

# Bourdieu kohtaa marxismin

*Michael Burawoyn teoksesta  
Symbolic Violence: Conversations with Bourdieu*<sup>1</sup>

SAULI HAVU

## I

Michael Burawoyn lähtökohta teoksessa *Symbolic Violence: Conversations with Bourdieu* on 1900-luvun jälkipuolen tunnetuimman kriittisen sosiologin Pierre Bourdieun ja marxismin jännitteinen suhde. Burawoy on kalifornialaisen Berkeleyn yliopiston sosiologian professori ja marxilaisen etnografisen työprosessitutkimuksen pitkän linjan pioneeri. Hän korostaa, että suhteen tarkastelua hankaloittaa se, että Bourdieu ei juuri koskaan keskustele marxilaisten, ”näiden vihollisten, joilta hän lainasi niin paljon”, kanssa (1).<sup>2</sup> Silti Bourdieu avoimesti tunnustaa velkansa Marxille. Esimerkiksi teoksen *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu 1972/2001, 219) yhtenä mottona on Marxin ensimmäinen Feuerbach-teesi. Marxin vaikutus on ilmiselvä lähes jokaisella Bourdieun kirjoittamalla sivulla. Burawoyn mukaan Marx ei ole erityistapaus, sillä keskustelun puute teoreettisten kiistakumppanien kanssa kuvaa Bourdieun kirjoitustyyliä myös laajemmin: ”Läpi Bourdieun kirjoitusten [...] sosiologit, taloustieteilijät ja filosofit menevät ja tulevat kuin nuket, jotka tyrmätään lauseella tai kahdella” (19), ilman lähdeviitteitä. Bourdieu tunnetusti vertasi sosiologiaa kamppailulajiin. Hyökkäävä asenne onkin

---

<sup>1</sup> Michael Burawoy (2019). *Symbolic Violence. Conversations with Bourdieu*. Durham: Duke University Press. Viittaukset pelkällä sivunumerolla kyseiseen teokseen.

<sup>2</sup> Suomennokset vieraskielisistä lähteistä kirjoittajan.

hänen kirjoitustyyliinsä ydintä.

Vaihtoehdoksi tällaiselle lähestymistavalle Burawoy ehdottaa dialogista lähestymistapaa. Teoksessaan hän asettaa Bourdieun teorian keskusteluun Marxin ja marxilaisten kanssa (Marxin lisäksi Antonio Gramsci, Frantz Fanon, Paulo Freire, Simone de Beauvoir ja C. Wright Mills). Väittely Bourdieun suhteesta marxismiin korvautuu eriytyneellä teoreettisten erimielisyyksien ja yhtymäkohtien tarkastelulla. Tarkastelen näitä keskusteluja tämän tekstin osiossa II. Keskityn erityisesti Marxia, Gramscia, ja itseään Burawoyta koskeviin lukuihin, sillä ne muodostavat teoksen ytimen. Burawoy pyrkii myös osoittamaan Bourdieun teorian sisäisiä jännitteitä: ”Asetan Bourdieun Bourdieuta vastaan, korostaen ristiriitoja hänen omassa työssään” (16). Kirjan lopussa Bourdieu laitetaan keskustelemaan itsensä kanssa. Burawoy’n Bourdieun teoriassa näkemiä ristiriitoja tarkastelen tekstin osiossa III. Ensin muutama sana teoksen taustasta.

Eräs tapa lähestyä Bourdieun Marx-kritiikkiä on ajatella, että se kohdistuisi tarkemmin määrittelemättömään vulgaarimarxismiin, eikä koskisi marxilaisen teorian ydintä. Bourdieu kirjoittaa, että ”marxilainen vulgata” on ”hämärtänyt ja sumentanut enemmän kuin vain yhden sukupolven aivot” (Bourdieu 1997/2003, 18). Bourdieun mukaan vulgaarimarxismi perustuu ”muutamaankin yksinkertaiseen käsitteeseen”, jotka mahdollistavat kaikesta puhumisen ”ajattelematta juuri lainkaan” (Bourdieu 1984/1987, 54). Bourdieu voisi siis toimia liittolaisena vulgaaria ja reduktionistista Marx-luentaa vastaan. Tästä näkökulmasta brittiläinen marxilainen feministi Bridget Fowler on kuvannut Bourdieuta ”epäortodoksisiksi marxilaiseksi”, jonka suhde marxilaiseen teoriaan olisi rinnastettavissa brittiläiseen välillä rankkaakin marxismikritiikkiä esittäneeseen työväenliikkeen historioitsijaan E.P. Thompsoniin (Fowler 2011; 2018). On kuitenkin harhaanjohtavaa väittää, että Bourdieun kritiikki kohdistuisi *pelkkään* vulgaarimarxismiin. Kanta paitsi väheksyy Bourdieun Marx-kritiikin ankaruutta, myös piilottaa aitoja teoreettisia erimielisyyksiä.

Bourdieu väittää marxismin (ilman kvalifikaatioita) olevan ”eräänlainen karteziolainen filosofia”, joka ei ymmärrä, että ”sosiaalinen maailma ei toimi tietoisuuden mukaisesti, vaan käytäntöjen, mekanismien ja niin edelleen mukaisesti” (Bourdieu & Eagleton 1992, 113). Marxilainen teoria, joka on Bourdieun mukaan historiallisesti kaikkein merkittävin yhteiskuntateoria, on nykyään ”kaikkein suurin este adekvaatin sosiaalisen maailman teorian kehittämiseksi” (Bourdieu 1991/2001, 323). Sama asenne toistuu Bourdieun seuraajilla. Esimerkiksi Loïc Wacquantin mukaan nykysosiologiassa ainoastaan ”viimeiset marxilaiset” ja ”viimeiset parsonslaiset” vastustavat Bourdieuta, sillä kummatkin ymmärtävät ”sosiaalitutkimuksen refleksinomaisena kaikenkattavan teorian määräämien mekaanisten

formuloiden soveltamisena” (Wacquant & Akçaoğlu 2017, 42–43). Marxilainen teoria nähdään siis vanhentuneena lähestymistapana, joka rinnan parsonslaisen rakennefunkcionalismin kanssa on este sosiologian kehitykselle. Sébastien Antoine, Cécile Piret ja François Rinschbergh (2021) katsovatkin Bourdieun merkittävästi myötävaikuttaneen siihen, ettei marxilaista teoriaa nykysosiologiassa usein pidetä lainkaan ”keskustelun arvoisena” vaan ohitetaan vanhentuneena, reduktionistisena ja deterministisenä.

