts and non-artificial resources as well as social interaction, which is often supported and assisted, communicated and coordinated, by language-use and other symbols.

Archer's attempts to detach humanity and individual's self and practices from socio-cultural influences are perhaps partly motivated by her personal *religious* convictions. At least Archer herself thinks that her stratified conception of human being can help us get rid of the over-socialised *homo sociologicus* which, as she correctly points out, goes well together with empiricism and "its bedfellow, atheism"; in particular, she considers it important from a religious believer's standpoint to "allow for the possibility of unmediated human experiences", which her theory provides through its emphasis on "[t]he primacy of [individual's] practice" – including religious practice (Archer 2004, 63 ff., 68 ff.). The antidualist conception in turn *leaves no room for a supernatural soul*, or even *metaphysically irreducible mental space*, or *Platonic reason* (something arising above everything physical-biological and socio-cultural). Following Dewey, human being is just purely natural processes, of which the most distinctively human features are socio-cultural. In fact, Dewey's (1896, MW 14, LW 1) philosophy of mind fits well together with Daniel Dennett's [1991] (1999) "*multiple drafts*" model of *consciousness*, which corresponds better than Archer's model of reflexivity to the recent lessons learnt from cognitive and brain sciences, evolution historical discoveries, and empirical evidence in general. Namely, most scientists will find Archer's philosophy of mind troubling in that it insists that reflexivity is an *ontologically first-person* phenomenon to which each person has *epistemically privileged access* to the extent that it cannot be investigated from purely third-person point of view (*SAIC*, Ch. 1). Archer is clinging to the scientifically suspect *introspectionist* tradition, although she replaces its old

metaphor of vision, the inner eye, with the notion of speaking and listening (where we are both the subject and the object at each moment, so as to avoid relying on retrospection which, according to Archer, is more prone to errors than immediate introspective reflexiveness) (*SAIC*, Chs 2–3). But the scientific evidence speaks for Dennett's (1999) model, against any "Cartesian Theatre", a "central monitoring room" of consciousness, a place "where it all comes together" (right now when one experiences it), which Archer's theory presupposes – in a form which could be called *Cartesian Recording Studio* – insofar as it simply replaces the old visual metaphor of introspection with a notion of similarly immediate auditive access to what is going on in consciousness at the moment (see *SAIC*, 53 ff., 96 ff.).

Dennett's model is also "*holistic*" much like Dewey's (see 1896) in stating that individual psychology needs to be understood as a part of larger wholes of organism–environment interactions, development and evolution, of which social interactions form one particularly important part (e.g. Dennett 1987, 65). Indeed, Dennett's human being is very social being because human consciousness just is the workings of a *virtual meme machine* in the brain (Dennett 1999, esp. Chs 7–9), and memes are socio-cultural influences; in fact, there is no clear-cut distinction to be made between the individual's own self and its socio-cultural influences. Again, this is Dewey's (e.g. MW 12: 190–194, MW 14, LW 2: 351 ff.) and other central conflationist antidualists' (e.g. Mead 1934; Elias 1978; Bourdieu 1977; Giddens 1984; Fuchs 2001; Collins 2004) position, too: they see no point in Archer's (*SAIC*, Ch. 1) attempt to detach the intellectual powers involved in agency from sociocultural contexts and to place it on the individual's side of the individual / society dualism. They doubt the usefulness of picturing people like that as metaphysically autonomous individuals encountering the structures of social world and striving to make their way through that world as a "voluntaristic project" by means of private reasonings and evaluations (see *SAIC*, e.g. 118–119, 127). From an antidualist's perspective there is "strange loneliness" in that Archerian individual who "wanders as an isolated figure, engaged in a private conversation" (King 2010, 257).

Antidualists thus disagree with Archer also on the nature of social mechanisms, because they do not accept her way of approaching those

mechanisms in terms of "*linking*" together two supposedly separate spheres, the subjective and the objective (cf. *SAIC*, 1 ff.). They rather follow Dewey in thinking that people are *naturally*, without any special problematic, socialised as members of communities already by learning their *habits* of action and thought from other people, so that what we call the character or personality of a person is necessarily a social product – a *socio-cultural function in a biological body* that involves both the body and its environment (Dewey MW 14: 15 ff.). Then the dual facts of people forming social communities and institutions on the one hand, and being socialised by them (i.e. by other people) on the other, are just that, facts of social life. They are quite complex facts to be sure and will take countless many scientific studies to fully understand, but they imply *no great mystery of Individual–Society relationship in general* for sociologists to wonder. (Dewey MW 12: 187–194, MW 14: e.g. 44 ff., LW 2: 351 ff.) There is no such mystery if we stop thinking of socialisation in terms of new individuals interacting with structures and conceive it instead in terms of their interactions with other people, most prominently their caretakers, family-members, playmates and teachers (Harré 2001, 24).

Dewey and Dennett in particular encourage us to understand these processes and thus individuals' minds from the modern-scientific "third-person point of view" – which means, aside from the empirical observability it implies, basically just neutrality or objectivity (and not, as Archer (*SAIC*, Ch. 1) seems to think, complete neglect of what the subjects tell us about their minds) (esp. Dennett 1999, Ch. 4; see also Dewey MW 14: 60–61, LW 1: 200–201, LW 4: 182–184). This does not mean that a Deweyan–Dennettian antidualist denies the usefulness of Archer's modes of reflexivity as conceptual instruments. Indeed, as to the empirical side of Archer's recent work (*SAIC*, Chs 6–9, 2007, 2012), the typifications of people in terms of "communicative", "autonomous", "meta-" and "fractured" reflexivity are deemed herein intuitively appealing to an extent (communicative reflexivity conceptualising the talkative type of thinking relying on and valuing a relatively close-knit group of family and friends, autonomous mode the self-reliant and self-confident mindset capable of planning strategically so as to make one's way to the occupational positions one wants, meta-reflexivity

referring to the idealists and critics of society who are never quite satisfied with their social context, and fractured kind meaning those who have severe difficulties in forming and executing plans toward society). Also the potential usefulness of these classifications in social scientific case studies – albeit not in the Archerian sense of providing the key to understanding the social mechanisms of morphogenesis and morphostasis in general – is to be acknowledged. But it is argued that a third-person approach should help us make even better or in a sense more scientific (*per contra* merely humanistic) use of those instruments. For one thing, following Dennett (1999, Ch. 4), an antidualist will accept personal in-depth interviews as one, but only one method by means of which we can get information about people's reasoning; that data must be checked against other data and not taken as especially privileged information. Approaching reflexivity like that, in the spirit of "behavioral" instead of "subjectivistic" psychology, *combining natural and social sciences* into a "biological-anthropological method", as Dewey (1951, 526) put it, we can make use also of psychological laboratory methods (which Archer (*SAIC*, 153) frowns upon), for example, as well as other empirically respectable methods from brain imaging techniques and computer modeling to social psychological and anthropological field observations.

Along these lines we might for example search for empirical correlations between subjects' scores on Archer's (2007, 329–334) "ICONI"-questionnaire (designed to give a rough measure of the extent to which subjects represent each mode of thinking) on the one hand, and their scores on a questionnaire measuring *personality traits* – perhaps those set forth in the "Five Factor model" of personality (see Digman 1990; Wiggins ed. 1996; McCrae & Costa 2003) – on the other. There might be a few such correlations to be found, assuming that we are not discouraged from searching them by Archer's claims that reflexivity belongs to a different ontological level than psychological traits or faculties (*SAIC*, 319). Deweyan pragmatism, in contrast, encourages us to study reflexivity as a part of personality – as a *strand* in the *braid* of personality. The latter is not a *lower level*, then, but a *wider totality* of habits: whereas a person's character is the interpenetration of all her habits, reflexivity is the much more restricted part of it that consists in the habits of thought, nervous dispositions of (linguistic) reasoning, cognition

and decision-making. Archer will not accept this because she insists on contrasting reflexivity with habits – thereby stripping the concept of habit of intellectual potential and instead raising a very Platonic or Cartesian *sui generis* reasoning power above all habits, to look down upon and make choices as regards them (Archer 2010, esp. 282–283). But it is argued here that research to reflexivity would be better off avoiding such stratification.

