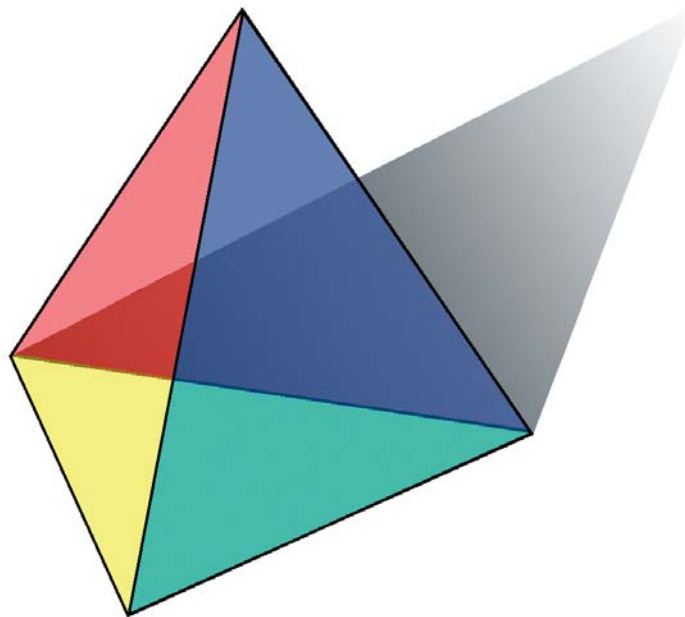


Esa Pirnes

Merkityksellinen kulttuuri ja kulttuuripolitiikka

Laaja kulttuurin käsite
kulttuuripolitiikan perusteluna



Esa Pirnes

Merkityksellinen kulttuuri
ja kulttuuripolitiikka

Laaja kulttuurin käsite
kulttuuripolitiikan perusteluna

Esitetään Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan suostumuksella
julkisesti tarkastettavaksi yliopiston Historica-rakennuksen salissa H320
tammikuun 12. päivänä 2008 kello 12.



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

JYVÄSKYLÄ 2008

Merkityksellinen kulttuuri ja kulttuuripolitiikka

Laaja kulttuurin käsite
kulttuuripolitiikan perusteluna

Esa Pirnes

Merkityksellinen kulttuuri
ja kulttuuripolitiikka

Laaja kulttuurin käsite
kulttuuripolitiikan perusteluna



JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

JYVÄSKYLÄ 2008

Editors

Jussi Kotkavirta

Department of Social Sciences and Philosophy / philosophy, University of Jyväskylä

Irene Ylönen, Marja-Leena Tynkkynen

Publishing Unit, University Library of Jyväskylä

Cover picture by Vesa Huhtala, VSQ

URN:ISBN:9789513930851

ISBN 978-951-39-3085-1 (PDF)

ISBN 978-951-39-3050-9 (nid.)

ISSN 0075-4625

Copyright © 2008, by University of Jyväskylä

Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä 2008

ABSTRACT

Pirnes, Esa

Meaningful Culture and Cultural Policy. A Broad Concept of Culture as a Basis for Cultural Policy

Jyväskylä: University of Jyväskylä, 2008, 294 p.

(Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research
ISSN 0075-4625; 327)

ISBN 978-951-39-3085-1 (PDF), 978-951-39-3050-9 (nid.)

Diss.

The aim of this study is to analyse how the concept of culture, when interpreted broadly, works as a basis for cultural policy, in which way the concept of culture is a source of self-understanding and identity of cultural policy, and how the concept of culture legitimises cultural policy as a branch of social policy.

There are two methods for studying these questions: analysing the broadness of the concept of culture in cultural and social theories, and analysing the discourse of the broad concept of culture in cultural policy documents. The way to analyse the concept of culture is hermeneutical and historical. In the analyses of the broad concept discourse I have used materials both taken from Unesco and Finnish cultural policy.

My analysis of the concept of culture indicates that the most broadest way to understand the concept of culture is semiotic-phenomenological. It is based on the signification and intentionality in lifeworlds and social practises. The focus is creativity - nevertheless, the transactions between creative and regulative actions and action orientations have to be reckoned among significant processes. According to my analyses both the Unesco discourse and national cultural policies have been developed implicitly towards this kind of concept-understanding but on the explicit level the argumentation differs from this.

The conclusion in my study is that it is well-grounded to attach cultural policy to the meaning-based - semiotic-phenomenological - way to understand the concept of culture. This would give cultural policy a more beneficial possibility to keep the promises which have been made in the broad concept discourse.

KEYWORDS: concept of culture, semiotic-phenomenological concept of culture, cultural policy, politics of culture, social policy

Author's address Esa Pirnes
Ministry of Education and Culture
P.O. BOX 29
00023 Government
Finland

Supervisor Professor Anita Kangas
Department of Social Sciences and Philosophy
University of Jyväskylä,
Jyväskylä, Finland

Reviewers Professor Kimmo Jokinen
Family Research Centre
University of Jyväskylä,
Jyväskylä, Finland

Professor Kyösti Pekonen
Department of Political Science,
University of Helsinki,
Helsinki, Finland

Opponent Professor Pirkkoliisa Ahponen
Department of Sociology and Social Policy
University of Joensuu,
Joensuu, Finland

ESIPUHE

Kysymys sattumasta ja tarkoituksesta lienee inhimillisen toiminnan ja siten myös kulttuurin rakentumisen ja ymmärtämisen salassa pysyvää ydintä. Mikä virike johtaa mihinkin – tai mistä virikkeet tulevat ja miksi jäävät jossain elämään tietoisesti tai tiedostamatta muuttuakseen tapahtumiksi ja seurauksiksi?

Tämän tutkimuksen taustalla on Anita Kankaan yhteydenotto vuonna 1991. Hän oli tuolloin kulttuuripolitiikan alueelta väitellyt vanhempi lehtori Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteiden tiedekunnassa, sittemmin vuonna 1996 hänestä tuli Pohjoismaiden ensimmäinen kulttuuripolitiikan professori. Hän oli saanut Suomen Unesco-toimikunnalta vapaamuotoisen tehtävän selvittää kulttuurin käsitteen laajuuden merkitystä meneillään olleen YK:n julistaman kulttuurikehityksen vuosikymmenen tarpeisiin. En toiminut tuolloin akateemisessa maailmassa enkä suoraan kulttuuripolitiikan parissa, mutta luultavasti yhteydenottaja oli tietoinen, että olin tuota asiaa hieman pohdiskellut eräissä yhteyksissä.

Kokoonnuimme muutaman kerran – Anita, minä ja kulttuuripolitiikan kysymyksenasetteluja jo varhaisemmilta ajoilta hyvin tuntenut Katarina Eskola, joka toimi tuolloin Nykykulttuurin tutkimusyksikön johtajana Jyväskylässä – teeman ääressä ja kävimme esittelemässä pohdiskelujemme aineksia Suomen Unesco-toimikunnalle. Ei noita aineksia kovin paljoa tuolloin vielä saatu kootuksi. Kyseessä oli teema – kuten käsillä oleva tutkimus tulee osoittamaan – johon pantiin kulttuuripolitiikan piirissä paljon toivoa, mutta jonka ymmärtämisen resurssit olivat kaikilla toiveisiin nähden aivan liian vähäiset. En tuolloin aavistanut, että tulisin itse palaamaan herätetyn karhun ääreen väitöskirjan kirjoittamisen muodossa.

Ajatus tutkimuksen tekemisestä oli mielessä pitempään, mutta realistinen mahdollisuus siihen avautui vuonna 2000. Vaikka tutkijasieluiseksi itseni tunsinkin, olin sattumien myötä tullut hypänneeksi hallinnolliseen maailmaan ja siellä mutkien kautta opetusministeriöön. Tehtäväni oli toteuttaa mm. kulttuuripolitiikan yhteiskunnalliset perustelut -hanketta. Sen tavoite oli tuottaa sekä popularisoitua että tutkimuksellista tietoa kulttuurin ja kulttuuripolitiikan merkityksestä. Popularisoidun julkaisun hanke tuotti vuonna 2002 nimellä Kulttuurin aika. Tutkimuksellinen tieto päätettiin hankkia tieteellisenä metatutkimuksena. Se annettiin Jyväskylän yliopistolle toteutettavaksi. Yliopisto palkkasi minut tutkimuksen tekijäksi. Tein tutkimustani vuodesta 2001 vuoden 2006 alkuun sellaisen virkajärjestelyn puitteissa, jossa olin vähän yli puolet työajastani opetusministeriön päävirassani ja vajaat puolet Jyväskylän yliopiston yhteiskuntatieteellisen tiedekunnan yhteiskuntatieteiden ja filosofian laitoksen tutkijana.

Tutkimukseni on siis tehty opetusministeriön aloitteesta, mutta omalta kohdaltani tausta on moniulotteisempi. Onko siis kyse tilaustutkimuksesta siihen liittyvine huonoinekin kaikuineen? Tutkimus on tilattu, tuloksia ei, ei edes tutkimusasetelmaa ja -kysymyksiä. Opetusministeriön ja Jyväskylän yliopiston

välisen sopimuksen mukaan tutkimus tilattiin kulttuuripolitiikan yhteiskunnallisista perusteluista. Mitään muuta ei määritelty. On omaa tulkintaani, että tulkitsin perustelujen alusta lähtien liittyvän tavalla tai toisella kulttuurin ja kulttuuripolitiikan yhteiskuntapoliittiseen merkityksellisyyteen. Millä tavoin se siihen liittyi, selvisi itsellenikin täsmällisemmin vasta myöhemmässä vaiheessa tutkimusprosessiani.

Vaikka tilaustutkimuksesta ei olekaan kysymys, jotain erityistä kahdenlainen toimijuus toi tutkimukseen mukanaan. Ajattelin alkuun, että olin etuoikeutettu saadessani toimia hallinnollisen ja akateemisen maailman puolivälissä. Jossain vaiheessa etuoikeus tuntui muuttuvan ahdistukseksi, kun puolipisteestäni saatoin omin aistein tuntea molempien maailmojen asenteet ja ennakkoluulot toisiaan kohtaan. Kulttuurin ja kulttuuripolitiikan kyseessä ollen varauksellisuus ja kriittikiherkkyys toista kohtaan ei ole pelkästään historiallisista syistä mitenkään erityisen vähäinen, kuten tutkimuksestani käy ilmi. Kahden eri toiminta-areenan väliä seilatessani tunsin olevani vuoron perään syyllinen toisen puutteisiin ja virheisiin, vaikka luonnollisestikin omakohtainen osallisuuteni kummankaan ansioihin tai puutteisiin ei laajemmassa katsannossa ollut hiekansirunkaan veroinen. Työn loppupuolella aloin jälleen ymmärtää etuoikeutani; ehkäpä kaksisuuntaisesta toimijapositionani oli sittenkin ollut jotain hyötyä tutkimukselleni, kun saatoin yhdistellä tutkimukseni teoreettisia huomioita käytännön hallinnolliseen todellisuuteen.

Toinen seuraus oli, että jouduin tekemään tutkimustyötä ahtaissa aikarajoissa; työajan käytön puolittaisuus oli käytännössä jotain muuta kuin puolittaisuutta. Tämä merkitsi käytännössä aikavarkaisiin ryhtymistä. Niinpä tärkeiksi tutkimuksen tekemisen paikoiksi tulivat työpaikan ja kodin työhuoneiden lisäksi juna ja metro. Erityisesti anastin aikaa Helsingin kaupungin liikennelaitokselta. 40 minuuttia metromatkaa päivässä, viisi päivää viikossa, 46 viikkoa vuodessa noin kuuden ja puolen vuoden ajan antoi käyttööni noin tuhat tuntia eli 125 normaalin kahdeksan tunnin työpäivän mittaista päivää lukea tutkimukseen liittyviä lähteitä, kirjoittaa ja korjailla omia tekstejä. Helsingin kaupungin liikennelaitokselle siis kiitos näistä päivistä!

Muita kiitoksen kohteita on monia. Anita Kangas oli työn ohjaajana itselleni sopiva. Hän antoi tilaa itsenäiseen työskentelyyn. Toisaalta kaikki ne kerat, kun hän kyseli työn etenemisen perään, olivat sen tehokkaan etenemisen kannalta hämmästyttävällä tarkkuudella ajoitettuja. Anita tuntui aina vaistoaavan, kun olin menossa johonkin suuntaan liian pitkälle tai sekoittumassa työni erilaisiin loimiin. Asiantuntevilla kysymyksillään hän nosti minut tutkimuksen pääpoluille, ja niin tutkimus pääsi etenemään ja rakentumaan tasapainoisesti. Pitemmät tutkimustekstien läpikäynnit varmistivat kokonaisuuden lisäksi yksityiskohdat.

Professori Risto Heiskala luki tutkimustekstejä työn loppuvaiheissa. Hänen erittäin selväpiirteinen kommentointinsa auttoi juuri noissa vaiheissa näkemään ja arvioimaan työn kokonaisuutta ja tärkeimpiä linjoja. Esitarkastajina toimivat professorit Kyösti Pekonen Helsingin yliopistosta ja Kimmo Jokinen Jyväskylän yliopistosta. Molemmat heistä kommentoivat tutkimussuunnitel-

miani jo työn alkuvaiheessa sillä tavoin paneutuen, että se paransi malttiani selvittää itselleni perusasiat ennen säntäilyä yksittäisten ideoiden kanssa sinne tänne. Professori Turo Virtasen (Helsingin yliopisto) kanssa käydyllä keskustelulla samoin työni alkuvaiheissa oli samanlainen myönteinen vaikutus.

Muista tutkimustyötäni seuranneista kiitän kanssani samassa tohtoriseminaarissa työskennelleitä. Vaikka he vuosien mittaan jonkin verran vaihtuivatkin, he muodostivat minulle tärkeän akateemisen pienyhteisön.

Hallinnollisesta toimija-asemastani kiitän em. opetusministeriön hankkeen käynnistymiseen keskeisesti vaikuttanutta silloista ylijohantajaa Kalevi Kivistöä. Minulla on ollut toisessa yhteydessä tilaisuus kiittää häntä muutoin hyvästä yhteistyöstämme. Hänen kiinnostuksensa tutkimukseni etenemiseen myös sen jälkeen, kun hän oli jäänyt eläkkeelle opetusministeriön virastaan, antaa kuitenkin aiheen lisäksi kiitoksille. Kalevin seuraajalle ylijohhtajan virassa, Riitta Kaivosojalle, olen kiitollinen jo siitä ajasta, kun hän toimi oman yksikköni päällikkönä opetusministeriössä tämän tutkimuksen teon ensimmäisinä vuosina. Riitan suhtautuminen tutkimustyötäni kohtaan oli silloin ja on ollut myöhemmin arvostavaa ja kannustavaa. Myös hänen seuraajansa yksikköni päällikkönä, Erkki Norbäck, suhtautui asiaani myönteisesti.

Akateemisia tai muita ystäviäni en ole halunnut rasittaa tutkimuksellani, sehän on ollut vain osa elämäni po. vuosina. Muutama kommentti tai teko on kuitenkin ollut lopputuloksen kannalta merkittävä. Arto Tiihonen sanoi tutkimustyötäni aloitellessani: "älä usko niitä!". Hän tarkoitti yksioikoisimpia postmodernisteja. Ne sanat tiesivät paikkansa tilanteessa, jossa vielä hapuilin tutkimusasetelmani kanssa ajatuksellisesti moneen suuntaan. Kalevi Niemi valaisi eräässä lukuisista keskusteluistamme sosiologian olemusta tavalla, joka aukaisi sen antoisasti tutkimusasetelmani kannalta. Työn loppumetreillä olin uuvahtaa niin täysin, etten saanut muutamaa puuttuvaa ajatusta ja sanaa yhdistettyä toisiinsa. Silloin oli paikalla Vesa Huhtala, joka visualisoi puolesta ajatuksesta (niin kuin muissa työyhteyksissä oli tullut tavaksemme) tavoittelemiani ajatukset kuvaksi, ja siitä sain virtaa nousta ylös ja juosta maaliin. Heitä kaikkia kiitän, Arto Tiihosta ja Ilpo Lahtista vielä erikseen kuntoni yllä pitämisestä kaikkina tutkimuksenteon vuosina.

Soile Veijolaa kiitän hänen antamastaan oivasta vinkistä: väitöskirjankin voi kirjoittaa kuin - kirjan. Vinkki antoi tarpeellista tukea omalle vaistonvaraiselle pyrkimykselleni näin todellakin tehdä. Jos jossain suhteessa työni edustaa 'tilaustutkimusta', niin tässä. Pyrkimys kirjoittaa tutkimus kuin kirja tarkoittaa Soilen tarkoittamien rakenteellisten seikkojen lisäksi tapauksessani myös muun kuin tieteellisen yleisön huomioon ottamista lukijoina. Olen halunnut kirjoittaa vaikeistakin teoreettisista asioista niin, että kirjoitettua voisivat ymmärtää muutkin kuin yhteiskuntatieteisiin vihkiytyneet. Olen ehkä tässä pyrkimyksessäni joutunut rikkomaan joitain tiiviin yhteiskuntatieteellisen ilmaisun ja kirjoittamisen sääntöjä. Olen kuitenkin katsonut, että yhteiskuntatieteellisten kielipeli-
lien ulkopuolelta niiden käsitteitä ja viittauksia voidaan ymmärtää vain, jos niihin on johdatettu esittelemällä kenties juurta jaksainkin niihin liittyvät ajatusku-

lut. Tässä tarkoituksessa toivon, että kirjoittamani olisi ainakin kulttuuripolitiikan toimi- ja hallinnonalan toimijoille paremmin ymmärrettävissä.

Tulen kiitoksissani tärkeimpiin. Ensimmäiset tutkimukseeni liittyvät lähteet luin, kun isyysvapaalla heijasin pikku-Samuelia vaunuissa uneen. Tein tuolloin myös päätöksen, että niin tärkeä ei tämäkään työ ole, että pieneltä lapselta ja perheeltä siihen aikaa varastaisin. Päätös myös piti viimeistä tutkimusvuotta lukuun ottamatta. Samuel auttoi siis pelkällä olemassaolollaan asettamaan tutkimustyön ja perhe-elämän järjestyksen kohdalleen. Siksi omistan työni hänelle sekä tyttäreleni Oonalle, joka tutkimusprosessin aikana ehti kasvaa yliopisto-opiskelijaksi. Näin minulla oli tilaisuus vilkuilla hänen opintoihinsa liittyviä kirjoja, joista moni oli omallekin tutkimukselleni hyödyllinen. Elinaa kiitän tutkimusvuosiini ajoituneista Englantiin suuntautuneista kesälomamatkoistamme, jotka hänen esteettisesti tarkalla ja vaativalla maullaan suunnittelemina irrottivat tehokkaasti ja nautinnollisesti tutkijan työstään.

Lopuksi kiitän veljeäni Untoa. Hänen vaikutuksestaan minulle aikanaan avautui mahdollisuus päästä sille opin tielle, jonka toista päätä edustaa tämän tutkimuksen valmistuminen. Hänellä itsellään nämä mahdollisuudet olivat olleet aikanaan rajallisemmat. Tiedän, että itseni tavoin analyyttiseen ajatteluun ja pitkäjänteiseen työhön kykenevänä hän olisi yhtä hyvin kuin minä voinut kirjoittaa sen suvun ensimmäisen väitöskirjan, joka elämän sattumien myötä nyt osui minun osalleni.

Vantaan Rajakylässä, vuodentakulussa 2007

Esa Pirnes

SISÄLLYS

ABSTRACT

ESIPUHE

1	LÄHTÖKOHDAT	13
1.1	Vaikea kulttuurin käsite	13
1.2	Kulttuurin käsitteen laajuus kulttuuripolitiikan haasteena ja ongelmana	15
1.3	Kuinka tutkia kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittista laajuutta?.....	19
1.3.1	Kulttuurin käsiteanalyysi.....	19
1.3.2	Laajan kulttuuri käsitteen puhunnan analyysi	25
1.4	Kulttuuripolitiikan merkitysulottuvuudet	29
1.5	Asemoituminen kulttuuripoliittiseen tutkimukseen.....	34
1.6	Tutkimuksen dialoginen rakentuminen.....	38
2	KULTTUURIN KÄSITTEEN JUURET JA KIERTYMÄT MODERNISSA	40
2.1	Kulttuurin käsite ennen modernia ja modernin syntynä	41
2.1.1	Kulttuuri paikan ottamisena, huolenpitona ja (henkisenä) kasvuna	41
2.1.2	Kulttuurin käsite eksistentiaalisen ja sosiaalisen maailmassaolon haasteena.....	42
2.1.3	Kulttuuri ja sivilisaatio - käsitteiden päällekkäisyys ja eriytyminen	44
2.2	Kulttuurin käsitteen kehkeytyminen ja vakiintuminen modernissa.....	47
2.2.1	Kulttuurin käsitteen paikan varaaminen Friedrich Schillerillä	49
2.2.1.1	Universaalisuus ihmisyyden toteuttajana	49
2.2.1.2	Esteettisyys elävän muodon tuottamisena	51
2.2.1.3	Kulttuuri taiteen ja esteettisyyden mahdollistajana ja takaajana.....	53
2.2.2	Kamppailu kulttuurin käsitteen suunnasta	58
2.2.2.1	Kulttuuri taiteen erityisyytenä... ..	58
2.2.2.2	...vai yhteisön kehittäjänä?	62
2.2.3	Matthew Arnold kulttuurin käsitteen vakiinnuttajana	65
2.2.3.1	Kulttuuri täydellistymisen tavoittelun välineenä	67
2.2.3.2	Kulttuuri kriittisyytenä, arvonmittana ja tuomioistuimena	71
2.2.3.3	Kulttuuri universaalin ihmisyyden edustajana valtiossa.....	73
2.2.3.4	Kulttuuri, hegemonia ja sivistys	77
2.2.3.5	Vakiintuneen kulttuurikäsitteen vaihtoehto	80

2.3	Modernin kulttuurin käsitteen nahanluonti Raymond Williamsilla	84
2.3.1	Coleridgelaisarnoldilaisen perinteen taakka.....	84
2.3.2	Massakulttuuri – ihmisten kulttuuri	87
2.3.3	Kulttuuri kokonaisena elämäntapana.....	89
2.3.4	Kulttuuri kokemisen struktuurina.....	93
2.3.5	Kulttuuri ja hegemonia toistensa lävistäminä	97
3	KULTTUURIN KÄSITTEEN KULTTUURI- JA YHTEISKUNTATEOREETTINEN KARTTA.....	103
3.1	Kulttuuriteoreettiset kulttuurikäsitteet	103
3.1.1	Kulttuurin käsitteen peruskoordinaatit	103
3.1.2	Esteettisperusteiset kulttuurikäsitteet	105
3.1.3	Coleridgelaisarnoldilainen sivistysperusteinen kulttuurikäsite.....	108
3.1.4	Williamsilainen elämäntapaperusteinen kulttuurikäsite	112
3.2	Merkityspolitiikan kulttuurikäsitteen yhteiskuntateoreettinen rakentuminen	118
3.2.1	Kulttuurin käsitteen implisiittisyys ja eksplisiittisyys yhteiskuntateorioissa	118
3.2.2	Kulttuuri semioosina	123
3.2.3	Merkityksellisenä koettu elämäntapa.....	125
3.2.4	Yksilö, kulttuuri ja yhteiskunta elämäntapamaailmassa.....	128
3.2.5	Kulttuuri luovuutena ja kertomuksena	131
3.2.6	Kulttuuri dramaturgisena toimintana	136
3.2.7	Kulttuuri elämäntapamaailman ja systeemisen maailman suhteessa	138
3.2.8	Kulttuuri transformatiivisuutena jälkimodernissa	143
3.3	Kulttuurin käsitekartta kulttuuripolitiikan valintamatriisina	149
3.3.1	Laaja kulttuurin käsite = semioottisfenomenologinen kulttuurikäsite	149
3.3.2	Kulttuurin käsitteen jäsentyminen kulttuuripolitiikaksi valintamatriisiksi.....	155
3.3.3	Kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuudet laajan kulttuurin käsitteen pohjalta.....	163
4	LAAJA KULTTUURIN KÄSITE KÄYTÄNNÖN KULTTUURIPOLITIIKASSA	168
4.1	Unescon tuottama laajan kulttuurin käsitteen puhunta	168
4.1.1	Unescon kulttuuripolitiittinen interventio.....	168
4.1.2	Kulttuurin käsite Unescon varhaisissa kulttuuripolitiittisissa kokouksissa	174
4.1.2.1	Monacon pyöreän pöydän kokous 1967	174
4.1.2.2	Venetsian konferenssi 1970.....	176
4.1.2.3	Alueelliset konferenssit 1972–1979	179

4.1.3	Kulttuurin määritelmä Meksikon kulttuuripoliittisessa konferenssissa vuonna 1982.....	182
4.1.4	Kulttuuridemokratia laajan kulttuurin käsitteen testinä	187
4.1.5	Kulttuurin ja kehityksen välinen suhde laajan kulttuurin käsitteen testinä	191
4.1.5.1	Kulttuuri ja kehitys ennen Kulttuurikehityksen vuosikymmentä.....	191
4.1.5.2	Kohti uutta paradigmaa Kulttuurikehityksen vuosikymmenellä 1988-1997.....	193
4.1.6	Haasteena luovuuden ja moninaisuuden dynamiikka	197
4.2	Laaja kulttuurin käsite kansallisissa politiikoissa - tapausesimerkki Suomi.....	201
4.2.1	Kulttuurin käsitteen tulkinnat hyvinvointivaltiollisessa kehitysvaiheessa	201
4.2.2	Kulttuurin käsitteen tulkinnat kulttuurisen yhteiskuntakehityksen vaiheessa.....	207
4.2.2.1	Siirtymä kulttuuriseen yhteiskuntakehitykseen.....	207
4.2.2.2	Kulttuurin käsite opetusministeriön sivistyspoliittisissa mietinnöissä.....	211
4.2.2.3	Kulttuurin käsite Kulttuuripolitiikan linjat -mietinnössä.....	214
4.2.2.4	Kulttuuripolitiikka ja yhteiskuntapolitiikka	221
5	KULTTUURIPOLITIikka	
	LAAJAN KULTTUURIN KÄSITTEEN VALOSSA	228
5.1	Kulttuurin käsitteen muutokset Unescon kulttuuripolitiikassa	228
5.2	Kulttuurin käsitteen muutosproblematiikka kansallisissa kulttuuripolitiikoissa.....	235
5.3	Kulttuuripolitiikka - onnellinen jänis sektoriansassa	241
5.4	Laajan kulttuurin käsitteen mukainen kulttuuripolitiikka - perustelu ja metatehtävät	251
6	KULTTUURIPOLITIikkaA	
	VAI KULTTUURIN POLITIikkaA?	259
6.1	Haasteena telakoituminen semioottisfenomenologiseen kulttuurin käsitteeseen.....	259
6.2	Kulttuuripolitiikan ja kulttuurin politiikan suhteen määrittely	266
6.3	Hallintapoliittinen kulttuurin politisointi.....	272
	SUMMARY	280
	LÄHTEET	282

1 LÄHTÖKOHDAT

1.1 Vaikea kulttuurin käsite

Tämä tutkimus kohdistuu kulttuuripolitiikkaan. Ei ole mitenkään itsestään selvää, mitä kulttuuripolitiikalla ymmärretään; mikä on sen identiteetti, mikä sen asema yhteiskuntapolitiikassa. On toki paljon spontaania arkista, hallinnollista ja tieteellistäkin puhetta, jossa näitä kysymyksiä ei nosteta esiin, mutta tälle yhteiskuntapolitiikan osa-alueelle on tyypillistä epävarmuus niiden suhteen.

Epävarmuuden lähde löytyy toisesta kulttuuripolitiikan käsitteen muodostavasta osakäsitteestä. Kulttuurin käsitteen ongelmallisuutta, ei vain kulttuuripolitiikan taustalla olevana käsitteenä vaan muutoinkin, on tuotu monin tavoin esiin. Se on koettu yhdeksi vaikeimmaksi kaikista käsitteistä.

Kulttuurin käsitteen on sanottu olevan hyperkompleksinen (Fink 1988, 22). Sitä on verrattu lumipalloon, joka rinnettä alas pyöriessään kerää ja kätkee sisäänsä aina uusia merkityksiä (Everitt 1999, 8). Humanistisessa tutkimuksessa kulttuuri on "nykyajan... laaja-alaisin ja eniten viljelty käsite" (Knuutila 1994, 9) ja se on "luultavasti kaikkein laajin historiallisissa yhteiskuntatieteissä käytetty käsite", jonka käytöstä myös "nousee esiin ehkä eniten ongelmia" (Wallerstein 1990, 31). Ei siis ihme, että Ghanassa tunnetaan sanonta, jonka mukaan kuullessaan sanan kulttuuri on syytä tarttua sanakirjaan (Borofsky 1998, 64). Suomessa tunnetun sanonnan mukaan - liittyen tiettyihin käsitteen tulkintoihin - halutaan tarttua sanakirjan sijasta pistooliin.

Kulttuuripolitiikan käsitteen muodostavasta kahdesta osakäsitteestä kutsun kulttuuria kulttuuripolitiikan *lähdekäsitteeksi*. Se antaa tälle yhteiskuntapolitiikassa tunnistetulle toiminnan alueelle ainekset itseymmärryksen ja identiteetin muodostamiseen sekä yhteiskuntapoliittisen legitimitetin ja aseman hankkimiseen. Siksi se on niin tärkeä.

Koska kulttuurin käsite kuitenkin on koettu vaikeaksi, myös kulttuuripolitiikan toteuttaminen tulee haasteelliseksi. Mihin lähdekäsitteen mahdolliseen merkitykseen kulttuuripolitiikka sidotaan, kun sitä harjoitetaan käytännössä? Mitä nuo mahdolliset merkitykset ylipäänsä ovat? Millä tavoin niitä on tunnis-

tettu ja legitimoitu kulttuuripolitiikan piirissä? Kysymykset ovat tärkeitä, koska kulttuuripolitiikka tekee politiikkaa omasta lähdekäsitteestään. Yhteiskuntapolitiikan yhtenä legitiiminä alana se rajautuu lähdekäsitteensä varassa myös muihin yhteiskuntapolitiikan osa-alueisiin. Poliitiikan käsitteen suhteen eri politiikka-alat ovat keskenään samanlaisia. Toisistaan ne poikkeavat siinä, mitä niiden lähdekäsite kertoo inhimillisestä ja sosiaalisesta todellisuudesta, eli mitkä merkitysalueet kukin niistä varaa edustamansa politiikanalan käyttöön.

Kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen vaikeutta arvioitaessa on syytä nähdä, että yleisissä lähtökohdissaan kulttuurin käsite on verrannollinen muiden käsitteiden kanssa. Yhteiskuntatieteissä 1900-luvun puolivälin tienoilla tapahtuneen ns. lingvistisen käänteeseen, mm. retorisen tutkimuksen esiin tuoman ja käsitehistoriallisen tutkimuksen omaksuman näkemyksen mukaan käsitteet ovat aina aika- ja paikkasidonnaisia ja sellaisina myös kiistan- ja muutoksenalaisia. Käsitteiden ja tekojen välillä on paralleelinen yhteys. Selkeää jakoa niiden välille ei voi vetää, vaan kaikki sanat ovat myös tekoja, eli muokkaavat sitä todellisuutta, jota käsitteet ilmaisevat. Käsitteet ovat myös kontekstuaalisia; niissä kohtaavat toiminta, aatteet ja rakenteet, ja mm. kokemuksilla ja odotuksilla on vaikutusta niiden saamiin merkityksiin. (Summa ja Palonen 1998, 11–13; Palonen 1998, 144; Hyvärinen ja muut 2003, 9–12.)

Tämä kaikki koskee myös kulttuurin käsitettä. Ei ole olemassa mitään kulttuuri-nimistä fyysisen maailman kappaletta tai henkisen maailman oliota, jonka merkitys voitaisiin oikopäätä näkö- tai muulla aistihavainnolla sellaiseksi tunnistaa. Varmaa on vain, että jotkut sosiaalisen toiminnan muodot ovat käsitehistoriallisen kehityksen myötä alkaneet presentoida jotain kulttuurin käsitteen nimiin pantua ja saaneet kulttuurisen leiman. Nämä syystä tai toisesta elinkelpoisimmiksi osoittautuneet tulkinnat ovat eräänlaisia sopimuksia kulttuurin käsitteen merkityksistä. Tämäkään ei merkitse yksimielisyyttä käsitteestä: muiden käsitteiden tapaan tulkinnat voidaan kiistää ja sopimukset osoittaa pätemättömiksi, joten yhteiskunnassa esiintyy aina erilaisia käsityksiä ja tulkintoja siitä, mitä kulttuurilla voidaan tarkoittaa. Kulttuuri on olemassa siitä tehdyissä tulkinnoissa. Siihen siis pätee se, minkä esimerkiksi Eräsaari toteaa yhteiskunnan käsitteestä: se "tuotetaan puhumalla, keskustelemalla ja väittelemällä jaetuista tulkinnoista" (Eräsaari 2004, 107).

Kulttuurin käsitteen vaikeuden, kun sitä kerran niin korostetaan, suhteessa moniin muihin käsitteisiin täytyy olla jotain erityisempää kuin vain käsitteiden luonteeseen yleensä liittyvää 'kontingenttisuutta'. Kulttuuripolitiikka on poikkeuksellinen muihin yhteiskuntapolitiikan aloihin verrattaessa sikäli, että joissain tapauksissa lähdekäsitteen suhde toimi- ja hallinnonalaan on kohtuullisen ongelmaton. Näin asian voisi olettaa olevan vaikkapa maa- ja metsätalousministeriön edustamalla hallinnonalalla, vaikka hallinnollisia rajanveto-ongelmia niiden tai näiden asioiden kuulumisesta sille tai tuolle hallinnonalalle voi esiintyä millä aloilla tahansa. Joissain tapauksissa, joissa kytkennän voisi olettaa olevan selkeän, se osoittautuu lähemmässä tarkastelussa ongelmalliseksi. Perustavanlaatuisen kysymys siitä, mitä on vaikkapa ympäristöpolitiikan

'ympäristö', esitetään ainakin alan tieteellisissä keskusteluissa (ks. Haila ja Jokinen 2001).

Ehkä vain sosiaalipolitiikka on kuitenkin kulttuuripolitiikalle verrannollinen siinä, että sen lähdekäsite on samalla tavalla epäsymmetrinen hallinnolliseen politiikkasektoriin nähden¹. Sekä kulttuurin että sosiaalisen käsitteet kuvaavat ihmisyyhteisöjen toimintaa hyvin laajasti. Molemmat ovat käsitteitä, joilla ilmaistaan keskeisellä ja merkittävällä tavalla inhimillisen toiminnan aluetta tai luonnetta. Laajimmillaan kulttuurin käsitteellä voidaan ymmärtää *kaikkea*, mitä inhimillisen elämän ja toiminnan piiriin kuuluu ja on aina kuulunut. Vastaavasti sosiaalisen käsite on laajimmillaan synonyymi yhteisölliselle toiminnalle, ja monissa kielissä myös vastine yhteiskunnan käsitteelle².

Kulttuuripolitiikassa lähdekäsitteen epäsymmetrinen suhde sen toimi- ja hallinnonalana saaman yhteiskuntapoliittisen aseman kanssa näkyy monella tavalla. Toimialan osuus julkisesta taloudesta on esimerkiksi Suomessa vajaan prosentin, katsottiinpa asiaa taiteen ja kulttuurin valtion budjetista lohkaisemana osuutena tai valtion ja kuntien yhteenlaskettuna tukena kulttuurille suhteessa julkisten menojen kokonaismäärään. Suhdeluvut ovat samaa suuruusluokkaa myös muissa Pohjoismaissa ja pääosin muuallakin Euroopassa (Kivistö 2006, 15.) Kulttuuripolitiikka on jäänyt paitsi pieneksi myös orvoksi hallinnonalaksi. Suomessa sillä ei ole koskaan ollut itsenäistä hallinnollista statusta oman ministeriön muodossa.

1.2 Kulttuurin käsitteen laajuus kulttuuripolitiikan haasteena ja ongelmana

Laajimpien tulkintamahdollisuuksiensa näkökulmasta kulttuurin käsite näyttäisi tarjoavan mahdollisuuden rakentaa kulttuuripolitiikan itseymmärrystä ja identiteettiä merkittävästi laajemmaksi ja vahvemmaksi kuin mitä käytännössä on tullut esiin kulttuuripolitiikassa. Kun toimi- ja hallinnonalan lähdekäsitteellä voidaan ymmärtää miltei kaikkea, mitä inhimillisen elämän ja toiminnan piiriin kuuluu, kulttuuripolitiikalle tarjoutuu myös poikkeuksellinen perustelu- ja vetoamisoikeus sen merkitystä tai asemaa koskevia legitimizeettikeskusteluja varten, joita yhteiskunnassa aina aika ajoin käydään³. Kiellettäessä kulttuuri kiellettäisiin koko inhimillisen toiminnan merkitys.

¹ Luonnollisesti myös yhteiskuntapoliitiikka on politiikan lähdekäsitteen näkökulmasta kulttuuripolitiikalle verrannollinen, mutta se ei ole politiikkasektori vaan sektoreita yhdistävä poliittishallinnollisen jäsenyyksen kokonaisuus.

² Sosiaalipolitiikan määrittelystä ks. esim. Sipilä 1970; käytännön sosiaalipolitiikan kannalta Taipale 1988, 9-10.

³ Näitä keskusteluja käydään sekä silloin, kun yhteiskuntapoliittisia vastuita, tehtäviä ja panostuksia laajennetaan, kuten tapahtui esimerkiksi hyvinvointivaltion laajentumisessa 1960-, -70 ja vielä -80-luvullakin että silloin, kun niitä supistetaan, kuten on tapahtunut -80-luvun loppupuolen jälkeen. Suomessa tällaisia keskusteluja on käyty erityisesti 1990-luvun alun laman oloissa, mutta sen jälkeenkin paineet asettaa rajat julkisen talouden menoille ovat asettaneet kulttuuripolitiikan vaikeaan tilanteeseen.

Erilaisiin mahdollisuuksiin identifioida ja asemoida omaa toimi- ja hallinnonalaa osana yhteiskuntapolitiikkaa kulttuuripolitiikassa on myös haluttu tai koettu tarpeelliseksi tarttua, tai vähintään niihin on aika ajoin viitattu. Kulttuuripolitiikka on syntynyt ja kehittynyt lähinnä taiteita käsittelevänä hallinnonalana nykyaikaisten kansallisvaltioiden muotoutumisprosessin myötä 1800-luvun Euroopassa⁴. Kulttuuripolitiikan historian eri vaiheissa joko sen sisällä tai liepeillä on kuitenkin tehty ehdotuksia, joiden näkökulmat tai kehittämisehdotukset ovat poikenneet taiteeseen sitoutuneista tulkinnoista ja muodoista. Erityisesti 1960-luvulla kulttuuripolitiikan asemaa hallinnonalana ryhdyttiin eri maissa vahvistamaan ja laajentamaan tavoitteena tuottaa 'uutta kulttuuripolitiikkaa'. Pyrkimykset olivat pääosin edelleen taidelähtöisiä, mutta niissä luodattiin myös kulttuurin käsitteen muita merkitysulottuvuuksia, jotka toki eivät olleet aiemminkaan täysin tuntemattomia kulttuuripoliittisella kentällä (vrt. esim. Looseley 1995, 13–21; Frenander 2005, 133–165).

Samoihin aikoihin, kun uuden kulttuuripolitiikan kehittämistyötä eri maissa käynnisteltiin, kulttuuripoliittiselle toiminta-areenalle astui myös YK:n kasvatustiede- ja kulttuurijärjestö Unesco. Se alkoi omilla foorumeillaan koota yhteen virinnyttä uuden kulttuuripolitiikan keskustelua. Tämä tapahtui 1960-luvun puolivälin jälkeen.

Unescon kiinnostus kulttuuripolitiikkaan perustui ennen kaikkea sen pyrkimyksiin edistää maailmanlaajuisia kansojen välistä yhteistyötä ja eri kehitysvaiheissa olevien alueiden ja maiden kehitystä. Tästä näkökulmasta se alkoi kiinnittää huomiota nimenomaan kulttuurin yleiselle kehitykselle tarjoamiin myönteisiin mahdollisuuksiin. Unescon kulttuuripoliittisen aloitteellisuuden motiivi oli näin ainakin osin toinen kuin mikä oli vaikuttanut kansallisissa kulttuuripolitiikoissa (taidepolitiikoissa) siihen saakka. Unescon kiinnostus kohdistui muihinkin kuin taiteeseen rajautuneisiin kulttuurin käsitteen tulkintamahdollisuuksiin – ja voidaan sanoa: nimenomaan näihin muihin. Tästä laajemman kulttuurin käsitteen tunnistamistyöstä tuli Unescon kulttuuripolitiikan ydin. Tätä työtä on sittemmin tehty käytännöllisesti katsoen kaikissa Unescon kulttuuripoliittisissa aktiviteeteissa näihin päiviin saakka.

Unescon toimien seurauksena kulttuurin käsitteen laajuuteen vetoamisesta on muodostunut kulttuuripolitiikkaan oma erityinen *laajan kulttuurin käsitteen puhunta*. Tämän puhunnan mukaan kulttuurin käsitteen merkityssisältö on niin laaja ja merkityksellinen inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan kannalta, että kulttuuripolitiikan tulee olla keskeinen tekijä myös yhteisöjen, valtioiden ja yleismaailmallisen kehityksen muokkaamisessa ja ohjaamisessa.

Unescon asemasta kansainvälisenä yhteistyö- ja asiantuntijajärjestönä johdetaan, että laajan käsitteen puhunta on tullut vallitsevaksi puhunnaksi kulttuuripolitiikassa. Sekä kansainväliset että kansalliset kulttuuripoliittiset dokumentit

⁴ Tällä tavoin kulttuuripolitiikan syntyä on tarkasteltu varsinkin Pohjoismaissa (Duelund ed., 2003). Laajemmassa (länsi)eurooppalaisessa viitekehyksessä syntyvaiheet sijoitetaan joskus myöhempään vaiheeseen 1900-luvun alkuvuosikymmeniin tai puolivälin tienoilta, jolloin sen synnyn motiivien nähdään liittyvän myös fasismin vastustamiseen tai viriävään hyvinvointivaltiolliseen kehitykseen (Henry 1993, 8–16; Looseley 1995, 11–29; Cultural Policy in Europe...1998, 34–44).

vetoavat usein muodossa tai toisessa laajaan kulttuurin käsitteeseen tehdessään ehdotuksia kulttuuripoliittisiksi linjauksiksi ja asettaessaan odotuksia myös muille yhteiskunnallisille toimijoille siitä, mitä näiden rauhaan kuuluu.