Johtuen osaltaan Bourdieun suhtautumisesta marxismiin Burawoy kertoo olleensa vuosikausia ”Bourdieu-vastainen” (1). Tämän tuotanto näytti sisältävän yksinkertaisia ajatuksia ilmaistuna monimutkaisella kielellä: ”Oli kyse sitten koulutuksen, afrikkalaisen maaseudun tai ranskalaisen kulttuurisen kulutuksen analyysistä, [Bourdieun työssä] ei näyttänyt olevan juuri mitään omaperäistä” (7). Marxilaisen teorian suosion kadottua 1990-luvulla Burawoyn ohjaamat väitöskirjatutkijat alkoivat vaatia, että hän ottaisi Bourdieun vakavasti. Samaan aikaan sijoittuu Bourdieun nousu yhdeksi maailman lainatuimmista sosiologeista. Burawoy alkoi tavata ohjattaviaan viikoittain, lukien ja keskustellen Bourdieun työstä heidän kanssaan. Hän tajusi ”tietävänsä hyvin vähän Bourdieun työstä ja ymmärtävänsä sitä hyvin rajallisesti” (8). Hän alkoi myös nähdä yhtäläisyyksiä oman työnsä ja Bourdieun välillä. Tästä innostuneena hän osallistui vuonna 2005 Bourdieun oppilaan ja ”pääpropagandistin” Loïc Wacquantin (Burawoyn kollega Berkeleyssä) Bourdieu-seminaariin. Seminaarin seurauksena Burawoy sanoo muuttuneensa ”Bourdieu-addiktiksi” (10). Teos *Symbolic Violence* on addiktion tulosta. Taustalla on pitkä syntyprosessi. Osa teoksen sisällöstä on julkaistu varhaisemmassa muodossa Burawoyn yhdessä eteläafrikkalaisen Karl von Holdtin kanssa kirjoittamassa teoksessa *Conversations with Bourdieu: the Johannesburg Moment* vuodelta 2012 (Burawoy & von Holdt 2012). Jo aiemmin, vuonna 2010, kuusi Burawoyn luentoa marxismista ja Bourdieusta julkaistiin Brasiliassa portugalkiksi nimellä *O marxismo encontra Bourdieu*.

Burawoy kritisoi yhdysvaltalaisen sosiologian ”empirististä” (15) tapaa tulkita Bourdieuta. Bourdieun keskeisistä teoreettisista käsitteistä – habitus, pääomat ja kentät – on 2000-luvulla tullut yhdysvaltalaisen sosiologian arkipärä. Jeffrey J. Sallaz ja Jane Zavisca ovat laskeneet, että vuosituhaten alussa yhdysvaltalaisen sosiologian neljässä arvostetuimmassa lehdessä noin 10% artikkeleista sisälsi viittauksia Bourdieun työhön – yhdessä näistä, jornaalissa *Theory and Society*, jopa kolmannes artikkeleista viittasi häneen (Sallaz & Zavisca 2007). Burawoy suhtautuu Bourdieun tunnetuimpiin käsitteisiin varsin kriittisesti eikä juuri käsittele niitä. Hänen mukaansa Bourdieun käsitetriadi (habitus, pääomat, kentät) ”ei muodosta teoriaa”, vaan on ainoastaan ”joukko kehystäviä käsitteitä, joita voi soveltaa

mihin tahansa ongelmaan, mikä antaa arkipäiväiselle tutkimukselle identiteetin ja synnyttää lumeen teoreettisesta hienostuneisuudesta” (15). Käsitetriadin sijaan Burawoy paikantaa Bourdieun teorian ytimen – sekä sen omaperäisyyden että ongelmat – Bourdieun teoriaan ”symbolisesta väkivallasta”:

Symbolinen väkivalta on Bourdieun sosiologian keskiössä. Kyse on herruudesta, jota ei tunnisteta herruudeksi, joko sen takia että se otetaan annettuna (luonnollistetaan) tai sitten se väärintunnistetaan – eli tunnistetaan joksikin muuksi kuin herruudeksi. (23.)

Bourdieuun teorian vahvuudet ovat siis alueilla, joita on marxismin historiassa käsitelty sellaisten teemojen kuin ideologia tai hegemonia alla. Näiden kysymysten kohdalla Bourdieun ajatukset symbolisesta väkivallasta ja yhteiskunnan uusintamisesta voivat Burawoyn mukaan auttaa marxismia kehittymään tutkimusohjelmanä. Taustalla on Burawoyn jo vuosikymmeniä kehittänyt Imre Lakatoksen (1978) tieteenfilosofiaan pohjaava ajatus marxilaisesta teoriasta kehittyvänä ja jatkuvasti uudistuvana tutkimusohjelmanä (esim. Burawoy 1990). Burawoy katsoo, että Bourdieun teorian tarkastelu ja siitä oppiminen voi auttaa marxilaista teoriaa samassa hengessä kuin Marx itse kehitti omaa teoriaansa vastakkainasettelussa porvarillisen poliittisen taloustieteen kanssa ja kuten Frankfurtin koulukunta sai vaikutteita Max Weberiltä ja Sigmund Freudilta (191). Kun marxilainen teoria ymmärretään itseään korjaavana tutkimusohjelmanä, käy selväksi, ettei sitä voi kumota osoittamalla puutteita Marxin itsensä työssä (32). Tutkimusohjelmaa ei voi palauttaa sen perustajahahmoon ja olettaa, että ”kehitysaskeleet eivät ole mahdollisia” (58). Myös monet marxistit ovat kritisoineet puutteita ja ristiriitaisuuksia Marxin teorioissa (192). Kuitenkin marxilainen tutkimusohjelma näivettyy, ellei se kykene oppimaan Bourdieun kaltaisilta kriitikoiltaan.

## II

Ensimmäisessä varsinaisessa keskustelussa Burawoy asettaa Bourdieun vastakkain Marxin kanssa. Bourdieu ja Marx jakavat lähtökohdan siinä, että he kritisoivat ”intellektuellien illusorisia ideoita ja kääntyvät kohti käytännön logiikkaa” (36). Bourdieulta löytyy useita tulikivenkatkuisia intellektuelleja koskevia tekstejä, jotka tuovat mieleen Marxin ja Engelsin *Saksalaisen ideologian* (esim. Bourdieu 1997/2003, 63–65). Burawoyn mukaan Marx ja Bourdieu ymmärtävät käytännön kuitenkin hyvin eri tavoin. Marxille käytäntö sisältää ”vallankumouksellisen” ja ”käytännöllis-kriittisen” toiminnan, joka on samaan aikaan sekä ”maailman muuttamista”

että ”itsensä muuttamista” (Marx 1845/1969, 5–6). Bourdieulla käytäntö viittaa yhteiskuntarakenteen tiedostamattomaan ruumiillistumiseen ihmisten habituksissa, minkä seurauksena he tiedostamattaan uusintavat vallitsevat valtasuhteet. Kuten Bourdieu vaikeatajuisella kielellään ja varmuuden varaksi latinalla höystettynä asian ilmaisee: ”Habitus, pysyvästi asentunut säänneltyjen improvisaatioiden generatiivinen periaate (*principium importans ordinem ad actum*, kuten skolastikot sanovat) tuottaa käytäntöjä, joilla on taipumus uusintaa tämän generatiivisen periaatteen tuottaneiden olosuhteiden immanentit säännönmukaisuudet” (Bourdieu 1972/2001, 262–263). Gabriela Paolucci on tähdentänyt, että Marxin kysymystä kriittisestä käytännöstä ja itsensä muuttamisesta ei voi jäsentää Bourdieun teorialla käytännöstä (Paolucci 2018, 115–118). Bourdieulle käytäntö merkitsee ensi sijassa habitukseen perustuvaa valtasuhteiden uusintamista.