As to the arguments, a pragmatist antidualist can draw not only on the fact that her approach avoids the unnecessary problems and mystifications involved in the dualist way of dividing social reality with an *a priori* philosophical postulate into different levels whose relationship is to pose a special kind of mystery to be pondered, but also on the best arguments against separately existing, autonomously powerful structures (e.g. Varela & Harré 1996; Harré 1997, 2001; Sawyer 2001), and on the best arguments against the power of independent individuals (e.g. Latour 1986; Fuchs 2001; Dewey MW 12: 190–194, LW 2: 351 ff.). And they need not accept either individualist or collectivist ontologies to do this – need not play the theoretical game so important to many ontological realists, the game of reaching out and trying to pinpoint the most ultimate "*powerful particulars*" of society. Namely, following Dewey, one can think of causation as an *explanatory conceptual device*, as a logical, not ontological category (Dewey LW 12: 452–457), by means of which the process of experienced reality can be cut any way appropriate for our explanatory needs in light of the relevant data.

Archer, of course, claims that we desperately need ontology-based dualism of separate levels in our social scientific methodology – claims that central conflationist antidualists cannot understand structures–agency interactions (e.g. *RST*, 80–81, 102), that for instance Giddens must explain agency/structure features in vicious circles (see *RST*, 102), and that all versions of conflationism are limited to a much too narrow fragment of the truly relevant timeline which her morphogenetic approach alone reveals in its entirety (*RST*, 79–92, esp. Figure 3 p.82). However, we find here no reason to suppose that an antidualist cannot take just as long temporal perspectives as the research problems require, nor any reason to suppose that more circularity will be involved in her than in dualists' explanations; an antidualist can explain given agency/structure features with other agency/structure features

and complete the explanation with sub- and part-explanations and auxiliary hypotheses as needed. And in fact nothing prevents her from conceptualising those explanations even in terms that alternate between structures (bracketing agency) and agency (bracketing structures), if that happens to be the best way to analyse some developments. Indeed, antidualist social scientists can use any methodologically useful *analytical* distinctions, they just do not think it necessary or productive to ground them in any *ontological* hiatus or stratification of reality into distinct levels of metaphysically *sui generis* entities that could, as Archer (*RST*, 14) puts it, "exert independent causal influences in their own right".

Related to this, as a pragmatist antidualist does not want to rule out any useful explanations *a priori*, he should not tolerate speaking of "emergence" in any sense such that demands us to exclude some explanations as *impossible* ("even in theory"). Nor will a pragmatist antidualist be comfortable with the addition of unnecessary metaphysical mysticism through the terminology of *sui generis* ontological essences of higher-level entities. Some more harmless, trivial ontological senses such that make emergence methodologically *irrelevant* might be acceptable for an antidualist, but if ontological emergence is indeed irrelevant, then why speak of it at all and take the risk of people confusing it with some metaphysically ambitious sense of the term? Instead, a pragmatist antidualist might find emergence terminology moderately useful in the *empiricist* sense in which it refers just to the *contingent epistemic state of affairs* that we are, presently at least, unable to explain and understand certain complex wholes through the regularities of their components. This might be useful in directing the attention and efforts of researchers toward interesting complex phenomena. However, even if we speak of emergence in this sense, it does not mean that we need to speak of emergent *levels*. For we can speak of *broader or narrower focuses on* (complicated parts of) *networks or fields* instead, and that arguably provides a more reasonable conceptualisation than the higher-and-lower metaphor of levels for the regularities and sequences picked out from social life.

In fact, Archer's ultimate grounds for upholding the ontologically dualist separateness of levels of agency and structure seem to come down to her relatively strong version of *realist referentialist semantics* (see *BH*, 154

ff.). That is, she leans on a conviction that statements of fact are true (and thus truly useful) only insofar as they refer to things independent of those statements, and that statements analysing two factors apart from one another are accordingly useful only if they refer to real ontological distinctions between different kinds of things, distinctions that are not dependent on being conceptualised as such but are by contrast the reason why such conceptualisations are true to the facts. But to pragmatists like Dewey, Quine, Davidson, Rorty, Dennett, the later Wittgenstein, or almost anyone dubbed antidualist herein, strong semantic realism is not a feasible philosophy of language. They advocate *semantic holism*, which has it that we learn language in the contexts of social practices, in relation to ensembles of activities, goals, purposes and things picked out as relevant as regards them. As Davidson (1984, 219–225) convincingly argues, the concept of reference and the possibility of properly determining the reference in a given case come in only much later, when one already speaks the language, so reference cannot be the key to linguistic meaning and truth; the meanings of words – including the referents we take them to have – are abstracted from the meanings of a myriad of sentences that we use, and the meanings of those sentences are in turn abstracted from the practical connections of social life where they are used.

This may well be where the arguments for or against dualism come to an end, for a semantic realist who thinks that truly useful conceptual distinctions must be based on differences "out there" in the world will accordingly take any pragmatically significant difference between linguistic idioms as evidence for ontological dualism, whereas for semantic holists those differences between idioms imply just that they are useful for different practical purposes. And traditionally philosophical positions such as these – or indeed any dualisms or antidualisms – *cannot be proven "wrong"*. However, they may be found more or less *appropriate for our time and age*, presenting us with questions that we need to think about or should have gotten over already, questions assessed worthwhile or futile as for achieving what we want in this modern Darwinian world of ours. (See Dewey MW 4: 14, MW 12: 94; also Rorty 1998, 1999, 2007.)

Lähdeluettelo

- Adams, Matthew (2003). "The Reflexive Self and Culture: A Critique". *British Journal of Sociology* 54(2): 221–238.
- Adams, Matthew (2006). "Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity?" *Sociology* 40(3): 511–528.
- Alexander, Jeffrey (1996). "Critical Reflections on 'Reflexive Modernization'". Kirjarvostelu Beckin, Giddensin ja Lashin *Reflexive Modernization* teoksesta. *Theory, Culture and Society* 13(4): 133–138.
- Alexander, Samuel (1920). *Space, Time and Deity*. Kaksi nidettä. London: Macmillan.
- Allport, Gordon W. (1951) [1939]. "Dewey's Individual and Social Psychology." Teoksessa Paul Arthur Schilpp (toim.) *The Philosophy of John Dewey. The Library of Living Philosophers*, vol. 1. New York: Tudor Press: 265–290.
- Archer, Margaret S. (1979). *Social Origins of Educational Systems*. London and Beverly Hills: Sage.
- Archer, Margaret S. (1982). "Morphogenesis versus Structuration: On Combining Structure and Action." *British Journal of Sociology* 33(4): 456–483.
- Archer, Margaret S. (1988). *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. (1990a). "Human Agency and Social Structure: A Critique of Giddens." Teoksessa Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil (toim.) *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. London: The Falmer Press: 73–84.
- Archer, Margaret S. (1990b). "Archer Replies to Outhwaite." Teoksessa Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil (toim.) *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. London: The Falmer Press: 86–88.
- Archer, Margaret S. (1995 / RST). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. (1996). "Social Integration and System Integration: Developing the Distinction." *Sociology* 30(4): 679–699.
- Archer, Margaret S. (2000a / BH). *Being Human: The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Archer, Margaret S. (2000b). "For Structure: Its Reality, Properties, and Powers: A Reply to Anthony King." *The Sociological Review* 48(3): 464-472.
- Archer, Margaret S. (2003 / SAIC). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. (2004). "Models of Man: The Admission of Transcendence." Teoksessa M. S. Archer, A. Collier & D. V. Porpora, *Transcendence: Critical Realism and God*. London and New York: Routledge: 63–81.
- Archer, Margaret S. (2007). *Making our Way through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. (2008). "Research Interests." Kirjoitus Archerin internetsivuilla, viitattu 27.10.2008, URL = http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/academicstaff/archer/ms_archer/research/
- Archer, Margaret S. (2010). "Routine, Reflexivity, and Realism." *Sociological Theory* 28(3): 272–303.
- Archer, Margaret S. (2012). *The Reflexive Imperative in Late Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, Margaret S. (toim. 1972). *Students, University and Society: A Comparative Sociological Review*. London: Heinemann Educational Books.
- Archer, Margaret S. (toim. 2013). *Social Morphogenesis*. Dordrecht: Springer.
- Archer, Margaret S., Andrew Collier & Douglas V. Porpora (2004). *Transcendence: Critical Realism and God*. London and New York: Routledge.
- Archer, Margaret S., Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson & Alan Norrie (toim. 1998). *Critical Realism: Essential Readings*. London and New York: Routledge.
- Aristoteles (1990). *Metafysiikka*. Muinaiskreikasta suomentaneet Tuija Jatakari, Kati Näätsaari ja Petri Pohjanlehto yhteistyössä Simo Knuutilan kanssa. Helsinki: Gaudeamus.
- Bechtel, William (2007). "Reducing Psychology while Maintaining Its Autonomy via Mechanistic Explanations." Teoksessa Maurice Schouten & Huib Looren de Jong (toim.) *The Matter of the Mind: Philosophical Essays of Psychology, Neuroscience, and Reduction*. Malden, Mass. and Oxford: Blackwell Publishing: 172–198.