Unescon lisäksi puhuntaa on levittänyt mm. Euroopan neuvosto, jonka kulttuuripoliittisen roolin voi nähdä Unescolle verrannollisena ja sen pyrkimyksiä tukevana muodostaessaan eurooppalaisille kulttuuripolitiikoille kulloistenkin kulttuuripoliittisten haasteiden yhteistyöareenan (ks. Grosjean 1997; ks. myös Kangas 2001, 25). EU:n toiminnassa kulttuurin käsitteen laajuuteen perustuvia pyrkimyksiä tukee lähinnä Maastrichtin sopimuksen (1992) artikla 128 (Amsterdamin sopimuksessa artikla 151) kulttuuriin liittyvien näkökohtien huomioon ottamisesta sopimuksen mukaisessa toiminnassa. Kansallisissa kulttuuripolitiikoissa laajan kulttuurin käsitteen puhunnan voi nähdä vaikuttavan mm. halussa tai vaatimuksissa vahvistaa kulttuurin asemaa yhteiskunnassa ja kulttuuripolitiikan asemaa yhteiskunnallisessa päätöksenteossa. Suomessa tämän suuntaisen ehdotuksen voi nähdä sisältyvän mm. Paavo Lipposen II hallituksen ohjelmaan vuonna 1999⁵.

Katson, että Unescon lanseeraama ja alustama laajan kulttuurin käsitteen puhunta on merkittävin kulttuuripolitiikan identiteettiä, itseymmärrystä, yhteiskuntapoliittista legitimaatiota ja asemaa haastava tekijä viime vuosikymmenten aikana. Se on kulttuuripolitiikan 'suuri lupaus'. Kaikissa niissä dokumenteissa, joissa siihen vedotaan, annetaan tavalla tai toisella ymmärtää, että laajan kulttuurin käsitteen hyödyntäminen laajentaisi ja vahvistaisi kulttuuripolitiikan asemaa. Laajan kulttuurin käsitteen puhunta on siis lupaus kulttuuripolitiikalle itselleen. Toisaalta se on lupaus koko yhteiskuntapolitiikalle, kun annetaan ymmärtää, että lähdekäsitteensä laajuuteen perustuvalla kulttuuripolitiikalla olisi sillekin paljon annettavaa, jos vain sen merkitys yhteiskuntapolitiikan kokonaisuudessa oikein ymmärrettäisiin.

Toinen asia on, että useinkaan kulttuurin käsitteen laajuutta ei siihen vetoamisen yhteydessä määritellä. Se olisi kuitenkin tärkeää. Kuten Shore toteaa, "tehtäessä kulttuuripolitiikkaa, selkeä kulttuurin käsitteen identifiointi ja kuvaus sen aspekteista eri aikoina ei ole ainoastaan mahdollinen, vaan ehdottoman välttämätön" (Shore 1981,109). Mutta juuri tämä käsitteen selkeä identifiointi näyttää olevan ongelma laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa ja sen mukaisesti toteutettavassa kulttuuripolitiikassa. Esimerkiksi Colin Mercer on esittänyt väitteen, jonka mukaan kulttuuripolitiikan suurimpana ongelmana on, että "määrittelemme ja tunnistamme *väärin tai ainoastaan osittain* politiikan varsinaista kohdetta: kulttuuria." (Moninaisuus luovuutemme... 1998, 251, kurs. ep).

Laajan kulttuurin käsitteen puhunnasta on tullut kulttuuripolitiikalle lupauksen lisäksi ongelma. Käsitteen laajuuteen liittyviä lupauksia ei ole kyetty lunastamaan kovinkaan onnistuneesti. Oliver Bennett arvioi 1990-luvun loppupuolelle kääntyvässä kulttuuripoliittisessa tilanteessa, että kulttuuripolitiikan

⁵ Ohjelman kulttuuripolitiikkaa koskevan osuuden ensimmäinen kappale kuuluu seuraavasti: "Kulttuuri on entistä tärkeämpi kansallisen ja kansainvälisen kehityksen voimavara. Kulttuuripolitiikan asemaa yhteiskunnallisessa päätöksenteossa vahvistetaan. Tavoitteena on moni-ilmeinen kansallinen kulttuuri."

sisältö oli pysynyt jokseenkin ennallaan, eli taidekeskeisenä. Myös kulttuuripolitiikan perustelut olivat siksi ennallaan. Ne liittyvät moraaliseen kehitykseen, eli taiteen sivilisoivaan vaikutukseen, taloudelliseen hyötyyn tai sen vaikutukseen kansallisen identiteetin ja itsetunnon vahvistajana. Tuolloin Bennett havaitsee vasta joitain merkkejä kulttuuripolitiikan diskurssin muuttumisesta. "Tämä on kuitenkin suhteellisen viimeaikainen kehityssuunta, ja jääkin nähtäväksi, miten tämä diskurssi todellisuudessa suhteutuu hallinnollisiin käytäntöihin." (Bennett 1999, 16–18.) Bennettin tulkinnan mukaan laajentuva kulttuurin käsitteen puhunta (hänen tulkinnassaan käsitys kulttuurista elämäntapana) ei siis ollut ainakaan tuolloin muuttanut kulttuuripolitiikan identiteettiä ja itseymmärrystä, ei sen yhteiskuntapoliittista perusteltavuutta, alaa ja roolia tai kulttuuripolitiikan ja yhteiskuntapoliitiikan välistä suhdetta.

Jos Bennettin, Mercerin ja eräiden muidenkin esittämät tulkinnat pitävät paikkansa, ne merkitsevät kulttuuripolitiikan kannalta dramaattista kehitysnäkymää. Ongelma on tämä: jollei käytännössä harjoitettu kulttuuripolitiikka toteudu lähdekäsitteen laajuuteen liittyvien retoristen lupausten mukaisesti, edes niiden suunnassa, puhuntaan sisältyvien lupausten lumo haihtuu ja sen mukana paljon muutakin kulttuuripolitiikalle tärkeää.

Tuolloin kulttuuripolitiikan identiteetti, itseymmärrys ja sen yhteiskuntapoliittinen legitimaatio ja asema joudutaan perustamaan edelleen taideperusteiseen kulttuurikäsitteeseen, sen mukaiseen kulttuuripolitiikan institutioituneisuuteen ja siihen liittyviin todennettaviin kulttuuripoliittisiin tuloksiin. Se jättää kuitenkin kulttuuripolitiikan entiseen tapaan heiveröiseksi hallinnonalaksi suhteessa vahvemmiin mielletäviin hallinnonaloihin ja haavoittuvaiseksi suhteessa yhteiskuntapolitiikan kokonaisuuteen, esimerkiksi talouspoliittisiin suhdanvaihteluihin liittyen.

Lisäksi saadaan uusi ongelma. Kulttuuripoliittisten lupausten uskottavuus muiden silmissä heikentyy ja luottamus kulttuuripoliittiseen arviointikykyyn ja asiantuntemukseen rapistuu, kun kulttuuripolitiikan ja sen lähdekäsitteen ei voida todistaa olevan se dynaaminen yhteiskuntapolitiikkaa ravitseva voima, jollaisena se on haluttu esittää. Näin lupausten kateettomuus ja toteutumattomuus voivat merkitä jopa kehitystä, jossa kulttuuripolitiikan yhteiskuntapoliittinen tila kaventuukin luvatus laajenemisen sijasta. Sopivassa tilanteessa se voi aiheuttaa kulttuuripoliittisen kriisin.

Tutkimuskysymykseni nousee kuvatulla tavalla haasteellisena ja osin epäselvänäkin piirtyvästä kulttuuripolitiikan suhteesta sen piirissä tuotettuun laajan kulttuurin käsitteen puhuntaan ja sen mukaiseen pyrkimykseen toteuttaa kulttuuripolitiikkaa. Laajan kulttuurin käsitteen puhunta haastaa perinteisen taideperusteisen kulttuuripolitiikan, minkä vuoksi sen voi odottaa pitävän sisällään myös siitä poikkeavan näkemyksen kulttuuripolitiikan perustelemiseksi ja toteuttamiseksi.

On siis tutkittava tätä puhuntaa ja sen implementoitumista käytännön kulttuuripolitiikassa. Toisaalta on tullut esiin väite, että kulttuuripolitiikka on pysynyt jotakuinkin ennallaan huolimatta siitä, että sitä on haluttu kehittää kyseisen puhunnan perusteella. Tämän vuoksi on tarpeellista tutkia itse kulttuu-

rin käsitettä sen peilin takaa, jonka Unesco puhunnassaan on nostanut kulttuuripoliittisten toimijoiden katsottavaksi ja jota kansalliset kulttuuripoliitikat ovat yrittäneet tulkita ja seurata. Liittyykö tähän epäsymmetriaa? Voitaisiinko kulttuurin käsitteen laajuus nähdä jotenkin toisin, kuin miten sitä on tuotettu ja toteutettu kulttuuripoliitiikan piirissä? Selittäisikö mahdollinen epäsymmetrisyys kulttuuripoliitiikan väitettyä muuttumisen vaikeutta? Vai onko kenties niin, kuten Shore myös antaa ymmärtää (Shore 1981, 109), että mitä laajempi ja kokonaisvaltaisempi on käsitteeseen sisältyvä näköala, sitä yleisemmäksi sen määrittely tahtoo käydyä, ja sitä vähemmän se tuntuisi kykenevän ohjaamaan sen nimissä harjoitettavaa politiikkaa?

Näiden kysymysten myötä täsmentyy varsinainen tutkimuskysymykseni: *Millaisen perustelun ja kehittämisen näköalan kulttuurin politisoimiseksi tuottaa kulttuurin käsite silloin, kun lähtökohdaksi otetaan pyrkimys sen nimenomaisen laajuuden tunnistamiseen?*

Kulttuurin käsitteen laajuuden tunnistaminen tutkimuskysymyksessä tarkoittaa siis sekä Unescon puhunnassa ja kansallisissa kulttuuripoliitikoissa tapahtuvaa tunnistamista että siitä riippumatonta, itse tuottamaani kulttuurin käsitteen analyysinä tapahtuvaa tunnistamista. Tutkimusasetelmassani kulttuurin käsitteen analyysi, laajan kulttuurin käsitteen puhunta ja käytännön kulttuuripoliitikka asettuvat siten dialogiseen suhteeseen toistensa kanssa. Tässä dialogiin asettamisessa tapahtuu myös tutkimusongelman horisontin valinta. Vaikka tutkimusongelma motivoituu laajan kulttuurin käsitteen puhunnasta, kulttuurin käsitteen analyysi on työn keskiössä. Ilman sitä ei päästä arvioimaan kyseiseen puhuntaan sisältyvää kulttuuripoliitiikan lupausta ja ongelmaa eikä siten kysymään kulttuurin käsitteen laajuuteen perustuvan kulttuuripoliitiikan perustelun ja kehittämisen mahdollisuutta.

1.3 Kuinka tutkia kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittista laajuutta?

1.3.1 Kulttuurin käsiteanalyysi

Tutkimuksessani on kahdentyyppistä analyysia: käsiteanalyyttistä ja aineistolähtöistä. Vaikka kulttuurin käsitteen analyysi on työssäni keskeisessä asemassa, tutkimukseni tarkoitus ei ole käsiteanalyysi sinänsä, vaan (laajaan) kulttuurin käsitteeseen nojaavan kulttuuripoliitiikan analyysi. Työni on siksi tarkoitukseltaan erilainen kuin pelkästään käsiteanalyysiin keskittyvät tutkimukset, esimerkiksi vaikkapa Risto Kankaan yhteiskunta-käsitettä koskeva tutkimus (Kangas R. 2001). Haastava tehtävä käsiteanalyysi on tutkimukseni yhtenä osanakin, jos on uskomista lukuisiin vakuutteluihin kulttuurin käsitteen vaikeudesta ja monimutkaisuudesta, joihin jo alussa viittasin. Kulttuurin käsitteen tutkijan kannalta eräiden tutkijoiden tekemä johtopäätös tästä vaikeudesta ei ole kovin lohdulli-

nen: "mikä tahansa analyttinen yritys saada ote käsitteestä johtaa turhautumiseen, alusta loppuun" (Wuthnow, Hunter, Bergesen & Kurzweil 1984, 71).

Kulttuurin käsitteen kompleksisuuden tunnustamisen on oltava lähtökoh- ta kaikessa kulttuurin käsitettä käyttävässä mutta varsinkin laajaan kulttuurin käsitteeseen nojaavassa tutkimuksessa. Lähden kuitenkin siitä, että käsitteen kompleksisuutta ei pitäisi käyttää verukkeena olla tekemättä analyysia, joka on nimenomaan kulttuuripolitiikalle välttämätön. Kulttuuripoliittisissa dokumen- teissa käsitteen määrittelemättä jättäminen on silti varsin yleistä, ja nimen- omaan silloin, kun viitataan laajaan kulttuuriin käsitteeseen. Moecklin mukaan kulttuurin käsitteen määrittelemättä jättäminen voi olla päältä päin katsoen edullista kulttuuripolitiikan harjoittajille, jolloin harjoitettu kulttuuripolitiikka- kin voi olla melkein millaista tahansa (Moeckli 1983, 5). – Moecklin huomioon voisi lisätä: niin kauan kuin sen perusteita ei heiltä perätä.

Katson, että paljon toistettuna kulttuurin käsitteen kompleksisuuden ko- rostamisesta on tulossa tarkoitustaan syövä käsitys, jos käsitteestä ja sen käytön tavoista ei uskalleta sanoa mitään kovin jäsenettyä. Omana tavoitteenani tässä tutkimuksessa on analysoida käsitteen kompleksisuuden ulottuvuuksia ja saa- da siitä näin sellainen ote, jonka pohjalta sitä voisi käyttää analyysiapuna arvi- oitaessa laajan kulttuurin käsitteen puhuntaa ja sen vaikutuksia kulttuuripoli- tiikassa. Turhautumisen ja turhan työn odotuksen sijasta lähden siis siitä ole- tuksesta, että kaikesta kulttuurin käsitteen kompleksisuudesta huolimatta siitä voidaan sanoa yhtä ja toista perusteltua ja mielekäästä.

Tuon 'yhden ja toisen' tavoittelemiseksi tutkimusotettani voi kutsua her- meneuttiseksi, tai fenomenologishermeneuttiseksi (vrt. esim. Ahponen 2001, 42–48). Suhtaudun kulttuurin käsitettä rakentaviin tai analysoiviin lähteisiin ymmärtämistä edellyttävinä teksteinä, joiden kanssa pyrin pääsemään dialogiin tutkimukseni tarkoituksessa. Näkökulma ja lähdeaineisto suhteessa kulttuurin käsitteeseen määrittyvät käsiteanalyysissani tutkimusasetelmastani käsin. Pyrin tunnistamaan käsitteen laajuuden luonnetta, ulottuvuuksia ja merkityksiä, mut- ta näkökulma on kulttuuripolitiikka – yhteiskuntapolitiikan yksi institutioitu- nut osa-alue, joka hankkii identiteettinsä ja legitimitettinsä (eri aikoina eri ta- voin) kulttuurin käsitteestä. Tutkimuksessani tekemäni käsiteanalyysi on siten kulttuurin käsitteen *kulttuuripoliittista luentaa*.

Mitä tarkoitan kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittisella luennalla? Katson, että juuri lähdekäsitteen moninaisuuden takia kulttuuripolitiikassa on erityinen mahdollisuus *valita* erilaisista kulttuurin käsitteen merkityksistä. Näin on tehty – tietoisesti tai tiedostamatta – aiemmissa kulttuuripolitiikan kehitysvaiheissa, niin tehdään nyt ja tullaan tekemään myös jatkossa. Laajan kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittinen luenta työssäni tarkoittaa yritystä kartoittaa se, millä tavoin valinnaisesti kulttuurin käsite voi olla kulttuuripolitiikkaa perusteleva ja ohjaa- va käsite. Kulttuurin käsitteen tieteellisiä analyysiejä hyväksi käyttäen tavoit- teenani on kartoittaa kulttuuripolitiikan lähteenä ja viimekätisenä oikeutuksena oleva käsitteellinen maisema, josta kulttuuripolitiikka voi ammentaa ja valita merkityksiä ja rakentaa tulkintoja omaan käyttöönsä.

Laajuus käsitteen kriteerinä tarkoittaa puolestaan sitä, että en käsiteanalyysissäni lähde liikkeelle esimerkiksi taideteorioista tai muista ennalta määritellyistä kulttuurikäsitteiden luokituksista, enkä erityisemmin myöskään pysähdy tarkastelemaan niitä silloin, kun ne tulevat analyysissä vastaan. Jäljitän sellaisia käsityksiä kulttuurista, jotka lähtevät tämän käsitteen yleisemmistä merkityksistä. Kaikkein yleisimmät merkitykset – kulttuuri 'kaikkena' – eivät nekään ole kiinnostavimpia, koska kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä ne johtavat nopeasti umpikujaan. Tällaisia kaiken kattavia käsitteitä kutsutaan *pars pro toto* -käsitteiksi ja niihin perustuvaa argumentaatiota *pars pro toto* -argumentoinniksi. Tällaisessa Aristoteleelta periytyvässä argumentointitavassa on Risto Kankaan mukaan kyse siitä, että "yhteiskunnassa on tavalla tai toisella olemassa piste, johon suhteessa yhteiskunta muodostaa yhtenäisen järjestelmän ja jossa yhteiskunnan ominaislaatu ja identiteetti 'kristalloituvat'" (Kangas R. 2001, 72). Kokonaisuus siis määritetään osan kautta niin, että kyseinen osa muodostaa selitettävää asiaa selittävän keskuksen.

Kangas kuvaa *pars pro toto* -argumentointia yhteiskuntateorioissa sekä pulmalliseksi että "perustavanlaatuisen" paradoksaaliseksi (emt. 93). Voiko ylipäänsä mitään käsitettä käyttää analyttisesti mielekkäällä tavalla, jos se edustaa tai ilmaisee kokonaisuutta? Toisaalta, voidaan perustellusti ajatella, ettei sosiaalisen järjestyksen mahdollisuuden selittäminen tai vaikkapa aikalaisdiagnoosin tekeminen ylipäänsä ole mahdollista ilman tällaista argumentointitapaa. Joka tapauksessa kyseiseen argumentointitapaan liittyy heikkouksia, jotka on syytä tiedostaa. Yleensä "superselittäjän" asemassa oleva käsite jää puutteellisesti analysoiduksi; "joudutaan loppujen lopuksi aina turvautumaan tekijöihin, joiden olemassaolo vain todetaan tai edellytetään yhteiskunnallisen järjestyksen selityksessä, mutta jotka teoriassa kuitenkin jäävät itse asiassa selittämättä" (emt. 89).

Tämä heikkous koskee ilmiselvästi myös kulttuurin käsitettä – toinen samassa asemassa oleva käsite on yhteiskunta. Kulttuurin käsitettä koskee myös ideologisen kielenkäytön riski, josta retoriikan tutkimuksessa erityisesti Quentin Skinner on puhunut (ks. Palonen 1998, 150–151). Siinä käsitteillä kuvataan normatiivisesti asioiden ideaalitiloja niin, että normatiivisuus sekoittuu deskriptiivisyyteen. Tällöin on erityinen riski kadottaa näkyvistä ideologisen käsitteen käytön varjoon jäävä maisema erilaisine vaihtoehtoisine merkityksineen. Tässäkin mielessä superselittäjän asemassa olevat käsitteet kätkevät taakseen sisäisiä ristiriitaisuuksia, kilpailevia tulkintoja ja herkkyyden tunnistaa historiallisia muutoksia käsittehorisontissaan, siis oman haavoittuvuutensa jos kohta myös mahdollisen vahvuutensa.

Pars pro toto -argumentoinnin riskit laukeavat myös kulttuuripoliittisessa kulttuurin käsitteen käytössä, jos kulttuuri tarkoittaa kaikkea inhimillistä toimintaa. Kulttuuripolitiikka ei rajaudu tällöin millään tavoin suhteessa muihin politiikkoihin (tai käänteisesti: muut politiikat eivät tunnistaudu millään tavoin suhteessa tuollaiseen lähdekäsitteeseen perustuvaan kulttuuripolitiikkaan). Ideologisen kielenkäytön riskit laukeavat mm. silloin, kun vedotaan epämääräi-

sesti taiteen tai kulttuuriin erityisluonteisuuteen asiaa mitenkään selittämättä tai perustelematta.

Lähden itse siitä, että kulttuurin käsitteen laajuus sisältää jotain erityistä kulttuuripolitiikan kannalta. Mitä erityistä, se jää tutkimuksessani selvitettäväksi. Katson kuitenkin jo lähtökohtaisesti, että kulttuurin käsitteen laajuuden luonnetta voidaan tunnistaa parhaiten silloin, kun se on tunnistettavissa suhteessa muihin keskeisiin inhimillistä elämää ja sosiaalista toimintaa selittäviin käsitteisiin. Näissä suhteissa – niihin liittyvissä rajauksissa, päällekkäisyyksissä tai risteämissä – kulttuurin käsitteen voi olettaa saavan analyyttisen ominaisluonteensa säilyttäen samalla kuitenkin mahdollisen laajuutensa perspektiivit. Tällaista luentaa ei tarvitse mitenkään erityisesti etsiä, vaan se avautuu kulttuurin käsitteen historiallisten juurten analyysinä ja siitä johdettavista juoksutuksista.

Käsiteanalyysiani voi pitää tietyltä osin (luku 2) käsitehistoriallisena. Tällöin se pyrkii luotaamaan niitä kysymyksiä, jotka tässä tutkimusotteessa on nähty tärkeiksi. En siten pyri aatehistoriallisesti kattavasti esittelemään, mitkä kulttuurin käsitteen tulkintatavat ovat eri aikoina eri tavoin vaikuttaneet kulttuuripolitiikkojen muotoutumiseen⁶, vaan katson, missä historiallisissa katkoksisissa, missä kontekstissa, millä tavoin ja miksi kulttuurin käsite on tullut "osaksi poliittista kieltä" tai "erityisesti tihentynyt", miten ja ketkä sen merkityksistä ovat kamppailleet, mihin muihin käsitteisiin se on "rinnastunut", tai mille käsitteille kehittynyt "vastakäsitteeksi" (Hyvärinen ym. 2003, 11–13).

Alaa tunteva lukija huomaa nopeasti, että käsiteanalyysin historiallisessa osuudessa tukeudun kulttuuripoliittisessa tutkimuksessa usein viitattuihin ajattelijoihin – Friedrich Schilleriin, Samuel Taylor Coleridgeen, Matthew Arnoldiin ja Raymond Williamsiin. Voi varmaan perustellusti kysyä, mitä uutta heitä esiin nostamalla pystyn tuottamaan kulttuurin käsitettä koskevaan kulttuuripoliittiseen ymmärrykseen.

Ehkä juuri tässä kohtaa hermeneuttisen kehän ideaa (ks. Siljander 1988, 115–119) soveltava tutkimusote on tärkeä nimenomaan kulttuurin käsitteen laajuuden tunnistamista tavoittelevassa tutkimuksessa. Kulttuurin käsitteen histo-

⁶ Luvun 2 analyysia kulttuurin käsitteen historiallisista juurista ja kiertymistä modernin synnyssä ja kehittämisessä voi toki halutessaan lukea myös kommenttina siihen, mitä ja millä tavoin (eurooppalaisessa ja pohjoismaisessa) kulttuuripolitiikassa ainakin on tullut ammennetuksi historiallisista ajatustraditioista. Jean-Michel Guy on esittänyt väitteen (Guy 1994/ Bennett 1999, 14), että eurooppalaisen kulttuuripolitiikan taustalla on tarkoituksellisen mielivaltaisen kulttuurin määritelmä. Oliver Bennett torjuu tällaisen näkemyksen todetessaan, että eurooppalaisissa kulttuuripolitiikoissa heijastuva käsitys kulttuurista on "ammennettu hyvin vaikutusvaltaisista intellektuaalisista traditioista" (emt. 14–15). Yhdyn Bennettin näkemykseen mutta katson, että nämä ammennukset eivät ole olleet kovinkaan systemaattisia. Ne eivät ole perustuneet mihinkään kulttuuripoliittiseen teorianmuodostukseen. Pitäisikö ja voisiko kulttuuripolitiikalla tällaista teoriaa ollakaan, on oma kysymyksensä. Pyrkimystä teorianmuodostukseen vähintäänkin ajattelutapojen ja -traditioiden johdonmukaisena soveltamisena pelkän ajatusten lainaamisen tai heijastelemisen sijasta voinee kulttuuripolitiikalta kuitenkin edellyttää. Tämä on sitä tärkeämpää mitä enemmän pyritään tuottamaan vakavasti otettavaa keskustelua esimerkiksi kulttuurin ja kehityksen välisestä suhteesta ja sille pohjalle rakentuvasta koko yhteiskuntapolitiikkaan vaikuttavasta kulttuuripolitiikasta, mitä esimerkiksi laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa tavoitellaan.

riallisten juurten ja tuttujen kulttuurin käsitteen käyttäjien valikoituminen käsiteanalyysin kohteiksi on aihepiirin esiymmärryksen mukaista. Pidän kuitenkin jossain määrin ongelmana sitä, että kulttuuripolitiikkaa käsittelevissä teksteissä em. käsitetulkinnan avainhahmoja käsitellään usein heistä luotujen vakiintuneiden käsitysten mukaisesti. Huomioon otetaan heidän käsitetulkintojensa tietyt yleistetyt lopputulemat, mikä saa nämä käsitykset näyttämään yksiulotteisemmilta kuin ne ehkä todellisuudessa ovat. Myös eri käsitteen käyttäjien erot korostuvat, mikä on omiaan vaikeuttamaan kulttuurin käsitteen keskeisten piirteiden tunnistamista.

Itseäni eivät käsiteanalyysissä kiinnosta niinkään kulttuurin käsitteen käyttäjien lopputulemat ja niistä tehdyt yleistyksiset kuin em. käsitehistoriallisen luennan mukaiset ainekset. Analysoin näin ollen esiin ottamieni käsitteen työstäjien tekstejä aikansa puheenvuoroina oman aikansa poliittisissa keskusteluissa. Tuotan käsiteanalyysiani tältä osin lähilukutekniikalla. Pysähdyn tällöin kunkin käsitteen tuottajan joihinkin 'historiallisiin hetkiin' ja käsitteen tuottamisen 'paikkoihin' sekä yksittäisempien ja keskenään vaihtoehtoisten merkitysten pohdintaan. Katson, että erityisesti modernin aikakauden synnyn ja varhaisen kehkeytymisen tilanteessa kulttuurin käsitteen tuottamisen lähtöasetelmissä, aineksissa ja rakentamisen tavoissa on vielä runsaasti avoinna sitä poliittista pelitilaa ja tulkinnallista avaruutta, joka myöhemmin ainakin osin sulkeutuu. Valitettavasti en tutkimukseni kokonaisuuden huomioon ottaen voi kaivautua tässä tarkoituksessa kuitenkaan kovin syvälle käsittelemiini hetkiin ja paikkoihin.

Toisaalta pyrin löytämään luennassani kulttuurin käsitteen peruspiirteet ja -jännitteet, jotka yhdistävät eri käsitteen käyttäjiä. Nimenomaan jännitteisenä kyseisen käsitteen esiteoreettisesti tunnistan, minkä vuoksi myöskään en lähde käsiteanalyysissani liikkeelle mistään valmiista käsitetyypeistä ja niiden vertailuista (esim. antropologinen käsite, esteettinen käsite, tms.), vaan pikemminkin aste asteelta etenen erilaisia tyyppityksiä kohti. Analyysini perusteella sittemmin nimeämäni käsitetyypit osin vastaavat vakiintuneitakin käsitetyyppejä, mutta toivoakseni ne asettuvat uudessa valossa siihen kokonaisuuteen, jota tavoittelen kulttuurin käsitteen laajuuden tunnistamisella. Peruspiirteiden ja -jännitteiden etsintä tarkoittaa työssäni myös sitä, että pyrin tulkitsemaan lähiluvussa löytämiäni kulttuurin käsitteen tunnistamisen aineksia erityisesti suhteessa niihin.

Laajuuden tunnistamisen tarkoituksessani pyrin hahmottamaan myös sellaisia kulttuurin käsitteen merkityksiä, jotka kenties eivät vielä ole tulleet tunnistetuiksi tai omaksutuiksi, ainakaan kovin selkeästi, kulttuuripolitiikan perustassa samalla tavalla kuin klassikoiden kohdalla voi olettaa käyneen. Nämä merkitykset liittyvät erityisesti uusimpiin käsitekeskusteluihin ja -tulkintoihin. Ne ovatkin työni kannalta erityisen merkityksellisiä, koska ne kytkeytyvät saman aikakauden muutostilanteeseen, johon nykyinen kulttuuripoliittinen ajan-kohtaistilannekin liittyy, ja jossa tilanteessa myös tämä tutkimus tapahtuu.

Kyse on 1900-luvun loppupuolelle ajoittuvasta epookkimaisesta murroksesta modernista jälkimoderniin, joka kyseenalaistaa totutut käsitykset kulttuurin ja yhteiskunnan kehityksestä, niin myös käsityksen kulttuurista itsestään. Tähän epookkisiirtymään liittyy tutkimukseni viitekehystenä yhteiskuntatie-

teiden 'kulttuurinen käänne' ja tulkinta sille reaali maailmassa toteutuvasta paralleelisesta 'kulttuurisesta yhteiskuntakehityksestä'. Edellisessä on kyse siitä, miten yhteiskuntatieteissä 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä altistutaan kulttuurisuudelle sosiaalisen toiminnan keskeisenä selittäjänä (ks. esim. Inglis & Hughson 2003, 1-9; Alasuutari 1994, 33; Jokinen 2006, 5) niin, että voidaan puhua kulttuuriperusteisista yhteiskuntateorioista. Vastaavasti jälkimmäisessä on kyse aikakausicimuutoksesta, jossa yhteiskunta- ja jo aiemmin kulttuuriteorioissa kulttuuriseksi tunnistettavan aineksen nähdään alkavan vaikuttaa yhä enemmän ihmisten elämään ja yhteiskunnan toimintoihin niiden eri areenoilla (Pirnes 2002b).

Yhteiskuntateoreettisia käsitetunnistuksia etsin suhteessa kulttuuriteoreettisessa tunnistuksessa havaitsemiini kulttuurin käsitteen keskeisiin piirteisiin. Pyrkimykseni on tällöin rakentaa yhteyksiä kulttuuri- ja yhteiskuntateorioiden välille ja avartaa näiden yhteyksien kautta kulttuurin käsitteen mahdollisia merkitysaloja ja -rajautumia. Tästä lähtökohdasta kulttuurin käsitteen yhteiskuntateoreettiseen tarkasteluun valikoituvat sellaisetkin näkemykset, jotka eivät välttämättä lainkaan lähde tarkasteluissaan kulttuurin käsitteen tunnistamisen perspektiivistä, vaan jotka pikemminkin tulevat sen alueelle yrittäessään selittää samaa inhimillissosiaalista maailmaa, jota halutaan selittää toisista teoreettisista lähtökohdista kulttuurin käsitteellä.

Nämä liikkeeni käsiteanalyysini hermeneuttisella kehällä tuottavat asetelman, jossa en kaihdakaan myöskään rakentamasta kulttuurin käsitekarttaa, vaikka nykyisin erityisesti postmodernistisesti suuntautuneessa tutkimuksellisessa asenteessa kaikenlaisia kulttuurin käsitteen merkityksiä järjestykseen pistäviä muotoja pidetään vähintäänkin arveluttavina. Käsitekartan rakentumista työssäni voi verrata metodologisesti käsitekarttoihin, joita on tuotettu ja hyödynnetty lähinnä konstruktivistisessa, oppijan aktiivisuutta korostavassa, oppimistutkimuksessa. Pragmaattisesti käsitekarttoja on hyödynnetty myös yritys-elämässä, ja oma mielenkiintoinen sovelluksen alueensa käsitekarttoilla on multimediallisten hypertextien rakenteistamisessa. Käsitekarttojen tuottamisen idea on esittää graafisesti useiden eri käsitteiden välisiä suhteita yhteisessä kontekstissa. Graafinen esitysmuoto voi vaihdella, mutta oleellista on näyttää käsitteiden välisten ajallisten ja/tai kausaalisten suhteiden yhteydet ja risteyskohdat. Käsitekartta on tapa jäsentää tiedon arkkitehtuuria; siinä annetaan samalla kertaa kuva kokonaisuudesta ja sen osien välisistä suhteista ja integroidaan uutta tietoa olemassa oleviin tiedon rakenteisiin, minkä oletetaan edistävän ymmärtämistä ja oppimista. (Novak 1995, 229-245; Novak 2002, 19-46.)

Tutkimuksessani en rakenna käsitekarttaa metodologisesti em. oppimisteoreettisessa mielessä, vaan se syntyy käsiteanalyysin tuloksena kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittisen luennan välineeksi. Tällä välineellä voidaan yhdistää kulttuurin käsitteen merkitykset ja kulttuuripoliittikka rakenteena toisiinsa. Tässä tarkoituksessa kulttuurin käsitekartta toimii samalla kulttuuripoliittikan valintamatriisina.

Jos käsiteanalyysin tuloksena syntyvää kulttuurin käsitekarttaa ja kulttuuripoliittikan valintamatriisia haluaa verrata metodologisesti oppimisteoreettisiin

käsittekarttoihin, tulee myös huomioida, että tutkimukseni koskee yhtä käsitettä, ei useita, kuten tehdään käsittekarttoja laadittaessa. Koska tutkimukseni keskeisin käsite on kuitenkin poikkeuksellisen laaja, merkityksiltään latautunut ja pars pro toto -luonteisuuteen taipuvainen, katson, että sen eri merkityksistä voi tuottaa käsittekartan, jossa täyttyy käsitteiden (tässä tapauksessa yhden käsitteen eri merkitysten) välisten suhteiden näyttämisen sekä merkitysten ja rakenteiden yhteensaattamisen kriteerit.

1.3.2 Laajan kulttuuri käsitteen puhunnan analyysi

Laajan kulttuurin käsitteen puhuntaa tutkin Unescon kulttuuripoliittisten kokousten ja konferenssien tuottamista sekä suomalaisen kulttuuripolitiikan aineistoista. Unescon osalta keskeistä on sen kulttuuripoliittisten kokousten ja konferenssien tuottama laajan kulttuurin käsitteen määrittelyprosessi, joka toteutuu 1960-luvun loppuvuosista lähtien. Erityisen merkittävä kiintopiste tässä prosessissa on vuonna 1982 pidetty kulttuuripolitiikan konferenssi Meksikossa. Siellä annetaan Unescon virallisena pidettävä kulttuurin käsitteen määritelmä. Käyn läpi tuohon määritelmään johtaneen polun ja analysoin kyseisen määritelmän.

Meksikossa tehdyn määritelmän merkitys laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa korostuu, kun sen jälkeen ei ole annettu uutta virallista määritelmää, joten Meksikon määritelmän voi katsoa olevan edelleen voimassa. Määritelmän merkitystä korostaa myös se, että Unesco näyttää pitävän sitä suoranaisena kulttuuripoliittisen teorian perustana. Näin voi päätellä vuonna 1995 ilmestyneeseen Kulttuurin ja kehityksen Maailmankomission raporttiin (*Our Creative Diversity*, suom. Moninaisuus luovuutemme lähteenä 1998) sisältyvästä silloisen kulttuuripoliittisen ajankohtaistilanteen haasteiden kuvauksesta, jonka mukaan "kaikkein tärkein haaste... on, kuinka siirtyä teoriasta käytäntöön" (Moninaisuus luovuutemme...1998, 254). Tässä näytään oletettavan, että kulttuurin käsitteeseen perustuva kulttuuripolitiikan teoria olisi olemassa, ja se olisi nimenomaan Unescon omista töistä löydettävissä, koska mihinkään muuhunkaan ei viitata⁷.

Meksikon konferenssi ja määritelmä johti YK:n yleiskokouksen vuosiksi 1988–1997 julistaman kulttuurikehityksen vuosikymmen viettämiseen koko maailmassa. En seuraa sitä tai sen jälkeistä Unescon kulttuuripolitiikkaa työväni samalla tavalla systemaattisesti kuin määrittelyprosessin alkuvaiheita, mutta teen kuitenkin huomioita siltä osin kuin ne vaikuttavat laajan kulttuurin käsitteen puhunnan kehittymiseen. Tosi asiassa puhunta nimittäin kehittyy ja muuttuukin siitä huolimatta, että Meksikon määritelmästä on pidetty virallisesti kiinni.

⁷ Teoriaksi ei riitä, mutta huomionarvoista toki on, että Unescon kulttuuripoliittisessa työssä on käytetty aina apuna kulttuurin tutkijoita, jotka ovat tuoneet mukanaan tieteellisiä keskusteluja kulttuurin käsitteestä kulttuuripoliittisten näkemysten ja linjauksen luomiseksi. Yksi heistä, ns. brittiläisen kulttuurintutkimuksen taustahahmoihin Raymond Williamsin ohella kuulunut Richard Hoggart, myös työskenteli Unescossa kulttuuriasioiden parissa 1970-luvun alussa useiden vuosien ajan.

Suomen kulttuuripolitiikka on tutkimuksessani tapaustutkimuksen asemassa. Se edustaa kansallisia kulttuuripolitiikkoja suhteessa Unescon kulttuuripoliittisiin pyrkimyksiin, jotka tietyllä tavalla ylittävät kansalliset kulttuuripolitiikat, vaikka samalla ovatkin sitoutuneita niihin. Kansalliset kulttuuripolitiikat ovat myös laajan kulttuurin käsitteen puhunnan toteuttamisen varsinaisia ajallispaikallisia testipaikkoja. Niissä kuitenkin joudutaan ottamaan huomioon paljon muutakin kuin Unescon kulttuuripoliittinen vaikutus, ja juuri siksi olen katsonut tarpeelliseksi arvioida laajan kulttuurin käsitteen kulttuuripolitiikalle asettamaa haastetta myös tällä kansallisella tasolla.

Suomalaista kulttuuripolitiikkaa seuraan tutkimuksessani kursorisemmin alkupäästä ja katsettani tarkennan 1990-luvun taitteessa aktualisoituvassa kulttuuripoliittisessa tilanteessa. On kaksi syytä, miksi juuri kyseinen ajankohta nousee tärkeäksi.

Ensinnäkin Unescon alustamalla ja ohjaamalla puhunnalla on tuolloin takanaan jo runsaan 20 vuoden historia. Näin sen vaikutusvalta myös kansallisiin kulttuuripolitiikkoihin on huomattavasti suurempi kuin puhunnan alkuvaiheissa. Tiettyä velvoittavuuttakin puhunnan toteuttamiseen alkaa tuolloin esiintyä.

Toinen syy liittyy kyseisen ajankohdan murrokselliseen luonteeseen. Raymond Williams on todennut, että sanaan kulttuuri "tiivistyy joukko kysymyksiä, jotka suuret historialliset muutokset nostavat esiin" (Williams 1963, 16). Kulttuuria voidaan siten pitää tuollaisissa tilanteissa "nostosanana" (Hacking 1999), eli käsitteenä, jonka avulla yritetään ymmärtää vielä muulla tavoin hämäräksi jäävää ja empiirisesti todentamattoman muutoksen merkitystä. On siten syytä katsoa, miten kansallisen tason esimerkkitaipauksessani näkyy laajan kulttuurin käsitteen puhunnan lisäksi historiallisen muutoksen tiivistyminen kulttuuripolitiikan lähdekäsitteeseen. Voi olettaa, että sekä Unescon puhunnan velvoittavuus että aikakausimurroksen poikkeuksellinen kulttuurinen luonne näkyisi tavalla tai toisella kulttuurin käsitteen laajuuden tunnistamisen haasteena kulttuuripolitiikassa. Suhde siihen oli määriteltävä, jotta kulttuuripolitiikkaa voitiin toteuttaa ajan vaatimusten mukaisesti, kuten vastuullisten hallinnonalojen odotetaan toimivan.

Sekä Unescon että suomalaisen kulttuuripolitiikan aineistot ovat hallinnollisia tekstejä, vaikka Unesco edustaakin ehkä laajemmin ymmärrettyä asiantuntijayhteisöllistä toimintatapaa. Unescon aineistot ovat lähinnä konferenssireportteja, suomalaisen kulttuuripolitiikan esimerkkitaipauksista tutkin valtion keskushallinnon ja siinä erityisesti opetusministeriön tuottamien komiteamietintöjen, työryhmämuistioiden tms. dokumenttien kautta. Liikun siten poliittishallinnollisesti keskeistä määrittely- ja toimenpidevaltaa omaavien toimijatahojen alueella toisaalta kansainvälisessä ja toisaalta kansallisessa ulottuvuudessa⁸.

⁸ Opetusministeriön aineistoihin liittyen on todettava, että tarkkaan ottaen en tutki opetusministeriön kulttuurikäsitteitä, vaan sen institutionaalisessa asemassa kiteytyvää laajempaa asiantuntija- ja toimijakompleksia, jota voidaan nimittää viralliseksi kulttuuripolitiikaksi.

Käsiteltyjä kulttuuripoliittisia dokumentteja voidaan pitää yleisesti suunnitteluteksteinä. Hilkka Summa, joka on tutkinut hyvinvointivaltion suunnitteluretoriikkaa asuntopoliittisena tapaustutkimuksena vuosina 1975–1987, esittää kaksi vaihtoehtoista tapaa, joilla suunnittelutekstejä voi tutkia. Toisessa tavassa suunnittelutekstejä tarkastellaan todellisuutta ja toimintaa määrittelevinä merkitysvarastoina ja pyritään purkamaan niihin kasautuneita merkityksiä. Toisessa tavassa tarkastellaan tekstien tuottamista ja vaihtoa retorikkana ja argumentaatioprosessina. Teksteillä on tällöin erilaisia intentioita ja pyrkimyksiä, joilla vaikutetaan kohdeyleisöön, ja merkitysten nähdään rakentuvan siinä, miten asiat esitetään ja viestitetään. Valittavana on siis tarkastelun suunta: joko rakenteista merkityksiin (referentiaalinen tutkimus) tai intentioista merkitysten kautta rakenteisiin (retorinen tutkimus). (Summa 1999, 18.)

Summa valitsee kahdesta esittämästään vaihtoehdosta jälkimmäisen, ainakin osin siksi, että hän itse tutkimiansa tekstien tuottamiseen osallistuneena ei katso voivansa enää päästä puhtaisiin merkityksiin. Itse valitsen suunnakseni yrityksen tutkia lähiluvunomaisesti merkityksiä siitäkin huolimatta, että tutkimieni hallinnollisten dokumenttien voi katsoa edustavan hyvinkin vahvasti retorista suuntausta hallinnossa. Näin on erityisesti suomalaisen kulttuuripoliitiikan tapaustutkimuksen kohdalla 1990-luvun taitteesta alkaen, jolloin poliittishallinnollisessa ohjausideologiassa tapahtuu selvä siirtymä hyvinvointipoliitiikan suunnitteluideologiasta asiakas- ja palvelusuuntautuneisuutta korostavaan strategiseen suunnitteluideologiaan. Sen esiin marssittamisessa retorikalla on vahva sijansa. Suhtaudun tähän 1990-luvun alun ja sen jälkeiseen strategiseen suunnitteluun kuitenkin pääosin samalla tavoin kuin Summa suhtautuu hyvinvointivaltiolliseen suunnitteluun⁹.