Toisen keskeisen eron Marxin ja Bourdieun välillä Burawoy paikantaa historiakäsitykseen. Burawoyn mukaan Marxin teoriassa ”historia käsitetään tuotantotapojen sarjana, asetettuna nousevaan järjestykseen suhteessa tuotantovoimien kasvuun” (36). Jokainen tuotantotapa ”sisältää sisäisen dynamiikan”, joka johtaa sen ”itsetuhoon” (36). Keskeinen Marxin ”teleologisen” (41) työn tavoite onkin ”osoittaa kapitalismin romahtamisen välttämättömyys” (57). Tämä tapa lukea historiallista materialismia on marxismi-leninisin lisäksi ollut tyypillistä monille anglosaksisen maailman marxilaisille, erityisesti niin kutsutulle ”analyttiselle marxismille” (esim. Cohen 1978). Vaikka Burawoy on usein kritisoinut analyttistä marxismia (ks. Burawoy 1987), hän silti analyttisen marxismin tavoin lukee Marxia ”ensi sijassa historian teoreetikkona” (Blom & Kivinen 1989, 334), ei poliittisen talouden kriitikkona. Marxin historiakäsitys ei ole ristiriidaton, mutta tutkimus on kyseenalaistanut Burawoyn edustaman luennan osuvuuden, varsinkin myöhemmän Marxin historiakäsityksen kohdalla (Suchting 1982; Sayer 1987). Marx-luentansa pohjalta Burawoy joka tapauksessa hyväksyy Bourdieun Marxin historiakäsitykseen kohdistaman kritiikin, jonka mukaan kyseessä on pitkälti ”val-lankumoukselliseen optimismiin” (50) perustuva ”intellektuaalinen fantasia” (41).<sup>3</sup>

Burawoyn mukaan Bourdieu ei tarjoa vaihtoehtoista teoriaa historiasta, vaan pelkän ”kuvauksen siirtymästä perinteisestä moderniin” (41). Bourdieu toistaa ajatuksen modernisaatiosta ja tähän liittyvästä yhteiskunnan osa-alueiden eriytymisestä (85–88). Bourdieun mukaan moderni yhteiskunta eroaa perinteisestä yhteiskunnasta nimenomaan siten, että modernissa yhteiskunnassa ”sosiaalinen

3 Se, kuinka pitkälle Burawoy seuraa Bourdieun Marx-kritiikkiä on yllättävää, sillä Burawoyn oma varhainen teoreettinen lähtökohta oli ranskalainen marxismi (Althusser, Balibar, Poulantzas, Godelier), joka nimenomaan filologisesti kyseenalaisti tällaiset tulkinnot Marxista. Vrt. Burawoy 1979, 219–220, loppuviite 1.

maailma on asteittaisen eriytymisprosessin näyttämö” (Bourdieu 1994/1998, 139). Niinpä ”yhteiskuntien kehityksellä on taipumus tuottaa maailmoja (kutsun niitä kentiksi), joilla on omat lakinsa” ja ”jotka ovat autonomisia” (emt.). Bourdieu antaa ymmärtää kenttien autonomisaation olevan ”eurooppalaisten yhteiskuntien” historiallinen erityispiirre (Bourdieu 1997/2003, 34).

Burawoy katsoo Bourdieun sortuvan modernin ja perinteisen välisessä vastakainasettelussaan ”antropologiseen mytologiaan” (78, vrt. Martin-Criado 2008, 77–121). Bourdieun mukaan Euroopassa moderni kapitalistinen yhteiskunta on syntynyt ”sisäisen logiikkansa mukaan muuttuvan yhteiskunnan autonomisen kehityksen kautta” (Bourdieu 1977, 14). Burawoyn mukaan Bourdieulle moderni onkin ennen kaikkea työnjaon ja tätä kautta eriytymisen lisääntymistä (2012), ei kapitalistisen tuotantotavan hallitsema totaliteetti (190). Ajatus eriytyneiden kenttien autonomiasta on Burawoyn mielestä hyvää vastalääkettä marxismiin joitakin muotoja vaivaavalle reduktionismille. Kohdallinen teoria historiasta se ei kuitenkaan ole. (165–167.)

Siinä missä Marx on läsnä läpi Bourdieun tuotannon, Antonio Gramscin hän mainitsee vain kolmesti. Burawoyn mukaan tämä on merkki Bourdieun tavasta olla keskustelematta vastustajiensa kanssa, sillä sisällöllisestä näkökulmasta katsottuna ”symbolisen väkivallan teoreetikon täytyisi ottaa yhteen hegemonian teoreetikon kanssa” (60). Keskeisen eron Bourdieun ja Gramscin välillä Burawoy paikantaa siihen, kuinka he tematisoivat hallitsevien luokkien vallalle alistumista. Gramscin mukaan hallitsevien luokkien hegemonia edellyttää hallittujen etujen huomioimista. Näin ”hallitseva luokka ei ainoastaan oikeuta ja ylläpidä herruuttaan vaan myös onnistuu voittamaan hallittujen aktiivisen suostunnan” (Gramsci 1975, 1764). Gramscin toinen oletus on hallittujen ”jakautunut tietoisuus”, sillä jokainen ihminen ”kuuluu samaan aikaan moneen massaihmiseen” (emt., 1376). Gramsci ajattelee, että hallittujen ristiriitaisessa ”arkiymmärryksessä (*senso commune*) on terve ydin, jota voimme kutsua terveeksi järjeksi (*buon senso*) ja jota pitää kehittää ja tehdä koherentiksi” (emt. 1380). Sosialistisen politiikan pitäisi tarttua olemassa oleviin ristiriitoihin ihmisten ajattelussa ja toiminnassa.

Bourdieu puolestaan painottaa, etteivät olennaisimmat asiat saavuta tietoisuuden tasoa: ”Olennainen sosiaalisen maailman kokemuksesta [...] tapahtuu käytännössä, ilman eksplisiittistä representaatiota tai verbaalista ilmausta” (Bourdieu 1991/2001, 301), eli ”ilman tietoista harkintaa, diskurssia ja representaatiota” (Bourdieu & Wacquant 1992/1995, 160). Burawoy toteaa, että Bourdieun mukaan symbolinen väkivalta ei edellytä vallan oikeutusta (69). Symbolinen väkivalta ei yllä tietoisuuteen, joten emansipatorisen politiikan on vaikeaa löytää ristiriitoja, joihin tarttua. Bourdieun viitekehysessä sorrettujen kuunteleminen merkitsee-

kin lähes aina vastuutonta populismia (72–73). Suurin osa pyrkimyksistä vaikuttaa sorrettuihin on tuomittu epäonnistumaan, sillä sorretuilla ”ei ole [...] välineitä (kuten teoreettista kulttuuria)” hyödyntää yhteiskuntakriittistä tietoa (Bourdieu 1984/1987, 56). Bourdieun ja Gramscin painotuseroilla on merkittäviä seurauksia heidän ajatuksilleen intellektuelleista.

Pohtiessaan, ”ovatko intellektuellit autonominen ja itsenäinen ryhmä vai onko jokaisella yhteiskunnallisella ryhmällä oma erikoistunut kategoriansa intellektuelleja” (Gramsci 1975, 1513), Gramsci teki vaikutusvaltaisen erottelun ”orgaanisten” ja ”perinteisten intellektuellien” välillä. Orgaaniset intellektuellit ovat yhteydessä tiettyihin yhteiskunnallisiin ryhmiin, kun taas perinteiset intellektuellit kuvittelevat olevansa ”autonomisia ja itsenäisiä suhteessa hallitsevaan ryhmään” (emt., 1515). Gramscin näkökulmasta oletus itsenäisyydestä on pitkälti illusorista ja ”vahvistaa yhä tiukemmin hallitsevien luokkien hegemoniaa”, kuten Burawoy toteaa (74). Sorrettujen ryhmien on siksi kehitettävä omat orgaaniset intellektuellinsa, jotka eivät kuvittele olevansa yhteiskunnallisten kamppailujen yläpuolella. Bourdieulle tämä ratkaisu on ”ideologinen” (Bourdieu 1987, 39): ”Gramscille niin rakas orgaanisen intellektuellin myytti redusoi intellektuellit proletariaatin ’kanssakuljoiksi’ ja estää heitä puolustamasta omia etujaan” (Bourdieu 1991, 668). Burawoyn mukaan 1900-luvun keskusjohtoisten kommunististen puolueiden jälkeen Bourdieun varoitus epäkriittisen kanssakulkijuuden mahdollisuudesta ei ole perustelematon (75).