- Beck, Ulrich & Elisabeth Beck-Gernsheim (2004). *Individualization: Institutionalized Individualism and Its Social and Political Consequences*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications. Ebrary™ palvelun versio. Viitattu 13.2.2013, URL = [<http://site.ebrary.com/lib/uniturku/docDetail.action?docID=10076723>](http://site.ebrary.com/lib/uniturku/docDetail.action?docID=10076723)
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens & Scott Lash (1995). *Nykyajan jäljillä: Refleksiivinen modernisaatio*. Englannista suomentanut Leevi Lehto. Tampere: Vastapaino.
- Becker, Howard S. (2011). Kirja-arvostelut John R. Searlen *Making the Social World* ja Paul A. Boghossianin *Fear of Knowledge* teoksista. *Science, Technology and Human Values* 36(2): 273–279. Viitattu 22.8.2012, URL= [<http://sth.sagepub.com/content/36/2/273.full.pdf+html>](http://sth.sagepub.com/content/36/2/273.full.pdf+html)
- Bedau, Mark (1997). "Weak Emergence." *Philosophical Perspectives* 11 (*Nōus supplementary issue: Mind, Causation, and World*): 375–399.
- Benton, Ted (1977). *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*. London, Henley and Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Benton, Ted & Ian Craib (2001). *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*. Basingstoke and New York: Palgrave.
- Bertilsson, Margareta (1983). Kirja-arvostelu William Outhwaiten *Concept Formation in Social Science* teoksesta. *Acta Sociologica* 26: 346-348.
- Bhaskar, Roy (1979). *The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*. Brighton: Harvester Press.
- Bhaskar, Roy (1986). *Scientific Realism and Human Emancipation*. London: Verso.
- Bhaskar, Roy (1989). *Reclaiming Reality: A Critical Introduction to Contemporary Philosophy*. London and New York: Verso.
- Bhaskar, Roy (1991). *Philosophy and the Idea of Freedom*. Oxford and Cambridge, Mass.: Basil Blackwell.
- Bhaskar, Roy (1993). *Dialectic: The Pulse of Freedom*. London and New York: Verso.
- Bhaskar, Roy (2000). *From East to West: Odyssey of a Soul*. London and New York: Routledge. Ebrary™ palvelun versio. Viitattu lokakuussa 2007, URL = [<http://site.ebrary.com/lib/uniturku/Doc?id=10054109>](http://site.ebrary.com/lib/uniturku/Doc?id=10054109)
- Bhaskar, Roy (2001). Bhaskarin osuus tekstiin Harré & Bhaskar 2001.
- Bhaskar, Roy (2002a). *From Science to Emancipation: Alienation and the Actuality of Enlightenment*. New Delhi, Thousand Oaks and London: Sage Publications.

- Bhaskar, Roy (2002b). *Reflections on Metareality: Transcendence, Emancipation and Everyday Life*. New Delhi, Thousand Oaks and London: Sage Publications.
- Bhaskar, Roy (2004). "A Considerable Realist: A Personal and Intellectual Tribute to Andrew Collier." Teoksessa Margaret Archer & William Outhwaite (toim.) *Defending Objectivity: Essays in Honour of Andrew Collier*. London and New York: Routledge: 3–13.
- Bhaskar, Roy (2008) [1975]. *A Realist Theory of Science*. London and New York: Routledge.
- Bickerton, Derek (2009). *Adam's Tongue: How Humans Made Language, How Language Made Humans*. New York: Hill and Wang.
- Blackburn, Simon (1996). "Metaphysics." Teoksessa N. Bunnin & E. P. Tsui-James (toim.) *The Blackwell Companion to Philosophy*. Oxford and Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers: 64–89.
- Blackburn, Simon (2010). "Whatever You Say." Kirja-arvostelu John Searlen *Making the Social World* teoksesta. *The Book: An Online Review at The New Republic* July 12. Viitattu 22.8.2012, URL=
<<http://www.tnr.com/book/review/whatever-you-say>>
- Blackmore, Susan (1999). *The Meme Machine*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Blanshard, Brand (1980). "Autobiography." Teoksessa Paul Arthur Schilpp (toim.) *The Library of Living Philosophers*, vol. 15. La Salle: Open Court.
- Bourdieu, Pierre (1977) [1972]. *Outline of a Theory of Practice*. Ranskasta englanniksi kääntänyt Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990) [1980]. *The Logic of Practice*. Ranskasta englanniksi kääntänyt Richard Nice. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre & Loïc J. D. Wacquant (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge : Polity Press.
- Boyd, Robert, Peter J. Richerson & Joseph Heinrich (2011). "The Cultural Niche: Why Social Learning is Essential for Human Adaptation." *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 108 (supplement 2): 10918–10925. Viitattu 12.3.2013. URL=
<<http://www.sscnet.ucla.edu/anthro/faculty/boyd/BoydRichersonHenrichPNA11CulturalNichePublished.pdf>>

- Brandom, Robert B. (2004). "The Pragmatist Enlightenment (and Its Problematic Semantics)." *European Journal of Philosophy* 12: 1–16.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and Its Place in Nature*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Brook, Andrew & Don Ross (2002). "Dennett's Position in the Intellectual World." Teoksessa Andrew Brook & Don Ross (toim.) *Daniel Dennett*. Cambridge: Cambridge University Press: 3–37.
- Brook, Andrew & Don Ross (toim. 2002). *Daniel Dennett*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brothers, Leslie (1997). *Friday's Footprint: How Society Shapes the Human Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Buckley, Walter (1967). *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Buller, David J. (2005). *Adapting Minds: Evolutionary Psychology and the Persistent Quest for Human Nature*. Cambridge, Mass. and London: The MIT Press.
- Bunge, Mario (1959). *Causality: The Place of the Causal Principle in Modern Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bunge, Mario (1974). "The Relations of Logic and Semantics to Ontology." *Journal of Philosophical Logic* 3: 195–209.
- Bunge, Mario (1977a). *Ontology I: The Furniture of the World. Treatise on Basic Philosophy*, vol. 3. Dordrecht and Boston: D. Reidel.
- Bunge, Mario (1977b). "Emergence and the Mind." *Neuroscience* 2 (4): 501-509.
- Bunge, Mario (1979a). *Ontology II: A World of Systems. Treatise on Basic Philosophy*, vol. 4. Dordrecht and Boston: D. Reidel.
- Bunge, Mario (1979b). "A Systems Concept of Society: Beyond Individualism and Holism." *Theory and Decision* 10: 13–30.
- Bunge, Mario (1997). "Mechanism and Explanation." *Philosophy of the Social Sciences* 27(4): 410–465.
- Bunge, Mario (2003). *Emergence and Convergence: Qualitative Novelty and the Unity of Knowledge*. Toronto: University of Toronto Press.
- Bunge, Mario (2004). "How Does It Work? The Search for Explanatory Mechanisms." *Philosophy of the Social Sciences* 34(2): 182–210.