Korostan valintani suunnallisuutta. Ero retorisen ja referentiaalisen tekstien tutkimisen välillä ei ole periaatteellisesti suuri, sillä aristotelisen ajatteluperinteen mukaan jälkimmäinen sisältyy yhtenä elementtinä – logoksena – argumentointiin, muut ovat eetos ja paatos. Valintani johtuu tutkimusasetelmastani, jossa keskeistä on kulttuurin käsitteen määrittelyjälkien tutkiminen hallinnollisista teksteistä ja toimista. Katson perustellummaksi yrittää selvittää, mitä nuo hallinnolliset tekstit ja toimet 'todella' merkitsevät tutkimassani asiakokonaisuudessa kuin miten niissä merkitykset argumentatiivisesti rakentuvat. Tutkimustapauksessani ei ole tärkeää selvittää, millä tavoin ja missä tarkoituksessa 'salakavalasti' vaikuttamalla (vrt. emt. 59) kulttuurin käsitettä kulttuuripoliitikassa tuotetaan ja mahdollisesti muutetaan, vaan ylipäänsä selvittää, missä

⁹ Nyt visiot, strategiat ja tulosohjaus edustavat sitä suunnittelukäytäntöä, joka on "merkittävä keskushallinnon toimintamuoto, jo yksinomaan työmäärältään", se on se "suodatin, jonka läpi valtiollinen politiikka joutuu kulkemaan" (vrt. Summa 1989, 4). Voin tämän vuoksi myös yhtyä moniin Summan tutkimuksessaan esittämiin havaintoihin suunnittelun ja suunnitteluhallinnollisten dokumenttien roolista valtionhallinnossa. Näihin havaintoihin kuuluu esimerkiksi se, että suunnittelukäytännöt ovat usein ritualistisia ja rutiininomaisia, "toistuvasti samojen tavoitelausumien kirjaamista säännösten edellyttämiin suunnitteluasiakirjoihin" (emt. 5), että niiden syntyprosessi on vähemmän rationaalinen kuin yleensä kuvitellaan ("diskurssit puhuttavat" ihmisiä enemmän kuin päinvastoin – emt. 3) ja että suunnittelukäytännöillä saadaan aikaan kohderyhmissä vähemmän muutoksia kuin kuvitellaan, tai että ainakaan näitä vaikutuksia ei kovin tarkkaan tiedetä (emt. 16).

merkityksissä se on tuotettu, ja missä merkityksissä muutettu suhteessa joihinkin aiempiin merkitysten tuottamisiin.¹⁰

Tämä metodinen valintani ei kuitenkaan estä sitä, ettenkö tekstejä tulkitesani voisi hyödyntää retorisen tutkimuksen menetelmiä, varsinkin kun niissä on enemmän kyse lähestymistavasta kuin tiukasta opillisesta metodiikasta. Pidän selvänä, että puhtaita merkityksiä ei ole olemassakaan, koska intentiot ovat aina ne tavalla tai toisella "saastuttaneet" (vrt. emt. 69–81). Katson kuitenkin, että hallinnollisissa teksteissä intentionaalisuus ja argumentatiivinen vaikuttaminen on vähäisempää käsitteiden määrittelyissä (tehtiinpä ne suoraan tai epäsuoraan) kuin samojen tekstien toimintapolitiikkaa perustelevissa tai rakentavissa osissa. Pikemminkin hallinnollisten suunnittelutekstien pulma on, että niissä mahdollisesti jo ennalta päätetyt toimintapolitiittiset linjaukset alkavat vaikuttaa käsitelmäärittelyihin. Perustelen valintaani myös tutkimusekonomisilla syillä. Tarkastelun kohdistuessa tutkimuksessani yhteen käsitteeseen voidaan tutkimuksen tarkoituksen kannalta vähemmän tärkeä tulkinta-aines aineistoista jättää tarkastelun ulkopuolelle.

Tutkimukseni suuntautuminen etsimään käsittelemissäni hallinnollisissa teksteissä perustavien käsitteiden merkityksiä vaikuttamisten ja vaikutusten sijasta ei tarkoita myöskään sitä, ettenkö pitäisi myös käsitelmäärittelyjä valintoina. Retorisesti suuntautuneessa tutkimuksessa tekstin tuottajan tietoiset ja tiedostamattomatkin motiivit ja valinnat nostetaan tarkastelussa armottomasti esiin. On itsestään selvää, että myös käsitelmäärittelyissä tehdään aina valintoja. Ylipäänsä, kuten jälleen Summa toteaa, nimenomaan valtion keskushallinnon

¹⁰ Todettakoon, että myös itse olen Summan tarkoittamalla tavalla jossain määrin osallinen tutkimassani aineistossa suomalaisen kulttuuripolitiikan osalta, mutta tämä ei vaikuta metodiseen valintaani. Kahden tutkimuksessa kommentoidun tekstikokonaisuuden – Taide- ja taiteilijapoliittisen ohjelman (2002) ja Luovuusstrategian (2004–2006) kohdalla – olen osallinen niiden tuottamiseen. Kuuluin taide- ja taiteilijapoliittisen toimikunnan sihteeristöön. Tässä yhteydessä tämä tutkimus ja hallinnollinen kirjoitustyö myös leikkasivat toisiaan. Ohjelmaan sisällytettiin tuolloisessa muodossaan tässäkin tutkimuksessa esillä oleva kuvio kulttuurin käsitteen jäsentymisestä. Lisäksi ohjelmaan liittyi oheisjulkaisu, johon kirjoitin pitkähköön artikkelin taidepolitiikasta muuttuvassa kulttuuripolitiikassa. Em. kuvio toistui myös tässä yhteydessä, nyt selityksillä ja laajemmalla kehyskertomuksella varustettuna. Kuvio ja oheisjulkaisun artikkeli olivat tuolloisesta tutkimusvaiheen asiantuntijuudesta nousevia (ks. Pirnes 2002a). Vaikka tutkimus muutoin oli vielä alkuvaiheessaan, tiesin intuitiivisesti, että kyseinen kuvio ja artikkelin keskeiset huomiot tulisivat muokkautuneina sisällyttämään myös lopulliseen tutkimukseen, koska ne tutkimushypoteettisen ajatteluni omasta mielestäni hyvin kiteyttivät.

Luovuusstrategian osalta tilanne on hieman toisenlainen. Siinä olen vastannut koko strategiatyön luotsaamisesta. Kolmivaiheisessa strategiaprosessissa olin sihteerinä viidestä työryhmästä neljässä. Syyntakeisuuttani käsittelemääni aineistoon tunnustaessani voin yleisesti viitata inhimilliseen vaikeuteen arvioida täsmällisesti oman asiantuntijatoimijuuden vaikutuksia niissä teksteissä, joiden työstämisessä on itse ollut mukana. Koska niiden aineistojen osuus, joissa olen ollut mukana, on kuitenkin melko vähäinen, katson riskin tulkintojen vääristymisestä koko tutkimuksen kannalta minimaaliseksi. Omaan osallisuuteeni liittyviä aineistoja käsittelen lyhyesti oikeastaan vain johtopäätösosuuksissa. Fenomenologishermeneuttisen metodin näkökulmasta voi ehkä sanoa, että omaan osallisuuteen liittyvä omaelämäkerrallisuus tuo ymmärtämisen kannalta teoreettiseen tietoon nähden toisen tiedon saamisen mahdollisuuden (vrt. Tiihonen 2002, 13), minkä juuri johtopäätöksiä tehtäessä voisi kuvitella myös myönteisellä tavalla tasapainottavan em. riskiä.

virkamiehen (mutta yhtä lailla huomio koskee myös Unescon 'maailman keskushallinnon' virkamiestä) työ on puhumista ja kirjoittamista: "sanojen valintaa, lauseiden muotoilemista ja niiden sopivan esittämisyjärjestyksen sommittelua". Valmistelutekstiä tuottava virkamies on hallinnonalaltaan kumpuavan diskursusin arkiston käyttäjä ja arkistonhoitaja. (emt. 82.) Kun ottaa huomioon sen valinnanvaran, joka nimenomaan kulttuurin käsitteellä kulttuuripolitiikan kentällä operoivalla henkilöllä on periaatteessa käytettävissään, tämä rooli vielä koroostuu.

Tutkimusaineistoihin liittyen joudun toteamaan vielä yhden tutkimuksen kulkuun liittyvän lisäseikan. Tutkimukseni alkuvaiheissa yritin saada tutkimusaineistokseni myös toisenlaista aineistoa kuin mihin päädyin myöhemmin. Se, että en tätä aineistoa saanut, painottaa tutkimukseni empiiristä osaa toisin kuin olin alkujaan ajatellut.

Lähetin keväällä 2002 silloisen eduskunnan sivistysvaliokunnan sekä valtiovarainvaliokunnan sivistys- ja tiedejaoston jäsenille kyselyn, joka koski tutkimukseni tematiikkaa. Tarkoitukseni oli kartoittaa ainakin valiokuntarooliensa puolesta 'kulttuuritietoisten' poliittisten päättäjien käsityksiä kulttuurin käsitteestä, sen soveltamisesta ja sovellettavuudesta kulttuuripolitiikassa sekä käsityksiä kulttuuripolitiikan ja yleisen yhteiskuntapolitiikan suhteesta. Em. valiokunnan ja jaoston jäseniä oli yhteensä 37. Sain ensimmäisellä vastauskierroksella kolme vastausta. Karhuamiskierros tuotti kaksi vastausta lisää, joista toinen oli jo ensimmäisellä kerralla vastannut, eli vastaukset sain kaikkiaan neljältä kansanedustajalta. Vastausprosentiksi muodostui näin 10,8 prosenttia, mikä merkitsi aineiston siirtämistä tässä tutkimuksessa 'ei anna enempään aihetta' -mappiin.

Asia antaisi aihetta pohtia kahta asiaa. Mistä kansanedustajien vähäiset vastaukset johtuivat: tutkijan epäonnistumisesta (liian laaja kysely? vaikeat tai epärelevantit kysymykset? nimellisenä pyydetyt vastaukset?) vai kansanedustajiin liittyvistä syistä (ajankäyttö? kyselyjen tulva? jokin muu syy?). En katso aiheelliseksi pohtia tässä yhteydessä asiaa tämän enempää. Toinen kysymys liittyy siihen, millä tavoin tutkimukseni olisi mahdollisesti ollut toisenlainen, jos vastauksia olisi tullut riittävästi. Tutkimukseni empiirinen aineisto olisi tuossa tapauksessa muodostunut tutkimusteemaani liittyvistä poliittisten toimijoiden eikä hallinnollisten toimijoiden käsityksistä. Sillä, kuten myös metodin erilaisuudella, olisi epäilemättä ollut merkitystä johtopäätösten kohdentumisen kannalta, mutta tuskin kuitenkaan keskeisimpien sisällöllisten johtopäätösten kannalta.

1.4 Kulttuuripolitiikan merkitysulottuvuudet

Tutkimukseni kohdistuessa kulttuuripolitiikkaan, on syytä ottaa kantaa sen määrittelyyn. Avaussanoissa totesin, ettei ole itsestään selvää, mitä kulttuuripolitiikalla tarkoitetaan. Sellaista asennetta ja puhetta, jossa asian ongelmalli-

suutta ei nosteta esiin, Hugoson pitää konservatiivisena. Radikaalina hän pitää suhtautumistapaa, jonka mukaan kulttuuripolitiikalla ei identiteettiä oikeastaan voi olla lainkaan, ja siksi myös yrityksistä määrittellä se olisi perusteltua luopua. (Hugoson 2000, 8–9.) Itse en valitse vaihtoehtoista kumpaakaan. Yritykset määrittellä kulttuuripolitiikkaa eivät lepää tyhjän päällä, ja meillä on "hyviä aavistuksia" siitä, mistä siinä saattaisi olla kysymys (vrt. emt. 9). Hugosonia mukailen voidaan tunnistaa kolmas mahdollisuus suhtautua kulttuuripolitiikan määrittelyyn haasteeseen. Se perustuu pyrkimykseen sanoa jotakin perusteltua siitä, vaikka samalla muistutetaan, ettei sillä välttämättä ole yhtä tai pysyvää identiteettiä.

Hyvät aavistukset liittyvät jo esiin tulleeseen huomioon, että kulttuuripolitiikka tekee tavalla tai toisella politiikkaa omasta lähdekäsitteestään. Kulttuuripolitiikan professori Anita Kangas toteaa alansa tutkimuksista, että yleensä niissä lähdetään liikkeelle kulttuuripolitiikan määrittelystä jakamalla käsite kulttuuriin ja politiikkaan. Esitetään käsitys siitä, mitä kulttuuri on, ja mitä on politiikka. (Kangas 2001, 19.)

Tutkimukseni yksi tarkoitus on selvittää, mitä *kulttuurin* käsitteellä voidaan tarkoittaa, joten sen osalta ei tässä vaiheessa ole mielekäästää sanoa edellä kerrottuja käsiteanalyysin tekemisen lähtökohtia enempää.

Politiikan osalta taas on nimenomaan syytä todeta, että pidän tutkimukseni kannalta hyödyllisenä nähdä tämä käsite, kuten se yhä useammin yhteiskuntatieteellisessä keskustelussa nähdään. Politiikka-käsitteen käytön tarkastelutavat jaetaan tällöin kolmeen: yleiseen yksityisten päätösten kehykseen (politiikka yleisesti), poliittisen toiminnan pelivaraan (politisointi) ja tällä pelivaralla operointiin (politikointi) (Kangas 2001, 20; ks. tarkemmin Palonen 1993, 6–16; Palonen 2003, 470–471). Erityisesti on korostettu englanninkielisten termien 'policy' ja 'politics' ilmaisemaa eroa, jota suomalainen politiikan käsite ei kykene suoraan tuottamaan. Edellinen tarkoittaa keinoja ja tavoitteita, joita politiikkana toteutetaan, jälkimmäinen niiden kohteena olevan toiminnan sisällöstä käytävää määrittelykamppailua. Politiikka ei ole siis vain esimerkiksi instituutioita, joiden avulla säädellään yhteiskunnallisia toimia ja ristiriitoja, eikä niiden instituutioiden toimia, vaan se on jotain, joka sijaitsee vallan käyttöön liittyvien periaatteiden ja käytäntöjen välillä – politiikka on erilaisia tapoja käsitellä ja säännellä sosiaalisen elämän rajoja, ja myös yrityksiä muuttaa sitä, mikä politiikkana on jo säännelty (Palonen 1996, 6–16; Hugoson 2000, 1; Volkerling 1996, 191–192).

Kulttuuripolitiikka voidaan näistä lähtökohdista määrittellä yleisesti siten, että se tulkitsee, kehystää, sääntelee, hallinnoi ja kehittää kulttuurin käsitteen ilmaisemia inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan alueita ja edustaa siten poliittishallinnollista interventiota kulttuurisiin ilmiöihin ja aktiviteetteihin. Interventiot kohdistuvat erilaisiin kulttuurisiin toimijoihin ja toimintoihin sekä kulttuurin tuottamisen ja kulutuksen mekanismeihin. (Lewis&Miller 2003, 1–2; McGuigan 2003, 34; Malkavaara 1989, 57.) Viime kädessä kulttuuripolitiikan katsotaan useimmissa määritelmässä sääntelevän monin tavoin inhimillisen toiminnan yleisiä ehtoja, arvoja sekä erityisesti kollektiivista subjektiveettiä ja identiteettiä. Tällöin otetaan kuitenkin jo kantaa lähdekäsitteen määrittelyyn. Se taas ei

ole itsestään selvää lähdekäsitteen kiistanalaisuuden vuoksi, mikä edellä jo tuli esiin.

Käsitetulkintojen historiallinen paine vaikuttaa omalta osaltaan kulttuuripolitiikan määrittelyyn. Kulttuuripolitiikka voisi edellä määritellyn politiikkakäsitteen mukaan tarkoittaa periaatteessa mitä tahansa kulttuurin käsitteen merkitysrepertuaareihin liittyvää kulttuurisen toiminnan kehystä.

Tällöin olisi mahdollista ulottaa kulttuuripolitiikan tarkastelu verrannolliseksi yleisen kulttuurihistoriallisen tarkastelun kanssa ja niin kauas historiaan kuin on löydettävissä jälkiä inhimillisistä merkityksenannoista ja toimista. Toinen mahdollisuus olisi ulottaa tarkastelu modernin ihmisen subjektiviteetin muotoutumiseen ja hallintaan liittyvään kehitysprosessiin, jolloin tarkastelun lähtöpiste ajoittuisi 1400–1700-luvuille riippuen modernin määrittelystä (vrt. Miller 2002, 3–6). Kulttuuripolitiikan määrittelyn ja synnyn kriteerit voitaisiin fokusoida myös kansallisten toimintakehysten kaikkein varhaisimpiin muotoihin, jotka vaihtelevat paikasta toiseen, esimerkiksi useimmissa Pohjoismaissa tulkintatavasta riippuen toisen vuosituhannen ensimmäisiin vuosisatoihin (ks. Duelund ed. 2003). Kulttuuripolitiikan historiallinen määrittely poliittishallinnollisesti muista yhteiskunnallisen toiminnan alueista määrättyllä tavalla erottuvana, hallinnollisesti tunnustettuna ja institutioituneena politiikkana vaikuttaa kuitenkin siihen, että sen lähdekäsitteen merkityssisältönä pidetään usein rajautuneemmin pelkästään taiteita ja mahdollisesti muita kulttuurisia toimintoja niitä kuitenkin välttämättä lähemmin määrittelemättä.

Tästä näkökulmasta esimerkiksi Duelund määrittelee kulttuuripolitiikan erikseen kapeammassa ja laajemmassa merkityksessä. Kapeamman määritelmän mukaan kulttuuripolitiikka on se tapa, jolla taidetta tuetaan ja rahoitetaan tiettyinä aikoina tietyssä yhteiskunnassa. Harjoitettu kulttuuripolitiikka vastaa tällöin kysymykseen, mikä taiteen muoto on arvostetuin ja ansaitsee siksi julkisen huomion.

Laajemman määritelmän mukaan kulttuuripolitiikassa on kyse siitä, mitä eri toimijatahot näkemyksissään, pyrkimyksissään ja toimissaan ajattelevat taiteesta ja laajemmin kulttuurista, jolloin määrittelyprosessiin tulee mukaan kysymys kyseisen politiikan alan lähdekäsitteen sisällöistä. Kulttuuripolitiikan määrittely- ja toteuttamisprosessiin osallistuvilla on siitä kuitenkin erilaisia käsityksiä. Tosi asiallisesti kulttuuripolitiikka tulee tällöin määritellyksi niin, että se kertoo siitä, mitä taiteen tai muun kulttuurin muotoja hallitsevat tukijatahot – erityisesti julkisen vallan toimijat mutta myös esimerkiksi markkinatoimijat – pitävät yhteiskunnassa arvostettavina ja siksi popularisoimisen ja rahoittamisen arvoisena. Yhtä lailla siinä on samalla kysymys siitä, miten valtaa vähemmän omaavat tahot tulevat taivutetuiksi tai kokonaan sivuutetuiksi tässä prosessissa. (Duelund 2002, 13–15.) Lisäksi on otettava huomioon, että intressit ja niiden esittäminen ovat ajallisesti ja paikallisesti, siis historiallisesti, ehdollistuneita. Näin ollen myös kulttuuripolitiikan määrittely riippuu siitä, ketkä ja missä oloissa sitä ovat määrittelemässä. (Hugoson 2000, 7,9.)

Kokoan kulttuuripolitiikan määrittelyulottuvuudet tutkimukseni tarpeisiin siten, että se sisältää seuraavat ulottuvuudet:

- (1) Kulttuuripolitiikka tulkitsee, kehystää, sääntelee, hallinnoi ja kehittää sen vastuulla olevaa sosiaalisen todellisuuden aluetta. Mitään näistä tehtävistä ei kuitenkaan voida tehdä, ellei ole tulkittavaa, kehystettävää, säänneltävää, hallinnoitavaa ja kehitettävää. Kulttuurin käsite ilmaisee tämän kulttuuripolitiikan lähteenä ja kohteena olevan inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan merkitysalueen ja merkitykset, sen ominaispiirteet ja rajat suhteessa joihinkin toisiin merkitysalueisiin ja merkityksiin.
- (2) Kulttuurin käsite kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä on tulkinnanvarainen ja kiistanalainen. Tieteellisissäkin käsitetunnistuksissa on kyse aina vain kulttuurin käsitteen merkityksen tietyistä mahdollisista tulkinnoista, joiden varjoon tai taakse jää aina muita mahdollisia tulkintoja. Tunnistamisissa on kyse prosessista, jolla ei ole alkua eikä loppua. Se, mikä todellisuudesta mielletään ja määritellään kulttuuriksi, ja mitkä toimijat ja toiminnot kulttuuriksi, on aina tieteellinen, sosiaalinen tai yhteiskunnallinen sopimus. Sopimukset eivät kuitenkaan koskaan pidä; kerran tunnistettu ei ole lopullisesti tunnistettu. Näin kulttuuripolitiikkaan vaikuttavat paitsi jo tehdyt tai sovitut kulttuurin käsitteen tunnistukset myös kamppailun alla olevat, ehkä jossain mielessä myös kamppailujaan odottavat, tunnistamisyhteydet.
- (3) Yhteiskunnassa voi periaatteessa vaikuttaa samaan aikaan useita kulttuuripolitiikkoja erilaisine käsityksineen kulttuurista. Poliittishallinnollisesti yhtenä yhteiskuntapolitiikan alana institutioituneessa kulttuuripolitiikassa ilmaistu kulttuurikäsite on yksi erityinen tulkinta kulttuurin käsitteestä. Institutionaalisen kulttuuripolitiikan käsite kulttuurista on jotakin tarkoitusta varten tuotettu ja vakiintunut mutta silti muutoksenalainen operationaalinen tulkinta siitä. Tuo tulkinta on yhteiskunnallisesti vaikutusvaltainen, mutta aina enemmän tai vähemmän rajoittunut suhteessa siihen kulttuuriseen 'todellisuuteen', jota tunnustetaan tieteessä ja julkisessa keskustelussa. Rajoittuneisuuden ei tarvitse sinänsä olla merkki esimerkiksi kapeakatseisuudesta tai kyvyttömyydestä tunnistaa kulttuurin käsitettä institutionaalisen kulttuuripolitiikan piirissä (vaikka voi olla sitäkin), vaan se johtuu sekä kulttuurin käsitteen kiistanalaisesta luonteesta, kulttuuripolitiikan omasta institutionalisoitumishistoriasta ja institutionaalisen kulttuuripolitiikan tarkoituksenmukaisuudesta.
- (4) Tarkoituksenmukaisuus tarkoittaa kulloisessakin kulttuuripoliittisessa tilanteessa sekä institutionaalisen kulttuuripolitiikan sitoutuneisuutta laajempiin yhteiskuntapoliittisiin kehyksiin ja tehtäviin että omiin kulttuuripoliittisiin pyrkimyksiin. Omat pyrkimykset liittyvät erityisesti siihen, miten eri ilmiöitä ja toimintoja tunnustetaan ja hyväksytään virallisen kulttuuripolitiikan ja sitä kautta yhteiskunnallisesti arvostettavan toiminnan piiriin, joitain toisia taas suljetaan pois. Tähän perustuvien valintojen tekeminen on nähty usein kulttuuripolitiikan pääasiallisena tehtävänä, jota poliittishallinnollisesti institutionalisoituneen kulttuuripolitiikan piirissä hoitaa rajattuun valistajaideologiseen näkökulmaan sitoutunut rajattu asiantuntijajoukko. Tästä näkökulmasta kulttuuripolitiikkaa voidaan pitää

"kulttuurista sisäänottoa ja poissuljentaa" koskevana valikointimekanismina tai "erottelukoneena", joka lajittelee sekä merkityksen että arvon puolesta kulttuuriseksi miellettyjä asioita yhteiskunnassa (Volkerling 1996, 191; Häyrynen 2002, 20, 31; Häyrynen 2006, 162).

- (5) Kulttuuripolitiikka on paitsi tarkoituksenmukaista myös intressisidonnaisista, mikä vaikuttaa osaltaan kulttuurin käsitteen tunnistusprosesseissa tehtyihin valintoihin. Kulttuuripoliittisia toimijaoikeuksia omaavia intressitahtoja on monia, kullakin toimijaoikeudet omaavalla intressiryhmällä on omat, usein toisistaan poikkeavat, tulkintansa kulttuurin käsitteestä ja siten kulttuuripolitiikan tehtävistä. Intressien ristiriitaisuus, sekä se tapa, jolla intressiristiriitoja käsitellään ja säädellään, vaikuttavat siihen, mitä kulttuuriksi sovitaan kulttuuripolitiikassa, eli mikä on kulloinenkin kulttuuripolitiikan institutionaalinen kulttuurikäsitys.
- (6) Kulttuurin käsitteen merkitysten ymmärtäminen on aina aikaan ja paikkaan sidottua. Niin on sen mukana myös kulttuuripolitiikka. Kulloinenkin ajallisaikallinen tilanne vaikuttaa siihen, mitä kulttuurin käsitteeseen liittyviä merkityksiä kulttuuripolitiikassa halutaan, kyetään, voidaan tai nähdään tarpeelliseksi valita ja nostaa esille. Siihen, mitä tulee institutionaalisessa kulttuuripolitiikassa valituksi, vaikuttavat joskus tunnistamisen halut, kyvyt tai muut resurssit, erilaiset intressit ja niiden säätely sekä erilaiset tarkoituksenmukaisuussyyt. Todennäköisimmin aina nämä kaikki vaikuttavat tavalla tai toisella samaan aikaan. Kulttuuripolitiikka voidaan nähdä tästä perspektiivistä – ja tämä on oma kulttuuripolitiikan määritelmäni – kulttuurin käsitteeseen tehtävinä ajallisesti ja paikallisesti ehdollistuvina interventioina, kulttuurin käsitettä koskevien valintojen historiallisesti ehdollistuneena areenana¹¹. Kulttuuripolitiikka on näihin interventiioihin perustuvaa osallistumista yhteiskuntapolitiikan toteuttamiseen. Se ei ole vain vaikuttamista ennalta määriteltäviin kulttuuritoimintoihin, esi-

¹¹ Augustine Girard (Girard 1972, 29) on esittänyt tällaisen kulttuuripolitiikan määrittelyn ja siten myös tämän tutkimuksen lähtökohdan kannalta dramaattiselta kuulostavan väitteen: olisi absurdia perustaa kulttuuripolitiikka kulttuurin käsitteelle. Perustelukin on tuttu: kulttuurin käsitteen runsaus ja vaikeus. Määrittäessään kulttuuripolitiikan haasteita ja tehtäviä 1970-luvun alun tilanteessa Girard sanoo olevan "tieteellisesti objektiivisempaa" kuin ottaa lähtökohdaksi kulttuurin käsite lähteä kulttuurielämän (cultural life) käsitteestä, millä hän tarkoittaa "sitä tapaa jolla väestö viettää aikaansa ja käyttää siihen rahojaan". Perusteeksi valinnalleen hän toteaa, että lukuun ottamatta heitä, jotka työkseen askaroivat kulttuurin parissa, "kulttuurielämä kohdistuu miltei kokonaan vapaa-aikaan, mitä vastaa sen taloudellinen panos kotitalouksien rahankäytöstä". Asiaa käsittelevän luvun alaotsikko kuuluu Girardilla: "Kulttuurielämä sellaisena kuin se on". Tosi asiassa Girard tekee tässä kuitenkin itsekkin kulttuuripolitiikan nimissä intervention kulttuurin käsitteeseen halutessaan osoittaa väestön vapaa-ajan vieton muotojen kuuluvan sen piiriin, toisin kuin sitä ennen vallinneessa elitistisen taiteen tekemiseen ja tukemiseen perustuvassa kulttuurikäsitteessä annettiin ymmärtää. Kulttuurinen elämä sellaisena kuin se 'todella on' ymmärrettiin sata vuotta sitten ja ymmärretään tänään toisin kuin 1970-luvulla juuri siksi, että käsitys kulttuurista muuttuu ajallispaikallisesti. Omalla tavallaan tämän huomion puolesta todistaa myös se, että tässä viitatus kirjain 11 vuotta myöhemmin ilmestyneessä toisessa painoksessa väite absurdisuudesta ei ole mukana, jolloin jäljelle jää vain näkemys siitä, että kulttuurielämää tulee tutkia sellaisena kuin se kulloinkin todella on, mikä ei ole ristiriidassa esittämäni näkemyksen kanssa.

merkiksi taiteen tukemista tai rahoittamista, ei edes pyrkimystä hallita ja muuttaa jo kulttuurisiksi tunnistettuja ilmiöitä ja olosuhteita, vaan *kulttuurisuuden tunnistamisprosessin tuomista yhteiskuntapolitiikkaan* ja sen mukaista toimintaa siinä.

Kulttuurisuuden tunnistusprosessin mukaan tuomisen näkökulma koko yhteiskuntapoliittiseen prosessiin korostuu tutkimuksessani. Käsittelen kulttuuripoliittikkaa yhtenä yhteiskuntapolitiikan tunnustettuna ja vakiintuneena osa-alueena ja liikun siten poliittishallinnollisesti institutioituneen kulttuuripoliitiikan alueella, mutta tutkimusongelma liittyy sen ja sillä tavoin institutionalisoitumattoman kulttuuripoliitiikan väliseen suhteeseen. Viime mainitulla tarkoitan tällöin niitä kulttuuripoliitiikan mahdollisia kehittämisspektiivejä, jotka olisivat mahdollisia kulttuuripoliitiikan lähdekäsitteen merkitysrepertuaarien valossa, mutta eivät ole poliittishallinnollisesti institutionalisoituneet, tai ovat institutionalisoituneet enintään heikosti. Ei ole mitään syytä olettaa, että kulttuuripoliitiikan toimi- ja hallinnonala kerran synnyttyään olisi ikuisesti yksi ja sama. Se voi muuttua siitä itsestä riippumattomista syistä tai se itse haluaa muuttua suhteessa yhteiskuntapolitiikan kokonaisuuteen tai sen osapolitiikkoihin. Laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa on kyse nimenomaan jälkimmäisestä.

Näiden kulttuuripoliittikkaa koskevien määrittelyulottuvuuksien lisäksi on tarpeen todeta, että kulttuuripoliittikalla voidaan tarkoittaa sekä yleistä ideaa tai sen eri toteutusmuotoja, esimerkiksi kansallisia kulttuuripoliittikkoja. Kun tässä työssä käytän jatkossa käsitettä kulttuuripoliittikka ilman etumäärettä, tarkoitan sillä yleistä kulttuuripoliitiikan ideaa tai mallia. Silloin kun on erityinen tarve osoittaa tuon mallin ajallisaikallisiin kiinnikkeisiin liittyviä toteutusmuotoja, käytän tarvittavaa etuliitettä, kuten esimerkiksi eurooppalainen, pohjoismainen tai suomalainen kulttuuripoliittikka.

Tutkimukseni tärkeisiin käsitteisiin kuuluu myös käsitteyhdistelmä laajan kulttuurin käsitteen *puhunta*. Puhunta/diskurssi on ollut viime aikoina yhteiskuntatieteiden suosikkitermejä ja diskurssianalyysi suosikkimetodeja. On siten varmaan tarpeen todeta, että työssäni en tee diskurssianalyysiä, ja puhunnalla tarkoitan tässä yhteydessä yksinkertaisimmillaan sen arkista merkitystä: sitä että jostain asiasta puhutaan usein tai toistuvasti. Myös diskurssin käsitteen yhteiskuntatieteellistä merkitystä voidaan soveltaa, jolloin sillä tarkoitetaan sosiaalista todellisuutta muokkaamaan pyrkivien ideoiden, käsitysten ja muiden tietoa muodostavien ainesten tiettyä kokonaisuutta, joka rajautuu suhteessa toisiin vastaaviin kokonaisuuksiin (vrt. esim. Häyrynen 2002, 45; Kantola 2006, 63–65).

1.5 Asemoituminen kulttuuripoliittiseen tutkimukseen

Kulttuuripoliittikkaa koskeva perustutkimus on vielä varsin nuori tutkimuksen ala. Se on monitieteistä ja kiinnittyy erilaisiin tutkimustraditioihin ja käsitteisiin

(Kangas 1999, 157). Tutkimusalan hahmottamista vaikeuttaa lisäksi se, että usein kulttuurintutkimus (cultural studies) ja kulttuuripolitiikan tutkimus sekoitetaan toisiinsa. Käytännössä niillä onkin läheinen yhteys keskenään siltä osin, että kulttuurintutkimus käsittelee keskeisesti kulttuurisuuden tunnistamisen eri ulottuvuuksia, joista taas kulttuuripolitiikka kuvaamalla tavalla on riippuvainen.

Viime vuosina kiinnostus kulttuuripolitiikan tutkimusalaan kohtaan on huomattavasti lisääntynyt niin Suomessa kuin muuallakin maailmassa. Vastavasti on lisääntynyt myös soveltava kulttuuripoliittinen sektoritutkimus.

On tärkeää nähdä, että kulttuuripolitiikkaa koskeva tutkimus ei ole sitoutunut käytännön kulttuuripolitiikassa omaksuttuihin käsityksiin kulttuurista ja vielä vähemmän kulloistenkin hallinnollisten organisaatiomuotojen mukaisiin kulttuuripolitiikan tulkintoihin. Se on tietoinen niistä, mutta ei reagoi omissa toimissaan yksinomaan niihin; kulttuuripolitiikan tutkimus liikkuu sekä kriittisen että soveltavan kulttuuripoliittisen diskurssin alueilla (Scullion ja Garcia 2005, 118, 121). Häyrysen mukaan ollakseen relevanttia tutkimuksen nimenomaan on syytä tarkastella "kulttuuria ilman kulttuuripoliittisia ennakkovelvoitteita", jolloin näkökulmaksi tulee institutionaalisen kulttuuripolitiikan vaihtoehtojen pohdinta (Häyrynen 2006, 9, 22, 221). Toisaalta vaihtoehtojen pohdinta ei ole yksinomaan tutkimuksen etuoikeus, koska myös institutionaalaisella kulttuuripolitiikalla on reitti auki (juuri tutkimuksen kautta) samoihin tulkinallisiin repertuaareihin kuin tutkimuksellakin. Myös tämän tutkimuksen tutkimusongelma osoittaa, että rajanveto tässä asiassa on enemmänkin metodinen kuin toiminnallinen. Tutkimusongelmani valossa vaihtoehtojen etsintä on kulttuuripolitiikalle tietystä mielessä suorastaan leimallista.

Tutkimukseni sijoittumista kulttuuripoliittisen tutkimuksen kenttään voi arvioida Anita Kankaan esimerkinomaisesti luettelemien relevanttien tutkimusaiheiden valossa. Kulttuuripolitiikan sisällä tutkimus voi kohdistua hänen mukaansa (1) sellaisiin kulttuurin institutionalisointiprosesseihin, joissa kulttuuri saa erityisaseman, (2) poliittisen hallinnan mekanismeihin kulttuurin alueella, (3) taiteeseen liittyviin eri kysymyksiin, (4) taideinstituutioiden ja niitä ympäröivän yhteiskunnan suhteesta kertoviin kulttuuristen ilmiöiden hyväksymis- ja torjumismekanismeihin, (5) kulttuuripolitiikassa tapahtuvien kulttuurin käsittämistapojen muutosten pohtimiseen sekä (6) kulttuuripolitiikan sisältä nouseviin uusiin kysymyksenasetteluihin, kuten identiteettipolitiikkaan ja paikan politiikkaan (Kangas 2001, 18). Tämä tutkimus kohdistuu näistä erityisesti kohtiin 5, 1 ja 2, muita se sivuaa.

Tutkimusasetelmaani – laajan kulttuurin käsitteen puhuntaan kulttuuripolitiikassa – liittyvää tutkimusta ei tietojeni mukaan ole juurikaan tehty. Unescoaineistot sinänsä ovat olleet runsaan kulttuuripoliittisen mielenkiinnon kohteena. Eri yhteyksissä viitataan mm. Meksikon kulttuuripoliittisessa konferenssissa tuotettuun kulttuurin määritelmään tai Kulttuurikehityksen vuosikymmenen kulttuuri-käsitykseen. Systemaattisia tarkasteluja ei ole kuitenkaan monia. Yksittäisistä poikkeuksista on syytä mainita Carl-Johan Klebergin International Journal of Cultural Policy -lehdessä vuonna 2000 julkaisema artikkeli, jossa hän

käsittelee Tukholman vuoden 1998 kulttuuripoliittisen konferenssin kulttuurin käsitettä. Toinen, kulttuurikehityksen vuosikymmeneen liittyvä, on Maria Paola Goncalvesin artikkeli vuodelta 1998.

Tutkimusasetelmani eri osiin liittyvistä asioista on paljonkin tutkimusta. Kulttuurin käsitettä on tutkittu kansainvälisesti lukuisissa eri yhteyksissä, ja kiinnostus sitä kohtaan on lisääntynyt jatkuvasti viimeisimpien vuosikymmenten aikana. Voitaneen puhua suoranaisesti ekspansiosta tässä asiassa. Suomalaisessa tutkimuksessa Mikko Lehtonen on tarkastellut teoksessaan *Kyklooppi ja kojootti, Subjekti 1600–1900 -lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa* (1994) modernin kulttuurin käsitteen taustoja, syntyä ja kehittymistä, jolloin hänellä ovat osin samat peruslähteet (Schiller, Coleridge, Williams) kuin itselläni. Lehtosen tarkastelu ei edusta kuitenkaan kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittista luentaa. Lehtosen kirjan tavoite on valaista modernin ajattelun perustuksia suhteessa sitä edeltäviin aikakausiin ja vastata kysymykseen – kuten hän itse asian ilmaisee – "keitä me olemme" (Lehtonen 1994, 19–20). Kulttuurin käsitettä ja siihen liittyviä ilmiöitä Lehtonen on käsitellyt monissa muissakin kirjoissaan.

Yhteiskuntateoreettisesti kulttuurin käsitettä on tarkastellut Suomessa Pirkkoliisa Ahponen vuonna 1991 ilmestyneessä väitöskirjassa *Kulttuuripoliitiikka ja sen representaatiot* ja vieläkin enemmän vuonna 2001 ilmestyneessä kirjassaan *Kulttuurin pesäpaikka: yhteiskunnallisia lähestymistapoja kulttuuriteoriaan*. Risto Heiskalan kirja *Society as Semiosis: neostructuralist theory of culture and society* vuodelta 1997 ja sen suomenkielinen tiivistys *Toiminta, tapa ja rakenne* (2000) ovat olleet myös työni kannalta antoisia. Ensin mainittua lukuun ottamatta näillä mainituilla kirjoilla ei ole kuitenkaan juurikaan yhteyttä kulttuuripoliittiseen tutkimukseen. Sen sijaan ruotsalaisen Johan Fornäsin *Kulttuuriteoria* (suom. 1998, alkuper. *Cultural Theory and Late Modernity* 1995) rakentaa jossain määrin myös siihen siltaa.

Kulttuuripoliitiikkaa sekä teoriana että käytäntöinä on luonnollisesti tutkittu eri tahoilla. Erityisesti Jim McGuiganin ja Tony Bennettin lukuisat teokset ja artikkelit ovat olleet Suomessa ja muuallakin käytettyjä. Pirkkoliisa Ahposen ohella Anita Kangas on käsitellyt kulttuuripoliitiikkaa ja kulttuuripoliittista tutkimusta lukuisissa eri yhteyksissä. Jo hänen väitöskirjansa *Keski-Suomen kulttuuritoimintakokeilu tutkimuksena ja politiikkana* (1988) sisältää tutkimuksellisesti validit perustiedot ja -huomiot monestakin tutkimusasetelmaani liittyvästä ulottuvuudesta.

Kattavan katsauksen suomalaisen kulttuuripoliitiikan perusrakenteisiin, hallintaan, lainsäädäntöön ja haasteisiin luo Taiteen ja kulttuurin kentät -kokoomateos (toim. Heiskanen, Kangas & Mitchell, 2003). Simo Häyrysen kirja *Suomalaisen yhteiskunnan kulttuuripoliitiikka* (2006) antaa asiasta yleispiirteisemmän kuvan. Erityisemmin kulttuuripoliitiikan muutoksiin 2000-luvun taitteen tilanteessa keskittyy vuonna 1999 ilmestynyt kirja *Kulttuuripoliitiikan uudet vaatteet* (toim. Kangas & Virkki). Kirja laajentaa perinteisen kulttuuripoliittisen tutkimuksen alaa mm. monikulttuurisuuteen, kulttuuriseen diversiteettiin ja kulttuurin talouteen, eli teemoihin, jotka ovat edelleen keskeisiä. Kirjan artikkeleista mm. Ilkka Heiskasen artikkeli ottaa kantaa kulttuurin käsitteeseen kult-

tuuripolitiikassa. Heiskanen on käsitellyt asiaa myös ollessaan yhtenä Euroopan neuvoston Syrjästä esiin -raportin (1997/suom. 1998) kirjoittajista.

Kulttuuripolitiikan hallinnonalaan sitoutumatonta kokonaiskatsauksellista tarkastelutapaa kulttuuripoliittisten kysymysten käsittelemiseksi edustaa Erkki Salosen kirja Suomalaisen yhteiskunnan säätelyn järjestelmä (1970). Tällaisessa lähtökohdassa on periaatteessa kyse kaikkien yhteisössä tärkeiksi nähtyjen toimijoiden kulttuurisen toimijuuden tarkastelusta riippumatta siitä, miten ne asettuvat institutionaalisen kulttuuripolitiikan kehyksiin. Tarkastelu perustuu siis tällöin laajaan kulttuurin käsitteen sosiologiseen ymmärtämiseen, jolloin "tutkimuksen kohteena on Suomen kansan muodostaman yhteiskunnan omaksuman kulttuurin muuttuminen ja sen mahdollinen, tietoinen säätely" (Salonen 1970, 11). Salonen myös kytkee tutkimuksena kommentiksi pikemmin tuolloiseen yhteiskuntapoliittiseen kuin kapeasti nähtyyn kulttuuripoliittiseen tilanteeseen.