Bourdieu mielestä intellektuellien on ”työskenneltävä kollektiivisesti omien intressiensä puolustamiseksi” (Bourdieu 1992/1998, 558). Autonomiset intellektuellit ”puolustavat sellaisten yhteiskunnallisesti etuoikeutettujen universumien taloudellisia ja sosiaalisia olemassaolon ehtoja, joissa tuotetaan materiaalisia ja intellektuaalisia välineitä sen tuottamiseen ja uusintamiseen, mitä kutsumme Järjeksi” (emt.). Tästä seuraa, että autonomisten intellektuellien etu on viime kädessä kaikkien etu. Eriytyneillä kentillä toimivilla intellektuelleilla on ”omaan etuunsa perustuva intressi totuuteen ja hyveeseen” (Bourdieu 1997/2003, 183). Niinpä intellektuellien etuja puolustava ”korporatismi” on ”universaalin korporatismia” (Bourdieu 1992/1998, 558). Bourdieu asettuu siis puolustamaan perinteisen intellektuellin merkitystä orgaanisen sijaan. Burawoyn mukaan käytännön teoreetikko Bourdieu muuttuu tässä kohdin paradoksaalisesti ”järjen universaaliuteen uskovaaksi hegeliläiseksi” (57). Hegel hän näki *Oikeusfilosofiassaan* virkamiessäädyn olevan yleinen eli universaali sääty, jonka tehtävä on ”huolehtia yhteiskuntatilan yleisistä intresseistä” samalla kun tämän säädyn ”työ yleisen puolesta tyydyttää myös sen yksityisintressin” (Hegel 1820/1994, §205). Burawoy esittää Bourdieulle kysymyksen: ”Miksi meidän pitäisi uskoa, että intellektuellit – muun muassa uuslibe-

ralismin, fasismin, rasismin, ja bolševismin historialliset kantavat voimat – olisivat ihmiskunnan pelastajia?” (74). Vaikkei orgaanisen intellektuellin tie ole ongelmaton, ajatus autonomisista intellektuelleista on helposti perinteisten intellektuellien valtaa legitimoiva myytti.

Vaikka Bourdieu korostaa intellektuellien merkitystä, hänen solidaarisuutensa muiden intellektuellien kanssa jättää toivomisen varaa, kuten Burawoy osoittaa teoksensa Frantz Fanonia ja Simone de Beauvoiria käsittelevissä luvuissa. Marxilainen Fanon analysoi Bourdieun kanssa samoihin aikoihin ranskalaisen kolonialismin ja sodan vaikutuksia Algeriassa. Bourdieun James Le Sueurin haastattelussa ilmaisema kanta oli, että ”sillä, mitä Fanon sanoo, ei ole mitään tekemistä minkään kanssa” (Le Sueur 2001, 282). Rinnastamalla Fanonin ja Bourdieun näkemyksiä Burawoy kuitenkin osoittaa, että poliittisista eroista huolimatta heidän analyysinsä ovat hämmästyttävän samankaltaisia (80–85).

Epäsuhta toistuu räikeämmässä muodossa de Beauvoirin kohdalla. Burawoy osoittaa, että Bourdieun maskuliinista ylivaltaa käsittelevän teoksen *La domination masculine* (1998) keskeiset teemat ja jopa useat argumentit ovat kuin suoraan de Beauvoirin feminismiin klassikosta *Le deuxième sexe (Toinen sukupuoli)*, alk. 1949). Sekä Bourdieu että de Beauvoir korostavat, ettei patriarkaallinen valta ole tietoista, vaan perustuu sosialisatioprosessissa tapahtuvaan luonnollistamiseksi, joka määrittää myös käsitteet, joilla alistetut tarkastelevat itseään. Vapautuminen patriarkaalisuudesta ei kummankaan mukaan voi perustua essentiaalisen naiseuden korottamiseen – sillä se itsessään on patriarkaalisen ”symbolisen väkivallan” tuote. Burawoyn mukaan de Beauvoirin analyysi on Bourdieun teoksen rinnalla ”verrattomasti syvällisempi” (129). Silti Bourdieu mainitsee de Beauvoirin vain ohimennen ja sanoo tämän olleen alisteinen kumppaninsa Sartren ”skolastiselle” ajattelulle (Bourdieu 1998/2002, 119n10). Toisaalla hän väittää, että ”de Beauvoir tavallaan delegoi kykynsä tehdä filosofiaa Jean-Paul Sartrelle” (Bourdieu 1997). Implikaatio on, että de Beauvoirin ajattelua ei tarvitse ottaa vakavasti, sillä tämä ei kyennyt itsenäiseen ajatteluun. Burawoyn mukaan viittaus marxilaiseen Sartreen on tapa hiljentää de Beauvoir: ”Bourdieu harjoittaa juuri sellaista symbolista väkivaltaa, minkä hän tuomitsee, nimittäin maskuliinisen käytännön mukaisesti hiljentää naiset” (111). Fanonia ja de Beauvoiria käsittelevät luvut ovat sävyltään kriittisempiä kuin teoksen muut luvut. Niitä lukiessa aistii Burawoyn tuohtumuksen: keskusteleva sävy vaihtuu syytökseksi Bourdieun intellektuaalista käytäntöä kohtaan.

Teoksen teoreettisesti kiinnostavin luku on luku 8, jossa Burawoy keskusteluttaa omaa ajatteluaan ja tutkimustuloksiaan Bourdieun kanssa. Burawoy on tunnetuin etnografisesta työprosessitutkimuksestaan toisaalta Yhdysvalloissa



1970-luvulla (Burawoy 1979) ja toisaalta ”valtiososialistisessa” Unkarissa 1980-luvun lopulla (Burawoy & Lukács 1992). Burawoyn päteesi läpimurtoteoksessaan *Manufacturing Consent* (1979) on, että kehittyneessä kapitalismissa työntekijöiden suhteellinen autonomia sitouttaa heidät lisäarvon tuottamiseen. Marxilaiselle teorialle ei Burawoyn mukaan riitä sen toteaminen, että työntekijät eivät ”näe” heidän työnsä tuottavan lisäarvoa: ”On eri asia löytää työn objektiivinen totuus, eli riisto, kuin näyttää, kuinka työläiset itse ylläpitävät riistoa” (149). Kehittyneessä kapitalismissa riiston ylläpito ei enää perustu pelkkään välittömään paktoon, vaan ”hegemoniseen työn organisaatioon” (Burawoy 1979, 178). Burawoy kuvaa tätä etnografiassaan pelimetaforalla: työntekijöiden suhteellinen autonomia luo kulttuurin, jossa tehdastyöhön suhtaudutaan pelinomaisesti (emt., 77–94). Tämä ”kompensoi työläisiä itsessään tylsästä työstä antamalla ’ulkoisia voittoja’ – emotionaalista tyydytystä ja symbolisia palkintoja” (150). Teoksessaan *Manufacturing Consent* Burawoy kutsuu tätä Gramscia seuraten hegemonian ja suostumuksen organisoinniksi työpaikoilla.