- Carnap, Rudolf (1959) [1932]. "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language". Saksasta englanniksi kääntänyt Arthur Pap. Teoksessa A. J. Ayer (toim.) *Logical Positivism*. New York: Free Press: 60–81.
- Chalmers, David J. (2006). "Strong and Weak Emergence." Teoksessa P. Clayton & P. Davies (toim.) *The Re-emergence of Emergence*. Oxford: Oxford University Press: 244–256.
- Churchland, Paul M. (2002). "Catching Consciousness in a Recurrent Net." Teoksessa Andrew Brook & Don Ross (toim.) *Daniel Dennett*. Cambridge: Cambridge University Press: 64–80.
- Clark, Andy (2006). "Language, Embodiment, and the Cognitive Niche." *Trends in Cognitive Science* 10(8): 370–374.
- Clark, Andy (2008). *Supersizing the Mind: Embodiment, Action and Cognitive Extension*. New York: Oxford University Press. Luettu Oxford Scholarship Online™ palvelun kautta kesäkuussa 2011, URL = <http://www.oxfordscholarship.com/oso/public/content/philosophy/9780195333213/toc.html>
- Clayton, Philip (2006). "Conceptual Foundations of Emergence Theory." Teoksessa Philip Clayton & Paul Davies (toim.) *The Re-emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford: Oxford University Press: 1–31.
- Clayton, Philip & Paul Davies (toim. 2006). *The Re-emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Clayton, Philip & Arthur Peacocke (toim. 2003). *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Collier, Andrew (1994). *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*. London and New York: Verso.
- Collier, Andrew (1998). "Language, Practice and Realism." Teoksessa Ian Parker (toim.) *Social Constructionism, Discourse and Realism*. London: Sage: 47–58.
- Collier, Andrew (2001). *Christianity and Marxism: A Philosophical Contribution to Their Reconciliation*. London and New York: Routledge.

- Collier, Andrew (2003). *In Defence of Objectivity and Other Essays: On Realism, Existentialism and Politics*. Abingdon and New York: Routledge.
- Collins, Randall (1986). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge, New York and Melbourne: Cambridge University Press.
- Collins, Randall (1998). *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Collins, Randall (2003). "A Network-Location Theory of Culture." Kirja-arvostelu Stephan Fuchsin *Against Essentialism* teoksesta. *Sociological Theory* 21(1): 69–73.
- Collins, Randall (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Cozolino, Louis J. (2006). *The Neuroscience of Human Relationships: Attachment and the Developing Social Brain*. London: Norton.
- Craib, Ian (1992). *Anthony Giddens*. London and New York: Routledge.
- Creaven, Sean (2010). *Against the Spiritual Turn: Marxism, Realism, and Critical Theory*. London and New York: Routledge
- Cruickshank, Justin (2004). "A Tale of Two Ontologies: An Immanent Critique of Critical Realism." *The Sociological Review* 52(4): 567–585.
- Cruickshank, Justin (2010). "Knowing Social Reality: A Critique of Bhaskar and Archer's Attempt to Derive a Social Ontology from Lay Knowledge." *Philosophy of the Social Sciences* 40(4): 579–602.
- Csibra, Gergely & György Gergely (2011). "Natural Pedagogy as Evolutionary Adaptation." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 366: 1149–1157.
- Damasio, Antonio (2000). *Tapahtumisen tunne: Miten tietoisuus syntyy*. Englannista suomentanut Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Davidson, Donald (1984). *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press.
- Davidson, Donald (1985). "Rational Animals." Teoksessa Ernest LePore & Brian McLaughlin (toim.), *Actions and Events: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*. Oxford and New York: Basil Blackwell: 473–480.

- Davidson, Donald (1991). "Three Varieties of Knowledge." Teoksessa A. Phillips Griffiths (toim.) *A. J. Ayer. Memorial Essays. Royal Institute of Philosophy Supplements*, 30. Cambridge: Cambridge University Press: 153–166.
- Dawkins, Richard (1978). *The Selfish Gene*. London: Granada.
- Dawkins, Richard (1989) [1987]. *Sokea kelloseppä*. Englannista suomentanut Risto Varteva. Helsinki: WSOY.
- Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Books.
- Dawson, Matt (2012). "Reviewing the Critique of Individualization: The Disembedded and Embedded Theses." *Acta Sociologica* 55(4): 305–319.
- Deacon, Terrence (1997). *The Symbolic Species: The Co-evolution of Language and the Human Brain*. London: Penguin Books.
- Delehanty, Megan (2005). "Emergent Properties and the Context Objection to Reduction." *Biology and Philosophy* 20: 715–734.
- Dellwing, Michael (2012). "Fences: Rorty's Public-Private-Dichotomy as a Situational Game." *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 16: 62–82. Viitattu 13.12.2012, URL = <<http://www.minerva.mic.ul.ie/vol16/Fences%20.pdf>>
- Dennett, Daniel C. (1982). "How to Study Consciousness Empirically: Or, Nothing Comes to Mind." *Synthese* 53: 159–180.
- Dennett, Daniel C. (1987). *The Intentional Stance*. Cambridge, Mass. and London: The MIT Press.
- Dennett, Daniel C. (1991). "Real Patterns." *The Journal of Philosophy* 88: 27–51.
- Dennett, Daniel C. (1993a). "Back from the Drawing Board." Teoksessa Bo Dahlbom (toim.) *Dennett and His Critics*. Cambridge, Mass.: Basil Blackwell: 203–235.
- Dennett, Daniel C. (1993b). Kirja-arvostelu John R. Searlen *The Rediscovery of the Mind* teoksesta. *Journal of Philosophy* 60(4): 193–205.
- Dennett, Daniel C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. London and New York: Penguin Press.
- Dennett, Daniel C. (1997). Alun perin *The New York Review of Books*issa julkaistu vastine kirja-arvosteluun, uudelleen julkaistuna John R. Searlen teoksessa *The Mystery of Consciousness*. London: Granta Books: 115–119.
- Dennett, Daniel C. (1999) [1991]. *Tietoisuuden selitys*. Englannista suomentanut Tiina Kartano. Helsinki: Art House.
- Dennett, Daniel C. (2003). *Freedom Evolves*. New York and London: Penguin Press.

- Dennett, Daniel C. (2005). *Sweet Dreams: Philosophical Obstacles to a Science of Consciousness*. Cambridge, Mass. and London: The MIT Press.
- Dennett, Daniel C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York and London: Penguin Books.
- Dennett, Daniel C. (2009). "The Part of Cognitive Science That Is Philosophy." *Topics in Cognitive Science* 1: 231–236. Internetistä ladattu paperi, viitattu 15.11.2012, URL = <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/tops_1015.pdf>
- Dépelteau, François (2008). "Relational Thinking: A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency." *Sociological Theory* 26(1): 51–73.
- Dewey, Jane M. (toim. 1951) [1939]. "Biography of John Dewey." Teoksessa Paul Arthur Schilpp (toim) *The Philosophy of John Dewey. The Library of Living Philosophers*, vol. 1. New York: Tudor Publishing Company: 3–45.
- Dewey, John (1896). "'The Reflex Arc Concept in Psychology.'" *Psychological Review* 3: 357–370.
- Dewey, John (1905). "The Postulate of Immediate Empiricism." *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 2: 393–399. JSTOR-arkisto, viitattu 15.9.2010, URL= <<http://links.jstor.org/sici?sici=0160-9335%2819050720%292%3A15%3C393%3ATPOIE%3E2.0.CO%3B2-N>>
- Dewey, John (MW 4 / 1977) [1907–1909]. *Journal Articles and Book Reviews in the 1907–1909 Period, and the Pragmatic Movement of Contemporary Thought and Moral Principles in Education. The Middle Works of John Dewey*, vol. 4. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (MW 12 / 1988) [1920]. *Reconstruction in Philosophy and Essays. The Middle Works of John Dewey*, vol. 12. Paperikantinen painos. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (MW 14 / 1983) [1922]. *Human Nature and Conduct. The Middle Works of John Dewey*, vol. 14. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (LW 1 / 1988) [1925]. *Experience and Nature. The Later Works of John Dewey*, vol. 1. Paperikantinen laitos. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.