Suomalaisen kulttuuripolitiikan historiaa ovat eri näkökulmista tutkineet mm. Paula Tuomikoski-Leskelä väitöskirjassaan Taide ja politiikka: Kansanedustuslaitoksen suhtautuminen taiteen edistämiseen Suomessa (1977), Erkki Sevänen osana teostaan Taide instituutiona ja järjestelmänä: modernin taide-elämän historiallissosiologiset mallit (1998) ja Sakarias Sokka julkaisussaan Sisältöä kansallisvaltiolle: taide-elämän järjestäytyminen ja asiantuntijavaltaistuva taiteen tukeminen (2005). Viime mainittu on ensimmäinen julkaisu kulttuuripolitiikan sektoritutkimusta varten vuonna 2001 perustetun Kulttuuripoliittisen tutkimuksen edistämissäätiön (Cupore) kulttuuripolitiikan historia -projektissa. Historiallisiin tarkasteluihin liittyvät myös kulttuuripolitiikan kehityslinjoja hahmottelevat aineistot, joista keskeisimmät tuon esiin lähdeviitteinä ao. kohdissa.

1990-luvun ja sen jälkeistä suomalaista kulttuuripolitiikkaa on tutkittu vielä verraten vähän sen ajallisesta läheisyydestä johtuen. Jaana Luttisen tutkimus Fragmentoitava kulttuuripolitiikka (1997), ottaa kantaa jo nimessään 1990-luvun kulttuuripoliittiseen tilanteeseen. Se siis liikkuu osin samalla ajanjaksolla kuin oma tutkimukseni, ja näyttäisi muutenkin segmentoivan sitä siteeraamalla jo alkusanojen ensimmäisenä lauseena Unescon puhuntaan liittyvää kulttuuripoliittista vaatimusta: "Kulttuurinäkökulma on huomioitava kaikessa päätöksenteossa." (Luttinen 1997,5). Tutkimuksen kanteen painamatta jäänyt mutta nimiösivulle painettu alaotsikko kertoo kuitenkin, että Luttisen huomio on toisaalla kuin omani: Paikallisen kulttuuripolitiikan tulkintakehykset Ylä-Savossa. Ei niin, ettei mainitun Unesco-vaatimuksen tutkiminen olisi myös paikallisella tasolla hyvinkin perusteltua, mutta Luttisen tutkimuskysymyksenkin etenee toiseen suuntaan kuin omani.

Eeva-Riitta Kuparin pro gradu -tutkielma (1998) asettuu myös 1990-luvun kulttuuripoliittiseen maisemaan. Hänen tutkimusaiheensa on - jälleen tutkimuksen otsikotasolta luettuna - Suomalaisen 90-luvun kulttuuripolitiikan tulkintarepertuaarit. Kupari liikkuu näin oman tutkimusasetelmani kanssa samalla yleisellä kulttuuripolitiikan (keskushallinto)tasolla. Tutkimukseni ydintä Kupari ei kuitenkaan kosketa; hänen tutkimusasetelmaan ei liity erityistä kulttuu-

rin käsitteen laajuuden ja siihen kytkeytyvän problematiikan tarkastelua. Hänen tutkielmansa ei myöskään pelkästään kulttuuriministereiden puheita tarkastelevana tavoita kuin osan institutionaalisenkaan kulttuuripolitiikan itseymmärrystä luovasta prosessista.

Tutkimusasetelmani kannalta hyödyllinen on myös Simo Häyrysen väitöstutkimus Kansakunnan ja maakunnan välissä. Pohjois-Karjalan alueyhteisön rakentuminen kulttuuripoliittisen edunvalvonnan keskus/periferia -suhteessa (2002). Häyrysen tutkimuksessa kulttuurin käsitteellä on tärkeä sija. Hän kuitenkin lähestyy sitä kulttuuripolitiikan peruskäsitteenä tapausesimerkkinsä (Pohjois-Karjalan maakunta) kautta. Näin institutionaalisen kulttuurikäsitteiden vastakohtaksi asettuu sosioantropologinen kulttuurikäsitteiden. Näiden kahden kulttuurikäsitteiden suhdetta Häyrynen tutkii selvittääkseen, miten institutionaalinen kulttuurikäsitteiden "tauttuu", kun se sovitetaan yhteen yhden kulttuurisen yhteisön kantamien kulttuurin merkitysten kanssa. Tutkimuksensa yhteydessä Häyrynen tekee tutkimusongelmani kannalta tärkeitä huomioita myös 1990-luvun suomalaisesta kulttuuripolitiikasta, joskaan kovin yksityiskohtaista luentaa hän ei harrasta tällä kohdalla.

1.6 Tutkimuksen dialoginen rakentuminen

Tämän tutkimuksen tehtävä on selvittää kulttuurin käsitteen vaikutusta kulttuuripolitiikkaan silloin, kun näkökulma on tuon käsitteen nimenomaisessa laajuudessa. Miten käsitteen laajuutta voidaan ymmärtää, miten sitä on ymmärretty kulttuuripolitiikan piirissä ja miten nämä ymmärtämiset vaikuttavat kulttuuripolitiikan itseymmärrykseen, identiteettiin, perusteluihin, tehtäviin ja poliittishallinnolliseen asemaan.

Tutkimukseni etenee tämän alkuluvun jälkeen niin, että lähdän liikkeelle kulttuurin käsitteen analyysistä. Ensimmäinen sitä koskevista luvuista (luku 2) käsittelee kulttuurin käsitteen juuria ja sen kulttuuriteoreettisia kiertymiä modernin synnyssä, kehittämisessä ja vakiintumisessa. Luvussa 3 koostan yhteen tuon luvun ainekset, käänän perspektiivin yhteiskuntateorioihin ja näiden kahden tarkastelutavan yhteyttämisen pohjalta rakennan oman tulkintani laajasta kulttuurin käsitteestä kulttuuripolitiikan lähdekäsitteestä ja siten kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuutena.

Luvussa 4 siirryn laajan kulttuurin käsitteen tai sen puhunnan jäljittämiseen kulttuuripolitiikassa sekä Unesco-dokumenteissa tapahtuvina alustuksina että suomalaisessa kulttuuripolitiikassa. Käytännön kulttuuripolitiikan analyysin aineiden ja tulosten yhteenvedonomainen arvioinnin teen ja johtopäätökset siitä vedän omassa luvussaan (luku 5). Diskussiossa (luku 6) pyrin keskustelemaan kaikkien edellisten lukujen aineiden pohjalta avautuvasta kulttuuripolitiikan - tai kulttuurin politiikan - kehittämisen pelitilasta ja mahdollisuudesta sellaisessa kulttuuri- ja yhteiskuntapolitiikan ajankohtaistilanteessa, joka jatkuu tämän tutkimuksen kirjoittamishetkelläkin. Tavoitteeni saattaa kulttuurin käsit-

teen analyysi, laajan kulttuurin käsitteen puhunta ja käytännön kulttuuripoliittikka ja vieläpä sen ajankohtaistilanne dialogiin keskenään toteutuu toivoakseni tässä rakenteessa.

Todettakoon vielä pari teknistä seikkaa. Suomalaista kulttuuripoliittikkaa lukuun ottamatta keskeinen tutkimus- ja lähdeaineistoni on englannin- tai saksankielistä. Päädyin suomentamaan kaikki niistä ottamani sitaatit, koska käytän niitä varsin runsaasti osana tekstin juoksutusta lausemuodostuksen yhteydessä. Luonnollisesti tällöin myös vastaan itse suomennoksista. Tähän ratkaisuun liittyen käytän lainausmerkkejä sitaattien yhteydessä. Puolilainausmerkkejä käytän muissa tarkoituksissa, esimerkiksi osoittamaan jonkin tietyn käsitteen tai ilmauksen arkikielestä poikkeavaa merkitystä, osoittamaan tieteellisessä keskustelussa vakiintunutta, kenties muodinomaistakin, mutta ei itsestään selvää käsitteen käyttöä, tai viittaamaan jollekin tekstissä käsitellylle henkilölle ominaiseen tai muutoin erityiseen käsitteen käytön tapaan.

2 KULTTUURIN KÄSITTEEN JUURET JA KIIERTYMÄT MODERNISSA

Kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittisen luennan kannalta oleellista on käsitteen keskeisten piirteiden ja vaiheiden tunnistaminen. Tässä luvussa jäljitän kulttuurin käsitteen historiallisia juuria ja sen kiertymiä. Ensimmäisenä kiertymänä tarkastelen käsitteen kehkeytymistä modernin aikakauden murroksessa 1800-luvun taitteen molemmin puolin, jolloin käsite tavallaan syntyi uudelleen. Pyrin tuomaan esiin sitä, miten käsite tuolloin segmentoituu ja rajautuu suhteessa eräisiin toisiin käsitteisiin, miten se kuroutuu yhteen niiden kanssa tai eriytyy erilleen niistä.

Liikun luvun tarkasteluissa kulttuuriteoreettisiksi luonnehdittavissa käsitetulkinnossa. Analysoin lähemmin saksalaisen esteettisen filosofin Friedrich Schillerin teosta Kirjeitä esteettisestä kasvatuksesta (1795) sekä englantilaisen kulttuuriteoreetikon Matthew Arnoldin teosta Culture and Anarchy (1869). Myös Samuel Taylor Coleridgen ja J.S. Millin roolit näitä välittävinä hahmoina tulevat esiin. He kaikki ovat merkittäväällä tavalla pohjustaneet modernin käsitystä kulttuurista ja vaikuttaneet myös kulttuuripolitiikkaan.

Toisena kiertymänä tarkastelen modernin aikakauden kypsymiseen liittyvää Raymond Williamsin käsitetulkinnallista työtä 1900-luvun puolivälin jälkeisessä tilanteessa. Hänen näkemyksensä loivat perustan kulttuurin käsitteen saattamiseksi uudella tavalla yhteiskunnalliseen yhteyteensä, josta se oli irronnut sata vuotta aiemmin. Näin Williams tuotti myös sellaista tulkintapohjaa kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen ymmärtämiseksi, joka mahdollistaa – tai tekee välttämättömäksi – kulttuuriteoreettisten ja yhteiskuntateoreettisten kulttuurin käsitteen tulkintojen yhteyttämisen.

2.1 Kulttuurin käsite ennen modernia ja modernin syntyä

2.1.1 Kulttuuri paikan ottamisena, huolenpitona ja (henkisenä) kasvuna

Kulttuurin käsitteen juuret ulottuvat antiikkiin (Fisch 1992, 683–685; Williams 1983, 87; Lehtonen 1994, 46–47). Käsite on johdettu klassisen latinan kielen sanasta *cultura*, jonka kantasana verbimuodossa on *colere*. Sillä oli monia merkityksiä. Se tarkoitti olemista, sijaitsemista jossakin. Se tarkoitti tähän liittyen myös karjan elättämistä, hoitamista, hoivaamista ja suojelemista sekä viljelemistä ja vuodenvaihtoon liittyvien toimien vaalimista. Näin sanan keskeiset merkitykset ilmaisevat paikanottamista, huolenpitoa ja sitä, mistä tai miten ihminen saa (viljelemällä) elantonsa, siis toimintaa vuodenvaihtoon mukaan muuttuvassa elinympäristössä. Huomattakoon myös, että käsitteen taustalla on kyntöauran kärkeä tarkoittava *coulter*-sana.

Merkittävää kulttuurin käsitteen varhaisessa käytössä oli, että sitä käytettiin sellaisissa ihmisyyhteisöissä, joissa omaa olemista maailmassa ei erotettu selvästi luonnosta. Käsitteen latinankielinen kantasana liittyy ihmisen ja luonnon väliseen suhteeseen. Maailmassa olemista ja elämistä leimasi kunnioitus, ehkä pelkokin, jotka kytkivät käsitteen merkitykset 'valmiiseen maailmaan', suoritettuihin toimiin ja niiden arvon vaalimiseen. *Cultura*-käsitteen substantiivimuoto *cultus* merkitsikin kunnioittamista ja palvontaa. Kulttuurin ohella samasta käsitteellisestä juuresta periytyvät mm. sellaiset käsitteet kuin kultti ja kolonia, siirtokunta. Näin kulttuurin käsitteen juuret ilmaisivat inhimillisen toiminnan kaksoisluonnetta sisältämällä viittaukset sekä muutokseen ja prosessiin että paikallaan olemiseen tai pysyvään olotilaan toimien seurauksina.

Kulttuurin käsitteen varhaista käyttöä leimasi vahva konkreettinen elämismaailmallisuus. Huolenpito tähän liittyvänä merkitysmääreenä kertoo, että kyse on samalla inhimilliseen olemassaoloon liittyvästä perusteemasta. Sitä voitaisiinkin tulkita Martin Heideggerin aikanaan esiin tuoman eksistentiaalisen maailmassaolon tematiikan kautta, vaikka eksistentiaalisen tietoisuuden katsotaankin yleensä liittyvän modernin aikakauden kokemukseen perustuessaan ihmisen ja luonnon laadulliselle toisinolemiselle. Heideggerin käsite huoli (*Sorge*) on kuitenkin pohjimmiltaan enemmän maailmassa kohdattujen asioiden huomioon ottamista kuin inhimillisen maailmassaolon ainutlaatuisuuteen liittyvää ahdistavaa huolta (ks. Rauhala 2005, 42–67). Huomioon ottaminen ja toiminnallisuus eläinten hoitamisena ja maan viljelemisenä voidaan ymmärtää intentionaalisen merkityssuhteen ottamisena suhteessa elämismaailmalliseen ympäristöön. Maailmassaolon ja toiminnan intentionaalisuus onkin kolmas kulttuurin käsitteen varhaisen käytön tärkeistä piirteistä luontosuhteen ja toiminnan kaksoisluonteisuuden lisäksi.

Antiikista periytyvät merkitykset vaikuttivat kulttuurin käsitteen käyttöön pitkälle keskiajalle ja ylikin. Vaikka käsite alkoi tuolloin saada uusia merkityksiä, varhaisten merkitysten voi olettaa siirtyneen myöhempisiin käyttötapoihin vaivihkaisesti käsite-evoluution pohjavirtoina. Vähitellen käsitteeseen tarttui

luontoon ja eläimiin kohdistuvan huolenpidon ohella merkityksiä, jotka liittyivät huolenpitoon ihmisestä itsestään ja sitä kautta hengen viljelyyn. Antiikin kreikkalaista filosofiaa latinan kielelle kääntänyt Cicero oli aikanaan viitannut tähän suuntaan teoksessaan *Tusculanumin mietelmät*, jossa hän vertasi hengen kulttuuria (*cultura animi*) hedelmiä tuottaviin viljeltyihin peltoihin. 1500-luvulla hengen viljely ulotettiin koskemaan inhimillisen kehityksen koko prosessia. Tällöin kulttuurilla tarkoitettiin kuitenkin yksittäisten ihmisten henkistä kehitystä. Mm. Thomas Moren ja Francis Baconin on todettu käyttäneen ilmausta 'mielten kasvamiseen' ja kasvattamiseen liittyvissä merkityksissä. (Williams 1983, 87; Fisch 1992, 700–702; Lehtonen 1994, 47.)

Henkiseen kehitykseen liittyvän merkityksen vahvistuminen oli tärkeä askel kulttuurin käsitehistoriassa. Tällaisena käsitteenä kulttuurilla alettiin haastaa traditionaalista ihmiskäsitystä ja maailmankuvaa, jossa yksilöt olivat sidottuja ulkoisesti annettuihin sosiaalisiin rooleihinsa. Toisaalta tällainen puhetapa oli pitkään maatalouteen liittyvästä alkuperästään lainattuna vertauskuvallista ja se eli rinnan nimenomaan siihen liittyvien merkitysten kanssa. Vasta vähitellen inhimillisen kasvuun liittyvä vertauskuvallisuus sulsi pois. Toiseksi inhimillisen kasvun merkitys siirtyi yksilöistä yhteisöön ja tuli siten abstraktimmaksi. Sillä alettiin tarkoittaa koko yhteisössä tapahtuvaa inhimillisen kasvun prosessia, mikä loi perustan modernin kulttuurikäsitteen kehkeytymiselle itsenäisenä subjektina. (Williams 1983, 88; Lehtonen 1994, 51.) Tällaisten abstraktien käsitteiden syntymistä 1700-luvun loppupuolella on pidetty yhtenä modernin tietoisuuden synnyn ja siinä mielessä modernin aikakauden tunnusmerkkinä¹². Tämän kehityksen seurauksena 1800-luvun alkuun mennessä perinteinen maatalouteen liittyvä puhetapa väistyi kulttuurin käsitteen yhteydessä ja maataloutta tarkoittamaan otettiin käyttöön agrikulttuurin käsite.

2.1.2 Kulttuurin käsite eksistentiaalisen ja sosiaalisen maailmassaolon haasteena

Moderni kulttuurin käsitys tuli poikkeamaan eräissä tärkeissä suhteissa esimodernista. Ensinnäkin, modernin tiedekäsityksen myötä ihminen ja luonto eriytettiin toisistaan; luonnosta tuli tietävän ja toimivan ihmissubjektin kohde, objekti. Esimerkiksi Lehtonen (1994) lukee kulttuurin käsitteen kehkeytymistä keskeisesti modernia luonnehtivana käsitteenä nimenomaan tästä subjektin ja objektin eriytymisestä käsin. Hän katsoo sen olevan 1800- ja 1900-lukujen kulttuuriteorioiden perustana ja siten selittävän ihmistä ja hänen rooliaan maailmassa. Lehtonen kutsuu tämän eriytyksen ja eräiden muiden siihen liittyvien vastakkaisuuksien halkeamista modernissa "kykloopin diskurssiksi". Muita

¹² Modernin aikakauden synnyn ajoittumisesta ja sen luonteesta on esitetty jonkin verran toisistaan poikkeavia käsityksiä. Yleisesti modernin aikakauden synty ja vakiintuminen ajoitetaan 1400-luvun ja 1800-luvun alun väliin riippuen tarkastelutavasta (ks. kuitenkin Töttö 1989, 27). Fornäs (Fornäs 1998, 50) ja Lehtonen (Lehtonen 1994, 17–18) paikantavat modernin kehkeytymisprosessin alun 1500-luvulle. Tällöin sen sisään laajoina ilmiöinä mahtuvat renessanssi, uskonpuhdistus, 1600-luvun tieteellinen vallankumous, valistus sekä Ranskan vallankumous ja teollinen vallankumous. Kypсэн modernin Fornäs katsoo muodostuneen 1900-luvun taitteen tienoilla.

ovat sivilisaation ja kulttuurin, taidon ja taiteen, tiedon ja mielikuvituksen, tietoteorian ja taiteen, ulkoisen ja sisäisen, ruumiin ja sielun, maskuliinisen ja feminiinisen väliset jaot (Lehtonen 1994, 51–103). Niissä ihmisen kokonaisvaltainen oleminen ja kokemuksellisuus rajoittuvat järkiperaiseksi luontoa ja muuta ulkoista, mutta myös omaa sisäisyyttään tarkkailevaksi, maailmasta vetäytyväksi "Suureksi Silmäksi", joka määrittää, arvioi ja hallitsee itsestään erottamiin ominaisuuksia ja luontoa ulkoisena todellisuutena.

Ihmisen ja luonnon eriyttäminen toisistaan merkitsi, että kun kulttuurin käsitteellä oli jo alettu ymmärtää inhimillistä kasvua, käsitteen kytkentä ihmisen toimiin säilyi, mutta sen merkitykset alkoivat muuttua. Kulttuuri tuli perustavassa mielessä merkitsemään koko ihmisen ymmärryksen ja toiminnan omaa aluetta erotuksena luonnosta. Kun "luonto oli muotoutuvalla modernille subjektille Toinen... oli kaikkea sitä, mikä ei ollut ihmistä" (Lehtonen 1994, 57), ihmisen itselleen varaamalle paikalle maailmassa ja hänen toiminnalleen siinä tarvittiin jokin oma käsitteensä. Kulttuurin käsitteelle alkoi rakentua tätä merkitystä¹³, sen lisäksi, että se tarkoitti erityisemmin inhimillistä kasvua ja kehitystä.

Paitsi ihmisen erottamista luonnosta modernin synty merkitsi myös perinteisestä uskonnollisesta maailmankuvasta luopumista. Zygmunt Bauman korostaa voimakkaasti tätä modernin piirrettä. Hänen mukaansa moderni kulttuurin käsite syntyi, kun jumalallisen maailmankuvan korvannessa ihmiskeskeisessä maailmankuvassa ihminen otti vastuun omasta kohtalostaan. Uudessa tilanteessa se, mikä ennen oli Jumalan määräämää, olikin nyt vapaan tahdon ja toiminnan aluetta. Historia ei ollut predestinoitu menneestä tulevaan, vaan ihminen omilla valinnoillaan ja toimillaan saattoi vaikuttaa tulevaisuuteensa, kuten valistuksen ajattelijat 1700-luvulla opettivat. Kun myöskään säätyasema ja muut sitovat perinteet eivät entiseen tapaan enää kahlinneet, maailmasta ihmisen paikkana tuli perustavalla tavalla 'luomisen paikka'. Ihmisellä oli mahdollisuus toteuttaa siinä itseään, se oli eräänlainen inhimillisen olemassaolon ja toiminnan testialusta. (Bauman 1999, x–xii.)

Baumanin tulkinnan perusteella kulttuurin käsite modernissa syntyi uudelleen *eksistentiaalisena haasteena*. Haaste ei ollut yksinkertainen. Modernin kynnyksellä ihminen häikäistyi vapaudestaan ja mahdollisuuksistaan, mutta myös pelästyti niitä. Kun hän oli autonominen, kun kaikki näytti olevan hänen omista käsissään, hän joutui kohtaamaan kaksi syvää paradoksia. Toinen oli ihmisen itsemääräytymisen ja hänen jatkuvan keskeneräisyytensä välillä. Ihmisen autonomia suorastaan edellyttää keskeneräisyyttä ja kypsymättömyyttä, muutoinhan se olisi täydellisyyttä ja jumalallisuutta. Kyse on eräänlaisesta päättymättömästä Sisifoksen työstä, joka ei tule koskaan valmiiksi (vrt. emt. 140). Paradoksiin kuuluu myös, että mitä tietoisempi ihminen on omista kyvyistään ja resursseistaan, mitä reflektiokykyisempi ja kyvykkäämpi hän on

¹³ Populaarissa ajattelussa asia voidaan ilmaista vaikkapa näin: "Kulttuuria on kaikki se, mitä ihmiset tekevät, mutta eivät apinat", määrittelee paikalliseen kulttuurikeskusteluun osallistunut kirjoittaja yläsavolaisen pikkulehden mielipidepalstalla 1990-luvulla (Luttinen 1997, 79).

maailmasuhteessaan, sitä näkyvämmän merkin hän todennäköisesti jättää kulttuuriin – sen muotoihin ja tuotteisiin – omasta keskeneräisyydestään.

Toinen paradoksi liittyi itseilmaisun ja luovuuden ja toisaalta normatiivisuuden ja järjestyksen tuottamisen tarpeiden väliseen jännitteeseen. Jumalallisesta ja muusta predestinaatiosta oman historiansa luojaiksi vapautunut ihminen kohtasi uudella tavalla oman olemassaolonsa myös *sosiaalisena haasteena*. Valistuksen korostama tietoisuus yksilöllisyydestä ja yksilöiden välisestä lähtökohtaisesta samanarvoisuudesta merkitsi eri yksilöiden välisten vapaiden tahojen välistä jännitettä. Vapaus ja sen luova käyttö johti siten vääjäämättömästi yhteisöllisyyden tarpeen tunnustamiseen. Se edellytti vastavoimakseen sosiaalisten suhteiden rationaalista säätelyä ja järjestystä, koska ei ollut mitään ihmisen ulkopuolista yli-inhimillistä voimaa mutta ei myöskään enää feodaaliaikaisia absoluuttista maallista valtaa järjestystä takaamassa.

Moderni kulttuurin käsite syntyi näin "intohimona järjestykseen", joka puolestaan syntyi "kaaoksen pelosta", kuten Bauman kuvaa (emt. 20). Oleellista tässä uudessa asetelmassa oli, että itseilmaisua, luovuutta ja itsensä toteuttamista rohkaisevat mutta myös niitä hillitsevät ja kahlitsevat voimat kumpusivat samasta historiallisesta kokemuksesta. Ne vetivät kuitenkin eri suuntiin. Tämä yhdessä syntyminen ja eri suuntiin vetäminen uivat kulttuurin käsitteen sisään, itse asiassa muodostivat sen. Kumpakaan eri suuntaan vetävistä voimista ei voinut jättää uuden, modernin maailmasuhdetta kuvaavan kulttuurin käsitteen ulkopuolelle, mutta kumpikaan niistä ei yksin ollut sitä, mitä kulttuuri tuli tarkoittamaan (emt. xix).

2.1.3 Kulttuuri ja sivilisaatio – käsitteiden päällekkäisyys ja eriytyminen

Baumanin tulkinnassa kulttuurin käsitteeseen jo ennen modernia liittynyt prosessuaalisuuden piirre saa modernissa aivan uudenlaista dramaattisuutta. Hänen esittämästään lähtökohdasta inhimillisen olemassaolon toteuttamista rohkaisevien ja hillitsevien voimien välinen jännite pitäisikin kirjoittaa kaikkien modernien kulttuurikäsitteiden tai -teorioiden lähtökohdaksi. Huomioon joudutaan ottamaan myös Lehtosen esiintuoma kykloopin diskurssi, joka on kuitenkin enemmän yksi seuraus Baumanin jännitteistä kuin niiden syy. Lehtosen esiin tuomat modernin vastakkaisuudet rakentuvat vähitellen modernin kulttuurikäsitteestä kehiteltäessä, ja tärkeä modernin kulttuurin käsitteen kehkeytymisen piirre oli myös pyrkimys välttää tai jopa vastustaa eriytymisiä.

Lehtosen mainitsemista vastakohtaisuuksista yksi oli kulttuurin ja sivilisaation välinen, mutta sekään ei ollut vastakohtaisuus suinkaan vielä modernin kynnyksellä. Pikemminkin pulma kulttuurin käsitteen kehittymisen (ja myöhemmän tunnistamisen) kannalta oli, että nämä eri lähteistä juontuvat käsitteet olivat kehittymässä tuolloin osin päällekkäisiksi. Sivilisaation käsitteen juuret olivat toisaalta latinan kielen kansalaista ja kansalaisuutta, kansalaisten oikeusasemaa ja kansalaisten tiettyjä ominaisuuksia – kohteliaisuutta ja kunnioittamista – tarkoittavissa merkityksissä (*civis/civilis/civitas/civilitas*) sekä kreikan kielen vastaavissa *polis*-käsitteen ilmaisemissa merkityksissä. Molemmat käsiteperheet olivat voimakkaasti erottelevia; toisaalta Kreikan kaupunkivaltioiden vapaat

asukkaat ja toisaalta syntyperäiset roomalaiset erottivat itsensä näillä käsitteillä barbaareista. He olivat näitä siviloituneempia, kehittyneempiä. Tämäntapainen erottelevuus toteutui myöhemmin kristinuskon tehdessä eron omauskoisten ja pakanoiden välillä. (Fisch 1992, 688–689; Elias 1978, 3–6; Kuper 1999, 25; Lehtonen 1994, 49.)

Kuten kulttuurin käsitteelle myös sivilisaation käsitteelle kehittyi useampia eri merkityksiä. Toisin kuin kulttuurin käsite sivilisaation käsite konkretisoitui keskiajalle tultaessa ja sen jälkeen eräissä merkityksissään. Euroopan hovien ja erityisesti Erasmus Rotterdamilaisen vaikutuksesta sivilisaation käsite tuli tarkoittamaan (ranskan kielessä) keskiajan ja uuden ajan taitteessa käytöksen ulkoista ruumiillista moitteettomuutta ja kehittyneisyyttä, mikä edellytti itsehillintää ja viettien hallintaa. Ulkoisen käytöksen nähtiin olevan sisäisen ilmausta. Tätä kautta "sivilisoituminen sai tärkeän merkityksen lasten kasvatuksessa ja koko yhteiskunnallisessa kurinpidossa: sielua valvottiin kehittämällä ruumiin kontrollia" (Lehtonen 1994, 50).

Kun sivilisaation ja kulttuurin käsitteet kehkeytyivät myöhemmin toistensa kylkeen, ei ole vaikea arvata, että tätäkin vaikutusta sivilisaation käsitteestä on tarttunut kulttuurin käsitteen tulkintoihin. Kovin etäinen yhteys ei ole kulttuurin käsitteen omassakaan kehityshistoriassa, kuuluihan siihen henkisten voimien kasvattaminen Ciceron 'cultura animi' -määrittelynä. Lisäksi sekä sivilisaation että kulttuurin käsitteillä oli yhteys antiikin Kreikan *paideian* käsitteeseen, joka olikin itse asiassa lähin kreikankielinen käsitteellinen vastine kulttuurin käsitteelle (Fisch 1992, 682; Fink 1988, 12–13.)

Sivilisaation ja kulttuurin käsitteet kietoutuivat lähimmiksi toisiaan inhimillistä kehittyneisyyttä tarkoittavassa merkityksessä. Kuten Baumaninkin tulkinta kertoo, kulttuurilla oli alettu ymmärtää käsitteen varhaisten juurten ja myöhemmin kehittyneen henkisen kasvun merkityksen kautta ihmisen itsekehityksen prosessia ja tuloksia, mikä liittyi ajatukseen ihmisen itsensä tekemästä historiasta, vapautumisesta niin luonnon, uskonnon, absolutistisen valtion kuin muidenkin herruuskien kahleista. 1700-luvun puolenvälin jälkeen myös sivilisaatio tuli ensin ranskan ja sitten myös saksan ja englannin kielessä merkitsemään toimintaa, prosessia tai tulosta, joka liittyi yhteiskuntaelämän kehittyneisyyteen ja täydellistymiseen universaalien ihmisyyden ja yhteiskunnallisen täydellistymisen toteutumisen prosessina. Tässä merkityksessä sivilisaation käsitteellä oli läheinen yhteys myös kaikkien mainittujen kielten yhteiskuntaa tarkoittaviin käsitteisiin. (Kuper 1999, 25–26; Lehtonen 1994, 52.)

Sivilisaation ja kulttuurin käsitteiden keskinäisen suhteen kannalta tuli olemaan merkittävää, että valistuksen vahvistamana sivilisaation käsite ei kuvannut ihmisen kehitystä ja sen tilaa neutraalisti, vaan siihen liittyi usko ihmisen järjen käytön miltei rajattomiin mahdollisuuksiin ja sen suotuisiin seurauksiin ihmiskunnan kehityksessä. Lisäksi siihen liittyi antiikin ajalta periytyvä käsitys oman aikakauden ja oman kulttuuripiirin edistyneisyydestä ja paremmuudesta suhteessa muihin. Erityisesti näin oli Ranskassa, jossa käsitteeseen liittyi oman kansakunnan merkityksen korostaminen ja ylpeys sen ihmiskunnan hyväksi tuottamista saavutuksista. Hovin ja aristokratian rooli oli tässä

keskeinen. Sen sijaan Saksassa – kuten erityisesti Elias on osoittanut (Elias 1978, 3–34) – sivilisaation käsite liitettiin ihmisten ulkoisiin ja siten toissijaisiin saavutuksiin. Oman kansallisen sielun ja henkisen elämän ilmaisemiseen saksalaiset omaksuivat sen sijaan kulttuurin käsitteen 1700-luvun lopulta alkaen. Tämä eron tekeminen liittyi tuolloin saksalaisen yhteiskunnan sosiaaliseen muutokseen, jossa kasvoi keskiluokan ja sen piiristä nousseen intellektuaalisuuden merkitys.

Kulttuurin ja sivilisaation käsitteiden eriytymiskehitys ja kulttuuria koskevien näkemysten kehittyminen sivilisaatiokritiikkinä 1800-luvun taitteen molemmin puolin onkin yksi tärkeimmistä vaiheista kulttuurin käsitehistoriassa. On mahdollista nähdä se Eliaksen tavoin Ranskan ja Saksan yhteiskuntien erillaisuuden kautta. Englanti asettuu tässä vertailussa jokseenkin niiden puoliväliin. Kyse oli samalla romantiikan reaktiosta valistuksen ylivaltaa vastaan.

Vaikka eroja keskeisten eurooppalaisten maiden välillä olikin, oli myös yhdistäviä tekijöitä, jotka kietoiivat kulttuurin ja sivilisaation käsitteiden rajankäynnin monin sitein toisiinsa. Asetelman laukeamiseen vaikutti po. aikakautta ravistellut kaksoisvallankumous: uudenlaiseen poliittisen organisoitumisen muotojen etsintään liittyneet Amerikan ja Ranskan vallankumoukset sekä Englannista käynnistynyt teollistuminen. Molemmista oli helppo olla innoissaan, mutta molempien suhteen myös petyttiin rajusti.

Erytisesti Ranskan vallankumouksen päätyminen terrorin kauteen sai monet siihen toiveensa kiinnittäneet kääntämään kelkkansa ympäri sen tavoitteiden, tai ainakin keinojen, suhteen. Näin tapahtui niin Ranskassa, Saksassa kuin Englannissakin. Teollistuminen puolestaan näytti todistavan vakuuttavalla tavalla koko sivilisaation, ja nimenomaan eurooppalaisen sivilisaation, kehityksestä, mikä oli omiaan vahvistamaan käsitystä sen paremmuudesta muihin nähden (vrt. Lehtonen 1994, 52–54). Sillä ja siihen kytkeytyneellä kapitalistisen järjestelmän kehittymisellä ei ollut kuitenkaan vain suotuisia vaikutuksia yhteiskuntaan ja ihmisten elämään.

Yhä enemmän huolta alkoi aiheuttaa liika intoutuminen sivilisatorisen kehityksen suhteen ja erityisesti huomion kiinnittyminen vain kehityksen näkyvimpään ulkoiseen puoleen, tavaratuotantoon, omistajuutta koskeviin kysymyksiin ja vastaaviin. Kehityksen sisäisen puolen, ihmisten ja kansakuntien henkisen hyvinvoinnin – ihmisyyden itsensä, kuten koettiin – pelättiin jäävän niiden varjoon. Baumanin edellä avaamaa modernin ihmisen dilemmaa ajatellen voitiin asettaa kysymys: oliko kaikki se sinänsä kiistaton kehitys, jota tapahtui teollistumisen myötä, vapauden oikeanlaista käyttöä? Oliko se sellaista itsensä toteuttamista, joka oli Jumalalta saadun perintöoikeuden ja ihmisyyden täyden arvon mukaista? Oliko kehitetty ihmisyyden kaikkia puolia tasavertaisesti, oliko muistettu ihmisen kehityksen keskeneräisyys ja haavoittuvuus, oliko itsensä toteuttamiseen tähtäävien voimien ja järjestystä edellyttävien voimien käyttö tasapainossa? Oltiinko onnellisia?

Tämänkaltaisiin kysymyksiin yhä useammin vastaus oli kielteinen. Sivilisaation kehittyminen oli tuottanut paljon hyvää, mutta myös paljon pahaa ja uusia uhkia. Yhtenä ensimmäisistä kritiikkiä esitti valistusfilosofeihin kuulunut

Jean Jacques Rousseau, jonka mukaan sivilisaation kehitys pikemminkin rappeuttaa kuin ylevöittää yhteiskuntaa ja ihmiskuntaa. Hän vaati palaamista 'takaisin luontoon', mikä merkitsi mm. modernin työnjaon kieltämistä ja vaatimusta välittömästä demokratiasta. Tavoitteena oli siten puolustaa ihmisten itsemääräämisoikeutta ja itsensä toteuttamista moraalisen kokonaisuuden kokevina ihmisinä. Saksassa Johann Gottfried von Herder antoi sivilisaation kiroista niin lohduttoman kuvan, että se tuntuu nykyajan ihmisestä miltei käsittämättömältä (ellei sitten tuttuudessaan hyvinkin käsitettävältä)¹⁴.

Tämänlaisissa mielialoissa ei ollut ihme, että vielä oraallaan olleen modernin kulttuurin käsitteen kautta alettiin etsiä apua ajan vaikeuksiin, kuten vaikutusvaltainen englantilainen kulttuurikriitikko ja -teoreetikko Matthew Arnold asian ilmaisi suoraan. Se, että Arnold antoi lausumansa 1800-luvun puolen välin jälkeen, kertoo siitä, kuinka syvästä murroskaudesta tässä käsitehistoriallisesti oli kysymys. Arnoldin isä, Thomas Arnold, oli kirjoittanut 1830-luvun alussa muutoksen nopeudesta maassaan, että "olemme eläneet kolmensadan vuoden kehityksen kolmessakymmenessä vuodessa" (Williams 1963, 123), millä hän tarkoitti teollistumisen välittömiä teknologisia vaikutuksia, kun taas pojalla oli huolenaan sen välillisemmät vaikutukset, jotka liittyivät sosiaalisen ja poliittisen elämän rauhattomuuteen.

2.2 Kulttuurin käsitteen kehkeytyminen ja vakiintuminen modernissa

Kulttuurin käsitteen kehittymisen kannalta saksalainen linja osoittautui merkittävämmäksi kuin ranskalainen. Ajan saksalainen filosofia ja kirjallisuus olivat sensitiivisiä niille kysymyksenasetteluille, jotka tällöin koettiin tärkeiksi. Kulku saksalaiseen käsitteen tulkintaan ja yleistymiseen muualla Euroopassa oli kuitenkin hapuileva ja piti sisällään monia eri polkuja, jotka risteilivät keskenään.

1700-luvun loppupuolen uudenaikaisessa intellektuaalisessa ja erityisesti filosofiskirjallisesti rikkaassa ilmapiirissä Saksassa pohjustettiin itse asiassa kaksi erilaista kulttuurin käsitteen tulkintamallia. Herder liitti kulttuurin käsitteen käytön ajatukseen kansasta orgaanisena kokonaisuutena. Jokaisella kansalla oli oma kulttuurinsa, jonka muotoutumisessa erityisesti kielellä oli tärkeä merkitys. Herder korosti myös erilaisten inhimillisten luonteiden ja taipumusten merkitystä ihmisyyhteisöjen rakentumisessa. (Williams 1983, 89.) Herderin käsi-

¹⁴ "Niin kutsuttu sivilisaatio on suonut antejaan vain muutamille harvoille ja sielläkin missä sen valo loistaa, ovat myös pahaenteiset varjot lähellä. Sivilisaatio on pakottanut ihmiset kaivoksiin, polkumyllyjen ikeeseen ja kaupunkeihin, joista on nopeasti tulossa inhimillisen elinvoiman ja energian kuonakasoja. Niin taiteissa kuin teollisessa toiminnassa, niin sodassa kuin rauhanajan elämässä on tapahtunut niin paljon mekanisointumista, että inhimillinen kone on menettänyt toimintahalunsa. Ihminen on vieraantunut itsestään, sydän ja aivot on repäisty irti toisistaan. Ajan kulttuuri on paperikulttuuria, sen ihanteet ovat pelkkiä abstraktioita ja itsepetoksen välineitä." (Lehtonen 1994, 69, jonka lainaus Barnard 1968/1973, 617, alkuperäinen Herderin teos *Auf Eine Philosophie der Geschichte* oli julkaistu vuonna 1774).

tykset loivat pohjaa antropologiselle kulttuurikäsitteelle, joka kehittyi kuitenkin varsinaisesti vasta 1800-luvulla. Toisaalta Herderinkin kulttuurikäsitteet rakentui suhteessa barbariaan, sivistymättömyyteen; eri kansat olivat eri tavoin kulttuurisia suhteessa siihen. Hän ei siis ajatellut kulttuureita aidosti monikollisesti siten, että ne olisivat myös eri perusteiden arvotettavia. Kulttuuri oli hänelle historiallisfilosofinen, se korosti yleisesti inhimillisen aktiviteetin osuutta ihmisyden toteuttamisen ylevässä historiassa. Saksalaisista ajan filosofeista myös Fichte edusti samantapaista kulttuurikäsitteistä Herderin kanssa. (Fisch 1992, 708-712.)

Toinen kulttuurin käsitteen tulkintamalli rakentui suhteessa estetiikkaan. A.G. Baumgartner oli julkaissut vuonna 1750 *Aesthetica*-teoksen, jossa hän toi esiin esteettisyyden aistimelliseen ja sensitiiviseen kokemukseen liittyvänä omana tietämisen muotonaan¹⁵. Baumgartner vaikutti Immanuel Kantin ajatteluun. Tehdessään filosofiassa kopernikaanisen käänteeseen Kant siirsi huomion siitä, mitä tiedämme, erilaisiin tietämisen motiiveihin ja tapoihin – siis ihmismielen erilaisiin kykyihin. Esteettinen maku sai hänelläkin sijansa yhtenä tietämisen muotona. Toisaalta Kant liitti tietämisen muotojen analyysinsä siihen, mitä ihmisen tulee tehdä toteuttaakseen ihmisyttään. Hän korosti siten inhimillisen tietämisen ja toiminnan eettistä luonnetta ja sitovuutta. Tämän perusajatuksen myötä myös esteettisyys oli Kantille tietämisen ja eettisyyden palveluksessa olevaa, mutta luonteeltaan itsenäinen niihin nähden; "makuarvostelma ei ole tiedollinen eikä myöskään moraalinen arvostelma, vaan jotain *kummankin kannalta merkityksellistä* ja niiden välisiin yhteyksiin viittaavaa" (Kotkavirta 1998, 30, kurs. ep).

Tälle Kantin oivallukselle rakensi esteettisyyttä koskevan ajattelunsa Friedrich Schiller vuonna 1795 julkaisemassaan teoksessa *Kirjeitä ihmisen esteettisestä kasvattamisesta* (alkuperäisteos *Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*; seuraavassa käytän teoksesta lyhyiden vuoksi nimeä *Esteettiset kirjeet*, mikä ei luonnollisestikaan vastaa alkuperäisteoksen nimen koko merkitystä). Tutkin seuraavassa siinä avautuvaa tapaa ymmärtää esteettisyys inhimillisesti merkityksellisenä toimintana, sekä toisaalta sitä tapaa, miten kulttuuri alkaa saada käsitteellisesti itsenäistä merkitystä suhteessa estetiikkaan ja sen merkityksellisyyteen. Sen jälkeen seuraan Schillerin teoksessa avautuvan ajattelutavan tulkintoja englantilaisessa keskustelussa. Englantilaista kulttuurin käsitteeseen kohdistuvaa kiinnostusta ja työtä voidaan käyttää eräänlaisena eurooppalaisena laboratorioesimerkkinä erityisesti siksi, että teollistuminen ja siihen liittyvä markkinakapitalismi alkoi sieltä. Kulttuurin käsitteen työstämisessä reagoitiin valistuksen ja Ranskan vallankumouksen ohella erityisen voimakkaasti juuri siihen.

¹⁵ Vaikka estetiikan synty voidaan tulkita tietyllä tavalla nousuna valistuksen rationalismia vastaan, on tärkeää nähdä, että Baumgartnerkin toisaalta toteutti nimenomaan sen ohjelmaa halussaan saattaa uusia inhimillisen kokemisen alueita tiedon piiriin (Wilkinson & Willoughby 1982, xxi).