Pelimetaphora on keskeinen myös Bourdieulle: ”Ajatus pelistä on varmasti vähiten huono kuvaamaan sosiaalisia asioita” (Bourdieu 1987, 80). Bourdieu puhuu pelin ”kaksinaisesta totuudesta” – sen objektiivisesta funktiosta ja subjektiivisesta kokemuksesta. Hän soveltaa tätä ajatusta teoksessaan *Méditations pascaliennes* työprosessiin (Bourdieu 1997/2003, 291–295). Sovellus on yllättävä, sillä työprosessi ei ole keskeinen Bourdieun teoriassa. Esimerkiksi luennoillaan talousantropologias- ta (Bourdieu 2017) Bourdieu keskittyy pääasiassa vaihtoprosessien tematisointiin, kun taas luokkateoriassaan (1979) hän keskittyy ensi sijassa kulutukseen. Teoksessa *Méditations pascaliennes* Bourdieu kuitenkin omaksuu marxilaisen käsityksen riistosta: ”Työhön investointi, ja täten työn objektiivisen totuuden riistona väärintunnistaminen, joka johtaa ihmiset saamaan rahatuloon palauttamaton ulkoista voittoa työnteosta, on osa työnteon onnistumisen ja riiston todellisia ehtoja” (Bourdieu 1997/2003, 291). Burawoy huomauttaa, että argumentti on sama kuin hänen omansa (149). Bourdieu jatkaa, Burawoyn hengessä mutta tietenkin ilman viitteitä: ”Työntekijät saattavat vahvistaa omaa riistoaan samalla, kun he pyrkivät hallitsemaan työtään, joka sitoo heidät itseensä vapauksien välityksellä” (Bourdieu 1997/2003, 292). Burawoyn mukaan Bourdieun kielenkäyttö – puhe väärintunnistamisesta sekä sen korostaminen, ettei prosessi ole tietoinen – on tässä kohdin teoreettisesti osuvampaa kuin hänen itsensä 1970-luvulla hyödyntämät gramscilaiset hegemonian ja suostumuksen käsitteet, jotka ”viittaavat tietoiseen hallinnan tunnustamiseen” (150). Prosessissa on hegemonian sijaan ennemminkin kyse siitä, mitä Marx kutsui kapitalistiseen tuotantoon kuuluvaksi osanottajien tietoisuudesta riippumattomaksi ”mystifikaatioksi” (152–153). Burawoyn mukaan kapi-

talistiseen tuotantoprosessiin liittyvät mystifikaatio ja fetisismi ”eivät yksinkertaisesti kuulu Gramscin teoreettiseen työkalupakkiin” (158, vrt. Rehmann 2013, 146).

Burawoy katsoo, ettei Bourdieun analyysi työn väärintunnistamisesta ole ongelmaton. Hän perustelee tätä omilla tutkimuksillaan työprosesseista ”reaalisosialismissa”. Kuten Louis Pinto on todennut, Bourdieun teoriassa ”rakenteiden ruumiillistuminen” habitukseen on ”etuoikeutettu muoto” kuvata yhteiskunnan uusintumista rakenteen sisäistämisen kautta (Pinto 2002, 219). Niinpä Bourdieun mukaan ”rakenteellisten tekijöiden vaikutus riippuu ilmiselvästi työntekijän dispositioista” – siis hänen habituksestaan (Bourdieu 1997/2003, 293). Tämän Burawoy kiistää. Vaikka hän osallistuvaa etnografiaa tekävänä sosiologina lähtökohdaisesti tiesi työprosessin ”pelillistämisen” hyödyttävän kapitalistia, hän lähti tästä huolimatta huomaamattaan siihen mukaan – Burawoyn dispositiot eivät siis vaikuttaneet hänen osallistumiseensa (162). Toinen syy kyseenalaistaa Bourdieun ajatus on, että mystifikaatio – eli riiston väärintunnistaminen – koskee erityisesti kapitalistisia tuotantosuhteita. Bourdieun rakenteiden sisäistämiseen ja habitukseen perustuvassa viitekehyksessä ”ei ole mitään syytä uskoa, että väärintunnistamiseen perustuva symbolinen väkivalta olisi yhtään heikompaa valtiotalismissa kuin kapitalismissa” (165). Kuitenkin juuri järjestelmien välinen ero on Burawoyn tutkimusten keskeinen tulos.

Burawoyn mukaan valtiotalismissa lisätuotteen haltuunotto on ”läpinäkyvä prosessi”, joka ”oikeutetaan vetoamalla yhteiseen etuun” (164). Koska virallinen ideologia korostaa tasa-arvoa ja oikeudenmukaisuutta työnteossa ja lisätuotteen jakamisessa, ero tasa-arvoa korostavan ideologian ja epätasa-arvoisen todellisuuden välillä on ilmiselvä työntekijöille. Työn totuutta riistona ei siis väärintunnisteta. Kuten Burawoy ja János Lukács toteavat valtiotalistista Unkaria koskevien tutkimustensa tuloksena, lisätuotteen jaon ja siihen liittyvän riiston kaltaiset seikat, jotka ”kapitalistiseen tuotantoprosessiin osallistuminen piilottaa”, ovat valtiotalismissa keskeinen toimijoiden huolenaihe (Burawoy & Lukács 1992, 129). Sen sijaan, että ”rakenne lähtemättömästi iskostaisi itsensä työntekijän habitukseen”, saaden aikaan alistumista, valtiotalismissa rakenne tuottaa ”suostumuksen sijaan vastustusta” (164).

Burawoy vetää luvusta kaksi johtopäätöstä. Ensinnäkin habituskäsitteen selitysvoima osoittautuu kyseenalaiseksi verrattuna yhteiskuntasuhteisiin. Habitus ei selitä ”miksi symbolinen väkivalta on tehokasta joissain yhteiskunnissa, mutta ei toisissa” (170). Minkä Bourdieu liittyy yksilön habitukseen, marxilainen teoria liittyy kulloinkin vallitseviin yhteiskuntasuhteisiin. Mystifikaation ja sen myötä riiston väärintunnistamisen puuttuminen ”reaalisosialismista” on todiste yhteiskuntasuhteiden ensisijaisuudesta suhteessa habitukseen. Toisaalta Bourdieun tapa

korostaa sitä, kuinka hallinta usein toimii tietoisuuden tuolla puolen, on Burawoy'n mukaan hyödyllinen. Luvun keskeinen johtopäätös on kapitalistisen talouden tuottamien spontaanien ja tiedostamattomien toimintatapojen suuri merkitys: ”Hegemonialla on ei-hegemoninen perusta, nimittäin riiston mystifikaatio ja tämä on syy sille, miksi hegemonia on niin tehokas kapitalismissa ja niin tehoton valtiotalismissa” (171). Juuri riiston kätkevän mystifikaation puute oli keskeinen syy valtiotalistisen hegemonian hauraudelle.

### III

Keskusteluiden tulos ei ole, että marxismi selviäisi aina voittajana. Bourdieun tapa painottaa kenttien moninaisuutta ja suhteellista autonomiaa, hänen problematisointinsa orgaanisen intellektuellin ajatukseen liittyen, sekä hänen kritiikkinsä tietoisuuteen keskittymistä kohtaan, ovat seikkoja, joista on syytä ottaa onkeensa. Bourdieun tapa kohdella intellektuaalisia vastustajiaan ei ole myöskään marxismille vieras. Tässä mielessä hän toimii varoittavana esimerkkinä siitä, miten intellektuaalisessa keskustelussa ei tule toimia. Viimeisessä varsinaisessa keskustelussa Burawoy pistää Bourdieun vastakkain Bourdieun itsensä kanssa ja pohtii tämän työstä löytyviä jännitteitä. Johtopäätöksissä hän vielä palaa pohtimaan Bourdieun projektin luonnetta ja rajoituksia.