- Dewey, John (LW 2 / 1988) [1925-1927]. *Essays, Reviews, Miscellany, and The Public and Its Problems. The Later Works of John Dewey*, vol. 2. Paperikantinen laitos. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (LW 4 / 1988) [1929]. *The Quest for Certainty. The Later Works of John Dewey*, vol. 4. Paperikantinen laitos. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (LW 12 / 1991) [1938]. *Logic: The Theory of Inquiry. The Later Works of John Dewey*, vol. 12. Paperikantinen laitos. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (LW 16 / 1991) [1949-1952]. *Essays, Typescripts, and Knowing and the Known. The Later Works of John Dewey*, vol. 16. Paperikantinen laitos. Toimittanut Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Dewey, John (1951) [1939]. "Experience, Knowledge and Value: A Rejoinder." Teoksessa Paul Arthur Schilpp (toim.) *The Philosophy of John Dewey. The Library of Living Philosophers*, vol. 1. New York: Tudor Press: 517–608.
- Diamond, Jared (1999). *Guns, Germs, and Steel: The Fates of Human Societies*. Paperikantinen laitos. New York and London: W. W. Norton & Company.
- Diamond, Patrick & Giddens, Anthony (2005). "The New Egalitarianism: Economic Inequality in the UK." Teoksessa Anthony Giddens & Patrick Diamond (toim.) *The New Egalitarianism*. Cambridge: Polity Press: 101–119.
- Digman, John M. (1990). "Personality Structure: Emergence of the Five-Factor Model." *Annual Review of Psychology* 41: 417–440.
- Domingues, José M. (2000). "Social Integration, System Integration and Collective Subjectivity." *Sociology* 34: 225–241.
- Dunning, Eric (2003). "'Agency' and 'Structure' in the Work of Norbert Elias." Teoksessa E. Dunning & S. Mennell (toim.) *Norbert Elias. Sage Masters of in Modern Social Thought Series*. Nide 4/4. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications: 327–330.
- Dunning, Eric & Stephen Mennell (2003). "Editors' Introduction." Teoksessa E. Dunning & S. Mennell (toim.) *Norbert Elias. Sage Masters of in Modern Social Thought Series*. Nide 1/4. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications: ix–xxxvii.

- Durham, William H. (1991). *Coevolution: Genes, Cultures, and Human Diversity*. Stanford: Stanford University Press.
- Durkheim, Émile (1964) [1895]. *The Rules of Sociological Method*. Kahdeksas laitos. Toimittanut George E. G. Catlin. (Ensimmäinen englanninkielinen laitos 1938.) Ranskasta englanniksi kääntäneet Sarah A. Solovay & John H. Mueller. New York: The Free Press.
- Durkheim, Émile (1974) [1898]. "Individual and Collective Representations." Teoksessa *Sociology and Philosophy*. Ranskasta englanniksi kääntänyt D. F. Pocock. New York: The Free Press: 1–34.
- Elder-Vass, Dave (2007a). "For Emergence: Refining Archer's Account of Social Structure." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37(1): 25–44.
- Elder-Vass, Dave (2007b). "Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action." *Sociological Theory* 25(4): 325–346.
- El-Hani, Charbel Niño & Antonio Marcos Pereira (2000). "Higher-Level Descriptions: Why Should We Preserve Them?" Teoksessa P. B. Andersen, C. Emmeche, N. O. Finneman & P. V. Christiansen (toim.) *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*. Aarhus: Aarhus University Press: 118–142.
- El-Hani, Charbel Niño & Sami Pihlström (2002). "Emergence Theories and Pragmatic Realism." *Essays in Philosophy* 3(2). Elektroninen julkaisu. Viitattu 27.3.2012, URL= <<http://commons.pacificu.edu/eip/vol3/iss2/3>>
- Elias, Norbert (1978) [1970]. *What is Sociology?* Saksasta englanniksi kääntäneet Stephen Mennell & Grace Morrissey. New York: Columbia University Press.
- Elias, Norbert (2000) [1939]. *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Uudistettu yhden niteen laitos. Toimittaneet E. Dunning, J. Goudsblom & S. Mennell. Saksasta englanniksi kääntänyt E. Stephcott. Oxford and Malden, Mass: Blackwell Publishers.
- Elster, Jon (1989a). *Nuts and Bolts for the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1989b). *The Cement of Society: A Study of Social Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Elster, Jon (1998). "A Plea for Mechanisms." Teoksessa P. Hedström & R. Swedberg (toim.) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press: 45–73.

- Emirbayer, Mustafa (1997). "Manifesto for a Relational Sociology." *American Journal of Sociology* 103(2): 281–317.
- Emmeche, Claus, Simo Køppe & Frederik Stjernfelt (1997). "Explaining Emergence: Towards an Ontology of Levels." *Journal for General Philosophy of Science* 28: 83–119.
- Emmeche, Claus, Simo Køppe & Frederik Stjernfelt (2000). "Levels, Emergence, and Three Versions of Downward Causation." Teoksessa P. B. Andersen, C. Emmeche, N. O. Finneman & P. V. Christiansen (toim.) *Downward Causation: Minds, Bodies and Matter*. Aarhus: Aarhus University Press: 13–34.
- Fine, Arthur (1986). *The Shaky Game: Einstein, Realism, and the Quantum Theory*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Fleck, Ludwik (1979) [1935]. *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Toimittaneet Thaddeus J. Trenn & Robert K. Merton. Saksasta englanniksi kääntäneet Fred Bradley & Thaddeus J. Trenn. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Franks, David D. (2010). *Neurosociology: The Nexus between Neuroscience and Social Psychology*. New York: Springer.
- Fuchs, Stephan (1997). Kirja-arvostelu Margaret S. Archerin *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* teoksesta. *Canadian Journal of Sociology* 22(3): 385–386.
- Fuchs, Stephan (2001). *Against Essentialism: A Theory of Culture and Society*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- Giddens, Anthony (1979). *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. London and Basingstoke: Macmillan.
- Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1987). *Social Theory and Modern Sociology*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony (1990a). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony (1990b). "Structuration Theory and Sociological Analysis." Teoksessa Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil (toim.) *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. London and New York: The Falmer Press: 297–315.

- Giddens, Anthony (1995) [1991]. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- Giddens, Anthony (1998). *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity Press.
- Giesen, Bernhard (1997). "Review Essay: Old Wine in New Bottles." Kirja-arvostelu Margaret S. Archerin *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* teoksesta. *American Journal of Sociology* 103(2): 461–463.
- Giner, Salvador & Margaret S. Archer (toim. 1978). *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Goudge, Thomas A. (1973). "Pragmatism's Contribution to an Evolutionary View of Mind." *The Monist* 57(2): 133–150.
- Gribbin, John (2003). *Science: A History*. London: Penguin Books.
- Gronow, Antti (2008). "The Over- or the Undersocialized Conception of Man? Practice Theory and the Problem of Intersubjectivity." *Sociology* 42(2): 243–259.
- Gronow, Antti (2011). *From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Gross, Neil (2009). "A Pragmatist Theory of Social Mechanisms." *American Sociological Review* 74: 358–379.
- Harré, Rom (1970a). *Principles of Scientific Thinking*. London and Basingstoke: Macmillan.
- Harré, Rom (1970b). "Powers." *The British Journal for the Philosophy of Science* 21(1): 81–101.
- Harré, Rom (1983). *Personal Being*. Oxford: Basil Blackwell.
- Harré, Rom (1991). *Physical Being: A Theory of Corporeal Psychology*. Oxford and Cambridge, Mass: Blackwell.
- Harré, Rom (1997). "Forward to Aristotle: The Case for a Hybrid Ontology." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 27(2-3): 173–191.
- Harré, Rom (1998). "When the Knower is also the Known." Teoksessa T. May & M. Williams (toim.) *Knowing the Social World*: Buckingham: Open University Press: 37–49.
- Harré, Rom (2001). Harrén osuus tekstiin Harré & Bhaskar 2001.
- Harré, Rom (2002). "Social Reality and the Myth of the Social Structure." *European Journal of Social Theory* 5(1): 111–123.