2.2.1 Kulttuurin käsitteen paikan varaaminen Friedrich Schillerillä

2.2.1.1 Universaalisuus ihmisyyden toteuttajana

Jos modernin synty merkitsi – Baumanin mukaan – kysymystä siitä, mikä on ihmisen tapa täyttää Jumalalta vapautunut paikka maailmassa, ja jos tämä kysymys oli rakentuva sisään modernin kulttuurin käsitteeseen, niin mikä on Schillerin vastaus Esteettisissä kirjeissä? Täsmällistä kantaa on vaikea löytää, koska kyseinen teos jättää tilaa ristiriitaisille tulkinnoille. Ongelmallista on, että Schillerin näkemykset vaihtelevat keskenään kirjeestä toiseen. On jopa epäilty, sisältyykö Esteettisiin kirjeisiin lopultakaan mitään selkeää kantavaa ideaa. Myös Schillerin kirjoittamisen strategia ja rakenteelliset ratkaisut vaikuttavat tulkintoihin. Teos ei esimerkiksi perustu lineaarisesti etenevään väitteiden todisteluun, vaan elliptisemmin toteutuvaan ideoiden paljastamiseen, mihin Schillerillä draamatikkona oli epäilemättä hyvä valmius. (Ks. Wilkinson & Willoughby 1982, xlii–cxxxii; Snell 2004, 15; Tikkanen 1987, 84–89.)

Lähden itse tässä yhteydessä siitä, että punainen lanka on tärkeä, eivätkä niinkään yksittäiset ilmaukset, jotka mahdollisesti ovat tai eivät ole keskenään ristiriitaisia¹⁶. Schiller kirjoitti syvän kulttuurisyhteiskunnallisen murroksen tilanteessa, jolloin uudet, vanhat ja keskenään ristiriitaisetkin ainekset esiintyivät juuri Baumanin kuvaamalla tavalla samassa diskurssissa. Myös Schiller itse näyttää pitävän punaista lankaa tärkeänä, kuten voi päätellä esimerkiksi XXIII kirjeen alusta, jossa hän pahoittelee erästä tekemäänsä poikkeamista pääpolultaan. Tutkimukseni kannalta keskeistä on lisäksi estetiikan, taiteen ja kulttuurin väliset käsitteelliset suhteet tekstikokonaisuudessa.

Kirjeiden punainen lanka lähtee keriytymään auki aistimellisuuden tunnistamisesta inhimillisen olemassaolon ensimmäisenä paikkana. Sitä ei tarvitse eikä pidä kieltää. Aistiminen edeltää tietoisuutta, ja koko ihmiskunnan olemassaolo perustuu aisti-impulssiin, jonka sisältö on "koko elämä", kaikki mikä on välittömästi läsnä aisteissa (Schiller 1795/2004, 78–81, 100–101. Jatkossa tässä luvussa viittaukset tähän teokseen EK¹⁷).

Schillerin näkemystä aistimellisuudesta voinee pitää myöhemmin yhteiskuntafilosofiassa käyttöön tulleen elämämaailman käsitteen varovaisena alustamisena. Kyse ei ole nimittäin pelkästään siitä, että aistimellisuus siihen liittyvine kokemussisältöineen olisi ihmisyyden toteuttamisen tiellä taakse jätettävä lähtökohta, vaikka se ei ole myöskään sen varsinainen tarkoitus. Ihmiselämän

¹⁶ En myöskään puutu tässä yhteydessä juurikaan Esteettisten kirjeiden ensimmäisen ja toisen version välisiin eroihin, Schillerin muuhun tuotantoon tai henkilöhistoriaan. Ensimmäinen versio Esteettisistä kirjeistä tunnetaan Augustenburger kirjeinä (Augustenburger Briefe), jotka ilmestyivät kaksi vuotta toista laitosta aiemmin. Tarkoitukseni on käsitellä Esteettisiä kirjeitä eräänlaisena modernin kulttuurin käsitteen kehkeytymisasetelman itsenäisenä perustekstinä ja siten tietyllä tavalla riippumattomana tekijästään. Esteettisten kirjeiden keskeisen tematiikan suhteesta muuhun Schillerin tuotantoon ks. Kain 1982, 13–33.

¹⁷ Viittaukset on tehty Wilkinsonin ja Willoughbyn vuonna 1967 ilmestyneeseen kirjaan, jossa heidän käännöksensä ja Schillerin alkuperäisteksti kulkevat sivu sivulta rinta rinnan taitettuina. Sen ohella olen käyttänyt vuonna 2004 ilmestynyttä Snellin englanninkielistä käännöstä, joka on tarkistettu laitoksen vuoden 1954 käännöksestä.

tarkoitus on toteuttaa universaalia ihmisyyttä. Sen toteuttaminen ylittää pelkän aistimellisuuden, mutta polku universaaliin ihmisyyteen käy Schillerin ajattelussa aistien kautta, koska aistimiskyky saa ihmisessä olevan universaalien ihmisyyden potentian liikkeeseen. Siinä, että aistiminen edeltää tietoisuutta, on avain ihmisyyden, Schillerin mukaan samalla inhimillisen vapauden, toteuttamisen historiaan.

Sellaisenaan luonnonmukainen aistimellisuus ei kuitenkaan kelpaa Schillerillä universaalien ihmisyyden toteuttamisen tarpeisiin, koska se on oikullista ja jatkuvasti muuttuvaa. Luonnonmukainen ihminen vaatii toteutuakseen moninaisuutta, kun taas järki, joka viittaa universaaliin ihmisyyden toteuttamisen mahdollisuuteen, on kurinalainen ja vaatii yhtenäisyyttä (EK, 18–19). Ihmisen maailmassaoleminen on näin kahden maailman kansalaisuutta. Schillerin käsityksen mukaan ihmisellä on viehtymys pitäytyä luonnon ehtojen sanelemien maailmallisten tarpeiden tyydyttämisessä, mutta hänellä on myös vapaan tahtonsa avulla kyky nousta niiden yläpuolelle moraalisien välttämättömyyksiensä maailmaan.

Kyky ratkaista aistimellisen ja järjellisen välinen jännite tai ristiriita luonnehtii ihmistä Schillerin mukaan perustavalla tavalla. Ihmisen ero eläimiin on kyvyssä vapauttaa itsensä välittömistä ulkoisista tarpeista, lykätä niitä tuonemmaksi tai muuntaa ne joksikin muuksi (EK, 206–209). Kriittiseksi kysymykseksi tällöin nousee, miten muuksi muuntaminen tapahtuu, eli miten aistimellinen ja moraalinen ihminen sovitetaan yhteen. Schillerin vaikeus oli siinä, että aistimellinen fyysisyyden maailma oli todellinen, kellonomaisen ajallisuuden ja kausaalisuhteiden maailma. Sen sijaan järjen avulla tavoiteltava moraalisuuden maailma oli vain idea, se ei ollut vielä todellinen vaan tuleva. Jos kellon käyntiin halusi vaikuttaa, kaikki toimet piti tehdä jatkuvasti liikkeessä olevaan mekanismiin, muu oli väkivaltaa ja tuomittu epäonnistumaan. Jos kellon antoi käydä aistimellisen ihmisen tarpeiden mukaan, aistimellisuudesta nousevat moninaiset ja muuttuvat tarpeet sekoittivat kellon käynnin. Jos taas kellon yritti saada käymään rationaalisen tuottaman moraalisuuden ihmisen mukaisesti, kellon käynti piti pysäyttää ja pakottaa se käymään uutta moraalisuuden ihmisen aikaa. (EK, 10–15.)

Tavalla tai toisella molempien ihmisyyden muotojen tarpeet tuli ottaa huomioon. Tarvittiin jokin apukeino, jolla kello voitiin pitää käynnissä samalla, kun korjattiin olemassa olevia käytäntöjä. Tarvittiin kolmas maailmasuhde, 'kolmas ihminen', joka suhteessa kahteen muuhun pohjusti tien puhtaan aistimellisuuden ja raa'an voiman maailmasta yhteisen lain ja moraalin maailmaan. Tämä kolmas oli estetiikka. Sen tehtävä Schillerillä on tasapainottaa kahden muun maailman intressit, tuottaa *niistä* harmoniaa, jolloin kestävä universaali ihmisuus voi toteutua. Tämä toteutuu aisti-impulssin ja muotoa tuottavan impulssin kohtaamisena. Jotta ihminen ei olisi pelkkää aistimellisuutta, täytyy lainata rationaalisuudesta tulevaa muotoa aistimellisuuden materiaalille, mutta jotta hän ei olisi myöskään pelkkää muotoa, täytyy tehdä todelliseksi hänen aistimellisuudessaan uinuva universaalisuus:

Täytyy kohdata maailma, koska ihminen on täydellistymistä tavoitteleva ihminen, ja täytyy olla täydellistymistä tavoitteleva ihminen, koska kohtaa maailman. Jos on vain aistien ja tunteiden varassa, absoluuttinen eksistenssi jää mysteeriksi; jos ajattelee vain rationaalisesti, maailmalliselle eksistenssille käy samoin (emt. 94–95).

On siis ravisteltava itsensä luonnon voimien armoilta ja käsiteltävä ihmisyytään moraalisessa olotilassa. Tämä on mahdollista, kun ihmisen rationaalisesta luonteesta nouseva impulssi tuottaa *absoluuttiseen eksistenssiin viittaavan muodon* ja se vaikuttaa aistimelliseen olemiseen (emt. 80–83). Tämä merkitsee sisäisen ja ulkoisen olemassaolon muotojen vastavuoroisuutta.

2.2.1.2 Esteettisyys elävän muodon tuottamisena

Kahden erilaisen maailmasuhteen yhteensovittaminen ei ole Schillerille vain teoreettista muodon ja sisällön (tai hengen ja aineen) vuorovaikutusta, mitä se yhdellä tasolla toki myös on. Jotta ihmisen olemisen tarkoitus universaalina ihmisyytenä toteutuisi, muotoa tuottavan impulssin tulee saada *toimia ihmisessä*. Tämä on Schillerin keskeisin viesti Esteettisissä kirjeissä. On tehtävä hyppy esteettiseen leikkiin, hän edellyttää. Myöhemmin tässä tutkimuksessa tulemme huomaamaan, kuinka miltei 200 vuotta myöhemmin yhteiskuntafilosofiaa elämismaailmalliselle pohjalle rakentavat Peter L. Berger ja Thomas Luckmann käyttävät samaa hyppäämisen käsitettä osana sosiaalisen rakentumista koskevaa teoriaansa. "Meidän täytyy kutsua sitä *hyppyksi*, koska kokonaan *uusi voima astuu peliin mukaan*", kirjoittaa Schiller (emt. 208–209, kurs. ep).

Esteettisen leikin prosessi on Schillerillä dramaattinen tapahtuma ihmisen kehityksessä. Tässä prosessissa ihmiset tavallaan luodaan uudelleen. Esteettisyys vapauttaa yhtä lailla fyysisen (viettien) kuin rationaalisenkin (velvollisuuden) välittömistä intresseistä, mutta se ei toteudu missään aistimellisen tai rationaalisen ulottumattomissa olevassa eristäytyneisyyden tilassa, vaan leikki-impulssi vaikuttaa niiden puolivälin kohtauspisteessä sovittaen ne toisiinsa. Esteettisen tehtävä on etäännyttää aistimellisuuden maailma *kauemmaksi* elämän materiaalisesta todellisuudesta ja tuoda moraalisuuden maailma *lähemmäksi* sitä (emt. 14–15). Näiden kahden vuorovaikutuksessa elämä, tai kulloinenkin vuorovaikutuksellinen elämään kuuluva asia, saa *elävän muodon* (emt. 100–101). Se on mahdollista saavuttaa reflektiona tai kontemplaationa siten, että kaikki inhimilliset voimat ovat aistimellisen ja rationaalisen maailmassaolon tavat sovittavan tavoitteen käytössä samalla tavalla kuin leikissä ollaan täydellisesti omistautuneita kulloinkin kyseessä olevalle asialle. Sen toteutumista voidaan kutsua Schillerin mukaan kauneudeksi sanan laajimmassa merkityksessä. Kauneus on samaan aikaan persoonallisuuden tila ja reflektioon liittyvä toimi.

Siinä, miten kauneuteen elävän muodon tuottamisena päästään, Schiller käyttää ilmauksia, jotka viittaavat aistimellisen ja rationaalisen maailman tuhoamiseen, 'nollaamiseen' (Null/Nought/Ei mitään) ja esteettisen tilan saavuttamiseen negaationa suhteessa niihin. Tällaiset ilmaukset antavat edelleen mahdollisuuden tulkita tavoiteltu tila passiivisuutena, toimettomuutena ja intressittömyyteen liittyvänä välinpitämättömyytenä. Esteettisyyden tilassa ihmi-

nen ikään kuin tarkkailisi jumalolennon kaltaisesti omasta aistimellisuudestaan erottamaansa maailmaa. Näin Schilleriä on myös usein tulkittu.

Schiller seurasi siis ajattelussaan Kantin filosofiaa, jossa luonnon ja järjen vastakohtaisuus oli hallitseva teema. Kantilla ainevietti joutui alistumaan muotovietin alle. Kantin ajatteluun liittyi kuitenkin ansa, jota Schiller halusi välttää. Ei voinut olla niin, että esteettisyys merkitsee aistimellisten (ja rationaalisten) intressien kuolettamista. Wilkinsonin ja Willoughbyn mukaan aistimellisen ja rationaalisen kokemuksen tyhjentäminen oli "viimeinen asia, mitä Schiller halusi tehdä". Päinvastoin, tämän tarkoitus oli osoittaa 'nollaamisen' luova ja aktiivinen luonne ihmisen muuntumiskyvyn ja henkisen uudistumisen kannalta. (Wilkinson&Willoughby 1967, lxxxii; Schiller 2004, kääntäjän alaviite 88–89).

Oleellista esteettisen leikin paradoksaalisuudessa (jota Schiller kuvaa myös esteettisyyden labyrinttina) on, että aistillisuus ja järki ovat toiminnassa samaan aikaan, jolloin ne myös uudistuvat samaan aikaan. Molempien viettien täyteys oli itse asiassa etu ihmisyyden toteutumisen kannalta – "Mitä liikkuvampi ja elävämpi ihmisen aistivuus on, sitä enemmän hän kykenee tarttumaan maailmaan; mitä voimakkaampi ja itsenäisempi on hänen persoonansa, sitä syvemmin ihminen käsittää maailmaa" (Tikkanen 1987, 15). Erityisesti uudistuminen ja muuntuminen edellytti Schillerin ajattelussa aistimellisen vastaanotto-kyvyn – välittömän kokemuksen – kehittämistä. Sen kuihtumista hän piti aikansa suurena ongelmana (EK, 52–53). Esteettisen kasvatuksen tehtävä oli tuottaa nimenomaan uusi aistimisen tapa. Niinpä puolivälin kohtaamispisteen esteettisessä leikissä aistimellisuus ja järki negaatioina häivytetään toisistaan *erillisinä* maailmasuhteina ja yhdistetään muuntuneina – mutta edelleen täysinä – toisiinsa. Tuloksena on ihmisen uusi maailmasuhde, uusi olemisen tila:

Tämä puolivälin (mielen)tila, jossa luontomme ei ole fyysisesti eikä moraalisesti rajoitettu mutta on silti *aktiivinen kummallakin tavalla*, ansaitsee erityisesti tulla kutsuksi vapaaksi; ja jos kutsumme aistimellisen määräämää (olo)tilaa fyysiseksi ja rationaalisen määräämää loogiseksi ja moraaliseksi, tätä todellisen ja aktiivisen määräämää tilaa meidän täytyy kutsua *esteettiseksi*. (EK, 99)

Uudessa maailmasuhteessa, tai olemisen tilassa, esteettisen tuottama kauneus sisällyttää kuvauksen mukaan kaiken itseensä aistimellisestä ja rationaalisesta maailmasta. Vaikka Schillerin alkuperäistekstin kääntäminen muille kielille lie-nee tuottanut osan niistä ristiriitaisista tulkinnoista, joita Esteettisiin kirjeisiin mm. tässä esillä olevassa yhteydessä liittyy, juuri tässä kohdassa suomen kieli saattaa avata jopa alkuperäisteosta paremmin esteettisen leikin labyrinttiin liittyvän tematiikan¹⁸. Suomen kielen sana 'tila' voi viitata, kuten tässä esillä olevan sitaatin käännöskään osoittaa, sekä mielentilaan, mielen ja fyysisen yhdistävään olotilaan että asioiden tilaan sekä reaalisessa että arvottavassa mielessä. Lisäksi tila on erilaisia rakennusten tai rakennelmien tiloja, joita voidaan jakaa, yhdistää, laajentaa jne. Kun siis puolivälin mielentila aktiivisuudessaan tuottaa

¹⁸ Alkuperäisteksti käyttää po. sitaatissa kahta suomen kielen tilan merkityksiä vastavaa käsitettä: 'Stimmung' ja 'Bestimmung', joista edellinen liittyy mielentilaan tai tunnetilaan ja jälkimmäinen asioiden määräytyvyyteen. Englanninkieliset käännökset käyttävät puolestaan käsitteitä 'disposition', 'condition'

aistimellisen ja rationaalisen määräämistä olotiloista esteettisen tilan, syntyy uusi avartuneempi tila, jossa rajoittuneempien tilojen väliset seinät ovat kaatuneet. Seinien aiemmin rajaamat tilat ovat kuitenkin 'toiminnassa' tai käytössä avartuneemmassakin tilassa. Avartuneena tilana uusi tila voi olla myös arvotavassa mielessä kehittyneempi tila, kun rajoittuneemmista (mielen)tiloista, mm. ennakkoluuloista, päästään eroon.

Aistimellisen ja rationaalisen 'nollaaminen' tai tuhoaminen uuden tilan luomisena on tällä tavoin Schillerillä säilyttävää tuhoamista¹⁹. Aistimelliset ja rationaaliset intressit käsitellään ja tasapainotetaan ainoastaan niin, että ne menettävät meitä *vapaina toimijoina kahlitsevat ja pakottavat* ominaisuutensa. Tällöin luonnon pakottavuus häviää, orjuus ja alaikäisyys loppuvat, alkaa ihmisen oman varsinaisen eksistenssin tuottaminen, Schiller kirjoittaa (EK, 182–185). Tässä Schiller viittaa tietenkin Kantiin, jolla alaikäisyyden loppuminen tarkoitti ihmisen vapautumista kyvyttömyydestä käyttää itsenäisesti omaa järkeään, mikä johtaisi sekä yksilöt että kansan toiminnan vapauteen ja edelleen sellaisiin valtiollisiin toimintaperiaatteisiin, joissa ihmistä kohdellaan hänen arvonsa mukaisesti eikä vain koneena (Kant 1784/1995, 76–85). Schillerin tavoite oli sama, mutta hänelle järki yksin ei ollut riittävä inhimillisen vapauden tuottaja.

2.2.1.3 Kulttuuri taiteen ja esteettisyyden mahdollistajana ja takaajana

Esteettisyyden kehittyminen ihmisen toisena luontona on Schillerin mukaan ratkaiseva askel sivilisaation kehittämisessä. Esteettisyys liittyi taiteisiin, mutta se koskee hänellä myös tietämistä ja tekemistä ja tähtää kaikkienensa ihmisen elävään vuorovaikutukseen yksilön ja ulkomaailman välillä. Esteettisyys liittyi siis sekä taiteeseen että aistimisen ja tuntemisen tapaamme. Tunteminen taas on sananmukaisesti tuntemista, *tuntoa*, sisäisen ja ulkoisen kohtaamista aistimuksessa (ks. Tikkanen 1987, 50–52). Taiteessa "siipien saaminen" keskittyneelle energian käytölle (EK, 40–41) on erityisellä tavalla mahdollista, mutta siinäkin se on koko ihmisyyden toteuttamisen palveluksessa, minkä tuottamisen ehtojen tarkastelu, ei niinkään taiteen tai esteettisen esiin tuominen sinänsä, oli Schillerin päämäärä Esteettisissä kirjeissä. Taiteen ja ihmisyyden toteuttamisen välisen suhteen Esteettisissä kirjeissä Wilkinson ja Willoughby kiteyttävät niin, että on jotakin, mitä vain taide voi saada aikaan, mutta kaikkea tavoittelemisen arvoista se ei voi saada aikaan (Wilkinson ja Willoughby 1967, xxv, lxvi–lxvii, clxxxi).

Oleellista sekä taiteen että laajemmin esteettisyyden kannalta on, että se nousee mielikuvituskyvystä. Se on Schillerin mukaan yhtä todellinen (so. mate-

¹⁹ Tätä nollaamisen luovaa luonnetta voidaan tunnustella esimerkiksi matemaattisesti nollasta kaikista muista luvuista poikkeavana alkamattomuuden ja päättymättömyyden lukuna, 1600- ja 1700-luvuilla Saksassa vaikuttaneiden kristillisyyteen liittyvien pietististen virtausten ajatuksista tai itämaisen filosofian – mikä ei ollut Schillerille tuntematonta – tavasta ymmärtää tyhjyys täyteytenä, tai ei-mikään Kolmantena Silmänä (ks. Wilkinson & Willoughby 1967, lxxxi–lxxxiii, buddhalaisen tyhjyys - käsityksen osalta ks. esim. Suzuki 1970). Huomionarvoinen on myös Schillerin vertaus leijonaan, joka silloin, kun nälkä ei sitä aja tai hyönteiset kiusaa, luo itselleen (mielikuva)objektin tarkoituksettomasta olemisesta ja täyttää tästä "laiskasta energiasta" kumpuavalla karjunnallaan koko autiomaan (EK, 206–207).

riaalinen) kyky ihmisellä kuin hänen fyysisemmätkin kykynsä. Mielikuvituskyky mahdollistaa hypyn esteettisyyteen. Se tuo mukanaan toisen kyvyn eli kyvyn muotoilla todellisuutta, löytää välittömästi ilmenevän aistimellisen aineksen tai moraalisesti esitettyjen vaateiden takaa ne yhteen sovittava elävämpi ja samalla myös kestävämpi muoto, jonka varassa toteutetaan universaalista ihmisyyttä. Tämä kyky edellyttää refleksiivisyyttä ja kontemplatiivisuutta, ja se koskee siis koko sielun elämää ja ihmisen jokapäiväistä aktuaalisuutta, ei vain niiden ilmaisemisen jotain osaa, piirrettä tai aluetta. Lisäksi esteettisyys edellyttää kommunikaatiota yksilöiden välillä: "ainoastaan kauneuden kommunikointi yhdistää yhteiskuntaa" (EK 138).

Katsoessaan, että esteettisyys nousee mielikuvituskyvystä, Schiller osaltaan kuitenkin tuottaa sitä taide -käsitteen paradigmanmuutosta, jossa taide henkisyteen ja erityisesti mielikuvitukseen liittyvänä toimintana eriytyy muista inhimillisistä taidoista po. aikakautena. 1500- ja 1600-lukujen taitteeseen asti ja osin vielä sen jälkeenkin latinankielinen käsite *ars* kuvasi taitojen kokonaisuutta ja kaikkea ihmisen taidoillaan tuottamaa. Se oli itse asiassa kulttuurin ja sivilisaation käsitteiden edeltäjä tässä mielessä. Eri taidoissa ilmenevä taitaminen oli kuitenkin kunkin taidon mukaisten sääntöjen noudattamista ja sellaisena yleisesti luonnon jäljittelyä, imitaatiota. Luovuutta tai innovatiivisuutta tällaiseen taitamiseen ei katsottu sisältyvän. Kun Schiller nyt korosti voimakkaasti mielikuvituskykyä, tämä uusi ulottuvuus ihmisen toiminnassa sai painotetusti huomiot. (Lehtonen 1994, 83–89; ks. myös Belfiore & Bennett 2006, 18–20.)

Kuinka pitkälle taide mielikuvituskykyyn liittyen Schillerin tulkitsemana samalla eriytyy kaikesta muusta elämästä ja yhteiskunnasta, jää tulkintojen varaan. Schillerin mukaan taiteen ei pidäkään jäljitellä todellisuutta, joka on modernin eriytymiskehityksen myötä aidon ihmisyyden kannalta vierasta todellisuutta, väärää luontoa. Sen sijaan taiteen tulee palauttaa yhteys oikeaan luontoon, so. ihmisen kokemukselliseen eheyteen esittämällä sitä ideaalisen kautta. Vääristyneesti ilmenevään todellisuuteen nähden se ilmenee tällöin lumeena – tähän liittyy Schillerin käyttämä ja vaikeasti käännettävä käsite 'Schein', joka viittaa sekä asioiden paljastumiseen todellisina että niiden näyttäytymiseen petollisina (ks. EK 192–193).

Toisten mielestä (esimerkiksi saksalaisen filosofi Hans-Georg Gadamerin) taide asettuu Schillerillä näiden linjausten myötä muuta elämää vastaan. Tästä näkökulmasta taiteen tehtävä ei ole vaikuttaa yhteiskuntaan, vaan jäädä omaksi autonomiseksi toiminnan alueekseen, siis lumetodellisuudeksi. Toisten mielestä (kuten kriittisen filosofian edustajien Herbert Marcusen ja Jürgen Habermasin mukaan) taide asettuu yhteiskunnan puolelle uudistamaan ihmisen maailmasuhdetta ja siihen liittyviä ymmärtämisen muotoja, tätä kautta viime kädessä koko ihmisen tapaa elää ja toimia yhteiskunnassa. (ks. Tikkanen 1987, 71, 83–84.)

Koko tuotannon valossa Schillerin kanta ei ollut näissä kysymyksissä vakaa, ei myöskään Esteettisissä kirjeissä yksiselitteinen, jotta yhtä ainoaa ja oikeaa tulkintaa hänen tarkoituksestaan voitaisiin tehdä. Erityisesti kauniin ja ylevän suhde on problemaattinen, kuten se oli Kantillakin. Kauniissa (esteettisessä kokemuksessa) aisti-ihminen ja moraalinen järki-ihminen lyövät kättä toistensa

kanssa, ylevän kokemuksessa järki-ihminen pyrkii riippumattomaksi aistimellisesta maailmasta ja siten rikkoo kauniissa tehdyn liiton. Esteettisissä kirjeissä Schiller tunnistaa tämän problematiikan mutta 'valitsee' kauniin ylevän sijasta. Vuonna 1801 Schiller julkaisi esseen ylevästä (Über das Erhabene), jossa hän valitsee toisin. Järjen kyvyillään ihminen nousee luonnonkin yläpuolelle hengen maailmaan. Modernin kulttuurin käsitteen alustamisen kannalta voi kuitenkin sanoa, että Esteettisten kirjeiden ilmaisema vahva pyrkimys tasapainottaa aistimellisen maailman moninaisuus ja moraalisen maailman yhdenmukaistavuus oli tärkeä juuri *pyrkimyksenä*.²⁰

Entä mitä Schiller tarkoittaa kulttuurilla? Hän käyttää kirjeissään kulttuurin käsitettä jonkin verran, ja hieman toisistaan poikkeavilla tavoilla. Useimmiten hänen kulttuurin käsitteensä on lähellä aiemmin työssäni mainittua sivilisaation ja kulttuurin päällekkäin menevää merkitystä ihmiskunnan kehityksen ja sen tilan synonyymina. Tämä tulee esiin esimerkiksi, kun Schiller polemisoi, että alemmat luokat ovat kehittymättömiä ja siviloituneet luokat laiskoja, mutta "kulttuuri itse" on näiden ominaisuuksien lähde (EK, 26–27). Vastaavalla tavalla Schiller toteaa, että "se oli kulttuuri", joka viilsi haavan moderniin ihmisyyteen eriyttämällä kokemuksen, tiedon ja tieteen toisistaan, minkä myötä "oleellinen ihmisluonnosta revittiin rikki ja inhimilliset voimat pantiin ristiriitaan keskenään vartioimaan mustasukkaisesti rajojaan" (emt. 32–43). Tähän kokonaiskuvaan kuuluvat huomiot epäjärjestyksestä ja välineellistymisestä, jonka modernin kokemusmaailman eriytyminen ja työnjaon kehittyminen saivat aikaan.

Näissä huomioissa kulttuurin käsite on vielä pitkälle päällekkäin sivilisaation käsitteen kanssa, mutta kriittisyydessään alkaa oirehtia eroa siihen. Asetelman häilyvyys tulee hyvin esiin, kun vertaa Schillerin tekstin käännöksiä englanniksi. Tarkastelemistani kahdesta käännöksestä Wilkinson ja Willoughby kääntävät em. kohdat sivilisaation käsitteellä, vaikka Schiller käyttää Kultur-käsitettä. Myös eräissä muissa tapauksissa he valitsevat jonkin muun kuin kulttuuripohjaisen käsitteen Kultur-käsitteen vastineeksi, esimerkiksi kultivoitumisen tai kasvattamisen. Sen sijaan hekin käyttävät kulttuurin käsitettä eräissä muissa kohdissa, esimerkiksi silloin, kun Schillerin alkutekstissä Kultur-käsite on harvennettu korostamaan sen merkitystä. Snellin käännöksessä kaikki kyseiset kohdat (ja eräät muutkin) on käännetty kulttuurin käsitteellä.

Wilkinsonin ja Willoughbyn käännösratkaisut viestittävät osaltaan kulttuurin käsitteen varovaisesta ja monimutkaisesta itsenäistymisestä suhteessa sivilisaation käsitteeseen. Schillerin ajattelun ydin Esteettisissä kirjeissä on *inhimillisten voimavarojen käyttöön liittyvä kapasiteetti* tuottaa uusi, modernin erillisyyden ylittävä maailmasuhde. Se on hänen mukaansa "kulttuurin suuri instrumentti" (W&W:n käännöksessä "sivilisaation instrumentti"). Mutta se on vain instrumentti. Niin kauan kuin eriytymiskehitys on voimassa, "olemme vain matkalla kohti kulttuuria" (W&W:n käännöksessä "kohti sivilisoitumista"). (EK 40–41.) Eriytymiskehitykseen liittyvä inhimillisten voimavarojen eristäytyminen toisistaan on ongelma; yhtenäisyys on tavalla tai toisella palautettava.

²⁰ Kauniin ja ylevän suhteesta Schillerin ajattelussa ks. tarkemmin esim. Kain 1982, 17–19; Tikkanen 1987, 90–100. Ylevän käsitteestä Kantilla ks. Vainikkala 1990, 19–35.

Esteettisyys (ja korkein taide) saa luvan palauttaa sen, mikä arsin hajoamisessa oli tuhoutunut.

Näin esteettisyys kytketään läheisesti sivilisaationa ymmärretyn kulttuurin kehitystilan korjaamiseen, mutta näitä kolmea ei suinkaan samasteta toisiinsa, vaan kulttuuri saa oman tehtävänsä tuon korjauksen tuottamisessa, siis itse asiassa esteettisyyden tuottamisessa. Kulttuurin erityinen tehtävä – ja tässä molemmat mainitut käännökset kuten alkuperäistekstikin käyttävät kulttuurin käsitettä – Schillerin mukaan on vahtia aisti-impulssia ja muotoa tuottavaa impulssia sekä laittaa niille rajat. Näin tehdessään kulttuuri antaa kolmannelle, esteettiselle impulssille, mahdollisuuden tulla peliin mukaan vaikuttamaan ihmisen ja ihmiskunnan kehitykseen.

Kulttuuri ei ole siis Schillerillä yhtä esteettisen eikä taiteen kanssa, vaan niiden *esiin tulemisen ja vaikuttamisen mahdollistaja*. Tämä tehtävä juontuu kahta kautta: toisaalta tulee varmistaa, että aisti- ja muotoimpulssi saavat oikeutuksensa, ja toisaalta, että kuvitelma vapaudesta ei sekoitu kumpaankaan niihin. Siten kulttuuri(n käsite) koostuu kahdesta asiasta: sen tulee pitää kanavat auki maailmalliseen ainekseen sen kaikessa moninaisuudessa, mutta toisaalta varmistaa ja vaatiakin, että kyetään tekemään ero siihen. Nämä kaksi tehtävää – *avoimuus aistilliselle maailmalle ja sen refleksioiva, erittelykykyä edistävä käsittely* universaalien ihmisyyden toteuttamisen tarkoituksessa – on yhdistettävä Schillerin mukaan vastavuoroisesti ja molempia kykyjä on kehitettävä (emt. 84–89).

Miten tähän tulkintaan sopivat viimeiset kirjeet? Ne (varsinkin viimeinen kirje) näyttäisivät tekevän Esteettisten kirjeiden kokonaisuuden ongelmalliseksi.

Viimeiset kirjeet koostavat keskeisen tematiikan, mutta niissä runoilija Schiller yltyy poeettisesti vavahduttavaan ilmaisuun. Jo ensimmäisissä kirjeissä hän on ilmoittanut lakonisesti perusongelmansa: "Ihminen tulee aistillisuuden uneliaisuudesta, tunnistaa itsensä ihmisenä, katselee ympärilleen ja huomaa olevansa – valtiossa" (emt. 10–11). Eriytymiskehityksen myötä valtio oli joutunut eristyksiin kansalaisistaan. Viimeisessä kirjeessä Schiller maalaa vastauksen ongelmaan metaforana kauneutta toteuttavasta valtiosta. Siinä ihmisten hienot ominaisuudet sanelevat käytöksen, ihmiskunta voittaa kompleksit ongelmansa yksinkertaisuudella ja tyynellä viattomuudella, eikä kenelläkään ole tarvetta toteuttaa omaa vapauttaan toisen vapauden kustannuksella. Hän itsekin kysyy lopuksi, onko tällaista kauneuden valtiota olemassa, ja jos, niin missä sellainen voisi olla. Hän vastaa kysymykseensä: "se on *tarpeena* jokaisessa viritetyssä sielussa, saavutuksena sen *saattaisi ehkä löytää*, kuten puhtaan kirkon tai puhtaan tasavallan, vain joistain valikoiduista piireistä..." (emt. 218–219, kurs. ep).

Esteettisten kirjeiden tulkinnassa on korostettu usein Schillerin ilmaisuja viritetyistä sieluista eli kultivoituneista ihmisistä ja valikoiduista piireistä. Niiden on nähty perustelevan esteettistä elitismiä, mutta yhtä lailla voidaan korostaa Schillerin käyttämien ilmaisujen ehdollisuutta. Tarve on muuta kuin sen toteutuminen, tai edes pyrkimys toteuttaa sitä. Jälkimmäisen ilmauksen vahva ehdollisuus tulee myös selväksi. Kulttuurin avustuksella mainittu tila voisi olla mahdollista saavuttaa, mutta se edellyttää nähtyä suurempaa reflektoinnin kykyä, enemmän sydämen vapautta ja enemmän tahdon voimaa – ei vähempää

kuin "tajunnan vallankumousta" (emt. 204–205). Milloin tällainen vallankumous olisi saavuttanut sellaisen tason, että kauneuden valtion toteutumisen kriteerit täyttyisivät?

Vastaus tähän kysymykseen jää antamatta, mutta Schillerin mukaan on joka tapauksessa tarpeen avata polku oikeaan suuntaan. Se tapahtuu, kun enemmän nauttimisen sijasta opitaan nauttimaan *eri tavoin*, eli määrän sijasta huomio kiinnitetään laadullisiin eroihin. Kokemus siitäkään ei ole kuitenkaan täydellinen, kun laatu koetaan esteettisesti, ja kun "liidellään kauneuden ylevässä korkeudessa vapaana yksittäisten tarpeiden kahleista, saavutetaan, *vähintään etäisyyden päästä*, riippumattomuus *vapaana liikkeenä*, joka on itsessään päämäärä ja väline" (emt. 208–209, ens. kurs. ep, toinen kurs. alkuperäinen.). Schillerin ehdollisuus on moninkertaista ja monin ilmauksin tuettua. Edellisten esimerkkien lisäksi hän mm. päättelee, että aivan samoin kuin sukupuolten välinen itsekäs halu toisiinsa voi laajentua ja kehittyä yleisemmäksi, viime kädessä koko ihmiskunnan piiriinsä sulkevaksi kiintymykseksi, "kauneus ratkaisee – *tai ainakin pyrkii ratkaisemaan* – monisyiseen yhteiskuntaan sisältyvät ristiriidat..." (emt. 212–213, kurs. ep).

Kaikkien ehdollisten ilmausten ympäröimänä Schiller päätyy joka tapauksessa kirjeidensä punaisen langan mukaisesti julistamaan, että valtion voi tehdä mahdolliseksi voiman avulla (*dynamischen Staat*, *dynamic state*), tai sen voi tehdä moraalisesti mahdolliseksi alistamalla yksilöt yhteisen tahdon toteuttajiksi (*ethischen Stat*, *ethical State*), mutta vain esteettisyys (*ästhetischen Staat*, *aesthetic State*) voi tehdä sen *kestävästi*.

Epäonnistuiko Schiller tavoitteessaan tuottaa modernin ihmisen uusi maailmasuhde? Toisaalta voidaan kritisoida esteettisen sitomista valtion toimintaan, toisaalta mm. Kainin mukaan (Kain 1982, 30–33) epäonnistuminen liittyy siihen, ettei Schiller pysty tekemään esteettistä myös työtä, poliittisia instituutioita ja kaikkia ihmisiä koskevaksi todelliseksi kehityksen tilaksi. Ehdollisten ilmausten määrä ja luonne Esteettisissä kirjeissä huomioon ottaen voi tulkita niinkin, että Schiller ilmaisee (esteettisen valtion) kestävyuden ehdot, mutta ei ota lopullista kantaa sen toteuttamiseen mahdollisuuteen, saati vaadi sellaisen toteuttamista. Ehto on, että ihminen on oppinut löytämään moraalisen – ja siten yhteisöllisen – arvon ja merkityksen. Vaikkakin tarpeet voivat ajaa ihmisen yhteiskuntaan ja järki voi asettaa sosiaaliset periaatteet implantteina häneen, ainoastaan molempien ihmisyyden puolten saattaminen tasapainoon keskenään voi tehdä hänestä sosiaalisen luonteen, mikä on valtion toimivuuden edellytys (EK, 214–217.) Mutta – aiemmin sanotun valossa – tämän kauneus tekee vain tarpeena, toiminnan orientaationa ja pyrkimyksenä pitää tasapainon tuottamisen prosessi toiminnassa hänessä itsessään ja toisissa.

Suomen kielen tila-käsitteen merkitysulottuvuuksia hyödyntäen voidaan sanoa, että lopulta Schillerin tavoittelemassa modernin ihmisen maailmasuhhteessa on kyse myös jatkuvasta uudelleen luomisen tilasta, mielen toiminnasta sinänsä, ja siksi tasapaino aistimellisen ja rationaalisen välillä jääkin hänen mukaansa aina olo- tai mielentilana ideaksi, joka ei voi aktualisoitua kokonaan. Esteettinen ei tuota – Schiller kirjoittaa ja antaa kulttuurille sen suurimman teh-

tävän – universaalisuutta niin kauan kuin ihminen ja ihmiskunta ei ole siihen kypsä. Valvoessaan esteettisen mielentilana ja mielen tilassa universaalin ihmisyouden toteuttamisen ehtoja ja rajoja kulttuuri tekee väärinkäytökset mahdolltomiksi.

2.2.2 Kamppailu kulttuurin käsitteen suunnasta

2.2.2.1 Kulttuuri taiteen erityisyytenä...

Schillerin Esteettiset kirjeet oli yksi teos siinä sarjassa, joilla eri maissa reagoitiin Ranskan vallankumoukseen – tai joista ainakin voidaan lukea reagointia siihen. Schillerkin oli odottanut vallankumoukselta paljon, mutta muiden tavoin pettynyt. Vaikka asiaa ei pidäkään ylikorostaa (vrt. Wilkinson ja Willoughby 1967, xv–xx), on selvää, että tuo tapahtuma ei voinut olla vaikuttamatta siihen, minkälainen käsitys kulttuurin käsitteestä ja siihen läheisissä suhteissa olevista muista käsitteistä syntyy ajan tärkeissä filosofisyhteiskunnallisissa teoksissa. Schillerillä järjestys oli kuitenkin vielä se, että tarkoittamassani käsiteperheessä estetiikan käsite oli keskeinen, taiteen käsite suhteessa siihen ja kulttuurin käsite eräänlainen kaikupohja, jota vasten hänelle tärkeämmät käsitteet saivat merkityksensä. Nämä suhteet tulivat muuttumaan, kun mm. juuri Schillerin vaikutuksesta näiden käsitteiden ilmaisemiin merkityksiin otettiin kantaa.

Englantilaisten Coleridgen, Millin ja Arnoldin motiivit puuttua po. käsiteperheen ilmaisemiin asioihin liittyivät edellä esiin tulleeseen tarpeeseen parantaa oman ajan vääristynyttä henkeä, oikaista sivilisaatiokehitystä ja antaa sille toinen tarkoitus kuin *laissez faire* -periaatteeseen nojaavassa ajattelussa. Tällainen ajattelutapa oli vallitseva nimenomaan heidän maassaan. Lisäksi siellä käynnistynyt ja nopeasti etenemään lähtenyt teollistuminen antoi näille kysymyksenasetteluille aivan uudenlaista konkreettista perustaa, mikä tuli näky-mään monin tavoin 1800-luvun alkuvuosikymmeninä tarpeena järjestää uudelleen sosiaaliset ja poliittiset kysymyksenasettelut. Mikä tarkoitus kehitykselle piti antaa ja millä tavoin toteutettuna? Tässä suhteessa murroksen aika ei antanut itsestään selviä periaatteita tai suuntaviittoja. Häilyvyys niiden suhteen näkyi varsinkin Coleridgella eräänlaisena yhden miehen sotana, sisäisenä kamppailuna, jota hän kävi sittemmin Arnoldilla selkeästi kulttuurin käsitteeseen kiteytyvistä merkityksistä.

Samuel Taylor Coleridge oli runoilija, yhteiskuntafilosofi ja elämäntaiteilija. Hän oli julkaissut (anonyymisti) vuonna 1798 yhdessä toisen romantikkorunoilija William Wordsworthin kanssa *Lyrical Ballads* -runokokoelman. Sen toinen painos (Wordsworthin nimissä) ilmestyi kaksi vuotta myöhemmin. Siihen sisältyi yhdessä ideoitu esipuhe, jossa luonnosteltiin toisenlaista kulttuurikäsitystä kuin minkä edustajana Coleridge myöhemmin on tullut tunnetuksi.