Burawoylle keskeinen jännite Bourdieun ajattelussa on suhtautuminen emansipaatioon ja erityisesti intellektuellien rooliin suhteessa siihen. Bourdieun tuotannossa toistuu polemiikki sellaisia teoreetikoita kohtaan, jotka ajattelevat emansipaation olevan helppoa ja tapahtuvan tietoisuuden tasolla. Bourdieun mukaan ”koko marxilainen perinne” sekä monet ”feministiset teoreetikot” kuvittelevat poliittisen toiminnan olevan ”automaattinen seuraus” oman yhteiskunnallisen aseman tiedostamisesta (Bourdieu 1997/2003, 248). Bourdieu korostaa, että ”on illusorista uskoa, että symbolista väkivaltaa voisi kumota vain tietoisuuden ja tahdon avulla” (emt., 259). Burawoy kuitenkin katsoo, etteivät Bourdieun näkemykset pääse eroon kysymyksestä tietoisuudesta.

Jeremy Lane (2004, 61–65) on samassa hengessä argumentoinut, että Bourdieu siirtyy sorrettujen tietoisuudesta ja tahdosta intellektuellien tietoisuuteen ja tahtoon. Bourdieun mukaan vain ”tieteelliseltä kentältä käsin”, näkökulmasta, joka on ”täysin saavuttamaton käytännölle”, on mahdollista ymmärtää ”heidän totuutensa, joilla ei ole intressiä, vapaa-aikaa eikä välttämättömiä instrumentteja ottaa haltuun subjektiivinen ja objektiivinen totuus siitä, mitä he ovat ja mitä he tekevät” (Bourdieu 1997/2003, 275). Tästä seuraa, että sosiologit ja sosiologia saavat valtaisan merkityksen emansipaation kannalta: ”Sosiologia tarjoaa ehkäpä ainoan

välineen osallistua [...] jonkin sellaisen kuin subjekti rakentamiseen, joka muuten olisi hylätty maailman voimien armoille” (Bourdieu 1980, 41). Tämän takia Bourdieu vaatii ”intellektuellien internationaalien” perustamista (Bourdieu 1989, 262). Burawoyn mukaan tämän kaltaiset lausunnot ovat merkki Bourdieun ”intellektualistisesta tietoteoriasta, jonka mukaan totuus tuotetaan taiteen ja tieteen kentillä, joista jokainen vaatii tietynlaista joutilasta olemassaoloa ja vapautta materiaalisesta välttämättömydestä” (197).

Tämä ei silti ole koko totuus Bourdieun lähestymistavasta. Erityisesti elämänsä loppuvaiheilla, kirjoituksissaan uusliberalismia vastaan (Bourdieu 1998, Bourdieu 2001) ja kollektiivisessa haastatteluista koostuvassa kokoelmassa *La misère du monde* (Bourdieu ym. 1993), Bourdieu omaksuu toisenlaisen lähestymistavan. Burawoyn mukaan erityisesti jälkimmäisessä teoksessa Bourdieun korostama ero habituksensa ja symbolisen väkivallan vankeina olevien sorrettujen ja totuuden tietävien intellektuellin välillä hälvenee:

*La misère du monde* viittaa siihen, että on olemassa kaksi Bourdieuta – yksi, joka nostaa sosiologin jalustalle, tehden maailman ymmärtämisestä sosiologin monopolin ja etuoikeuden, ja tätä vastaan toinen, joka laskeutuu osanottajien elämään, uskoen, että heillä itsellään on kyky katsella maailmaa sosiologisten silmälasien lävitse. (173.)

Teoksen *La misère du monde* lähestymistapa on selvästi dialoginen. Bourdieu kirjoittaa: ”Sanoisin, että haastattelua voi pitää eräänlaisena hengellisenä harjoituksena, joka itsensä unohtamisen kautta pyrkii aitoon muutokseen siinä tavassa, jolla katsomme muita ihmisiä elämän arkipäiväisissä olosuhteissa” (Bourdieu ym. 1993, 1406). Teoksessa korostetaan, että haastattelijoiden on hyvä tulla samanlaisesta taustasta kuin haastateltavien, sillä ”yhteiskunnallinen läheisyys ja tuntemus” ovat ehtoja ”väkivallattomalle kommunikaatiolle” (emt., 1395). Niinpä teoksen aineistoa kerääville tutkijoille annettiin ”vapaus valita haastateltavat ihmisten joukosta, jotka he tunsivat tai joille heidän tuttavansa saattoivat esitellä heidät” (emt.). Lisäksi ”aina kun mahdollista” tutkimusryhmä pyrki opettamaan haastattelutekniikoita ihmisille, jotka kuuluivat samoihin ryhmiin kuin haastateltavat. Osan haastatteluista tekivät siis ei-sosiologit. (Emt., 1396–1397) Lähestymistapa on täysin toisenlainen kuin intellektuellien autonomiaa ja autonomista tieteen kenttää korostava.

Burawoy toteaa, että myöhäistuotannossaan Bourdieu lähestyy sekä Gramscin ajatuksia organisaatioita intellektuelleista (176) että Burawoyn omia ajatuksia julkisesta sosiologiasta (ks. Burawoy 2005). Vaikka Bourdieu useissa teoreettisissa teks-

teissään korostaakin intellektuellin autonomiaa eriytyneellä kentällään, hän pyrkii myöhäistuotannossaan ”yhdistämään voimansa edistyksellisten sosiaalisten liikkeiden kanssa”, tullen näin ”ehkä aikamme suurimaksi julkiseksi sosiologiksi” (12). Burawoyn johtopäätös on sama kuin mihin Ricardo L. Costa (2006) on filologisen vertailun tuloksena päätenyt: Bourdieun teoria ja käytäntö ovat keskinäisessä jännitteessä.

Vaikka Burawoy tunnistaa Bourdieun teoreettisen merkittävyyden, ei tämä hänen mukaansa yksinään riitä selitykseksi Bourdieun suosiolle. Hän tukeutuu tässä berkeleylaisen kollegansa Dylan Rileyn (2017) marxilaiseen analyysiin Bourdieusta, vaikka pitääkin sitä liian ”poleemisena” (16).<sup>4</sup> Rileyn mukaan Bourdieun suosio johtuu siitä, että tämän teoria ”samanaikaisesti resonoi huippuakateemikoiden eletyn kokemuksen kanssa, tarjoaa eräänlaisen [...] radikalismien korvikkeen, ja antaa sosiologille tunteen siitä, että hänellä on arvokas yhteiskunnallinen rooli” (Riley 2017, 136). Burawoyn mukaan korostaessaan sosiologian merkitystä Bourdieu puhuttelee ”kriittisen yhteiskuntatieteilijän avuttomuutta maailmassa, joka näyttää väijäämättä muuttuvan yhä oikeistolaisemmaksi” (17). Lisäksi Bourdieun teoria tarjoaa teoreettisesti hienostuneen tavan olla välittämättä marxilaisesta perinteestä – säilyttäen silti monet sen herruussuhteisiin ja eriarvoisuuteen liittyviä kysymyksenasetteluista. Bourdieulla ei kuitenkaan ole juuri minkäänlaista teoriaa kapitalismista. Vaikka Marx on Bourdieun teoriassa keskeinen, hän ei näytä ”saaneen mitenkään vahvaa vaikutusta Marxin ekonomiakritiikistä” (Broady 1990, 201).