- Harré, Rom & Roy Bhaskar (2001). "How to Change Reality: Story vs. Structure – A Debate between Rom Harré and Roy Bhaskar." Teoksessa José López & Garry Potter (toim.) *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. London and New York: The Athlone Press: 22–39.
- Harré, Rom & Edward H. Madden (1975). *Causal Powers*. Oxford: Blackwell.
- Hartwig, Mervyn (2008). "Introduction." Roy Bhaskarin teoksessa *A Realist Theory of Science*. Routledge: London and New York.
- Hay, Colin (2002). *Political Analysis*. Basingstoke: Palgrave.
- Hedström, Peter. (2005). *Dissecting the Social: On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hedström, Peter & Richard Swedberg (1998). "Social Mechanisms: An Introductory Essay." Teoksessa P. Hedström & R. Swedberg (toim.) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press: 1–31.
- Hedström, Peter & Petri Ylikoski (2010). "Causal Mechanisms in the Social Sciences." *Annual Review of Sociology* 36: 49–67.
- Hedström, Peter & Peter Bearman (toim. 2009). *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hedström, Peter & Richard Swedberg (toim. 1998). *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heiskala, Risto (2000). *Toiminta, tapa ja rakenne: Kohti konstruktionistista synteesiä yhteiskuntateoriassa*. Helsinki: Gaudeamus.
- Heiskala, Risto (2012). "Mitä yhteiskuntateoria on?" *Sosiologia* 49(2): 83–99.
- Hempel, Carl G. & Paul Oppenheim (1948). "Studies in the Logic of Explanation." *Philosophy of Science* 15(2): 135–175.
- Hodgson, Geoffrey M. (2004). *The Evolution of Institutional Economics: Agency, Structure and Darwinism in American Institutionalism*. London and New York: Routledge.
- Hume, David (EHU / 2007) [1748]. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Toimittanut ja viittein varustanut Peter Millican. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Hund, John (1998). Kirja-arvostelu John Searlen *The Construction of Social Reality* teoksesta. *Philosophy of the Social Sciences* 28: 122–131.

- James, William (1950) [1890]. *The Principles of Psychology*. Kaksi nidettä. New York: Dover Publications.
- James, William (1978) [1907, 1909]. *Pragmatism and the Meaning of Truth*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- James, William (1979) [1897]. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. The Works of William James*. Päätoimittaja F. H. Burkhardt. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- Joas, Hans (1996) [1992]. *The Creativity of Action*. Cambridge: Polity Press.
- Joas, Hans & Erkki Kilpinen (2006). "Creativity and Society." Teoksessa J. R. Shook & J. Margolis (toim.) *A Companion to Pragmatism. Blackwell Companions to Philosophy*. Malden, Mass. and Oxford: Blackwell: 323–335.
- Kaidesoja, Tuukka (2007). "Exploring the Concept of Causal Power in a Critical Realist Tradition." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37(1): 63–87.
- Kaidesoja, Tuukka (2009a). "Bhaskar and Bunge on Social Emergence." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 39(2): 300–322.
- Kaidesoja, Tuukka (2009b) *Studies on Ontological and Methodological Foundations of Critical Realism in the Social Sciences*. Jyväskylä: Jyväskylä University Printing House. Viitattu 14.3.2013, URL=
<<https://jyx.jyu.fi/dspace/bitstream/handle/123456789/22601/9789513937706.pdf?sequence=1>>
- Kilminster, Richard (2007). *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*. Oxon and New York: Routledge.
- Kilpinen, Erkki (2000). *The Enormous Fly-wheel of Society: Pragmatism's Habitual Conception of Action and Social Theory*. Helsinki: Department of Sociology, University of Helsinki.
- Kilpinen, Erkki (2008). "John Dewey, George Herbert Mead ja pragmatistisen yhteiskuntatieteen ongelmat." Teoksessa E. Kilpinen, O. Kivinen & S. Pihlström (toim.) *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Helsinki: Gaudeamus: 91–132.
- Kilpinen, Erkki, Osmo Kivinen & Sami Pihlström (2008). "Johdanto." Teoksessa E. Kilpinen, O. Kivinen & S. Pihlström (toim.) *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Helsinki: Gaudeamus: 7–17.
- Kilpinen, Erkki, Osmo Kivinen & Sami Pihlström (toim. 2008). *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Helsinki: Gaudeamus.

- King, Anthony (1999a). "Against Structure: A Critique of Morphogenetic Social Theory." *The Sociological Review* 47(2): 199–227.
- King, Anthony (1999b). "The Impossibility of Naturalism: The Antinomies of Bhaskar's Realism." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 29(3): 267–288.
- King, Anthony (2004). *The Structure of Social Theory*. London and New York: Routledge.
- King, Anthony (2007). "Why I am not an Individualist." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37(2): 211–219.
- King, Anthony (2010). "The Odd Couple: Margaret Archer, Anthony Giddens and British Social Theory." *British Journal of Sociology (supplement issue)* 61: 253–260.
- Kirschner, Marc, John Gerhart & Tim Mitchison (2000). "Molecular 'Vitalism'." *Cell* 100: 79–88.
- Kivinen, Osmo & Tero Piironen (2004). "The Relevance of Ontological Commitments in Social Sciences: Realist and Pragmatist Viewpoints." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34(3): 231–248.
- Kivinen, Osmo & Tero Piironen (2006a). "On the Limits of a Realist Conception of Knowledge: A Pragmatist Critique of Archerian Realism." *The Sociological Review* 54(2): 224–241.
- Kivinen, Osmo & Tero Piironen (2006b). "Toward Pragmatist Methodological Relationalism: From Philosophizing Sociology to Sociologizing Philosophy." *Philosophy of the Social Sciences* 36(3): 303–329.
- Kivinen, Osmo & Tero Piironen (2007a). "Yhteiskuntametafysiikasta sosiaalisen elämän tutkimukseen – luonnon evolutionaaris-pragmatistiseksi toimijan näkökulmaksi." *Sosiologia* 44(2): 95–108.
- Kivinen, Osmo & Tero Piironen (2007b). "Sociologizing Metaphysics and Mind: A Pragmatist Point of View on the Methodology of the Social Sciences." *Human Studies* 39(2): 97–114.
- Kivinen, Osmo & Tero Piironen (2008). "Kehollisesta osaamisesta kielelliseen tietoon: Metodologinen relationalismi ja pragmatismen perintö." Teoksessa E. Kilpinen, O. Kivinen & S. Pihlström (toim.) *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Helsinki: Gaudeamus: 185–208.

- Kivinen, Osmo & Tero Piironen (2012). "On the Distinctively Human: Two Perspectives on the Evolution of Language and Conscious Mind." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 42(1): 87–105.
- Kivinen, Osmo & Pekka Ristelä (2000). *Totuus, kieli ja käytäntö: Pragmatistisia näkökulmia toimintaan ja osaamiseen*. Helsinki: WSOY
- Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuusela, Pekka (2006) "Rakenne, toimijuus ja realistinen yhteiskuntateoria." Teoksessa P. Kuusela & V. Niiranen (toim.) *Realismin haaste sosiaalitieteissä*. Kuopio: UNIpress: 77–108.
- Lakoff, George & Mark Johnson (1999). *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- Laland, Kevin, John Odling-Smee & Sean Myles (2010). "How Culture Shaped the Human Genome: Bringing Genetics and the Human Sciences Together." *Nature Reviews Genetics* 11: 137–148.
- Latour, Bruno (1986). "The Powers of Association." Teoksessa John Law (toim.) *Power, Action and Belief: A New Sociology of Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul: 264–280.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory* Oxford and New York: Oxford University Press. Ebrary™ palvelun versio. Viitattu 22.8.2012, URL = <http://site.ebrary.com/lib/uniturku/docDetail.action?docID=10233636>
- Latour, Bruno, Pablo Jensen, Tommaso Venturini, Sébastien Grauwin & Dominique Boullier (2012). "The Whole is Always Smaller than Its Parts." *British Journal of Sociology*.
- Lawson, Tony (1997). *Economics and Reality*. London and New York: Routledge.
- Lawson, Tony (2003). *Reorienting Economics*. London and New York: Routledge.
- Lewes, George H. (1875). *Problems of Life and Mind. First Series: The Foundations of a Creed*, vol. 2. Kolmas laitos. London: Trübner.
- Lieberman, Philip (2000). *Eeva puhui: Ihmisen kieli ja ihmisen evoluutio*. Englannista suomentanut Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Lockwood, David (1964). "Social Integration and System Integration." Teoksessa George K. Zollschan & Walter Hirsch (toim.) *Explorations in Social Change*. Boston: Houghton Mifflin Company: 244–257.