Lyrical Ballads -kokoelman runojen aiheet ja tyyli muodot liittyivät alempien sosiaalikerrosten maalaiselämään. Kokoelman runojen tarkoitus oli antaa arvoa näiden tavallisten ja reaalisesti olemassa olevien ihmisten kokemuksille, tunteille, ajatuksille ja elämäntavoille, ennen kaikkea ihmisten kokemalle oman elämänsä arvokkuudelle ja (henkisel) riippumattomuudelle. Peruste oli, että

kokemukset, tunteet, ajatukset ja elämäntavat olivat tavallisilla ihmisillä todellisia, eriytymättömiä ja siten 'luonnonmukaisia', ne olivat yhteydessä myös heidän tekemäänsä työhön ja yhteiskunnalliseen asemaan. Esipuheessa puolustettiin näin kokonaisvaltaista käsitystä ihmisestä ja yhteiskunnasta. Myös tällaista elämää kuvaavan kielen tuli olla todellista. Tämän vuoksi runoilijan tehtävä oli puhua runoihinsa valitsemien ihmisten suulla, mahdollisimman vähän koristelevaa runollista tyyliä käyttäen. Runoilijan ei siis pitänyt omilla tyyllivalinnoillaan keinotekoisesti luoda tai kuvitella todellisia ihmisiä sen enempää ihannoivassa kuin säälivässäkään tarkoituksessa.

Wordsworthin ja Coleridgen julistus haastoi sekä vallinneet runouteen että yhteiskuntaan liittyvät ajattelutavat. Runous oli heidän mielestään kehittynyt 1700-luvulla tekotaiteelliseksi, jossa muodolla koreilu ja keikarointi oli tullut itsetarkoitukselliseksi. Sen sijaan he puolustivat sellaista tyyliä ja esitystapaa (tässä tapauksessa vanhaa englantilaista balladimuotoa), joka ei ollut tarkoitettu vain niille, jotka olivat tottuneet sen lukemiseen, vaan joka puhutteli kaikkia ihmisiä, ihmistä yleensä. Runoissa välitettyjen tuntemusten tuli olla siis yhteisesti jaettavia. (Wordsworth & Coleridge 1800/2003, 5–25; ks. myös Scofield 2003, v–xxx; Lehtonen 1994, 137–145; Lyrical ballads -kokoelman syntyhistorias- ta ks. myös Holmes 1989, 283–286.)

Yhteiskunnallisesti Wordsworthin ja Coleridgen ajattelu oli radikaalia tasa-arvoajattelua: alemmilla yhteiskuntaluokilla oli yhtä arvokkaat intellektuaaliset kyvyt kuin ylemmillä luokilla, luonnonmukaisessa tavassaan elää ja siten kyvyssä ilmaista ja kommunikoida siihen sitoutuneita kokemuksia näitä arvokkaammakin – "sosiaaliset turhuudet" eivät näitä kokemuksia rasittaneet, kuten esipuheessa todettiin (Wordsworth & Coleridge 1800/2003, 7). Tässä sekä uuden runous- että yhteiskuntakäsityksen sisältävässä "maun vallankumouksessa" oli siten sekä runous- ja taidekäsityksiin että yhteiskuntakäsityksiin liittyvä ulottuvuutensa. Scofieldin mukaan kyse oli englantilaisesta tavasta vastata Ranskan vallankumouksen haasteeseen. (Scofield 2003, vii.)

Tausta tällaiselle ajattelutavalle olikin Wordsworthin innostuneissa ja omakohtaisissa kokemuksissa Ranskan vallankumouksen vuosista. Coleridgen muutto läntisen Englannin maaseudulle 1790-luvulla ja Wordsworthin liittyminen seuraan toi ajatuksille konkreettista, joskin romanttisella asenteella höystettyä, uskottavuutta.²¹ Lyrical Ballads -kokoelman ensimmäisen ja toisen painok-

²¹ Wordsworth oleskeli Ranskassa vallankumouksen keskeisinä vuosina. Hän ehti nähdä sekä vallankumouksen nousun että tuhon. Vallankumouksen ihanteita Wordsworth vaali kuitenkin vielä vuosia sen luhistumisen jälkeen kääntyäkseen myöhemmin elämässään niitä vastaan ja omaksuakseen 'taantumuksellisen' roolin. Coleridgen ja Wordsworthin poikkeuksellisen intensiivinen ystävyys ja työtoveruus syntyi, kun Coleridge muutti vuonna 1798 pieneen kylään (Nethey Stowe) Somersetiin. Wordsworth muutti hieman myöhemmin lähiseudulle. Alueella asui myös muita ajan vaikutusvaltaisia henkilöitä, mm. runoilija Robert Southey. Tämän yhteenliittymän taustalla oli Coleridgen ja Southeyn nuoruusvuosina ideoima ja haaveilema pantisokraattinen yhteisö, jonka he halusivat perustaa alun perin Amerikkaan. Kyse olisi ollut myöhemmin Suomessakin mm. Matti Kurikan luoman Sointulan myötä tunnetuksi tulleen kaltaisesta ihanteellisesta yhteisöstä, jossa olisi eletty luonnonmukaisesti ja tasa-arvoisesti kokonaisvaltaisen ihmisyyshanteen mukaisesti. Coleridgen, Wordsworthin ja kumppaneiden lähiyhteisöllisyys Englannin maaseudulla oli eräänlainen pantisokraattinen korvike. (Ks. tarkemmin Sisman 2006, 62–77, 151–152.)

sen ilmestymisen välissä molemmat runoilijat viettivät aikaansa Saksassa, ja osin sen seurauksena heidän ajatukset alkoivat muuttua. Tämä koski varsinkin Coleridgea, joka luonteensa mukaisesti viihtyi sikäläisissä intellektuaalisissa seurapiireissä ja imi sieltä suoraan vaikutteita. Vuonna 1817 ilmestyneessä omaelämäkerrallisessa *Biographia Literaria* -teoksessa Coleridge sanoutuikin jyrkästi irti *Lyrical Ballads* -kokoelman esipuheesta, ja niin teki tahollaan myös Wordsworth.

Coleridgen osalta poikkeama *Lyrical Ballads* -kokoelmasta hänen myöhempään ajatteluunsa – em. elämäkerrallisen teoksen lisäksi erityisesti vuonna 1830 ilmestyneeseen yhteiskuntafilosofiseen *On the Constitution of Church and State* -teokseen – ei ollut niin suuri kuin päältä katsoen voisi olettaa. Hän ei ollut koskaan kovin vakaa näkemyksissään, ja hänen runonsa po. kokoelmassa edustivat sen päälinjasta jonkin verran poikkeavaa linjaa. Coleridge käytti runoissaan runoilijakumppaniaan enemmän mielikuvituksen voimaa; runot kertoivat ylikuonnellisista kokemuksista mutta kuitenkin niin, että nekin paljastivat jotain oleellista todellisen ihmisen todellisista kokemuksista, tavanomaista syvemmässä psykologisessa mielessä vain. Coleridge myös taisteli itse asiassa juuri *Lyrical Ballads* -kokoelman työstämisen aikoihin omien vallankumoussympatioidensa kanssa (ks. Holmes 1989, 201–201; Sisman 2006, 77–84, 157–160, 215). Sekä Coleridgelle että Wordsworthille irtiotto *Lyrical Ballads* -kokoelman esipuheesta oli siinä mielessä helppoakin, että alun perin he olivat ilmoittaneet kokoelman runojen olevan kokeiluja.

Kokoelman esipuheeseen sisältyi ristiriitaisia elementtejä, joista niiden julkaisemisaikana vähemmälle huomiolla jääneet nousivat myöhemmin Coleridgen ajattelussa pintaan ja hallitseviksi, kuten mm. Lehtonen on osoittanut (Lehtonen 1994, 155–175; ks. myös Sisman 2006, 418). Kun Coleridgen sivilisaatio-kriittinen lähtökohta näkyi *Lyrical Ballads* -kokoelman esipuheessa luonnollisen kokemuksen ja kielen puolustamisena kokemusten keinotekoisuutta ja pirstaleisuutta vastaan, tämä muuttui myöhemmin käsitykseksi tietynlaisen kielen, tiettyjen tiedon muotojen ja sen edustajien kehittyneisyydestä suhteessa toisiinsa. Runous 'kaiken inhimillisen tiedon, ihmisajatusten, tuntemusten ja kielen kukintona ja sulotuoksuna' (Coleridge 1976/1830) oli tällainen tiedon muoto. Sen kehittynyt traditio ja arkikokemuksesta irtautunut kultivoitunut tuottaminen vasta loi sen kielellisen yhteisön, johon tuli pyrkiä.

Näiden painotusten kautta syntyy autoritaarinen kirjallisuus- ja kulttuurinäkemys. Sen mukaan kieli ja runous olivat ihmisille tehtyä ja niillä oli heille kasvattava ja kultivoiva vaikutus. Tämä näkemys versoi lopulta aika luontevasti *Lyrical Ballads* -kokoelman esipuheen runoilijan roolia ja tehtävää koskevista pohdinnoista. Vaikka ne suuntautuivatkin oman aikansa sellaisia runouskäsitteiksi vastaan, joissa runoilijan nähtiin lunastavan roolinsa etäännyttä todellisen ihmisen elämästä ja kokemuksista, myöskään Wordsworth ja Coleridge eivät voineet olla kokonaan vapaita tästä asetelmasta. Myös heidän perustelunsa omille runoutta koskeville näkemyksille edellytti, että *Lyrical Ballads* -kokoelman esipuheen ja runojen lukijan tuli luottaa siihen, mitä *he* oikeanlaisella runoudella tarkoittivat ja runoillaan ilmaisivat. Juuri tämä etäännytti Leh-

tosen mukaan esipuhetta siinä puolustetusta luonnon kielestä ja sitoi sitä kritikoituun sivilisaation kieleen.

Myös po. runokokoelman esipuheen tavan puolustaa runomitan käyttöä "tunteiden suitsijana" ja siten kokemusten sivilisoijana Lehtonen näkee olleen jo tuolloin Coleridgen uuden kulttuurikäsitteen mukaisen – tai kuten Lehtonen omassa kontekstissaan sanoo, modernissa kehkeytyvän kykloopin diskurssin mukainen. Runoudella olikin tässä Coleridgella voitolle päässeessä käsityksessä omat lakinsa, jotka perustuivat sisäisen harmonian tuottamiseen. Se toteutui enemmän runouden mielihyvä- kuin totuusarvoa korostamalla.

Näillä Coleridgen linjauksilla voi nähdä olevan kaikupohjaa Schillerin ajattelussa, mutta Esteettisten kirjeiden perusteella asia ei ole yksiselitteinen. Ei ole selviä todisteita, missä määrin Coleridge oli paneutunut erityisesti Esteettiin kirjeisiin, vaikka Schillerin tuotantoa muutoin hyvin tunsikin. Coleridgelle oli tyypillistä eri lähteiden lainaaminen ja saattaminen yhteen, jolloin eri ideat ja vaikutteet saattoivat sekoittua keskenään – tässä suhteessa Coleridge oli hyvin huoleton, josta häntä on myös paljon kritisoitu. Schilleriä enemmän Coleridge sai vaikutteita toiselta saksalaiselta ajan filosofilta, Schellingiltä, joka oli Schilleriä metafysisempi ja 'romanttisempi'. (Wilkinson ja Willoughby 1967, cxxxiii–cxcvi.)

Jos Coleridge tulkitsi väärin tai yksioikoisesti Schilleriä, hän ei ollut tällä asialla ainoa eikä edes ensimmäinen. Wilkinson ja Willoughby tuovat monin esimerkein esiin (emt. cxxxiii–clxxxi), kuinka Schillerin Esteettisten kirjeiden keskeinen viesti alkoi vääristyä miltei saman tien, kun sitä tulkittiin ulkomailla. Heidän mukaansa Schiller tuli jopa romantikkojen ryöstöviljelemäksi. Hänestä tehtiin eräänlainen mystikko tai esoteerikko. Ennen kaikkea Schilleriä tulkitessa jätettiin huomiotta hänen huolellisesti rakentamansa distinktiiviset merkityskudelman ja hänen jatkuva epärointinsa yksiselitteisten väitteiden suhteen. Schillerin esteettisen kasvatuksen ohjelma perustui avoimuuteen ja eri ainesten yhdessä muodostamaan kokonaisuuteen. Kuitenkin hänen teoksistaan lainattiin yksittäisiä käsitteitä tai päättelyketjujen osia välittämättä kokonaisuudesta, jolloin hänen viestinään koko henkisyys saatettiin samastaa esteettiseen ja kaikki luovuus taiteelliseen luovuuteen. Pisimmälle menneissä tulkinnoissa Schillerin nähtiin antaneen taiteelle ja taiteilijoille oikeuden ja velvollisuuden eristäytyä norsunluutorniinsa.

Tärkeää on kuitenkin huomata, että kun tällaisten tulkintojen myötä 1800-luvun mittaan päädyttiin yhä useammin samastamaan kulttuuri runouteen ja taiteeseen ja toisaalta kartesiolaiseen filosofiseen mietiskelyyn, se tapahtui useamman virikkeen yhteisvaikutuksesta. Tällaisessa ajattelutavassa kulttuuria luonnehti ihmisen sisäisyys, sentimentaalisuus, mielikuvituksellisuus, luovuus ja fantasiointi. Taidetta tekivät poikkeuksellisia kykyjä omaavat yksilöt, taiteilijanerot, ja sitä vastaanottivat samantapaisin poikkeuskyvyin varustetut vastaanottajat. Katsottiin, että taidetta harrastettiin lähinnä henkiseksi lohdutukseksi. Sitä koskevien kysymysten tarkastelemista ja tutkimista varten oli oma filosofisen ja tieteellisen tarkastelun alueensa, estetiikka.

Taide nähtiin kulttuurin kehittyneimpänä muotona, muusta inhimillisestä toiminnasta luonteeltaan oleellisesti poikkeavana ja laadullisesti kehittyneempänä toimintana ja itsekultivoitumisen alueena. Näin kulttuuri taiteena alettiin nähdä yhä useammin myös yhteiskunnasta erillään olevaksi autonomiseksi saarekkeeksi, minkä näkemyksen varaan rakentuivat myöhemmin erilaiset taiteen autonomisuutta korostavat näkemykset ja virtaukset, kuten taidetta taiteen vuoksi -estetismi. Näissä teorioissa sivilisaatiokriittisyys tuli miltei katkaistamaan yhteyden sivilisaation teemaan ja kulttuurista taiteena tuli muusta elämästä ja yhteiskunnasta eristäytynyt siirtokunta, kolonia. Tämä tulkinta vastasi sinänsä yhtä kulttuurin käsitteen latinankielisen kantasanan tulkintaulottuvuutta. (vrt. Lehtonen 1994, 73–175; Belfiore & Bennett 2006, 21.)

2.2.2.2 ...vai yhteisön kehittäjänä?

Kulttuurin käsitteen kehittäjinä Schilleriä ja Coleridgea yhdistää varhaisessa modernissa vereslihalla oleminen sen keskeisen tematiikan suhteen. He kappailivat aidosti modernin avaaman inhimillisen vapaus-vastuu -haasteen kanssa. Epävarmuus näkyi Schillerin Esteettisissä kirjeissä ilmausten ja rakenteen tietoisena monitulkintaisuutena ja viime kätisiä esteettisyyttä ja valtiollista toimintaa koskevien näkemysten varauksellisena esittämisenä. Coleridgella se näkyi selkeämmin kronologisena siirtymänä ajattelutavasta toiseen (tai toisen osan painotuksesta toiseen). Tosin mm. Sisman katsoo, että Coleridge olisi halunnut viedä jo Lyrical Ballads -kokoelman esipuhetta tietoisemmin autoratiivisen käsityksen suuntaan. Joka tapauksessa molemmat antoivat aineksia autoritaarisen tekijäkeskeisen kirjallisuus- ja kulttuuriteorian kehittymiselle. Lehtonen (Lehtonen 1994, 157–175) osoittaa varsinkin Coleridgen Biographia Literariasta poimimillaan lukuisilla esimerkeillä tämän syyntakeisuuden siihen, että kulttuurista tuli vääristyneen sivilisatorisen kehityksen kompensoija sen kritisoijan ja oikaisijan sijasta, toisin kuin oli modernin alkuperäinen ajatus.

Lehtonen tulee yhteenvetoa asiasta tehdessään käyttäneeksi ilmaisua: "Juuri *tämänkaltaisten* muotoilujen kautta imaginaatio, kirjallisuus ja lopulta koko kulttuuri siirtyivät yhteiskunnallisesta ja käytännöllisestä ja käytännöllisestä sfääristä ideaalisen ja apraktisuuden sfääriin..." (emt. 174, kurs. ep). Ilmaus antaa aiheen ajatella, että kyse oli lukuisista muistakin ajassa esitetystä ilmauksesta, ja näin todellakin oli. Kehitykseen vaikutti paitsi yleisempi romantiikan paine myös taiteilijoiden, erityisesti kirjailijoiden, asemassa 1700-luvun puolivälin jälkeen käynnistynyt muutos, jossa vanhat mesenaattipohjaiset taiteen tukemisen muodot korvautuivat markkinoilla. Vanhassa käytännössä taiteilija oli ollut sitoutuneena suoraan ja konkreettisesti kirkonmiehiin tai hallitsijahuoneisiin, mutta markkinat olivat persoonattomia ja näyttivät toimivan sattumanvaraisesti. Tämä aiheutti vasta-reaktion, jossa taiteilijan ja taiteellisen työn haavoittumattomuus näille asioille haluttiin turvata vetäytymällä niiden ulottumattomiin. (Williams 1963, 50–53.)²²

²² Coleridge itse oli tässä suhteessa esimerkki siitä, miten runoilijat saattoivat olla markkinoiden armoilla. Elämäntaiteilijana Coleridgen oli pakko hankkia elantonsa runoillaan ja muilla kirjoituksillaan, osin myös hyväntahtoisten maallisten mesenaattien tuella. Myös Lyrical Ballads runokokoelma julkaistiin osin näistä raadollisista

Toisaalta Lehtosen ilmaus vihjaa (sen kirjoittajan sitä välttämättä tarkoittamatta) myös siihen, että rönsyilevästä lahjakkuudestaan huolimatta (tai sen takia) Coleridge ei missään tuotantonsa vaiheessa kyennyt ilmaisemaan täsmällisesti sitä, mitä kenties halusi. Näin hänen ilmaisunsa ikään kuin liioitellen kasvoivat siihen *suuntaan*, mistä ne kulloinkin hakivat ilmaisua sille, minkä Coleridge koki tärkeäksi. Wilkinson ja Willoughby katsovat, että Coleridge oli kaiken aikaa tietoinen siitä, että taiteenkin perustana oleva mielikuviutuskyky vaikutti yhtä lailla tieteessä, filosofiassa ja käytännön elämässä. (Wilkinson ja Willoughby 1967, clxxi, cliv-clv.). Myös Williams on esittänyt tulkinnan, jonka mukaan Coleridge pysytteli viime kädessä uskollisena inhimillisen tietämisen ja tuntemisen orgaanista ykseyttä korostavalle ajattelutavalleen (Williams 1963, 82-84). Tämä ajattelu kiteytyi sanaparissa 'yksi elämä'.

Se, missä Schiller ja Coleridge selvimmin poikkeavat toisistaan, liittyy taiteen ja esteettisen (ja sitä kautta kulttuurin) sosiaalisen roolin ymmärtämiseen. Siinä kun Schiller tuottaa näkemyksensä esteettisestä kauneuden valtiosta kaukaisena utopiana, jos edes sellaisena, Coleridge pohjustaa *On the Constitution of Church and State* -teoksessa vuonna 1830 sosiaalisesti ymmärretyn kulttuurin käsitteen ajattelutavan huomattavasti konkreettisemmin.

Kehkeytyvän modernin kulttuuritietoisuuden ennakko-oletuksen mukaisesti Coleridge erottaa toisistaan kultivoitumisen ja sivilisaation kehityksen. Sivilisaatio itsessään ei ollut hänen mukaansa muuta kuin kokoelma yksittäisiä asioita. Kansakunta, joka tukeutui vain sivilisaation saavutuksiin, oli pintakiillotettu enemmän kuin huolella käsitelty, joten kehityksen viimeistelemiseksi tarvittiin kultivoitumista. Mutta jotta kultivoituminen olisi luonut vastavoimaa sivilisaation vapaata ja sääntelemätöntä kehitystä vastaan, se piti tuoda yhteisölliseen yhteyteensä. Sitä piti myös tietoisesti ja tavoitteellisesti edistää yhteiskunnassa.

Tämä oli sinänsä myös Schillerin esteettisten kirjeiden viestin mukaista, kuten perusteiltaan sekin, että ihmisyyden kehitys oli edellytys hyvälle kansalaisuudelle. - "Meidän täytyy olla ihmisiä ollaksemme kansalaisia", kuten Coleridge miltei töksäyttäen päättää *On the Constitution of Church and State* -teoksensa kappaleen, jossa hän tekee sivilisaation ja kultivaation eroa ja määrittelee jälkimmäisen "kaikkien niiden piirteiden ja ominaisuuksien harmonisena kehittämisenä, jotka luonnehtivat ihmisyyttä" (Coleridge 1976/1830, 43).

Coleridge näki kuitenkin Schilleriä suoraviivaisemmin edessään suuren yhteiskunnan kultivoimistehtävän. Sen tarve korostui mitä pitemmälle teollistuminen seurauksineen eteni. Kasvoi myös tarve vastustaa Ranskan vallankumouksen mukaista poliittisesti määriteltyä tasa-arvoajattelua. Coleridge (kuten myös Wordsworth) teki ajattelussaan täyskäännöksen ainakin tässä suhteessa. Hän päätyi pitämään rousseulaista demokratiakäsitystä abstraktiona, joka johti demokraattiseen tyranniaan, joka oli yksinvaltaista tai yhden luokan tyranniaa pahempaa. Sen sijaan Coleridge korosti yhteiskunnan organisoimista luonnon-

syistä, eli rahan tarpeen vuoksi. Elämäkerrallisesti katsoen asia näytti vaivanneen nuorempaa Coleridgea lähinnä vain käytännön syistä, mutta vanhemmalle Coleridgelle se oli myös teoreettisempi ongelma.

järjestyksen mukaisesti siten, että osat palvelevat kokonaisuutta. Tällaisessa ajattelussa oli mukana vahva annos sekä muistumaa että kaipuuta keskiaikaiseen feodaaliseen järjestykseen. (Byatt 1997, 154–156.)

Kun yhteiskunnallisen ajattelun lähtökohta oli tällainen, ja kun tehtäväksi omaksuttiin yhteiskunnan kultivoiminen, oli edessä väistämättä vaativia kysymyksiä. Kuka oli pystyvä ja sovelias tuottamaan kultivoitunutta kansalaisuutta (ihmisyyttä) valtiota varten, ja miten hän sen teki? Kenellä oli oikeus puuttua toisten ihmisten elämään ja sanoa heille, mikä on hyväksi ja mikä pahaksi kansalaisyhteiskunnan saavuttamiseksi?

Coleridge osoitti tämän oikeuden ja tehtävän kansallisen kirkon papistolle, joka oli varsin konkreettinen ajatus toisin kuin mistä Schiller oli Esteettisissä kirjeissään kirjoittanut. Se koostuisi erilaisista kasvatuksellisista instituutioista ja niiden oppineista edustajista, jotka muodostaisivat siten oman kulttuurisen eliittinsä. Kansallisen kirkon tehtävä oli kultivoitumisperiaatetta noudattaen säädellä toisaalta lain ja järjestyksen ja toisaalta vapauden toteuttamiseen liittyviä pyrkimyksiä. Käytännössä kyse oli maanomistajuuteen ja kotitalouteen liittyvien, pysyvyyttä edustavien, yhteiskunnallisten voimien sekä teollisia ja kaupallisia intressejä edustavien, yhteiskuntaa muuttamaan pyrkivien, edistysvoimien välisestä jännitteestä. Kansallisen kirkon tuli vaalia menneiden siviilisaatiomuotojen aarteita mutta myös kehittää niitä edelleen. Ennen kaikkea tuli levittää kultivoitumiseen liittyvää sanomaa läpi koko yhteiskunnan. (Coleridge 1976/1830, 43–44.)

Mikä lopulta lieneekään Schillerin todellinen vaikutus modernin kulttuurinäkemys tuottamisessa, ja mikä lienee ollut Coleridgen tarkoitus niin Schilleriä kuin muitakin omien kirjoitustensa aineksina käyttäessään, niin Coleridgella on joka tapauksessa oma vahva roolinsa paitsi yksilökeskeisen myös yhteisökeskeisen kulttuurikäsitteen muotoutumisessa 1800-luvun alkupuolella. Hänen kaksijakoisuutensa tässä suhteessa sopi hyvin J.S. Millille, jonka roolia kulttuurin käsitteen kehittämisessä voi pitää yllättävänäkin. Kyseessä ei ollut sen enempää taiteilija kuin taide- tai kulttuuriteoreetikkokaan vaan merkittävä yhteiskuntatieteilijältä. Millin merkitys kulttuurin käsitteen kehittämisessä perustuu kuitenkin juuri siihen, että hän kulttuuripiirien ulkopuolelta tullessaan tuli korottaneeksi kulttuuridebatöörin keskuudessaan esittämiä näkemyksiä laajempiin yhteyksiin ja taanneeksi vakiintumassa olevia käsityksiä kulttuurista suhteessa 'yhteiskuntaruumiiseen'.

Mill edusti aikansa englantilaisen poliittisen ajattelun utilitaristista valtavirtausta. Varhaisvuosiensa puhdasoppisemman kauden jälkeen hän kääntyi kulttuurin idean puoleen humanisoidakseen utilitarismia, koska hän koki sen oikeuttavan liiallisesti vain taloudellisten tarpeiden toteuttamisen ja edistämisen yhteiskunnassa *laissez faire* -periaatteen mukaisesti ja unohtavan henkiset tarpeet. Mill niputti kulttuurin käsitettä koskevan keskustelun saksalaiscoleridgelaiseksi koulukunnaksi, ja näki sen avaavan tien ajatukselle, että yhteiskuntafilosofia oli nähtävissä koko *yhteisön muodostaman kulttuurin filosofiana*, joka ei sitoudu mihinkään yksittäisiin taloudellisiin, moraalisiin tai uskonnollisiin op-

peihin, vaan esittää tasapainottavan näkemyksen yhteisöllisen kehityksen eri tekijöistä.

Näin Mill tuli esittäneeksi ensimmäisenä merkittävänä yhteiskuntateoreetikona ajatuksen 'kulttuurisesta yhteiskuntateoriasta'²³. Se, että Coleridgen tulokinnassa tasapainottavan näkemyksen yhteisön kehityksestä esittivät kuitenkin kulttuurisesti valistuneet henkilöt, sopi puolestaan Millin yksilön oikeuksia puolustavaan ja yleistä mielipidettä "ikeenä" pitävään ajatteluun (ks. Wilkinson & Willoughby 1967, clv; Habermas 2004, 199).

Kun Mill toisaalta yhteisöperusteista kantaansa perustellessaan sanoi, että kaikilla kansoilla, jopa barbaareilla, oli oma kulttuurinsa, joka oli "oli menestyksenkäs jossakin suhteessa", hän tuli antaneeksi tukea myös Herderin avaamalle antropologiaan johtavalle kulttuurikäsitteen muotoutumiselle (Williams 1963, 71-74). Antropologisen kulttuurikäsitteen kiteytti määritelmällisesti ensimmäisenä kuitenkin vasta E.B. Tylor (häntäkin englantilainen) vuonna 1871 teoksessa *Primitive Culture*. Tuon näkemyksen mukaan kulttuuri muodosti tietojen, tapojen, uskomusten, taiteiden, moraalin, lakien ja muiden inhimillisten kykyjen tai tapojen kokonaisuuden. Se siis käsitti käytännössä kaiken muun kuin biologisen ihmisyyden toteutumisen muodot. (Kuper 1999, 56.)

Ansioistaan huolimatta on mahdollista, että runouden ja taiteen maailman ulkopuolelta kulttuuria tarkastellessaan Mill saattoi osaltaan myös hämärtää niitä eroja, joita kulttuurista oli saksalaiscoleridgelaisen koulukunnan lähtökohdissa ja sisällä. Tämä näkyy ainakin hänen näkemyksessään taiteesta (runoudesta). Näkemys oli kyllä Coleridgen ja muiden romantikkojen käsityksen mukainen, mutta Mill korosti näitäkin enemmän runouden merkitystä sentimentaalisuuden ja lohdun tuottamisen alueena. Omiin elämänsä ja "sisäisen elämän puutteesta" johtuviin frustraatiokokemuksiinsa vedoten hän esitti, että runoutta tarvittiin tunteiden viljelemiseksi ("culture of the feelings") tuomaan iloa ja onnellisuutta elämään (Williams 1963, 71-74). Kyse oli siis eräänlaisesta psykologisesta vastaiskusta hänen omiin aiemmin huomiotta jättämiinsä henkilökohtaisiin tarpeisiin - aivan samalla tavalla kuin tasapainottavaa kulttuurista näkökulmaa korostavan ajattelun voi nähdä olevan yhteiskunnallisessa ulottuvuudessa vastaisku *laissez faire* -periaatteelle.

2.2.3 Matthew Arnold kulttuurin käsitteen vakiinnuttajana

Toisin kuin Schiller tai Coleridge, J.S. Mill oli myös käytännön poliitikko. Hänellä oli omilla reaktioillaan ja toimillaan mahdollisuus vaikuttaa levottomalla 1860-luvulla siihen yhteiskunnalliseen kehitykseen, jonka myötä kulttuurin käsite lopulta vakiintui Englannissa. Reagoinnissa ajan haasteisiin ei ollut tuolloin enää kyse vain yleisesti teollistumisesta. Asetelma oli huomattavasti komplisoidumpi, kun monetaarinen vaihtotalous kehittyi, uudenlaiset sosiaaliset tilat muodostuivat, luokkakysymys aktualisoitui ja yhteiskunnalliset suhteet esineis-

²³ Tai kenties toisena - Williamsin mukaan ensimmäinen oli Vico, joka vuonna 1725 ilmestyneessä *Scienza nuova* -teoksessaan puolusti kansalaisyhteiskuntaa ja kansakuntaa kaiken epäilyn ulkopuolella olevana ihmisen maailmana (Williams 1981, 15).

tyivät markkinoistumisen myötä. Kysymykset yksilön vapauksista, oikeuksista, yhteiskunnallisista vastuista ja velvollisuuksista, luokkien asemasta ja niiden suhteesta toisiinsa ja tähän liittyen demokratiasta olivat tulleet entistä polttavammiksi

Noin vuosikymmenen kestänyt yhteiskunnallista tasa-arvoa tavoitellut chartistinen liike 1830-luvun lopulta alkaen sekä työväestön marsseihin Hyde Parkissa 1866 kulminoitunut kuohunta 1860-luvulla äänioikeuden laajentamisen puolesta (työväenluokan kaupunkilaisia miehiä koskevaksi) herättivät levottomuutta ja uhkaa. Näissä oloissa Mill omaksui maltillisen edistyksellisen linjan. Hän ainakin pyrki ymmärtämään kapinoiden ja itse asiassa oli äänioikeuden laajentamisessa valmis – kenties yksilön oikeuksia korostavan perusnäemyksensä mukaisesti – menemään pitemmällekin kuin nämä vaativat (Williams 1980, 3–8).

Myös Matthew Arnold piti työväenluokan rauhattomuutta ymmärrettävänä. Hänen mielestään epätasa-arvo oli Englannissa melkein uskonto, eikä sivistynyttä yhteiskuntaa voitu rakentaa sellaisen lähtökohdan varaan. Arnold näki englantilaisen yhteiskunnan muutoinkin sulkeutuneena ja sivistyksellisesti Manner-Euroopasta jälkeen jääneenä. Uskonnolliset ristiriidat olivat halkoneet maata jo kauan ja elettiin "puritanismin vankilassa" (Collini 2002, xviii). Yhteiskunnan modernisoitumiseen liittyvät vaikeudet olivat siis vanhempaa perua kuin teollistuminen.

Arnold oli saanut kotimaataan näkemyksilleen katetta, kun hän oli vierailut Manner-Euroopassa kouluhallinnon virkamiehenä ja huomannut, kuinka esimerkiksi juuri kouluolot oli järjestetty siellä kansalliselle pohjalle. Hänen katsannossaan siinä ei ollut kyse vain käytännöllisistä järjestelyistä vaan periaatteesta, jonka mukaan näin voitiin edistää sivilisointumiskehitystä. Myös Ranskan vallankumouksen hän näki samalla tavalla lähtökohtaisesti myönteisessä valossa, vaikka pitikin sen seurauksia vaarallisina. Tässä "idealistsuudessaan" Ranska ja muukin Manner-Eurooppa muodosti räikeän kontrastin oman maan "ahdasmieliselle, omahyväiselle ja höyrypäiselle käytännöllisyydelle", kuten Collini asian ilmaisee. (Collini 2002, xiv–xv.)

Englannin ongelma oli siis Arnoldin mielestä kaiken kaikkiaan sivistyksellinen, yhteiskunnan ja sen jäsenten kehittymisen *ideaan liittyvä*. Kehitykseltä puuttui suunta ja tarkoitus, kansakunnalta yhtenäisyys ja sen jäseniltä syvemmin sisäistetty henki. Tämä oli huolestuttavaa, kun kävi selväksi, että tulevaisuuden yhteiskunta olisi massojen yhteiskunta.

Kehitys massojen yhteiskuntaan oli Arnoldin mukaan väistämätöntä, eikä hän pitänyt sitä sinänsä huonona. Siihen vain tuli varautua ja vaikuttaa kohottamalla kansakunnan sivistyksellistä tasoa. Massayhteiskunnan toimijoiden tuli olla kypsiä toimimaan syntyvän uuden demokraattisemman yhteiskuntajärjestelmän mukaisesti. Tasa-arvon vaatimus itsessään ei hänen mukaansa riittänyt takaamaan oikeanlaista kehitystä. Vaikka Arnold siis ymmärsi ja hyväksyikin massayhteiskuntakehityksen siihen liittyvine demokratisoimistarpeineen, hän näki tarpeen ohjata tuota kehitystä sellaisesta ihmiskäsityksestä käsin, joka takaisi sen, että kehitys olisi rauhallista, vakaata ja ihmisarvon mukaista. Tähän

haasteeseen, ja itse asiassa koko muutoksen väistämättömyyteen, Englanti ei hänen mielestään kuitenkaan ollut havahtunut vielä 1800-luvun puolivälissä. Se johtui ennen kaikkea tuolloin vielä vallassa olleen aristokratian kyvyttömyydestä tunnistaa ja hyväksyä muutoksen tarvetta. (Keating 1975, 214–218.)

Tämän muutoshaasteen edessä Arnold saattoi aiemmassa keskustelussa esiintyneet sivilisaatiokriittiset, kultivaation tai varovaisemmin myös kulttuurin käsitettä käyttäneet, keskustelut selkeästi kulttuurin käsitteeseen perustuvaksi yhteiskuntanäkemykseksi. Valtiollista interventio-oikeutta kehitykseen puolustaessaan se tuli poikkeamaan merkittävästi Englannissa yleisesti omaksutusta (ja mm. Millin edustamasta) ajattelutavasta. Arnold kuitenkin katsoi, että nurkkakuntaisessa ja provinsiaalisessa maassa ei ollut juurikaan sitä vaaraa, että valtio puuttuisi liikaa asioihin (Collini 2002, xiv–xv).

2.2.3.1 Kulttuuri täydellistymisen tavoittelun välineenä

Arnold antoi oman vastauksensa haasteeseen *Culture and Anarchy* -teoksessa vuonna 1869. Teos muodostui hänen viimeisestä Oxfordin kirjallisuusprofessorina²⁴ pitämästään luennosta *Culture and Its Enemies* ja artikkeleista, joita hän kirjoitti puolustaessaan näkemyksiään siitä käydyssä ankarassa julkisessa keskustelussa. Sen tulkinnassa on näin otettava huomioon, missä oloissa ja tarkoituksessa hän tuottaa käsitystään kulttuurista. Kulttuurin käsitteen käyttö oli 1800-luvun puolivälin yli tultaessa yleistynyt, mutta ei vakiintunut. Sillä ei ollut takanaan riittävästi voimaa eikä uskottavuutta ainakaan yleisemmässä yhteiskuntapoliittisessa keskustelussa.

Arnoldin motiivi kirjoittaa kulttuurista tulee hyvin selvästi esiin *Culture and Anarchy* -teoksen alkusanoissa. Niissä hän polemisoi voimakkaasti eräitä aikansa liberaaleja (jollaiseksi hän itsekin tunnustautuu) vastaan. Näiden mielestä puhe kulttuurista oli silkkaa hurskastelua ja hienostelua, sen nimissä ei voitu tehdä mitään hyvää maailmalle eikä siihen kannattanut siten panostaa. Erityisesti politiikassa kulttuurin puolestapuhuja ("man of culture") oli "vähäpätöisin kaikista kuolevaisista" ja sellainen "jonka käyttöön ei voi antaa valtaa" (Arnold 1869/1965, 87. Tästä eteenpäin viittaukset tässä luvussa tähän teokseen CA). Suhteessa tällaiseen kulttuurin vähättelyyn Arnold vyöryttää esiin perusteluita, jotka todistaisivat, että kulttuurilla "on tärkeä tehtävä ihmiskunnan kehityksessä", "erityisen tärkeä tehtävä modernissa maailmassa, jonka sivilisaatio on monin verroin mekaanisempi ja ulkokohtaisempi kuin Kreikan ja Rooman", ja ennen kaikkea, "maassa jossa tällainen kehitys on mennyt kaikkein pisimmälle" (CA 95). Viime mainitulla hän tarkoitti luonnollisesti omaa maataan.

Arnold haluaa siis todistaa – ja tästä hänen käsitteen määrittelynsä lähtee liikkeelle – että kulttuuri on muutakin kuin sanakummajainen tai erikoisuuden tavoittelua. Kulttuuri liittyy inhimilliseen ja yhteiskunnalliseen kehitykseen, jolla on tietty tarkoitus ja suunta. Ne olivat erilaisia kuin ne, mitä sivilisaation hallitsematon kehitys edusti. Kyse oli hyvin syvästä epäuskosta materiaalista-loudellisen edistyksen aikaansaaman kehityksen autuuteen.

²⁴ Hän hoiti tätä virkaa kaksi viisivuotiskautta vuodesta 1857.

Kulttuurin käsite Arnoldilla rakentuukin oleellisesti suhteessa tähän välineellistymisen, hengettömyyden ja pinnallistumisen kaikkialle levinneeseen ylivaltaan. Se on hänen kulttuurikäsitteensä rakentumisen *ensimmäinen ehto*. Kulttuurin ideaa tarvittiin hänen mielestään tuomaan kehitykseen enemmän henkisyttä, enemmän kauneutta, enemmän viisautta, mutta myös – yhteiskunnan demokratisoimispaineeseen liittyen – enemmän sympatiaa (tasa-arvoa) kuin siinä hänen mielestään hänen omana aikanaan oli. Ja mikä merkittävää, tätä kaikkea tarvittiin hänen mielestään enemmän kuin kansalaisten itsemääräämisoikeutta. (CA 107-109.)

Tähän lähtökohtaan ja näihin kiintopisteisiin – sen, että em. asioita piti olla kehityksessä *enemmän* – liittyvän viestinsä Arnold osoitti yhteiskunnan vahvistuvalle voimalle, keskiluokalle, kuitenkin hyvin kriittisesti tätä lähestyen. Aristokratialta historiallisen evoluution myötä vallan saavana luokkana keskiluokka ei tuntunut hänen mukaansa oivaltavan sitä mahdollisuutta, minkä nimenomaan kulttuurin käsite tarjosi yhteiskunnan kehittämiseksi, ja siksi hän tuotti poleemisen kirjoituksensa tähän tarpeeseen.

Inhimillisen kehityksen tarkoitusta ilmaisemaan Arnold käyttää täydellistymisen käsitettä. Kulttuurin alkuperä on halussa täydellistyä, ja kulttuuri on siten täydellistymisen opiskelua ja tutkimista. Näin hän liikkuu sivilisaation ja kulttuurin käsitteiden yhteisellä merkitysalueella, mutta ottaa täydellistymisen idean nimenomaan kulttuurin käsitettä perustelevaan. Lisäksi Arnold huomauttaa pohjustuksenaan, että täydellistymispyrkimystä ei ohjaa yksinomaan eikä edes ensisijaisesti tieteellinen pyrkimys puhtaaseen tietoon vaan moraalin ja sosiaalisen pyrkimys tehdä hyvää.

Tämän voi nähdä kannanottona valistuksen liiallista järjen korostusta vastaan, kuten romantikot ennen häntä olivat tehneet. Arnold puhuu "suljetusta intellektuaalisesta horisontista, jonka vallassa olemme pitkään eläneet", ja jonka "rautaisen voiman kahleesta" on aika luopua. Niinpä täydellistymisessä ei ole kyse "intelligenssin tulemisesta vielä intelligentimmäksi", Arnold kirjoittaa Montesquihin viitaten, vaan "järjen ja Jumalan tahdon saattamisesta voimaan" (CA, 91). Ajatus täydellistymisestä tiedollisen, moraalisen ja sosiaalisen yhdistävänä haluna tehdä hyvää rakentaa *toisena ehtona* Arnoldin kulttuurikäsitystä.

Ajatus ihmisen täydellistymisestä on Arnoldin kulttuurin käsitettä koskevan teoretisoinnin kivijalka. Se on voinut tulla montaa reittiä hänen ajatteluunsa. Yksi reitti kulki kaukaa antiikin klassisesta ajattelusta, josta omaksuttiin näkemyksiä ihmisten ja yhteisöllisen elämän ylihistoriallisista päämääristä (ks. Kotkavirta 2000,69). Arnold tunsikin hyvin tämän ajattelutavan ja arvosti sitä. Toinen reitti tuli Kantin ja Schillerin kautta saksalaisesta filosofiasta.

Teologiseen viitekehykseen asettuvaa selitysjuurta ajatteluun kulkeutui hänen isänsä kautta, tällä kun oli yhteyksiä epädogmaattisiin teologeihin, ja epädogmaattiseksi poika-Arnoldkin uskontoa koskevissa ajatuksissaan leimautui (ks. Willey 1975, 245). Filosofeista Arnoldille oli erityisen läheinen 1600-luvulla vaikuttanut Spinoza, kuten oli ollut Coleridgellekin tämän omaksuessa elämän ykseyttä korostavan ajattelunsa. Spinozan maailmankuva oli monistinen: Jumala oli absoluuttinen ääretön olevainen ja transsendentaali universaali

voima, jonka muodostamaan kokonaisuuteen nähden yksittäiset asiat ja ilmiöt olivat olemassa, jonka vaikutuksessa kaikki asiat deterministisesti pyrkivät toteuttamaan omaa tarkoitustaan, ja jonka ymmärtäminen oli ihmisen tehtävä. Spinoza myös piti henkistä aineellisen ohella yhtä todellisena, joskin eri tavalla ilmenevänä. Molempien avulla voi pyrkiä ymmärtämään Jumalan idean, mutta viime kädessä se oli kuitenkin mahdollista vain intuition avulla, kun taas arkitodellisuuteen liittyvä tietäminen oli kuvitteellisena vähempiarvoista. (ks. Saarinen 1985, 142–154.)