Väitetä, ettei Bourdieulla ole kapitalismiteoriaa, ei pidä ymmärtää niin, ettei tämä ymmärtäisi talouden merkitystä kapitalismissa. Taloudellinen pääoma, joka Bourdieulla samastuu rahaan ja siihen vaihdettavissa oleviin resursseihin (esim. Bourdieu 1979, 466), on hänen mukaansa ”kaikkien muiden pääomien hankinnan ennakkoehto” (Bourdieu 2016, 246). Bourdieu ajattelee, että ”taloudellisel-

4 Riley yhdysvaltalaisessa *Catalyst*-lehdessä julkaistun poleemisen tekstin, jossa hän enemmän tai vähemmän pyrkii nihiloimaan Bourdieun teoreettisen työn osoittamalla sen ristiriitaiseksi ja selitysvoimattomaksi, ympärille syntyi laajempi ja varsin tulinen väittely. Bourdieulaiset sosiologit Johan Heilbron ja George Steinmetz kirjoittivat vastineen, jossa he syyttivät Rileyä Marx-fundamentalistiksi, joka haluaa palata menneisyyteen ja estää yhteiskuntatieteiden kehityksen eikä ylipäänsä ymmärrä Bourdieun teoriaa (Heilbron & Steinmetz 2018). Myös Burawoy kirjoitti vastineen (Burawoy 2018), jossa hän otti välittävän kannan – vaikka hän hyväksyi suuren osan Rileyn kritiikeistä, hän ei katsonut niiden merkitsevän, ettei Bourdieun teoria sisältäisi paljon hyödyllistä. Lisäksi hän kritisoi Rileyn hyökkäävää kirjoitustyyliä. Lopulta Riley kirjoitti vastineen, jossa hän pysyi kannassaan ja toisti kritiikkinsä, osin aiempaa vahvempana (Riley 2018). Väittely kertoo kiinnostavalla tavalla Bourdieun kiistanalaisesta asemasta marxilaisten ja vasemmistolaisen sosiologien keskuudessa.

la kentällä on taipumus pakottaa muut kentät omaan logiikkaansa” (Bourdieu 1991/2001, 295). Hän myös kiinnittää kapitalistiseen talouteen huomiota uusliberalismianalyyssissään kirjoittaessaan, että finanssivetoinen uusliberaali talous ”toimii kuin helvetillinen kone, joka määrää lakinsa sekä valtioille että yrityksille” (Bourdieu 2001, 45). Olennaista on, että tämä marxahtava huomio ei saa Bourdieuta tarkastelemaan Marxin poliittisen talouden kritiikkiä. Samoissa uusliberalismin vastaisissa kirjoituksissaan Bourdieu hyökkää marxilaista teoriaa vastaan ja yhdistää sen uusliberalismiin. Bourdieun mukaan sekä uusliberaalit että marxilaiset ”uskovat tuotantovoimien ensisijaisuuteen perustuvaan historialliseen välttämättömyyteen” ja jakavat ”politiikan kieltävän” ekonomismin (emt., 55). Marxismikritiikkinsä vastapainoksi Bourdieu ei tarjoa vaihtoehtoja kapitalismiteoriaa (ks. Addi 2002, 180–197). Hänen ainoa taloutta käsittelevä varsinainen teoksensa *Les structures sociales de l'économie* (Bourdieu 2000) rajoittuu käsittelemään ranskalaisia asuntomarkkinoita. Burawoy tulee seuraavaan johtopäätökseen: ”Bourdieu ei koskaan kehittänyt poliittista taloustiedettä, johon hänen poliittinen ja yhteiskunnallinen analyysinsä perustuisi; hän ei kyennyt ymmärtämään moderniteetin totaliteettia kapitalistisena muotona” (190).

Burawoyn mukaan kapitalismiteorian puute on yhteydessä Bourdieun ajatukseen autonomisista intellektuelleista: ”Mitä autonomisempia ja kriittisempiä perinteiset intellektuellit näennäisesti ovat, sitä tehokkaammin he representoivat yleistä etua, mutta kyseessä on valheellinen yleisyys, joka piilottaa kapitalismin perustavan rakenteen”. Tällöin ”hallitsevasta luokasta näennäisen autonominen ja jopa sitä kohtaan kriittinen intellektuaalinen internationaali muuttuu kapitalismin uusintamisen välikappaleeksi tukahduttaessaan koko ajatuksen kapitalismista ja kieltäytyessään näkemästä vaihtoehtoa sille” (196). Bourdieun teoriassa ”totuutta” tuotetaan erillisillä autonomisilla kentillä. Tämän seurauksena ”yliopisto, erityisesti eliittiyliopisto, on Bourdieun universaalien korporatismien koti”. Tämä edellyttää sen unohtamista, että kyseessä on tosiasiaa kapitalistinen yliopisto – ei mikään ”autonominen kenttä”: ”Emme voi enää kuvitella yliopiston olevan politiikan ulkopuolella, kuten Bourdieu näyttää tekevän – yliopistosta on nopeasti tulossa kapitalistinen kone ja poliittinen taistelukenttä” (198). Tästä seuraa, että ”näennäisen ’autonomisen’ perinteisen intellektuellin tila olla olemassa katoaa” (199). Jos otamme kapitalismin totaliteettina vakavasti, emme voi Bourdieun tavoin uskoa autonomisiin perinteisiin intellektuelleihin.

Burawoyn teos on laajin tuntemani Bourdieun ja marxilaisen teorian suhdetta käsittelevä monografia. Se ei silti ole kaikenkattava. Bourdieun pääomäksitteen marxilainen tarkastelu (ks. Desan 2013; Streckeisen 2014, 225–261) sekä hänen luokkateoriansa vertailu marxilaisiin luokkakäsityksiin (ks. Ritsert 1998, 109–118;

Koch 1994, 90–107; Kivinen 1989, 58–72) jäävät huomiotta. Teos onnistuu tuomaan esiin Bourdieun vahvat puolet suhteessa marxismin historiallisiin heikkoihin kohtiin: Bourdieu vastustaa ajatusta historian yksisuuntaisuudesta ja teleologisuudesta, hän on spontaanisti vallankumouksellisen työväenluokan myytin vankkumaton kriitikko ja varoittaa intellektuelleja seuraamasta sokeasti poliittisia auktoriteetteja. Toisaalta teos paljastaa Bourdieun teorian ongelmat. Teleologisuudesta ja determinismistä luopuminen johtaa uudelleenlämmitettyyn modernisaatioteoriaan, kun taas työväenluokan myytti korvautuu autonomisen intellektuellin myytillä. Kapitalismiteoria, Marxin teoreettinen ydin, häviää kokonaan. Vaikka Burawoy korostaa läpi teoksensa, että ”marxilaisilla on paljon opittavaa Bourdieun symbolista väkivaltaa koskevista tutkimuksista” (199), hänen teostaan on mahdollista lukea myös bourdieulaisen tutkimusohjelman perustavana kritiikkinä.