- López, José & Garry Potter (2001). "Guide to Further Reading." Teoksessa José López & Garry Potter (toim.) *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. London and New York: The Athlone Press: 311–313.
- López, José & Garry Potter (toim. 2001). *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. London and New York: The Athlone Press.
- Lovejoy, Arthur O. 1960 [1936]. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York: Harper & Row.
- Machamer, Peter, Lindley Darden & Carl F. Craver (2000). "Thinking about Mechanisms." *Philosophy of Science* 67: 1–25.
- MacIntyre, Alasdair (1981). *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*. London: Duckworth.
- Madden, Edward H. (2008). "Autobiography." Teoksessa John Lachs & Robert Talisse (toim.) *American Philosophy: An Encyclopedia*. New York and London: Routledge: 488.
- Mahner, Martin & Mario Bunge (1997). *Foundations of Biophilosophy*. Berlin and Heidelberg: Springer-Verlag.
- Manicas, Peter (2006). *A Realist Philosophy of Social Science: Explanation and Understanding*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Marx, Karl (1999) [1851–1852]. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*. Saksasta englanniksi käännetty, marxist.org palvelun versio, viitattu 18.4.2012, URL = <<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire/>>
- Mayr, Ernst (1982). *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge, Mass. and London: Belknap Press of Harvard University Press.
- Mayr, Ernst (2001). *Evoluutio*. Englannista suomentanut Jani Kaaro. Helsinki: WSOY.
- McCrae, Robert R. & Paul T. Costa (2003). *Personality in Adulthood: A Five-Factor Theory Perspective*. Toinen laitos. New York and London: The Guilford Press.
- McIntyre, Lee (2007). "Emergence and Reduction in Chemistry: Ontological or Epistemological Concepts?" *Synthese* 155: 337–343.
- McLaughlin, Brian (1992). "The Rise and Fall of British Emergentism." Teoksessa Ansgar Beckermann, Hans Flohr & Jaegwon Kim (toim.) *Emergence or*

- Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism.* Berlin and New York: Walter de Gruyter: 49–93.
- Mead, George H. (1934). *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Toimittanut C. W. Morris. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mead, George H. (2001). *Essays in Social Psychology.* Toimittanut M. J. Deegan. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Menand, Louis (2001). *The Metaphysical Club.* London: Flamingo / HarperCollins.
- Merton, Robert K. (1968). *Social Theory and Social Structure.* Laajennettu laitos. New York: The Free Press.
- Mill, John Stuart (1906) [1843]. *System of Logic: Ratiocinative and Inductive.* Kahdeksas laitos. London, New York and Bombay: Longmans, Green and Co.
- Mingers, John (2004). "Can Social Systems Be Autopoietic: Bhaskar's and Giddens' Social Theories." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 34(4): 401–427.
- Morgan, C. Lloyd (1923). *Emergent Evolution.* The Gifford Lectures 1922. London: Williams and Norgate. Luettu Gifford Lecturesin internetsivujen kautta, viitattu 5.2.2010, URL = <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPEMEV&Cover=TRUE>
- Morin, Alain (1993). "Self-Talk and Self-Awareness: On the Nature of the Relation." *The Journal of Mind and Behavior* 14(3): 223–234.
- Morin, Alain (2009a). "Inner Speech and Consciousness." Teoksessa William P. Banks (toim.) *Encyclopedia of Consciousness*, vol. 1. Oxford: Elsevier: 389–402.
- Morin, Alain (2009b). "Inner Speech: A Neglected Phenomenon." *Psychoscience.* Elektroninen lehti. Viitattu 4.4.2011, URL = http://www.psychoscience.net/inner_speech.htm
- Morin, Alain & James Everett (1990). "Inner Speech as a Mediator of Self-Awareness, Self-Consciousness, and Self-Knowledge: An Hypothesis." *New Ideas in Psychology* 8(3): 337–356.
- Morris, Charles W. (1934). "Introduction: George H. Mead as Social Psychologist and Social Philosopher." Teoksessa C. W. Morris (toim.) *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist.* Chicago: The University of Chicago Press: ix–xxxv.

- Nagel, Ernest (1961). *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*. New York: Harcourt, Brace and World.
- 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.
- Noro, Arto (2000). "Aikalaisdiagnoosi sosiologisen teorian kolmantena lajityyppinä". *Sosiologia* 37(4): 321–329.
- O'Connor, Timothy & Hong Yu Wong [2002] (2012). "Emergent Properties." Teoksessa *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Toimittanut E. N. Zalta. Viitattu 13.3.2013, URL= <<http://plato.stanford.edu/entries/properties-emergent/>>
- Odling-Smee, F. John, Kevin N. Laland & Marcus W. Feldman (2003). *Niche Construction: The Neglected Process in Evolution*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Outhwaite, William (1976). Kirja-arvostelu Roy Bhaskarin *A Realist Theory of Science* teoksesta. *Social Studies of Science* 6: 123–127.
- Outhwaite, William (1983). *Concept Formation in Social Science*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Outhwaite, William (1987). *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*. Basingstoke and London: Macmillan.
- Outhwaite, William (1990). "Outhwaite Replies to Archer." Teoksessa Jon Clark, Celia Modgil & Sohan Modgil (toim.) *Anthony Giddens: Consensus and Controversy*. London: The Falmer Press: 85–86.
- Patomäki, Heikki (1992) *Critical Realism and World Politics: An Explication of a Critical Theoretical and Possibilistic Methodology for the Study of World Politics*. Turku: Department of Political Science, University of Turku.
- Patomäki, Heikki (2002). *After International Relations: Critical Realism and the (Re)construction of World Politics*. London and New York: Routledge.
- Peirce, Charles S. (CP 5–6 / 1974) [1934, 1935]. *Collected Papers*, vols. 5 ja 6, kaksi nidettä yhdessä. Toimittaneet Charles Hartshorne & Paul Weiss. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pihlström, Sami (1999). "What Shall We Do with Emergence? A Survey of a Fundamental Issue in the Metaphysics and Epistemology of Science." *South African Journal of Philosophy* 18: 192–211.