Ehkäpä nämä erilaiset virikkeet selittävät sen, miksi Arnold saattoi puhua Jumalan tahdosta halutessaan laajentaa intellektuaalista horisonttia pelkästä tieteellisestä tiedosta laajemmalle ja pitää sitä edellytyksenä sille, että ihmisyyttä eksistentiaalisena haasteena voitaisiin toteuttaa täysipainoisesti ja harmonisesti. Hän käytti uskontoa vertauskuvana; uskonnon totuudet olivat toisenlaisia kuin tieteellistä verifioitavuutta edellyttävät totuudet, ne olivat moraalisesti ja emotionaalisesti tosia. Tässä ne olivat runouden kaltaisia. Perustellessaan tarvetta laajentaa intellektuaalista horisonttia Arnold kirjoittaa uskonnosta "syvimpänä humanisen kokemuksen äänenä", ja että uskonto auttaa "*yleisesti määrittämään*" mistä ihmisen täydellistymisessä on kysymys. Siten uskonto kertoo myös siitä, mitä kohti kulttuurissa täydellistymisen haluna kurkotetaan. "Uskonto sanoo": Jumalan valtakunta on teidän sisällänne; samalla tavoin kulttuuri (käsitteenä) "sanoo": täydellistyminen – ominaisuutena, joka erottaa ihmisen eläimellisyydestä – on ihmisen sisäisyydessä. (CA, 93.)

Arnold tekee kuitenkin tärkeän lisähuomautuksen: kulttuuri menee uskonnonkin taakse, sikäli kuin uskonto ymmärretään tavanomaisesti pyrkimyksenä täydellistää ihmistä lähinnä moraalisesti. Runous ja taide kehittävät myös kauneuden tajua, Arnold muistuttaa ja toteaa saksalaiscoleridgelaisessa hengessä, että kulttuurin ilmaisema sisäisyys on kaikkien niiden inhimillisten voimien harmonista toteuttamista, jotka liittyvät ihmisarvoon ja kauneuteen. Se ei ole minkään yksittäisen sisäisen voiman, ei järjen, moraalin tai kauneuden, ylikehittämistä toisten kustannuksella. Taiteen, runouden ja uskonnon ohella Arnold mainitsee tieteen, filosofian ja historian täydellistymisen edistäjinä. (CA 93–94; 99–100.) Näin halu täydellistyä ihmisen sisäisyyden kehittämisenä, sisäisyys ihmisyyden mittana sekä ihmisarvo ja kauneus sen määreinä rakentavat *kolmantena ehtona* Arnoldin kulttuurikäsitystä.

Arnoldin täydellistymistä koskevissa päättelyissä vaanii yksioikoisen tulokinnan vaaroja. 'Vulgaariarnoldilaisissa' tulkinnoissa hänen on nähty puolustavan itsekästä sisäänpäin kääntynyttä ja yksilöllisyyteen vetäytyvää kultivoitumista. Arnold, totta kyllä, rakentaakin kulttuurin käsitettään selvän sisäisen ja ulkoisen vastakkaisuuden kautta. Omaksuessaan Coleridgen teesin kultivoitumisesta ihmisen kaikkein piirteiden ja kykyjen harmonisena kehittämisenä hän antaa ymmärtää, että ulkoisiin oloihin ja materiaalsiin tarpeisiin liittyvät asiat eivät sisälly tähän täydellistymisen 'kaikkeen'. Näin syntyy vaikutelma, että sisäinen ja ulkoinen olisivat kokonaan toisistaan erillisiä maailmoja. Tämä yhdessä Jumalan tahtoon vetoamisen kanssa lienee vienyt joitain hänen ajatteluun koskevia tulkintoja väärään suuntaan.

Oleellista kuitenkin on, että kulttuuri itsessään ei Arnoldin mukaan ole yhtä kuin täydellistyminen, vaan se on halua täydellistyä ja täydellistymisen tutkimista, siis väline sen tavoittelussa. Se on tärkeä lähtökohta intellektuaalisen horisontin laajentamisvaatimuksen lisäksi. Näissä lähtökohdissa Arnold on sekä hyvin schilleriläinen että baumanilainen modernin kulttuurin käsitteen työstäjä. Hän näkee vaaran siinä, että pelkkään järjen käyttöön perustuva toiminnallisuuden maailma instituutioineen irtoaa ihmisyyden toteuttamisen ja inhimillisen toiminnan tarkoituksen tutkimisen ehdoista. Samoin hän näkee vaaran, että pelkästään nähtävissä olevaan tilanteeseen liittyvä, usein juuri materiaalisiin seikkoihin takertuva, päättely sanelee käsityksen ihmisen tehtävästä maailmassa. Jos asetamme kehityksen kriteerit siitä käsin, miten asiat ovat juuri sillä hetkellä, kun itse toimimme, tai jos kiinnitämme huomiomme vain sen hetken pinnallisimpiin toimintamuotoihin, astumme harhaan ja menetämme yhteyden todelliseen minäämme, eli ihmisyyden tarkoitukseen. (CA, 92.)

Toinen seikka, jossa Arnoldia koskevat tulkinnat voivat kulkea väärään suuntaan, liittyy hänen ilmaisuunsa täydellistymisestä *loputtomana* ihmisen kykyjen ja voimien laajentamisena ja loputtoman viisauden ja kauneuden kasvuna, jossa ihmissuvun henki löytää ideaalinsa. Kun hän vielä lisää, että "tämän ideaalin saavuttamisessa kulttuuri on korvaamaton apu, ja siinä on sen todellinen arvo" (CA, 94), hän tulee antaneeksi aseita niiden tulkitsijoiden käyttöön, jotka pitävät hänen kulttuurikäsitystään 1800-luvulla muutoinkin vahvistuneen ja myöhemmin kyseenalaisiakin toteutusmuotoja saaneen edistysuskon yksioikoisena kannattelijana.

Tulkittiinpa tätä ajatusta millä tavoin tahansa, se - ajatus kulttuurista universaalien ihmisyyden ideaalin toteuttamisen apuna - rakentaa joka tapauksessa neljäntenä ehtona hänen kulttuurikäsitystään. Tämän seikan arvioinnissa on otettava puolestaan huomioon kaksi asiaa. Ensinnäkin, teoreettisesti loputtoman kasvun ajatus nousee em. universaalisen ihmisyyden toteuttamisen ideasta; yksilöt universaalisuuden potentiaalisuudessaan ovat sen deterministisiä kantajia. Idea kytkeytyy Arnoldilla kuitenkin uskonnollisfilosofisesta ajattelusta periytyvään perimmäisen todellisuusprinsiipin ymmärtämisen, jossa se voidaan nähdä myös henkisen kilvoittelun ja itsensä kehittämisen synkronisempana vaatimuksena. Suorasuomeksi: ei pidä jäädä lepäämään laakereilla ja tyytyä vähimpään mahdolliseen, ei olla henkisesti laiska eikä itsetyytyväinen (vrt. CA, 94). Tai filosofian kielellä sama asia: 'tule siksi, mitä olet', tai (mihin ilmaisuun Arnold viittaakin) Sokrateen sanoin: 'tunne itsesi!'.

Toiseksi, Arnoldin lähtökohta on selkeästi moraalisesti ja sosiaalisesti ymmärrettyssä pyrkimyksessä tehdä hyvää (vrt. Williams 1963, 127-128). Tätä lähtökohtaa vahvistaa näkemys siitä, että täydellistyminen ei ole mahdollista, jos yksilöt nähdään toisistaan riippumattomina toimijoina, vaan yksilöiden on toteuttaessaan itseään otettava muut mukaansa tiellä täydellistymiseen (CA, 94). Tämä johtaa Arnoldin täydellistymistä koskevan ajattelun sosiaaliseen puoleen, minkä taustalla voi nähdä huolen ajan voimakkaasta individualistisesta korostuksesta siinä yhteiskunnassa, jossa Arnold eli.

2.2.3.2 Kulttuuri kriittisyytenä, arvonmittana ja tuomioistuimena

Aivan aiheetta Arnoldin kulttuurikäsitys ja sen pohjalle rakentavat myöhemmät tulkinnat kulttuurista eivät ole leimautuneet kultivoituneen sisäänpäin kääntyneisyyden, henkisyyden ja jopa toimettomuuden airueiksi. Tämä, kuten moni muukin, piirre Culture and Anarchy -teoksessa selittyy kuitenkin pitkälle niillä olosuhteilla, joissa ja joita vastaan Arnold kulttuurikäsitystään rakensi.

Tämä ei tietenkään tarkoita, ettei sen, millaiseksi hän kulttuurin käsitteen rakentaa, tulisi olla häntä koskevien tulkintojen perusta, mutta historiallinen konteksti on syytä ottaa huomioon. Tarve hyökätä ajan vääristyneitä arvoja vastaan on Arnoldilla niin suuri, että se uhkaa työntää harmonian määrittelyn piiristä pois ne asiat, joiden voimakasta korostuneisuutta omana aikanaan hän haluaa tasapainottaa sisäisyyteen liittyvillä taipumuksilla ja kyvyillä. Niinpä Arnold joutuu erikseen huomauttamaan, että kulttuurisestakaan näkökulmasta teollistuminen sinänsä ei ole epäsuotavaa, tai ettei vaikkapa urheilun harrastaminen ole suinkaan pahasta, mutta omistautuminen yksinomaan näille asioille saattaa sitä olla (CA, 105).

Culture and Anarchy -teoksen kiistakirjoitusluonnetta ei voi liikaa korostaa. Kirjoitus kokonaisuudessaan osoittaa, kuinka Arnold rakentaa kulttuurinäkemystään hyvin poleemisesti juuri tässä asetelmassa käyttäen tehokkaasti hyväkseen performatiivisen ilmaisun suomia mahdollisuuksia, mikä saattaa osaltaan vääristää hänen keskeisen sanomansa välittymistä. Hyvästä esimerkiksi käy välineellistymisteeman esiintuominen teoksessa. Vaikka se perustelee koko kiistakirjoitusta ja huokuu siten läpi teoksen, sen sidonta kulttuurin käsitteen rakentamiseen tehdään hyvin nopein performatiivisin leikkauksin parilla sivulla (CA, 96–98). Samalla kulttuurin käsite saa jälleen uusia ulottuvuuksia.

Kas, näin se käy. Ensin todetaan, että yhteiskunnan ja elämänmuodon välineellistyminen on todellinen vaara, kun ulkoisilla kehityksen merkeillä selitetään kaikki kehitys ja kun keinoja pidetään arvoina. Ulkoisilla kehityksen mittareilla voidaan selittää Englannin suuruutta ja menestymistä, "mutta", Arnold kirjoittaa "*kulttuuri panee meidät kysymään, mitä todella on suuruus?*" (kurs. ep). Ja hän vastaa itse välittömästi: "Suuruus on henkinen tila, josta kannattaa olla kiinnostunut ja jota arvostaa ja rakastaa". Seuraa kuvan muotoon puettu kysymys, joka on enemmän retorinen kuin aito. Jos meri nielaisisi Englannin huomenna, niin kumpi suuruuden muoto osoittautuisi arvokkaammaksi: se mitä on tapahtunut kahtena viimeisenä vuosikymmenenä, vai ne henkiset ponnistelut, joita on tehty teollistumista ennen ja siitä riippumatta. Vastaväitteen poleemisen tyhjentämisen jälkeen kirjoittaja on valmis iskemään lopullisen niitin vastapuolen arkkuun:

Kuinka kelvoton onkaan selitys, jonka mukaan rauta tai hiili on Englannin suuruuden perusta, ja *kuinka hyvä ystävä onkaan kulttuuri* saadessaan meidät luopumaan harhakuvitelmista ja näkemään asiat sellaisina kuin ne todella ovat sekä asettamalla samalla täydellistymiselle (moraaliset) periaatteet, jotka ovat todellisia. (kurs. ep)

Käy siis ilmi se jo edellä esiin tullut seikka, että kulttuuri on Arnoldille väline vastustaa välineellistymistä, kapeakatseisuutta ja materialisoitumista, koska se

on ristiriidassa ihmisen täydellistymispyrkimyksen kanssa. Kapeakatseisuutta on esimerkiksi asioiden pitäminen tärkeinä pelkästään siksi, että ne ovat uusia tai muodikkaita, vaikka uutuus ja muodikkuus itse asiassa hämärtävät kykyämme nähdä asioiden todelliseen luonteeseen. Se, mitä Arnold puolustaa, ovatkin juuri asiat "sellaisina kuin ne todella ovat". Merkittävää kuitenkin on, että Arnoldille kulttuuria ei tässä yhteydessä ole tuo asioiden todellinen laita, vaan se, miten se saadaan esiin. Näin kulttuuri alkaa samastua epäilyyn, kysymiseen, kriittisyyteen.

Samastuksia tapahtuu kuitenkin useampia kerralla. Kulttuuri samastuu kriittisyyteen, joka samastuu henkisyyteen ja nämä edelleen moraalisten periaatteiden luomiseen. Tästä kolmoissamastuksesta on puolestaan vain puolen askeleen matka siihen, että kulttuurista tulee väline arvioida ja luokitella myös ihmisten arvoa suhteessa täydellistymiseen, heidän sanomisiaan ja tekemisiään ja koko heidän elämäntapaansa. Kulttuurista tuleeekin Arnoldilla viidenneksi arvonnmittaaja ja tuomioiden julistaja. Tämä käy havainnollisesti ilmi, kun hän käyttää kulttuurin käsitettä personoituna oppaana kirjoittaessaan filistiineiksi kutsumiaan "vääräuskoisia" keskiluokan edustajia vastaan:

Kulttuuri sanoo: Tarkastele näitä ihmisiä, heidän elämäntapaansa, heidän tapojaan, heidän käytöstään, heidän mielipiteitään; katso heitä tarkkaavaisesti; kiinnitä huomiota kirjallisuuteen jota he lukevat, asioihin jotka antavat heille iloa, sanoja jotka tulevat heidän suustaan, ajatuksia joilla he täyttävät mielensä; voisiko mikään määrä vaurautta olla sen arvoinen, että haluaisi tulla heidän kaltaisekseen (kurs. ep).

Tällaisessa vääräuskoisessa vulgaarisuudessa Arnold näkee täydellistymispyrkimysten vihollisen, ja tämän vulgaarisuuden vastustamiseen ja sen vastavoimana täydellisyyden jalostamiseen hänen näkemyksessään asettuu *kulttuurin tehtävä*. Arnoldin tapa perustella tältä osin näkemyksiään, eli personoiva tapa kirjoittaa kulttuurista, on kuitenkin ongelmallinen. Alun puolustuksellinen ja analyttisemmin toteutuva kulttuurin käsitteen rakentuminen muuttuu kiistakirjoituksen edetessä oman kulttuurikäsitteen julistuksenomaisemmaksi esitelyksi, joka saa myös ylenkatsovia piirteitä. Williams toteaaakin happamesti, että Arnold usein ja erityisesti puolustaessaan henkistä täydellistymistä massojen raakuutta vastaan, kehystää ilmaisunsa nokkelana pitämillään mutta pahansuovilla huomioilla, jotka kuuluvat alempaan kirjallisuuteen (Williams 1963, 125–126; Arnoldin propagandistisesta maineesta ks. myös Keating 1975, 223–224).

Williamsista poiketen Collini näkee Arnoldin personoivan tavan käyttää kulttuurin käsitettä tyyllillisenä yrityksenä valaista kulttuurin käsitteen dynaamista, ajatteluun ja asioihin vaikuttavaa luonnetta (Collini 2002, xxi). Kummin vain tai kumpaakin, varsinaisessa hyökkäysvaiheessa Arnold ainakin näyttäisi toteuttavan itse sitä tuomioistuinmaista käsitystä kulttuurista, johon hän käsitteen puolustamisessaan päätyy. Päättäessään, että täydellisyyden tavoittelu on kauneuden ja viisauden ("ihanuuden ja henkisen valon") tavoittelua, Arnold samalla julistaa, että ne jotka työskentelevät niiden eteen, ovat "järjen ja Jumalan tahdon toteutumisen" palveluksessa. Sen sijaan ne, jotka työskentelevät välineellistymisen ja vihan puolesta, saavat aikaan vain sekaannusta. Kulttuuri

hänen mukaansa "*katsoo välineellistymisen taakse*" ja "*vihaa vihaa*", ja sillä on vain yksi intohimo, nimittäin intohimo juuri kauneuteen ja viisauteen ja niiden voimaan saattamiseen kaikkialla ihmisten keskuudessa. Eikä – Arnoldin vanhatamentillisiä piirteitä muistuttava julistus jatkuu – "*kulttuuri ole tyytyväinen*" ennen kuin me kaikki olemme täydellistyneet, minkä vuoksi kypsymättömät massat on saatettava kosketuksiin 'ihanan valon' kanssa.

2.2.3.3 Kulttuuri universaalien ihmisyyden edustajana valtiossa

Arnoldin kulttuurin käsite on kaksijakoinen. Se puolustaa voimakkaasti ihmisen sisäisiä tarpeita ja ripustaa käsitteen itsensä tuntemisen ja henkisen kilvoittelun kehyksiin mutta samalla se on tarkoitukseltaan vahvasti sosiaalinen ja poliittinen. Yllykkeet täydellistymiseen, kuten Williams muistuttaa, olivat kyläkin ihmisen omassa tietoisuudessa, "kultivoituneessa sydämessä", mutta viimekätinen pyrkimys oli saattaa täydellistyminen ihmisen hyvän toteuttamisena voimaan, eli saattaa se yhteiskunnalliseksi käytännöksi. Muiden mukaan ottamiseksi täydellistymisen tielle tarvittiin sosiaalisia instituutioita legitimoimaan ja toteuttamaan siihen tähtäviä pyrkimyksiä.

Williams tulkitsee tässä tapahtuvaa ajattelutavan muutosta niin, että se, minkä kahdeksannellatoista vuosisadalla nähtiin vielä olevan yksilöllisen persoonallisuuden ideaali, oli nyt voimakkaiden yhteiskunnallisten muutosten myötä muuttunut seikaksi, josta koko yhteiskunta oli riippuvainen. Näin *kulttuurista tuli eksplisiittinen yhteiskunnallisen toiminnan tekijä*, johon liittyvien tarpeiden tunnistaminen ja huomioon ottaminen alkoi vaikuttaa instituutioiden saamiin tehtäviin ja niiden kehittymiseen. (Williams 1963, 76–77.)

Pyrkimys ymmärtää Arnoldin kulttuurikäsitystä täysipainoisesti ei siis jäätä rauhaan katsomalla pelkästään sen eksistentiaalista puolta vastauksena modernin haasteeseen. Sen lisäksi on vielä katsottava miten hänen kulttuurikäsitöksensä rakentuu suhteessa sosiaaliseen kenttään, ja tällöin erityisesti yhteiskunnan, valtion ja demokratian sekä näihin liittyvään edustuksellisuuden käsitteisiin.

Eksistentiaalista ja sosiaalista puolta välittäväksi näkemykseksi asettuu tulkinta kulttuurista parhaana ajateltuna ja sanottuna – näkemys, johon Arnoldin kulttuurikäsitys yleisimmin samastetaan. Esimerkiksi Storey kiteyttää sen tällä tavoin. Hänen mukaansa Arnoldille kulttuuri on (i) kykyä tietää, mikä on parasta ajateltua ja sanottua, (ii) paras ajateltu ja sanottu ja (iii) parhaan ajattelun ja sanotun henkistä ja mentaalista soveltamista ja (iv) parhaan ajattelun ja sanotun harjoittamista käytännössä. Keinoiksi tietää, mikä on parasta sanottua ja tiedettyä, Arnold katsoi ajattelemisen, lukemisen ja tarkkailemisen. (Storey 2001, 22.)

Yhteys, jossa Arnold koostaa kulttuurikäsitöksensä parhaaksi ajatelluksi ja sanotuksi, liittyy edellä kuvattuun hyökkäysvaiheeseen, jossa kiistakirjoituksen kirjoittaja on rusikoinut ajassa olevat puolivillaiset käsitykset kulttuurista, kuten myös ajan luonteen ylipäänsä. Hän on tehnyt selväksi oman käsityksensä siitä, mikä on ihmiselle ja omalle yhteiskunnalle tärkeää ja suorastaan välttämätöntä. Nyt hän tekee eroa muihin yhteiskunnan kehittämistä koskeviin käsityksiin, joita

esiintyy sekä politiikan että uskonnon piirissä. Muutkin kuin hän tarjoaa "massoille" näkemyksiään siitä, miten heidän ja koko yhteiskunnan oloja tulisi parantaa. Ajatteluun, viisauteen ja kauneuteen vetoajiakin voi olla muita kuin kiistakirjoituksen kirjoittaja itse, mutta hänen mielestään täytyy puhua *todellisesta* ajattelusta, *todellisesta* viisaudesta ja *todellisesta* kauneudesta. (CA, 112.)

Miten Arnoldin propagoima näkemys eroaa muista, vai onko kyse vain omien näkemysten nimeämisestä muita todellisemmaksi? Viime mainitustakin voi olla kysymys, mutta myös aidosta erosta, kun muut katsovat asioita ja toimivat omien intressiryhmiensä puolesta, mutta Arnold tahtoo asettua sellaisten ulkopuolelle. Hän katsoo (tässä kohtaa lähinnä valtioideaa kehitelleen filosofi Thomas Hobbesin ajatusperinnettä heijastellen), että juuri intressisidonnaisuus on uhka yhteiskunnan hyvälle ja suotavalle kehittymiselle. Se johtaa vain siihen (kuten Hyde Parkin tapahtumat akuutisti osoittivat), että kukin sosiaaliryhmä ja erityisesti rahvas toimii sen mukaan kuin haluaa – "marssii missä haluaa, kokoontuu missä haluaa, kailottaa mielipiteitään ja vaatimuksiaan missä haluaa, rikkoo mitä haluaa" (CA, 143) – eikä siis tunnusta tai ota huomioon yhteistä hyvää tai yleistä etua. Työväestöstä Arnold sanoi, että "kun he tulevat, he tulevat suurin joukoin, mutta ovat sivistyksellisesti epäkypsiä ja karkeita" (CA, 123).

Pelkäämäänsä yhteiskunnallista tilaa Arnold kuvaa anarkian käsitteellä. Niin suureksi hän kokee sen uhan, että perustaa kirjansa nimen sen ja kulttuurin käsitteiden vastakkaisuudelle. Kulttuuri ei ollut kuitenkaan hänelle tarkalleen sen vastakohta, mitä hän tarkoitti anarkialla, kuten teoksen nimen perusteella voisi olettaa, vaan väline sen voittamiseksi, symmetrisesti sen kanssa miten se oli eksistentiaalisella puolella väline täydellistymisen tavoittelussa. Anarkian vastakohta oli sosiaalisesti ymmärretty täydellistymisen ideaali, eli täydellistymispyrkimysten saattaminen yhteiskunnallisiksi käytännöiksi ja niiden opillinen levittäminen kaikkialle yhteiskuntaan.

Täydellistymisideaalia vastaan asetettaessa juuri intressisidonnaisuus näyttäytyy Arnoldille tietämisen keskeneräisyytenä, puutteellisena ymmärryksenä parhaan sanotun ja ajattelun perinnöstä ja käytännöistä. Se ilmenee manipulatiivisina ja populaareina pyrkimyksinä kilpailla yleisen mielipiteen suosiosota. Kyse on samalla inhimillisen olemisen epävapaudesta. Tätä omien intressiensä pauloissa elävät eivät Arnoldin mielestä tietenkään itse ymmärtäneet, vaan pitivät omien puolivillaisten käsitysten esittämistä ja levittämistä päinvastoin vapautena.

Vapaus esittää omia mielipiteitään ei siis Arnoldille ollut arvo sinänsä, vaan täytyi myös tietää asioista riittävästi sanoakseen jotakin. Sanomisella tuli olla tarkoitus universaalien ihmisyyden toteuttamisen projektissa. Kun näin tehtiin, tieto humanisoitui ja kokemukset vapautuivat pienten piirien, klikkien ja ahdaskatseisuuden vaikutuspiiristä. Tässä suhteessa uskonnollinen fanatismi, usko ulkoisten kehitystekijöiden autuaaksi tekevään voimaan sekä viha ja kateus, jonka Arnold katsoi siivittäneen jakobinista vallankumouksellisuutta, olivat samassa asemassa.

Sosiaalisessa ulottuvuudessaan kulttuuri tuli näin tarkoittamaan Arnoldilla arkipäivän ja luokkarakenteen yläpuolelle nousevaa intressitöntä ja pyytee-

töntä vapauden toiminta-alueita ja toiminnallisen auktoriteetin saavuttamista tästä asemasta käsin. Luokka- tai muu ryhmäsidonnainen tapa tarkastella asioita tai ideoita ei ole vapaata, kun taas kulttuurinen tarkastelu sellaisen mahdollistaa. Tavoite oli selvä, mutta ongelma oli, miten sen toteuttaminen tapahtuisi? Kuinka täydellistymisen periaate ja oppi parhaasta sanotusta ja ajatellusta toteutettaisiin kaikissa yhteiskunnan osissa ja näin voitettaisiin intressidonnaisuuteen sisältyvä anarkistisuus? Millä keinoin, tai kenen toimesta, täydellistymiseen perustuvaa yhteiskunnallista vapautta voitiin tavoitella? Kuka tai mikä oli erilaisiin luokka-asemiin ja niiden mukaisiin intressiristiriitoihin ajautuneen yhteiskunnan subjekti? Miten kulttuurisen tehtävän saanutta sosiaalista tuli organisoida ja miten hankkia tälle organisoimisen periaatteelle tarvittava auktoriteetti?

Arnoldin ajatus kulki seuraavasti. Valtaosa väestöstä oli täydellistymisteesin näkökulmasta "väärauskoista", siis välineellisen maailmankuvan vallassa. Tässä suhteessa eri luokat eivät poikenneet toisistaan, vaikka väärauskoisuuden ja välineellisyyden muodot poikkesivatkin. Yläluokka (aristokraatit) oli keskittynyt katsomaan menneisyyteen ja puolustamaan omia saavutettuja etujaan – heistä ei ollut uusien ideoiden levittäjäksi, mitä täydellistämisen oppi edellytti. Keskiluokka (porvaristo) oli puolestaan takertunut nykyisyyteen, oli kiintynyt kehityksen ulkoisiin merkkeihin ja tavoitteli yksilökohtaista menestystä – erehtyi pitämään sivilisaatiota kultivoitumisena. Työväenluokka (rahvas) joko jakoi keskiluokan välineellisen maailmankuvan ja pyrki siten saavuttamaan sen aseman, tai oli brutaalia, enemmän pimeyden kuin valon edustaja. Työväenluokka tosin poikkesi muista luokista siinä, että ei voitu vielä tietää, millaiseksi se kehittyisi.

Mistään olemassa olevista luokista ei siis ollut sinällään Arnoldin mielestä kulttuurisen lähetystehtävän etuvartijaksi. Jokainen niistä oli omalla tavallaan epätäydellinen ja kykenemätön nousemaan oman luokkatietoisuutensa yläpuolelle, joten jos sosiaalisen tilan organisoimisen tehtävän kulttuuristen periaatteiden mukaan olisi antanut jollekin niistä, se olisi johtanut umpikujaan. Tarvittiin välittävää tahoja, orgaania tai periaatetta, joka saattoi edustaa parasta ihmisyyttä täydellistymisen ideaalina, ja jonka välityksellä parhaan sanotun ja ajatellun oppia voitiin harjoittaa ja levittää käytännössä. Miten tämä edustavuus toteutuisi? Ja kuka ja miten panisi käytännössä toimeen ne operaatiot, joilla toteutettaisiin täydellistymisoppiin sisältyvää universaalien ihmisyyden toteuttamisen aatetta?

Vastaus kysymykseen jakautui jo Coleridgen lähtökohdista kahteen toisiinsa sidoksissa olevaan haaraan. Autoritaarista taide- ja kulttuurikäsitystä pohjustavassa haarassa vastaus oli: nero, joka oli esimerkillinen filosofi tai taiteilija (lähinnä runoilija). Jalostettuaan kokemuksen raakamateriaalista hienostuneen tietämisen ja kokemisen muodon nero *edusti* parempaa tietämistä, taitamista ja ihmisyyttä. Ongelma oli kuitenkin siinä, että nerousdiskurssi puhuttimissa muodossaan tuli perustumaan taiteen ja muun yhteiskunnan eriytymiseen toisistaan, joten sen nimissä ei voitu perustella yhteiskunnallisia toimia kuin enintään negaation kautta.

Kulttuurin käsitteen kehitystä luotaavassa tutkielmassaan *Culture and Society* (1958) Raymond Williams halusi omalla tulkinnallaan Coleridgesta purkaa tätä tietoisuusfilosofista ja esteettisteoreettista umpikujaa. Williams tulkitsi taiteen olevan Coleridgella symboli kaikelle todelliselle tietämiselle ja pitäen siksi sen kriteereitä soveltuvina myös muilla elämänaloilla ja koko yhteiskunnassa. Tätä kautta hän saattoi ohittaa koko edustuksellisuuden ongelman.

Kriittisesti Williamsia tässä kohdin tarkastelevat Lloyd ja Thomas katsovat Williamsin yli-identifioineen porvarillisen kulttuurikäsitteen sosiaalista kokonaisuutta muodostavaa piirrettä. Coleridgen tulkinta kyseisellä tavalla oli tästä yksi esimerkki. Williamsin taipumus sosiaalisen kokonaisuuden hahmottamiseen ja ymmärtämiseen estää tätä havaitsemasta riittävästi käsittelemäänsä porvarilliseen traditioon liittyvää vahvaa hegemonistista viritystä, kulttuurin ja valtion käsitteiden läheistä kytkentää ja tähän liittyvää valtioapparaatin kulttuuria ja kulttuurisia instituutioita alistavaa toimintaa. Williams puhuu heidän mielestään yhteiskunnasta silloin, kun pitäisi puhua valtiosta. Lloydin ja Thomasin mielestä ratkaisevaa Coleridgen ajattelussa on se vahva linkitys, jonka tämä tekee kahden eri käsityksen välillä: sen, miten kultivaation avulla tuotetaan esteettinen subjekti ja toisaalta, miten kansalaisuuden muodostuminen tapahtuu valtion alueella. Coleridgelle ihmisyyden kehitys oli edellytys hyvälle kansalaisuudelle, kuten edellä huomasimme. Lloyd ja Thomas katsovatkin Williamsin jättäneen huomiotta Coleridgen tulkinnassaan juuri sen lauseen, jossa tämä ilmaisee ihmisyyden toteuttamisen prioriteetin kansalaisuuteen nähden. (Lloyd ja Thomas 1998, 62, 67.)

Toisessa haarassa Coleridgen esimerkillistä ihmisyyttä koskeva päättely avautui näin kansalaisuutta koskevaan valtioteoreettiseen keskusteluun, joka oli käynnissä samaan aikaan kulttuuriteoreettisen keskustelun kanssa. Ranskan ja Amerikan vallankumoukset olivat jouduttaneet myös modernin valtion idean kehittelyä 1700- ja 1800-luvun taitteen molemmin puolin. Valtion idean kohdalla oli kyse ehdottomaan auktoriteettiin, yksinkertaiseen hallitsijan ja hallittavien väliseen suhteeseen sekä alueellisuuteen perustuneen monarkkisen valtiokäsityksen korvaamisesta kansasta ja kansalaisista oikeutuksensa saavalla ja etnisellä perustalla toimivalla käsityksellä. Hallitsemissuhde ei tällöin enää voinut perustua sattumanvaraisiin järjestelyihin, vaan edustuksellisuus tuli sen perustaksi. Valtiosta oli tuleva instituutio, jonka "oikeutus nousee kansasta ja joka samalla ilmaisee korkeammalla tasolla kansan kehittyvää ja kehityksenalaista olemusta" (emt. 2-3).

Tässä korkeammalle tasolle kehittyvän ihmisyyden/kansan edustamisessa valtion ja kulttuurin ideat olivat hyvin lähellä toisiaan ja ne näyttivät päällisin puolin toteuttavan samaa yhteiskunnallista tehtävää. Sekä valtio että kulttuuri näyttivät olevan paikkoja, joissa ihmisyyden korkeimmat arvot ja ilmaisut – inhimillinen vapaus – saattoivat realisoitua, paikkoja joissa risteävien intressien ja ristiriitojen (kansalaisyhteiskunnallinen) todellisuus voitiin koota yhteen, paikkoja jotka asettivat esteitä nopeasti muuttuvan yhteiskunnan luomaa anarkian uhkaa vastaan.

Molemmissa diskursseissa oli myös rajansa, johon ne törmäsivät. Valtion ongelma oli, miten se hankkisi legitimaation edustaa kansaa ja yhteistä hyvää, kun se samalla joutui operoimaan ristiriitaisten intressien kansalaisyhteiskunnallisessa todellisuudessa. Kuinka perustella erilaisten intressien edustajille, että niiden tuli luopua omista intresseistään ja itsemääräämisoikeudestaan? Kulttuurin idean kehittäelyssä oli puolestaan törmätty tarpeeseen löytää riittävän auktoriteetin omaava toimijataho, joka voisi panna toimeen ne operaatiot, jotka täydellistymisopista seurasivat. Kuten Arnold (CA 134–135) tämän tarpeen kuvasi: olemme jokapäiväisissä rooleissamme, arkielämässä ja kansalaisyhteiskuntana sodassa toisiamme vastaan ja turvassa toistemme tyrannialta vain, jos kenelläkään ei ole valtaa toisten yli. Koska emme voi luottaa, ettei valtaa toisten yli käytettäisi, tarvitsemme sellaisen auktoriteetin yhteiskunnallisen toiminnan organisoimiseksi, joka edustaa yhteisten intressien toteuttamista yhteiskunnassa.

Arnoldin vastaus näihin pulmiin on seuraava. Koska valtion toiminnan oikeutusta ei voi perustaa kansalaisyhteiskunnallisen ihmiskäsityksen ja toiminnan varaan, se tulee perustaa sen varaan, mikä sisältyy kulttuurin ideaan eli paremman minän kehittämisen ajatukseen. "Kulttuuri antaa vihjeen ideasta, joka sisältyy valtioon", hän kirjoittaa (CA 135). Näin hän sitoo kulttuurin ja valtion käsitteet toisiinsa. Kulttuuri oli vastaus valtion ongelmaan ja valtio kulttuurin. Valtio tarjosi areenan, jossa voitiin edistää kulttuurin käsitteellä tavoiteltua paremman ihmisyyden tavoitteen toteutumista. Vastaavasti kulttuuri tarjosi valtiolle legitimitetin yhteistä etua vaativille toimilleen irrottamalla nuo vaatimukset reaalisesta ajallisaikallisesta todellisuudesta ja liittämällä ne universaalien ihmisyyden ja yhteishyvänsä toteutumiseen joskus tulevaisuudessa. Kulttuurin tehtävä oli siten kypsyttää yksilöt ja erilliset ryhmät kansalaisiksi valtiolle, eli kehittää näissä (esteettisen kautta) eettistä universaalien ihmisyyden tuntemista ja harjoittamista jokapäiväisen ja intressidonnaisen minän kustannuksella. (Lloyd ja Thomas 1998, 4–5; 13–15; 47–58; 145–146.)

2.2.3.4 Kulttuuri, hegemonia ja sivistys

Yhteiskunnallisessa tehtävässään Arnoldin käsitys kulttuurista, kuten Coleridgen kultivaatiosta, asettui ihanteellisen yhteiskunnan tavoittelun tarkoituksiin. Tämä kävi ilmi, kun Coleridge puhui terveydestä vertauskuvana yhteiskunnalliselle ihanteelle, jossa ihmisen harmoninen kehitys ja täydellistyminen saattoi tapahtua (Coleridge 1976/1830, 42). Arnoldilla ihanteellisuus näkyi siinä, miten hän katsoi parhaan ajatellun ja sanotun omaksumisen kaikissa yhteiskuntaryhmissä yhdistävän niitä ja siten humanisoivan koko yhteiskuntaa.

Ihanteellisuuden tavoittelu toteutuu valtion ja kulttuurin ideoiden sitomisenä toisiinsa edustuksellisuuden konseptiossa. Lloydin ja Thomasin mukaan tässä operaatioissa on kuitenkin kyse koko porvarillisen yhteiskuntaideologian ja valtion kannalta keskeisestä prosessista. Se on toisaalta tapa perustella ja toisaalta ylittää työnjaon ja sosiaalisten luokkien mukaan eriytynyt yhteiskunta. Siinä on kyse uudesta hallinnallisuutta koskevasta ajattelusta, jossa siirryttiin autoritaarisesta voimaan perustuvasta vallankäytöstä hegemonistiseen vallan-

käyttöön ja italialaisen marxismin teoreetikon Antonio Gramscin myöhemmin tunnetuksi tekemään eettiseen valtioon.

Tästä näkökulmasta Arnoldia voidaan pitää erilaisten hegemonististen kulttuuriteorioiden pohjan valajana. Tällaisissa teorioissa valtion nähdään tunkeutuvan salakavalasti ilman suoraa alistamista kansalaisyhteiskunnan alueelle ja puuttuvan ihmisten potentiaalisuuteen liittyviin ominaisuuksiin ja kykyihin. Oleellista on kansalaisten vapaaehtoiselta näyttävä suostumus heitä itseään koskevaan, ulkoapäin saneltuun ja toteutettuun, kasvattamiseen, sivistämiseen tai muuhun operointiin. Kulttuurin käsitteen kannalta tämä merkitsee, että se tarjoutuu eräänlaiseksi apupojaksi valtion käyttöön, olkoonkin että se eheän ja kokonaisen ihmisyyden ideassaan jäi moraalisesti korkeammalle tasolle ristiriitojen repimään valtioon nähden.

Aivan konkreettisiakin apupoikia tässä projektissa tarvittiin. Niitä olivat Arnoldin "kulttuuri-ihmiset", jotka eivät olleet oman luokkatietoisuutensa mukaisten ajatusten ja tapojen vankeja, vaan kykenivät katsomaan asioita yleisemmällä tasolla, inhimillisen täydellistymisen näkökulmasta. Muukalaisia luokissaan-kutsuttakoon heitä suomen kielellä vaikka sivistäjiksi tai valistajiksi-luonnehti se, että paras mahdollinen oli heissä "toiminnassa", joten he saattoivat herätellä myös muita, joissa se oli piilevää. Potentiaalisesti samanlaisina -sekoituksena arkiminää, luokkaminää ja universaalia minää - kaikki olivat tasavertaisia.

Käytännön keinoina kulttuuri-ihmisillä oli käytössään koulutus, runous ja kritiikin harjoittaminen. Koulutus lisäsi Arnoldin mukaan tietoa ja ajattelukykyä, runous kauneuden ja täydellistymisen edellyttämän harmonian tajua ja kritiikin harjoittaminen yleistä kykyä intellektuaalisuuteen. Näillä keinoin, Arnold uskoi, vielä valistumattomat voitiin kouluttaa ja sivistää. Medioina kulttuuri-ihmisillä olivat puolestaan, kuten edellä on jo tullut esiin, erilaiset pedagogiskulttuuriset instituutiot koulusta taidekritiikkiin. Kuten Coleridgella, nämä instituutiot toimivat valtion ja kansalaisyhteiskunnan välisellä alueella, ja siis - hegemoniateorian mukaan - tosi asiassa tuottivat kansalaisten vapaaehtoiselta näyttävän suostumuksen heitä itseään koskevaan sivistämiseen.

Ajatteliko Arnold hegemonistisen salakavalasti työstäessään valtiota ja kulttuuria koskevaa ajatteluaan ja tuotettiin eettinen valtio 1700-luvun lopulta 1800-luvun puolivälin yli yhtenäisenä 'kertomuksena'? Lloyd ja Thomas katsovat tuollaiselle kertomukselle syntyvän pohjan Kantin common sense -ideassa, jossa universaali ihminen saa toimintatilansa, Schillerin toimineen siinä tilassa esteettiseettisen kasvatuksen vaatimuksineen ja kulttuurin käsitteen tulleen sidotuksi tämän tilan täyttämiseen perustuvaan näkemykseen reformistisessa Englannissa ja erityisesti Arnoldin toimesta. Kertomukseen kuuluu, että Ranskan vallankumous vaatimuksissaan vapaudesta, veljeydestä ja ihmisten tasavertaisuudesta sekä yhteiskunnallisesta osallistumisoikeudesta luo modernin kulttuurikäsitteen rakentumiselle tärkeän motiivitaustan, mutta sen epäonnistuminen ja kääntyminen väkivaltaiseksi johtaa kääntymyksiin myös sivilisaation/kultivoitumisen/kulttuurin käsitteen käyttäjien näkemyksissä. Juuri

näiden kääntymysten myötä kulttuurin käsite sidotaan palvelemaan modernin porvarillisen valtioidean tuottamista.

Näin yksioikoisesti kehitys ei kyseisenä ajankohtana edennyt. Käsitehistoriallinen tutkimus osoittaa, että käsitteiden kehittyminen on yleensäkin huomattavasti epäjohdonmukaisempaa kuin tästä kertomuksesta voisi päätellä. Jo pelkästään tulkinnat eri ajattelijoiden todellisista tarkoituksista ja vaikutuksista voivat vaihdella suuresti. Schillerin osalta olen aiemmin esittänyt Lloydin ja Thomasin tulkinnasta jossain määrin poikkeavan tulkintamahdollisuuden. Esteettisten kirjeiden ratkaisussa modernin eksistenssin ongelmaan voidaan korostaa aistimellisen eli elämismaailman (ja rationaalisen) maailman uudelleen luomista esteettisyyden tilassa ihmisen uutena maailmasuhteena, ei niiden passivoittamista tai kuolettamista kultivoituneen ihmisen tuottamiseksi. Myös esteettisen valtion luonti Esteettisissä kirjeissä on tulkintani mukaan pelkästään luonnosmainen, ellei poeettisessa utooppisuudessaan ja yhteydessään miltei merkityksetön.

Tavallaan Lloyd ja Thomas myöntävät kertomuksensa aukollisuuden. He toteavat, että pedagogisten instituutioiden kehitykseen po. aikana Englannissa vaikuttivat monet käytännölliset tarpeet ja seikat, joita on sinänsä vaikea sitoa kuvattuun kertomukseen (emt. 17–18). Voikin ehkä katsoa niin, että kulttuurin ideaan sisältyvä eettisesteettinen oikeutus valtiollispedagogisille toimenpiteille vaikutti muiden tekijöiden joukossa näitä toimenpiteitä edustavien instituutioiden muodostumiseen ja kehittymiseen sekä eettisen valtion syntymiseen. Se vähintään tarjosi mahdollisuuden tuottaa ja perustella kyseisiä toimia tämän periaatteen nimissä, ja ilmeistä on, että tähän mahdollisuuteen myös tartuttiin.