## LÄHTEET

- ADDI, LAHOUARI (2002). *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Pariisi: La découverte.
- ANTOINE, SÉBASTIEN; PIRET, CÉCILE & RINSCHBERGH, FRANÇOIS (2021) Dialoguer avec ses ”adversaires intellectuels”: à propos du marxisme sociologique de Michael Burawoy. *SociologieS*, <http://journals.openedition.org/sociologies/17992>
- BLOM, RAIMO & KIVINEN, MARKKU (1989). Analytical Marxism and Class Theory. Teoksessa Markku Kivinen, *The New Middle Classes and the Labour Process. Class Criteria Revisited*. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen julkaisuja, no. 223, 333–371.
- BOURDIEU, PIERRE (1972/2001). *Esquisse d’une théorie de la pratique. Précède de Trois études d’ethnologie kabyle*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE (1972). *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Pariisi: Les éditions de minuit.
- BOURDIEU, PIERRE (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Pariisi: Les éditions de minuit.
- BOURDIEU, PIERRE (1980). *Le sens pratique*. Pariisi: Les éditions de minuit.
- BOURDIEU, PIERRE (1984/1987). *Sosiologian kysymyksiä* (suom. J. P. Roos). Tampere: Vastapaino.
- BOURDIEU, PIERRE (1987). *Choses dites*. Pariisi: Les éditions de minuit.
- BOURDIEU, PIERRE (1989). Pour une internationale des intellectuels. Teoksessa Pierre Bourdieu (2002), *Interventions 1961–2001. Science sociale et action politique* (toim. Franck Poupeau & Thierry Discepolo) (257–266). Pariisi: Agone.
- BOURDIEU, PIERRE (1991). Universal Corporatism: The Role of Intellectuals in the Modern World. *Poetics Today* 12(4), 655–669.
- BOURDIEU, PIERRE (1991/2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE (1992/1998). *Les règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE (1994/1998). *Järjen käytännöllisyys. Toiminnan teorian lähtökohtia* (suom.



- Mika Siimes). Tampere: Vastapaino.
- BOURDIEU, PIERRE (1997) Apologie pour une femme rangée. *Liber-Revue internationale des livres*, 33, décembre 1997.
- BOURDIEU, PIERRE (1997/2003). *Méditations pascaliennes*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE (1998). *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Pariisi: Raisons d'agir.
- BOURDIEU, PIERRE (1998/2002). *La domination masculine*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE (2000). *Les structures sociales de l'économie*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE (2001). *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*. Pariisi: Raisons d'agir.
- BOURDIEU, PIERRE (2016). *Sociologie générale volume 2. Cours au Collège de France (1983-1986). Les concepts élémentaires de la sociologie. 2. Capital*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE (2017). *L'anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE ym. (1993). *La misère du monde*. Pariisi: Seuil.
- BOURDIEU, PIERRE & EAGLETON, TERRY (1992). Doxa and Common Life. In Conversation: Pierre Bourdieu and Terry Eagleton. *New Left Review*, 191 (January/February), 111–121.
- BOURDIEU, PIERRE & WACQUANT, LOÏC (1992/1995). *Refleksiiviseen sosiologiaan. Tutkimus, käytäntö ja yhteiskunta* (suom. M'hammed Sabour, Mikko A. Salo ja työryhmä). Joensuu: Joensuu University Press.
- BROADY, DAVID (1990). *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*. Tukholma: HLS Förlag.
- BURAWOY, MICHEL (1979). *Manufacturing Consent. Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- BURAWOY, MICHAEL (1987). The Limits of Wright's Analytical Marxism and an Alternative. *Berkeley Journal of Sociology*, 32, 51–72.
- BURAWOY, MICHAEL (1990). Marxism as science: historical challenges and theoretical growth. *American Sociological Review*, 55(6), 775–793.
- BURAWOY, MICHAEL (2005). For Public Sociology. *American Sociological Review*, 70(1), 4–28.
- BURAWOY, MICHAEL & VON HOLDT, KARL (2012). *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*. Johannesburg: Wits University Press.
- BURAWOY, MICHAEL (2018). Making Sense of Bourdieu. *Catalyst*, 2(1), 51–87.
- BURAWOY, MICHAEL & LUKÁCS, JÁNOS (1992). *The Radiant Past: Ideology and Reality in Hungary's Road to Capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.
- COHEN, GERALD ALLAN (1978). *Karl Marx's Theory of History: A Defence*. Princeton: Princeton University Press.
- COSTA, RICARDO L. (2006). The Logic of Practices in Pierre Bourdieu. *Current Sociology*, 54(6), 873–895.
- DESAN, MATHIEU HIKARU (2013). Bourdieu, Marx & Capital. Critique of the Extension Model. *Sociological Theory*, 31(4), 318–342.
- FOWLER, BRIDGETTE (2011). Pierre Bourdieu: An Unorthodox Marxist? Teoksessa Simon Susen & Bryan Turner (toim.), *The Legacy of Pierre Bourdieu* (33–58). Lontoo: Anthem Press.
- FOWLER, BRIDGETTE (2018). Meditazioni marxiste. Riconsiderare il debito di Bourdieu nei confronti di Marx. Teoksessa Gabriella Paolucci (toim.), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica* (361–390). Milano: Mimesis.
- GRAMSCI, ANTONIO (1975). *Quaderni del carcere* (toim. Valentino Gerratana). Torino: Einaudi.
- HEGEL, GEORG FRIEDRICH WILHELM (1820/1994). *Oikeusfilosofian pääpiirteet eli luonnon-*



- oikeuden ja valtiotieteen perusteet* (suom. Markus Wahlberg). Oulu: Kustannus Pohjoinen.
- HEILBRON, JOHAN & STEINMETZ, GEORGE (2018). A Defence of Bourdieu. *Catalyst*, 2(1), 34–49.
- KIVINEN, MARKKU (1989). *The New Middle Classes and the Labour Process. Class Criteria Revisited*. Akateeminen väitöskirja. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen julkaisuja, no. 223.
- KOCH, MAX (1994). *Vom Strukturwandel einer Klassengesellschaft. Theoretische und empirische Analyse*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- LAKATOS, IMRE (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LANE, JEREMY (2004). *Bourdieu's Politics. Problems and Possibilities*. Lontoo: Routledge.
- LE SUEUR, JAMES (2001). *Uncivil War. Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- MARTIN-CRIADO, JUAN (2008). *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*. Bellecombe-en-Bauges: Éditions du Croquant.
- MARX, KARL (1845/1969). Thesen über Feuerbach. Teoksessa Karl Marx & Friedrich Engels, *Marx-Engels Werke. Band 3 (5–7)*. Berlin (DDR): Dietz Verlag.
- PAOLUCCI, GABRIELLA (2018). L'enigma dell'affrancamento dal dominio. Teoksessa Gabriella Paolucci (toim.), *Bourdieu e Marx. Pratiche della critica* (89–122). Milano: Mimesis.
- PINTO, LOUIS (2002). *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Pariisi: Éditions Albin Michel.
- REHMANN, JAN (2013). *Theories of Ideology. The Powers of Alienation and Subjection*. Leiden: Brill.
- RILEY, DYLAN (2017). Bourdieu's Class Theory. The Academic as a Revolutionary. *Catalyst*, 1(2), 108–136.
- RILEY, DYLAN (2018). Science and Politics. A Response to Burawoy, Heilbron, & Steinmetz. *Catalyst*, 2(1), 88–132.
- RITSERT, JÜRGEN (1998). *Soziale Klassen*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- SALLAZ, JEFFREY & ZAVISCA, JANE (2007). Bourdieu in American Sociology, 1980–2004. *Annual Review of Sociology*, 33(1), 21–41.
- SAYER, DEREK (1987). *The Violence of Abstraction. The Analytical Foundations of Historical Materialism*. Lontoo: Basil Blackwell.
- STRECKEISEN, PETER (2014). *Soziologische Kapitaltheorie. Marx, Bourdieu und der ökonomische Imperialismus*. Bielefeld: Transcript.
- SUCHTING, WAL (1982). "Productive Forces" and "Relations of Production" in Marx. *Analyse und Kritik*, 4(2), 159–181.
- WACQUANT, LOÏC & AKÇAOĞLU, AKSU (2017). Practice and symbolic power in Bourdieu: The view from Berkeley. *Journal of Classical Sociology*, 17(1), 55–69.