- Pihlström, Sami (2007). "The Realism Issue from a Deweyan Perspective." *Americana – E-Journal of American Studies in Hungary* 3(2). Viitattu 11.3.13. URL= <<http://americanajournal.hu/vol3no2/pihlstrom>>
- Pihlström, Sami (2008). "Pragmatismi filosofisena perinteenä". Teoksessa E. Kilpinen, O. Kivinen & S. Pihlström (toim.) *Pragmatismi filosofiassa ja yhteiskuntatieteissä*. Helsinki: Gaudeamus: 21–51.
- Piironen, Tero (2011). "Emergentit tasot deweyläisen pragmatistin näkökulmasta." Teoksessa Sakari Ahola, Päivi Kaipainen, Olli Koistinen & Kari Nyysölä (toim.) *Tiedosta toimintaan: Kirjoituksia korkeakoulutuksesta, filosofiasta ja yhteiskunnasta. Osmo Kivisen juhla-kirja*. Turku: Turun yliopisto, koulutussosiologian tutkimuskeskus (RUSE): 136–165.
- Platon (*Theaitetos* / 1999). "Theaitetos". Muinaiskreikasta suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Niteessä *Teokset*, III. Helsinki: Otava.
- Pleasant, Nigel (1999). *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Theory: A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*. London and New York: Routledge.
- Polanyi, Michael (1964) [1958]. *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy*. Harper Torchbooks. New York and Evanston: Harper & Row.
- Popper, Karl R. (1968) [1934]. *The Logic of Scientific Discovery*. Uudistettu laitos vuonna 1959 julkaistusta, saksasta englanniksi käännetystä teoksesta. London: Hutchinson & Co.
- Popper, Karl R. (1969) [1963]. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Kolmas laitos. London: Routledge & Kegan Paul.
- Popper, Karl R. (1974). "Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science." Teoksessa F. J. Ayala & T. Dobzhansky (toim.) *Studies in the Philosophy of Biology: Reduction and Related Problems*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press: 259–284.
- Popper, Karl R. (1977). Popperin osuus teoksessa Popper & Eccles 1977.
- Popper, Karl R. (1979) [1972]. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Uudistettu laitos. Oxford: Clarendon Press.
- Popper, Karl R. & John C. Eccles (1977). *The Self and Its Brain*. Berlin: Springer International.
- Porpora, Doug (2007). "On Elder-Vass: Refining a Refinement." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37(2): 195–200.

- Potter, Garry & José López (2001). "After Postmodernism: The New Millennium."
Teoksessa José López & Garry Potter (toim.) *After Postmodernism: An Introduction to Critical Realism*. London and New York: The Athlone Press: 3–16.
- Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and History*. London and New York: Cambridge University Press.
- Quine, W. V. (1969). *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press.
- Quine, W. V. (1975) [1960]. *Word and Object*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Richerson, Peter J. & Robert Boyd (2006). *Ei ainoastaan geeneistä: Miten kulttuuri muunsi ihmisen evolution*. Englannista suomentanut Kimmo Pietiläinen. Helsinki: Terra Cognita.
- Rorty, Richard (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard (1998). *Truth and Progress. Philosophical Papers*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Rorty, Richard (2000). "Response to Barry Allen." Teoksessa Robert B. Brandom (toim.) *Rorty and His Critics*. Malden and Oxford: Blackwell Publishers, pp. 236–241.
- Rorty, Richard (2007). *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers*, vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rueger, Alexander (2000). "Physical Emergence, Diachronic and Synchronic." *Synthese* 124(3): 297–322.
- Ruonavaara, Hannu (2008). "Mekanismeilla selittäminen". *Sosiologia* 45(1): 37–51.
- Ryle, Gilbert (1949). *The Concept of Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Saucier, Gerard & Lewis R. Goldberg (1996). "The Language of Personality: Lexical Perspectives on the Five-Factor Model." Teoksessa Jerry S. Wiggins (toim.) *The Five-Factor Model of Personality*. New York and London: The Guilford Press: 21–50.
- Sawyer, R. Keith (2001). "Emergence in Sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory." *American Journal of Sociology* 107: 551–585.

- Sawyer, R. Keith (2002). "Emergence in Psychology: Lessons from the History of Non-Reductionist Science." *Human Development* 45: 2–28.
- Sayer, Andrew (1992). *Method in Social Science: A Realist Approach*. Toinen laitos. London and New York: Routledge.
- Sayer, Andrew (2000). *Realism and Social Science*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications.
- Searle, John R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. A Bradford Book. Cambridge, Mass. and London: The MIT Press.
- Searle, John R. (1993). "Rationality and Realism, What is At Stake?" *Daedalus* 122: 55–83.
- Searle, John R. (1995). *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books.
- Searle, John R. (1997a). *The Mystery of Consciousness*. London: Granta.
- Searle, John R. (1997b). "Responses to Critics of *The Construction of Social Reality*." *Philosophy and Phenomenological Research* 62(2): 449–458.
- Searle, John R. (1998). *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*. New York: Basic Books.
- Searle, John R. (2002). *Consciousness and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John R. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Sellars, Roy Wood (1922). *Evolutionary Naturalism*. Chicago: Open Court.
- Sellars, Roy Wood (1926). *The Principles and Problems of Philosophy*. New York: Macmillan.
- Silberstein M. & J. McGeever (1999). "The Search for Ontological Emergence." *The Philosophical Quarterly* 49: 182–200.
- Smellie, William (1977) [1790]. *Philosophy of Natural History*, vol. 1. Edinburgh: Bell & Bradfute.
- Solymosi, Tibor (2011). "Neuropragmatism, Old and New." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 10: 347–368.
- Stephan, Achim (1992). "Emergence – a Systematic View on Its Historical Facets". Teoksessa Ansgar Beckermann, Hans Flohr & Jaegwon Kim (toim.) *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Berlin and New York: Walter de Gruyter: 25–48.

- Stephan, Achim (1999). "Varieties of Emergentism". *Evolution and Cognition* 5(1): 49–59. Viitattu 11.3.2013. URL= <http://cogsci.uni-osnabrueck.de/~acstepha/Varieties_of_Emergentism_%281999%29.pdf>
- Sterelny, Kim (2007). "Social Intelligence, Human Intelligence and Niche Construction." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 362: 719–730.
- Sterelny, Kim (2011). "From Hominins to Humans: How Sapiens Became Behaviourally Modern." *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 366: 809–822.
- Stones, Rob (2001). "Refusing the Realism–Structuration Divide." *European Journal of Social Theory* 4(2): 177–197.
- Turner, Jonathan H. (1997). Kirja-arvostelu Margaret S. Archerin *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* teoksesta. *Social Forces* 76(1): 335–337.
- Turner, Stephen P. (2005). "Searle's Social Reality." Kirja-arvostelu John R. Searlen *The Construction of Social Reality* teoksesta. *History and Theory* 38(2): 211–231. Viitattu 22.8.2012, URL= <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/0018-2656.00087/pdf>>
- Udehn, Lars (2001). *Methodological Individualism: Background, History and Meaning*. London and New York: Routledge.
- Vandenbergh, Frédéric (2005). "The Archers: A Tale of Folk (Final Episode?)." *European Journal of Social Theory* 8(2): 227–237.
- Varela, Charles (2007). "Elder-Vass's Move and Giddens's Call." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37(2): 201–210.
- Varela, Charles & Rom Harré (1996). "Conflicting Varieties of Realism: Causal Powers and the Problems of Social Structure." *Journal for the Theory of Social Behaviour* 26(3): 313–325.
- Vaughan, Michalina & Margaret S. Archer (1971). *Social Conflict and Educational Change in England and France: 1789–1848*. London: Cambridge University Press.
- Watkins, J. W. N. (1952). "Ideal Types and Historical Explanation." *British Journal for the Philosophy of Science* 3(9): 22–43.

- Watkins, J. W. N: (1968) [1957]. "Methodological Individualism and Social Tendencies." Teoksessa May Brodbeck (toim.) *Readings in the Philosophy of the Social Sciences*. New York: Macmillan: 269–280.
- Weber, Max (1978) [1922]. *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Toimittaneet G. Roth & C. Wittich. Saksasta englanniksi kääntäneet Ephraim Fischhoff ym. Berkeley: University of California Press.
- Wiggins, Jerry S. (toim. 1996). *The Five-Factor Model of Personality: Theoretical Perspectives*. New York and London: The Guilford Press.
- Wimsatt, William C. (2007). *Re-engineering Philosophy for Limited Beings: Piecewise Approximations to Reality*. Cambridge, Mass and London: Harvard University Press.
- Wittgenstein, Ludwig (1969). *On Certainty*. Toimittaneet G. E. M. Anscombe ja G. H. von Wright; saksasta englanniksi kääntäneet Denis Paul ja G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell.
- Ylikoski, Petri & Tomi Kokkonen (2009). *Evoluutio ja ihmisluonto*. Helsinki: Gaudeamus.