Myöskään Arnoldin kulttuurikäsitteys ei ole niin yksiniittinen kuin yleensä annetaan ymmärtää. Edellä olen tuonut esiin mahdollisuuden tulkita hänen täydellistymisteesiään synkronisempana henkisen kilvoittelun vaatimuksena kuin vakaana pohjana kulttuurin saattamiseksi opillisesti sosiaalisesti ohjelmaksi. Vaikka Arnold siis kehittääkin Culture and Anarchy -teoksessaan pitemmälle menevän version Coleridgen ajattelusta parhaan ajatellun ja sanotun saattamiseksi vallitsemaan kaikkialla yhteiskunnassa anarkian vaaran voittamiseksi, hän ei asetu yksioikoisesti luokkien yläpuolelle, vaan tavallaan myös niiden 'alapuolelle'. Collinin mukaan Arnoldin näkemykseen kulttuurista parhaana ajateltuna ja sanottuna sisältyi ajatus siitä, että kulttuurinen kyvykkyys ei ole mikään synnynnäinen tai luontainen kyky, vaan että sitä pitää harjoittaa, sen eteen ponnistella ja sille altistua. Kaikilla on kyky tavoittaa edes hetkittäin harmonisuuden idea ja kokemus sekä tähän liittyen kyky ymmärtää myös toisia.

Tästä näkökulmasta paras ajateltu ja sanottu ei edusta välttämättä kulttuuriperinnöllistä kaanonista ja sen mekaanista omaksumisvaatimusta, vaan omakohtaista oppimisprosessia. Tämä Collinin tulkinta vastaa hänen näkemystään Arnoldin kulttuuri-käsitteen dynaamisesta luonteesta, jota tämä tosin ei itse kovinkaan onnistuneesti kyennyt tuomaan esiin. (Collini 2002, xx–xxi.). Jos olisi, kuten Collini esittää, silloin myös intressittömyyden vaatimus tulisi tulkita toisessa valossa kuin millaisena se useimmiten tulkitaan. Vaatimus intressien yläpuolelle nousemisesta tarkoittaisi ehkä pyrkimystä tarkastella asioita eräänlai-

nessa schilleriläisessä esteettisessä leikissä, vaikka Arnold ei niin hienojakoisiin erittelyihin etenekään, ja vaikka Schiller ei operoikaan Arnoldin tapaisessa konkreettisuudessa esteettisen leikin käsitteellään. Sellaisena se ei olisi myöskään mikään pienen eliittiin asia, vaan kaikkien käytössä oleva mahdollisuus ajatella monipuolisemmin, syvemmin ja mielikuvituksellisemmin. Ja kun näin tapahtuu yhä useamman toimesta – Arnoldin mahdollista ajatuskulkua voidaan tapailla – parhaan ajattelun ja sanotun humanisoituminen merkitsee myös sen tasa-arvoistumista, kun se alkaa vaikuttaa kaikessa julki- sessa keskustelussa ja tulee osaksi koko yhteistä kulttuuria (emt. xxi-xxii).

Kun Arnold ei mahdollista ajattelunsa monipuolisuutta tältä osin pystynyt vahvemmin ilmaisemaan, ja kun Arnoldin ajattelun mukaan joka tapauksessa enemmän oppineiden oli oikeutettua asettua vahvistamaan piileviä tai vasta he- rääviä kokemuksia muissa, ei tehtyjä tulkintoja Arnoldin ajattelusta voi varsinais- sesti pitää väärinä, mutta kylläkin historiallista kontingenssia yksioikoistavina. Joka tapauksessa mm. Arnoldin myötä toteutui Lloydin ja Thomasin mukaan perustavanlaatuinen epätasa-arvo yhteiskunnassa, kun luokistaan eroon ja muil- le esimerkeiksi nostetut ihmiset eivät olleet enää aidosti yhteisönsä jäseniä vaan sille ulkoa päin annettuja. Tai oikeastaan epätasa-arvo siirtyi uskonnollisen alu- eelta modernin maallisen kasvatuksen alueelle. Kun uskonnollisen kirkon tehtä- vä oli perustella sen alamaisille elinolosuhteiden epätasa-arvoisuus vetoamalla tulevaan taivaalliseen tasa-arvoon, maallisen kirkon ja sen papiston (Coleridgen käsitteitä käyttääksemme) tehtäväksi tuli perustella sama epätasa-arvo vetoamal- la universaalin ihmisyyden tulevaan toteutumiseen jatkuvana omien intressien lykkäämisinä valtion toiminnassa. (Lloyd ja Thomas 1998, 68–70.)

2.2.3.5 Vakiintuneen kulttuurikäsitteiden vaihtoehto

Culture and Anarchy -teos oli reaktio ajan levottomuuteen. Epäilemättä Arnold tuotti hegemonistisen teorian ainakin siinä mielessä, että kyse ei ollut satunnai- sesta, vaan harkitusta suhteesta kulttuurin ja valtion ideoiden ja tehtävien välil- lä. Hänellä oli visio ja päämäärä, hän tahtoi työskennellä sen eteen ja saada muutkin työskentelemään sen eteen. Arnold oli päätellyt, ettei työläisten rau- hattomuutta voida taltuttaa millään pakkokeinolla, siis dominanssiin perustu- en, vaan että sellaiset voisivat pikemminkin lisätä vastustusta valtiollisia toimia kohtaan. Ja taltuttaa rauhottomuuden Arnold halusi; hän tunnusti yhteiskun- nallisten muutosten tarpeellisuuden, mutta piti välttämättömänä, että ne tapah- tuivat suunnitellusti ja järjestys säilyi.

Toisaalta Arnold toimi aikansa oloissa, joissa edustuksellista valtioideaa Englannissa vasta oltiin tuottamassa valtiollista toimintaa perustelemaan ja oh- jaamaan. Oliko hän siis salakavala vai pelkästään naiivi kuvitellessaan, että yh- teiskunnan luokkarajat ylittävä tehtävä uskoa parhaan sanotun ja ajattelun sa- noman levittäminen vaikuttamaan yhteiskunnassa olisi ollut intressitöntä ja juuri siksi oikeutettua?²⁵

²⁵ Asiaa voi halutessaan punnita kummankin vaihtoehdon kannalta vaikkapa tämän sitaatin valossa: "Mitäpä jos yrittäisimme nousta sen yläpuolelle, minkä luokan käsite

Se, minkä Arnold pystyi varmuudella polemiikillaan osoittamaan, oli kulttuurin käsitteen praktisuus ja hyödyllisyys. Saamansa oikeutuksen ja tehtävän kautta "kulttuuri raukka"- kuten Arnold kulttuurin käsitteen ja idean vastustajia sivaltaa - jota oli pilkattu epäkäytännölliseksi, johtaa juuri sen asian äärelle, jota hänen oma aikansa eniten kaipaa. Käsite osoitti käytännöllisyytensä ajan sairauksien voittamisessa sen tarjotessa mihinkään olemassa olevaan luokkaan sitoutumattoman toiminnallisen legitimitetin ja auktoriteetin yhteisten asioiden hoitamiseksi. Kulttuuriin sisältyi näin idea ja periaate, jonka avulla sekä ihmisten yksityistä että sosiaalista elämää kyettiin ohjaamaan haluttuun suuntaan. Kulttuuri oli todellinen tekijä yhteiskunnassa, ei pelkän hurskastelun tai hienostelun väline. Kulttuuri oli merkityksellinen ja tehokas väline.

Arnoldissa kiteytyvä ja sittemmin pitkälle hänen nimiin pantu kansallisvaltiollinen kulttuurikäsite on historiallisesti katsoen voittoisa kulttuurikäsite modernin kehkeytymisen tilanteessa. Muitakin vaihtoehtoja olisi ollut. Lloyd ja Thomas katsovat suuren kertomuksensa puitteissa, ettei sen enempää Kantin ja Schillerin kuin Coleridgen, Millin ja Arnoldin hieman eri muodoissa omaksuma käsite siitä, että yksilöiden ja luokkien tuli alistaa omat elämismaailmalliset lähtökohtansa ja tarpeensa eettisen ja edustuksellisen universaalien ihmisyyden nimissä, ollut mitenkään itsestään selvää eikä luonnonvoimaista.

Lloyd ja Thomas asettavat Schillerin ja Rousseun temaattisesti vastakkain edustamaan eri suuntiin avautuvia kulttuurin käsitteen tulkintavaihtoehtoja. Vaihtoehdot olivat valtion ja kulttuurin tehtävät toisiinsa edustuksellisuuden teeman kautta sitonut käsite ja välittömään ja täysimittaiseen yhteisölliseen osallisuuteen perustuva käsite. Jälkimmäinen käsite oli rousseaulainen. Kuitenkin, kuten myös Lloyd ja Thomas toteavat, sekä Schiller että Rousseau näkivät ihmisen lankeemuksen modernissa työnjaossa, joten sairauden diagnoosi oli yhteinen. Molempien tavoitteena oli puolustaa ihmisten itsemääräämisoikeutta ja itsensä toteuttamista moraalisen kokonaisuuden kokevina ihmisinä.

Ero näiden kahden välillä oli siinä, että kun Schiller - Lloydin ja Thomasin mukaan - halusi palauttaa menetetyt yhtenäisyyden korkeampia todellisuuden muotoja edustavan estetiikan ja taiteen avulla, Rousseau piti kiinni sosiaalisten sfäärien jakamattomuudesta alkutilaisessa maailmassa, jossa työnjakoon perustuvia taloudellisia vaihtosuhteita oli mahdollisimman vähän. Rousseau ajattelun mukaan 'luonnontilassa' olevia, identiteettinsä ja elämänmuotonsa kokonaisuutena kokevia, ihmisiä ei voinut kukaan edustaa, koska juuri edustaminen sisältää ajatuksen siitä, että osa irrotetaan kokonaisuudesta. Inhimillisten tarpeiden ja niiden ilmaisun, kansalaisen ja toisen kansalaisen, kansalaisten edun ja vallan käytön, väliin ei mahtunut ketään edustajaa tai mitään välittävää ideaa. Niin myöskään aitoa inhimillisyyttä ja aitoa yhteisöllisyyttä ei Rousseau

ilmaisee ja tavoittaa idean joka sisältyy koko yhteisöön, valtioon, auktoriteetin ja valituksen keskuksena. Kaikilla meillä on mielikuva valtakunnasta, mutta tuskin kenelläkään käsitystä valtiosta organisoivana periaatteena ja voimana. Ja miksi? Koska elämme arkielämäämme siten, että emme katso sen yli, minkä luokka-asemamme meille sattuu määräämään. Pelkäämme antaa valtiolle liiaksi valtaa, koska samastamme sen vallassa olevaan luokkaan, ja pelkäämme siksi, että se käyttää valtaa vain omien päämääriensä ajamiseen." (CA, 134).

mukaan voida rakentaa 'rakentamalla ihmistä ylös' ja irrottamalla hänet siten elämismaailmastaan, kuten sivilisoinnin, kasvatuksen ja sivistämisen ideat edellyttivät. Se voitiin saada aikaan riisumalle hänet rakennetusta, siitä, mikä hänet peittää yksilöiden kohdatessa toinen toisensa erillisyyksien maailmassa. Vain näin voimme kohdata toinen toisemme suoraan ja ilman välittäviä edustuksia niin, että koemme ihmisyyden sekä itsessämme että toisissamme (emt. 36–39).

Yhteistä Schillerin ja Rousseauin vastauksilla modernin ihmisen haasteeseen oli se, että kumpikin tarkasteli ihmistä 'tulemisensa tilassa' olevana, tarkoituksena saattaa kaikissa ihmisissä oleva todellinen minä todeksi myös reaalisesti. Muutoin näkemysten voi nähdä eroavan radikaalistikin toisistaan sikäli kuin Schillerin tulkitaan esittäneen nimenomaan sen kannan, että aidon ihmisyyden tavoittaminen edellytti 'maailmallisuudesta' luopumista. Tällöin päädyttäisiin johtopäätökseen, että siinä kun toinen katsoo todellisen ihmisyyden toteutumisen asteen olevan sitä alhaisemman mitä lähempänä oltiin elämismaailmaa, toisen mukaan se oli sitä alhaisempi mitä pitemmälle ihmisyyden oli etäännytetty elämismaailmasta keinotekoisin keinoin. Jos rousseulaista ajattelua olisi noudatettu, Arnoldin 'mobeja' ei olisi tarvinnut muuttaa kansalaiseksi eikä olisi myöskään tarvittu kulttuuri-ihmisiä heidän kehityksenalaisista minäänsä edustamaan.

Katson, että Schillerin kohdalla tulkintamahdollisuudet mainitun kahden vaihtoehdoisen tulkintamallin välillä jäivät ambivalenttisiksi baumanilaisessa hengessä. Coleridgen kohdalla ristiriita tai ambivalenssi jakautuu kronologisesti. Yhdessä Wordsworthin kanssa tuotettu nuoruuden kirjoitus (*Lyrical Ballads*), tai ainakin eräät sen piirteet, edustivat Englannissa vaihtoehtoa vallitsevaksi tulleele kulttuurikäsitteelle. Coleridge muutti myöhemmin kantaansa, tai tainnutti sisällään kilpailleista diskursseista pintaan päässeen ja vapautti sen alle jääneen, jota ryhtyi vahvistamaan. Sen vahvistumisessa ei ollut kuitenkaan kyse vain hänen tai muiden vaikuttajien yksittäisistä toimista, vaan myös siitä yleisemmästä yhteiskunnallisesta muutoksesta, joka työnsi kehitystä samaan suuntaan. Vaikka kehitys ei käsitehistorian valossa mitenkään suoraviivaista sivistysideologista voittokulkua olisi ollutkaan, pitemmän päälle se oli riittävän johdonmukaista. Eri suunnista alun perin tulleet ajatukset ja eri merkityksiä sisältäneet käsitykset alkoivat toimia enemmän tai vähemmän samaan suuntaan.

Reaalimaailman yhteiskunnallinen kehitys tuki näitä käsityksiä. 1700-luvun lopulla lukutaito levisi nopeasti varsinkin kaupungistuneen porvariston keskuudessa. Se synnytti foorumit yleisen mielipiteen kanavoimiseen ja muokkaamiseen: vapaan lehdistön ja muun kulttuuriteollisuuden, romaanin, kirjalliset aikakauslehdet ja kritiikin. Ne kiistattomat edistysaskeleet, joita lukutaidon leviämisen myötä saavutettiin, näyttivät todistavan omaksutun kulttuurisen tulkintamallin oikeellisuudesta ja hyödyllisyydestä.

Rousseulaistyyppinen tulkintamalli eli valtavirrasta huolimatta englantilaisessa radikaalissa työväenluokkaisessa lehdistössä 1790-luvulta ensimmäisen Reform Billin säätämiseen 1832. Uudelleen se vaikutti chartismin kautena 1830-luvun lopulta seuraavan vuosikymmenen lopulle, eli aikana jolloin ajatus edus-

tuksellisesta demokratiasta oli vielä epäselvä ja kiistanalainen, ja jolloin siten myöskään kulttuurin ja valtion ideoita ei oltu kytkeytyä avoimesti toisiinsa.

Tässä radikaalissa työväenluokkaisessa diskurssissa ei hyväksytty elämänmuodon ja minuuskokemuksen yhtenäisyyttä pirstovaa työnjakoa, ja siinä oltiin kriittisiä sitä kohtaan, että tieto olisi validia vain välittävien instituutioiden tuottamana ja siten todellisen elämän ja työnjaon todellisuudesta etäännytettyinä. Yhteiskunnallisten oikeuksien saamisen ehtona ei tullut olla se, että alistui ulkoa päin annetulle kansalaiskasvatukselle. Myöskään sitä ei voinut asettaa ehdoksi, että kasvatusta pitäisi nostaa pyyteettömyyden, eettisyyden ja kultivoitumisen ylempiin sfääreihin. Sen sijaan kasvatusta tuli kytkeä todellisiin materiaaliin elämänolosuhteisiin poliittisen tiedon omaksumisena ja sen tuli tähdätä elinolosuhteiden muuttamiseen, riistosta vapautumiseen. (Lloyd ja Thomas 1998, 81–83, 149.) Sanalla sanoen kasvatusta, joka haluttiin pitää omissa käsissä, tuli olla itsehallintaa pikemminkin kuin ulkoa päin saneltua kulttuurista hillintää.

Viranomaiset ja valtaa pitävät tahot kokivat työväenluokkaisen radikaalin lehdistön turmiolliseksi ja yrittivät horjuttaa sen asemaa sekä dominanssiin perustuvilla toimilla (leimaverot ja muu lainsäädäntö ja uhkailu) että hegemonistisesti. Hallin mukaan tässä onnistuttiinkin, kun nopeasti laajentuneille lehdistömarkkinoille syntyi populaarilehdistön lajityyppi. Se toisaalta "*heijasti* populaareja mielenkiinnon kohteita ja makua (riittävästi, jotta voitettiin alempien luokkien samaistuminen ja hyväksyntä lajityypille)". Toisaalta siitä ei tullut populaarien intressien autenttista ääntä. Uusi populaari lehdistö oli siis lehdistöä alemmille luokille, mutta "sitä, että ne eivät sitä itse *tuottaneet*, eikä se ollut heidän *asialleen omistautunut*". Nämä, kuten muutkin ajan kulttuuriteolliset tuotteet kehitettiin siten "uutta yleisöä *varten* kertomaan *tästä uudesta yleisöstä*". Erityisesti nämä tuotteet auttoivat sulauttamaan miesten maun ja tavat yhteen porvarillisen 'herrasmiehen' mielikuvan kanssa. Edelleen tämä markkinaperiaattein toimiva kulttuuriteollisuus "auttoi luomaan riippumattomasta keskiluokasta poliittisen, yhteiskunnallisen ja kulttuurisen voimatekijän". (Hall 1992, 223–229, kurs. alkuper.)

Toisaalta – tai edellisestä johtuen – myös työväestön oma lehdistö ja kirjallisuus muuttivat vähitellen luonnettaan ja omaksuivat coleridgelaista ajattelua esteettisesti tuotetusta paremmasta ihmisyydestä ja valtiosta sen toteutumisen takaajana. Lloyd ja Thomas ilmaisevat muutosta siten, että nyt työväenluokkainen lehdistö kirjoitti oman luokkansa *puolesta*, ei siitä nousten ja sitä kuvaten " (Lloyd ja Thomas 1998, 126). Työväenluokka halusi kehittää omia kasvatuksellisia instituutioitaan. Niiden tarkoituksena nähtiin nyt herättää työväestössä halua itsekasvatukseen ja sen myötä tavoitella liittymistä siihen suureen moraaliskansalliseen siviloitusprojektin, johon Coleridge oli tähdännyt ja jonka Arnold turbulentin aikakauden päätteeksi formuloi lopulliseen muotoonsa modernin kulttuurikäsitteen voittavana diskurssina (emt. 126–134).²⁶

²⁶ Po. ajanjaksona hahmottuvan vaihtoehdoisen kulttuurikäsitteen historiallista merkitystä on vaikea arvioida. Siitä, mikä ei alkutekijöistään ole päässyt pitemmälle kehittymään ja on painunut voitolle päässeiden diskurssien varjoon, ei voida tietää, mitä siitä olisi tullut, jos siitä jotakin olisi tullut. Coleridgenkin pantisokraattinen unelma

2.3 Modernin kulttuurin käsitteen nahanluonti Raymond Williamsilla

2.3.1 Coleridgelaisarnoldilaisen perinteen taakka

Schillerin tahollaan luonnosteleva, Samuel Taylor Coleridgen alustama ja Matthew Arnoldin loppuun työstämä operaatio kulttuurin käsitteen parissa loi perustan ja mallin ymmärtää kulttuuri pitkälle 1900-luvulle. Kriittisestä suhtautumisestaan huolimatta myös Raymond Williams tunnusti heidän suuren merkityksen. Kirjoittaessaan *Culture and Society* -teostaan 1950-luvun lopulla Williams havaitsi, että Arnoldille vaihtoehtoiset ajattelutavat olivat kehittyneet kovin hitaasti ja ponnettomasti siihen asti kuluneessa 90 vuodessa. Itse asiassa elitistinen käsitys oli vain vahvistunut Arnoldin ajoista. Esimerkiksi E.B. Tylo-
rin kaksi vuotta Arnoldin *Culture and Anarchy* -teoksen ilmestymisen jälkeen lanseeraama antropologinen määritelmä jäi Arnoldin määritelmän varjoon (ks. Kuper 1999, 59). Tosiasiat tunnustaen Williamskin kehottaa omaa kulttuuriteoreettista työtään aloittaessaan edelleen kuuntelemaan sitä, mitä Arnoldilla on sanottavanaan. Mitä mieltä lienemmekään, hän päättelee, Arnoldin kulttuurisista perusviesteistä, niin kantavuutta niillä ainakin oli ollut (Williams 1963, 130; tämän jälkeen viittaukset tähän teokseen tässä luvussa merkinnällä CS).

Williamsin oma mittava kulttuurin käsitteeseen kohdistuva tutkimusohjelma voidaan nähdä päättäväisenä yrityksenä rakentaa coleridgelaisarnoldilaiseen traditioon nojautuvaa vaihtoehtoista tulkintatapaa tuon tradition sisältä käsin. Sitä tuottaessaan hän hyödyntää antropologista kulttuurin käsitteen tulkintaa. Hän katsoo coleridgelaisarnoldilaiseen tradition muodostavan *kartan*, jossa näkyvät muuttuneet tavat ajatella sosiaalisesta, poliittisesta ja taloudellisesta elämästä. Niinpä myös näitä asioita koskevat muutokset saivat luvan näkyä kulttuurin käsitteessä. Williams itse asiassa katsoi juuri muutoksiin liittyvien reaktioiden ja tulkintojen olevan osa kulttuurin prosessuaalista luonnetta, jota hän tahtoi puolustaa. Ne eivät puolestaan olleet abstrakteja, vaan ihmisten toiminnallisuuteen liittyviä kannanottoja sosiaalisessa elämässä (CS, 285).

Williamsin mukaan coleridgelaisarnoldilaisessa traditiossa keskeistä oli kulttuurin määritteleminen suhteessa muuhun kehitykseen, eli sivilisaatioon. Tämä asetelma kiertyy kuitenkin kaiken aikaa kysymykseen esteettisyydestä, kultivoituneisuudesta ja intellektuaalisuudesta ihmisen sisäisyydessä tapahtuvana ihmisyyden toteuttamisen varsinaisena tarkoituksena – tai ainakin tarkoi-

jäi lopulta testaamatta. Lloydin ja Thomasin mielestä vähintään, mitä voitaneen diskurssin näkökulmasta voimme tehdä, on kuitenkin ymmärtää, ettei hävinnyt diskurssi ilmentänyt toteutuneeseen kehitykseen nähden eri tavoitteita ajavien niskoittelua ja kapinointia sinänsä, sen edustajilta ei puuttunut ymmärrystä ja siten kulttuurista tietoisuutta, eikä se sosiaalista moniarvoisuutta edustaessaan merkinnyt anarkistisuutta. He vain edustivat erilaista, voitaneen diskurssin näkökulmasta vaikeasti hahmottuvaa ajattelutapaa – sellaista, jonka ymmärryksellinen tavoittelemisen voitaneen diskurssin alta kehittää sosiaalista kuvittelukykyä. (Lloyd ja Thomas 1998, 117–126.)

tuksena, joka tulee nostaa esiin tasavertaisemmin ulkoiseen kehitykseen liittyvien tarpeiden ja pyrkimysten kanssa.

Tämä näkemys vahvistui kaiken aikaa 1700-luvun lopulta 1800-luvun puolivälin tienoille kestävässä murrosvaiheessa. Sen seurauksena kulttuurin käsitteellä ilmaistut asiat ja tavoitteet pyrkivät eriytymään yleisestä sivilisatorisesta kehityksestä sekä itsenäistymään omaksi ja omalakisiksi toiminnalliseksi sfääriin. Näin kulttuuriin alettiin ladata erityisyyteen ja poikkeuksellisuuteen liittyvää merkitystä ja voimaa. Lehtonen on todennut tästä 1800-luvun mitaan vakiintuneesta modernin kulttuurin käsitteen ymmärtämisen tilanteesta, että sen jälkeen "kulttuuri on käsitetty suuremmista vaikeuksista joksikin taloudesta ja politiikasta irralliseksi ja olemukseltaan niistä poikkeavaksi" (Lehtonen 1994, 46). Paradoksaalisesti kuitenkin sitä mukaa kuin tämä pyrkimys vahvistui, havaittiin, että ilman sosiaalista muutosta taiteet ja kultivoitunut elämä olivat itse vaarassa syrjäytyä, joten ne täytyi tavallaan pelastaa tuomalla ne sosiaalisen ja yhteiskunnallisen toiminnan piiriin. (vrt. Eagleton 2000, 19–20.)

Arnoldin kulttuuriteorian voi nähdä olevan ratkaisuyritys nimenomaan tähän ongelmaan. Hänen ratkaisunsa oli kulttuurin määrittäminen kahden maailman toimijaksi. Toisaalta se ihmisen sisäisyytenä luotasi universaalien ihmisyiden idean suunnassa täydellistymisen mahdollisuuksia. Toisaalta suhteessa kokonaisyhteiskunnalliseen kehitykseen siitä kehittyi eräänlainen vetoomustuomioistuin, jonka ankarassa käsittelyssä ihmisten ominaisuuksien ja kaikkien muiden sosiaalisten ilmiöiden, eli sivilisaation, arvo punnittiin. Näin kulttuuri toimi samalla kertaa sosiaalisen sisä- ja ulkopuolella.

Arnoldin operaatiosta oli kaksi merkittävää seurausta kulttuurin käsitehistoriassa. Saatuaan itsenäisemmän aseman ja tehtävän kulttuurin käsite *erotettiin sivilisaation käsitteestä*, joka jäi selkeämmin kuvaamaan kulloisenkin yhteiskunnallisen kehityksen kehitystilaa. Muistuma kulttuurin käsitteen samastuksesta sivilisaation käsitteen kanssa jäi kuitenkin elämään, ja elää vielä meidän päivinämmekin. Toinen seuraus oli paradoksi: sitä mukaa, kun kulttuuri tuotettiin käsitteeksi, jolla sosiaalista kehitystä voitiin analysoida ja tuoda se siten sosiaalisessa maailmassa eksplisiittisesti vaikuttavaksi ja sitä omalta osaltaan muokkaavaksi tekijäksi, se saman tien *menetti prosessimaista luonnettaan*.

Tämän paradoksin myötä absoluuttisena arvokeskuksena kulttuuri oli perustavalla tavalla erilainen tekijä kuin muut sosiaalisessa maailmassa. Se asettui muiden toiminnallisten alueiden ylä- tai ulkopuolelle. Näin kulttuurin käsite abstraktoitui sosiaalisessa yhteydessään, niin sosiaaliseen käyttöön kuin se lopulta jo Coleridgella ja vielä enemmän Arnoldilla asettuikin. Se ei pystynyt täyttämään sisällöllisesti lupaustaan sosiaalista kokonaisvaltaisesti määrittävänä toimijana, vaan lupauksen siitä annettuaan vetäytyi – tai sillä oli ainakin taipumus vetäytyä – takaisin toiminnan maailmasta miltei pelkästään tietämisen ja taiteellisen taitamisen maailmaan, kun keinoiksi harjoittaa inhimillisen täydellistymisen eli parhaan sanotun ja ajatellun oppia määrittyi intellektuaalinen tarkkailu, kritiikki ja runous.

Williamsin tulkinnan mukaan kulttuurin käsitteestä tuli Arnoldilla lopulta fetissi, se jäi tietämisen irrallisiksi absoluuteiksi. Arnoldin ongelma hänen mu-

kaansa oli, että vaikka kulttuurin piti olla hänelle prosessi, hän *ei löytänyt materiaalia tuohon prosessiin*. Tämä johtui siitä, että Arnold ei nähnyt arkielämässä ja kansalaisyhteiskunnassa (luokissa) tapahtuvaa elämää ja kehitystä kulttuurisena ilmiönä – tai piti sitä siis kulttuurisesti vääränä ja siten korjattavana ilmiönä. (CS, 134–136.)

Kulttuurin käsitteen kehittymisellä ja vakiintumisella tällaisiin näkemyksiin ei ollut pelkästään käsitetulkinnallisia vaan myös yhteiskunnallisia seurauksia. Kulttuurin käsitteellä oli tunnusteltu ja rakennettu Williamsin jäljittämässä traditiossa yleistä yhteisöllisen elämän selitystä, kaikille *yhteisen yhteiskunnan mahdollisuutta*. Tämä tapahtui, jotta teollistumiseen liittyvät modernin työnjaon ja muun yhteiskunnallisen eriytymisen riskit olisi saatu haltuun tai vähintään minimoitua. Taistelu inhimillisen kehityksen tasapainoa vaarantavia seikkoja vastaan johti käytännössä suurimittaiseen kansallisvaltioiden kehityksissä tapahtuneeseen itsekasvatus- ja kasvatusprojektiin, sivistysvaltion luomiseen. Siinä jumalallisesta predestinaatiosta vapautunut baumanilainen modernin ambivalenssi inhimillisenä haasteena tulkittiin universaalin ihmisyyden toteuttamisen tarpeeksi. Vaikka sen lähtökohta oli ihmisen sisäisyyden kehittämisessä, se tarkoitti käytännössä enemmän sosiaaliseen elämään järjestystä tuottavien voimien kehittämistä.

Käsitys yhteiskunnasta ja kulttuurista jäykistyi tässä prosessissa. Niiden kehitys perustui Williamsin näkemyksen mukaan lojaliteettiin parempaa tietämistä ja eettistä hyvää, niiden yhteistä edustajaa, valtiota, sekä sen toimien toteuttajia, yhteiskunnan "ylempiä palvelijoita", kohtaan. Yhteiskuntarakenteen alemmilla palvelijoilla ei saanut olla omia intressejä eikä oikeastaan edes omaa tahtoa asian suhteen. Tällainen uskollisen ja uutteran valistajapalvelijan ihanne oli kuitenkin ongelmallinen siksi, että palvelija ei lojaliteettinsa vuoksi voinut kyseenalaistaa asioita, joita hän edusti ja edisti (eli ylipäänsä sosiaaliseen toimintaan ja järjestykseen liittyviä asioita). Tällaisessa mallissa ihminen kutistui funktionaaliseksi parhaan ajattelun ja sanotun sekä yhteisen hyvän palvelijaksi. Tosi asiassa hän ei kuitenkaan voinut antaa itsessään olevaa parasta tähän käyttöön, koska (ja tämä koski erityisesti työväenluokan edustajia) hän ei aidosti voinut identifioitua sen roolin ja tehtävän kanssa, jota hänen piti palvella. (CS, 317.)

Näin Williamsin hahmottelemalla tavalla coleridgelaisarnoldilaisen perinteen seurauksena oli, että yksilöt, sosiaaliset ja poliittiset ryhmät ja koko yhteiskuntaruumis joutuivat kukin ristiriitoihin itsensä kanssa. Yksilöpsykologisesti yhteiskunnan alemmissa palvelijoissa syntyi ristiriita velvollisuudentuntoisuuden ja oman sosiaalisesti määräytyneen identiteetin välillä. Tätä ongelmaa ei ratkaissut suoran palvelijamallin rinnakkaisversio, jossa alempien luokkien edustajia motivoitiin kansalliseen yhteisprojektiin tarjoamalla mahdollisuutta yksilölliseen nousuun sosiaalisessa portaikossa sen mukaan kuin kyvyt antoivat myöten. Tästä oli seurauksena sosiaalisia ja poliittisia ristiriitoja työväenliikkeen sisällä. Kaiken kaikkiaan seurauksena oli, että yhteiskunta ei käyttänyt kaikkia niitä resurssejaan, joita sillä kansalaisissaan olisi ollut käytettävissä. Yhteiskunta, tai pikemminkin kulttuuri sivilisaationa, ei kehittynyt tässä mielessä

luonnollisesti, kuten kulttuurin ihmisen eksistentiaalisosiaalisena haasteena olisi tullut kehittyä.

2.3.2 Massakulttuuri - ihmisten kulttuuri

Ratkaisuksi coleridgelaisarnoldilaisen perinteen ongelmiin Williams tarjoaa solidaarisuus -periaatteen ottamista yhteiskunnan organisoimista ohjaavaksi periaatteeksi ja samalla sosiaalisesti uudelleen tulkitun kulttuurin käsitteen kiintopisteeksi. Taustalla oli sosiologian klassikoihin kuuluvan Emilé Durkheimin ajattelu. Tämä oli esittänyt varhaistuotantoon kuuluvassa Työnjako -teoksessa näkemyksen, jonka mukaan esimodernin yhteiskunnan mekaanisen solidaarisuuden sijasta työnjakoon perustuvassa modernissa yhteiskunnassa yhteisöllinen yhtenäisyys tuotettiin orgaanisena solidaarisuutena, kun yksilöt ymmärsivät työnjaon kautta itsensä osana kokonaisuutta. Orgaaninen solidaarisuus tuotti Durkheimin mukaan "sosiaalisuutta sinänsä" ja solidaarisuutta, joka ei liittynyt vain palvelusten vaihtamiseen vaan "kauaksi tämän yli" (ks. Kangas R. 2001, 254). Toki tätä professioiden yhteisyyteen juurtuvaa tiedostamista tuli solidaarisuuskasvatuksella vahvistaa.

Williams myöntää, että solidaarisuuden tunne on fragmentoituneessa työnjaolisessa yhteiskunnassa vastoin välitöntä kokemusta, se on tässä mielessä primitiivinen tunne, ja että välittömästä, vieraantuneesta, kokemuksesta poisoppiminen on vaikeaa. Se oli kuitenkin välttämätöntä, koska solidaarisuutta ei voinut perustaa enää vanhan unelman varaan eli kuvitelmana paluusta esimoderniin yhteiskuntaan. Solidaarisuus oli ainoa mahdollinen periaate modernissa työnjaolisessa yhteiskunnassa.

Konteksti, jossa solidaarisuus saattoi toteutua, oli "materiaalinen yhteisö" ja keino "täysimittainen demokraattinen prosessi". Oli nähtävä, että kunkin ihmisen työnjaollinen osaaminen oli osallisuutta hänen itsensä ja muiden työnjaollista osaamista laajemmassa tarkoituksessa. Sosiaalinen yhteisö oli enemmän kuin yksilöiden panos siinä. Tämä yhteisö oli myös konkreettinen. Siihen - ja siten kulttuuriin - ei myöskään voinut osallistua vain omasta panoksestaan käsin, vaan siihen osallistuminen riippui yhteisön sosiaalisista resursseista. Sen tunnistaminen ja tunnustaminen johti erilliset ja keskenään epätasa-arvoiset ihmiset toisiaan kohti - kommunikoimaan toistensa kanssa - ja siten kehittämään tuota yhteisöä. (CS, 318-319.)

Miten materiaalisen yhteisöllisyyden tunnustamiseen ja täyteen demokraattiseen prosessiin päästäisiin? Se edellytti massayhteiskuntaa koskevien ajatustapojen uudelleenarviota. Culture and Society -teoksen loppuluku paljastaakin Williamsin kulttuurikäsitteen työstämisen motiiviksi täsmälleen saman ongelman, joka jo Arnoldille oli noussut kaikkein polttavimmaksi, eli kysymyksen massayhteiskunnan muodostumisesta ja demokratisoitumiskehityksen paineesta. Perustavat kysymyksetkin olivat samoja: miten sosiaalista tuli organisoida ja mikä oli kulttuurin ja kulttuuristen toimijoiden rooli siinä?

Williams halusi korjata Arnoldin ajatteluun sisältyviä ja muutoinkin yleisiä käsityksiä massayhteiskunnasta, demokratiasta ja massamedioiden roolista kommunikaatiovälineenä. Hän katsoo, että käsitys massoista syntyi aikanaan

synonyymiksi roskajoukolle, mobeille, ja sellaisena se hänenkin aikanaan eli. Massat koettiin uhkana yhteiskunnalle ja kulttuurille, aivan kuten Coleridge ja Arnold kokivat. Ne uhkasivat yksilöllisyyttä ja demokratiaa. Kuitenkin Williamsin mukaan yhteiskunnan massoitumisessa oli kyse useammasta yhteiskunnallisesta prosessista: väestön keskittymisestä teollistuviin kaupunkeihin ja siihen liittyvästä urbanisoitumisesta, työntekijöiden keskittymisestä suurtuotannollisiin tehtaisiin sekä näihin liittyen työväestön itseorganisoitumisesta luokkana. Vaikka esimerkiksi Arnold ei samastanut massoja yksinomaan työväestöön vaan kaikkiin mekanistisen maailmankuvan omaaviin, laumasieluisiin ja siten kultivoitumattomiin ihmisiin, käytännössä massat samastettiin yhä enemmän nimenomaan työväestöön (ja nämä edelleen roskaväkeen).

Williams haluaa kumota nimenomaan tämän samastuskaavan Culture and Society -teoksensa loppuluvussa (CS, 285–324). Hänen mukaansa massoja ei itse asiassa ollut olemassakaan. Kyse oli vain tavasta nähdä itseensä nähden muut massoina, johon urbanisoituva elämänmuoto antoi lukemattomia mahdollisuuksia. Näin ajattelevilta jäi kuitenkin huomaamatta, että toisten silmissä myös kyseinen tarkastelija oli osa massaa – kaikki ovat "massed by others".

Williamsin esiin tuomasta näkökulmasta coleridgelaisarnoldilaiseen perinteeseen sisältyvä elitismi ja sen mukana arnoldilainen muukalaisuuskin oli vähintään paradoksi. Vastaavalla tavalla Williams korjaa käsitystä massakulttuurista. Kun jotakin tuotetta tuotetaan paljon tai suurille yleisöille, sitä pidetään vähempiarvoisena kuin vähän tuotettua ja harvojen kuluttamaa tuotetta. Myös tuotteen luonne vaikuttaa käsityksiimme: keltainen lehdistö, mainokset tai dekkarit eivät täytä ideaalisen hyvän tai oikean kulttuurituotteen kriteerejä. Eivät voikaan, Williams sanoo, koska ne ovat *erilaisia tuotteita*, ja niiden hyvyttä tai huonoutta tulee arvioida niiden omien lajikategorioiden puitteissa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, etteivätkö ne olisi kulttuurisesti merkityksellisiä tuotteita. Suhteessa totuttuihin tuotteisiin ja niiden edustamiin kriteereihin uudet tuotteet näyttävät aina siltä, etteivät ne täytä ideaalisen kriteerejä. Lukevan keskiluokan tarpeisiin syntyneitä uutta kulttuurituotetta, romaania, pidettiin alkuun vulgaarina. Sitten keskiluokan maku ja hyvän kriteerit olivat kuitenkin enemmän tai vähemmän samastuneet – romaanitaide oli tullut hyväksytyksi ja lukuisat romaanit muuttuneet kulttuurisiksi klassikoiksi.

Johtopäätöksensä massakulttuurista Williams esittää lisää yleistä käsitystä korjaavia muistutuksia. Ensinnäkin: mitään kulttuurituotetta ei sinänsä voi pitää hyvänä tai pahana, vaan ainoastaan jonkin sosiaalisen muodon tuotteena tai ilmentymänä. Kysymys tuotteiden hyvydestä tai huonoudesta on kokonaan toinen. Siitä Williams kuitenkin muistuttaa, että massayhteiskunnan kehittymisen myötä sekä hyvien että huonojen tuotteiden ja kulutettujen kulttuuristen palvelujen määrä on huomattavasti lisääntynyt, mikä vaikeuttaa hyvän ja huonon kriteerien arviointia.

Toiseksi hän muistuttaa, että uusien yhteiskunnan massoitumisesta johtuvien tuotteiden tai kulttuuristen instituutioiden synty ei ollut suinkaan massojen (työväestön) itsensä tuottamaa, vaan heille tuotettua, usein myös aivan tiettyissä poliittisissa tai kaupallisissa tarkoituksissa. Huonoja tuotteita tai mas-

sakulttuuria ei siis voinut pistää massojen syyksi. Työväenluokan omat tuotteet – radikaalit sanomalehdet, poliittiset pamfletit, mainokset ym. – olivat täysin toisenlaisia (eivätkä aina suinkaan laadullisesti hyviä).

Kolmanneksi: korkeasti koulutetuille ja sivistyneille ihmisille heidän arvostamillaan kulttuurituotteilla on eri merkitys kuin niille, joita he pitävät massoina. Tämä estää heitä näkemästä, että on myös muita kulttuurisesti merkittäviä tuotteita ja kulttuurisen osallistumisen tapoja kuin ne, joita he itse käyttävät ja arvostavat. On muunlaista intelligenssiä, taitoisuutta ja luovuutta – puutarhahoidosta metallitöihin ja puunveistosta aktiiviseen poliittiseen toimintaan. Näiden aktiviteettien halveksunta korkeakulttuurin piirissä on sen harjoittajien rajoittuneisuutta, ei noiden aktiviteettien harjoittajien.

2.3.3 Kulttuuri kokonaisena elämäntapana

Williamsin vaihtoehtoinen tapa lukea 1700- ja 1800-luvun taitteen traditiota perustuu sen keskeisen motiivin korostamiseen. Kulttuurin idea, sellaisena kuin se hänen läpikäymisensä keskusteluissa kaikessa moninaisuudessaan ilmeni, oli porvarillisen individualistisen yhteiskuntäkäsityksen *laissez-faire* -periaatteen kritiikki kaikille yhteisen yhteiskunnan mahdollisuutena. Tämän käsityksen idut hän kaivoi kaivamalla esiin varhaisemmasta traditiosta²⁷. Tähän ideaan ja lähtökohtaan Williams ankkuroi myös oman kulttuurinäkemyksensä keskeiset kiinnikkeet. Työstettyään uudeksi käsitykset massakulttuurista, purettuaan siitä negatiiviset arvolataukset ja saatettuaan sen piirissä olevat ihmiset ja ilmiöt kulttuurisen tunnistamisen ja tunnustamisen kohteiksi Williams pääsi esittelemään varsinaisesti oman näkemyksensä kulttuurista teoksessa *The Long Revolution* vuonna 1961.

Tässä kirjassa Williams tuottaa sitä materiaalia kulttuurin käsitteeseen, jonka hän katsoi Arnoldilta puuttuneen. Jo kirjansa nimessä hän myös täsmentää syyn, miksi tällaista sisällöllisesti täyttä käsitettä tarvitaan.

Edellisen kirjansa loppuluvussa Williams oli kirjoittanut, että kulttuurin käsitettä tarvittiin hänen omana aikanaan vielä kipeämmin kuin aiemmin, jotta ylipäänsä ymmärrettäisiin sosiaalisuutta, mutta myös "jäädäksemme eloon" (CS, 304). Nyt hän antaa ymmärtää, että hänen oman aikansa yhteiskunnassa yhteiskuntaryhmien erilaiset intressit olivat sidotut niin monin vastavuoroisin sitein toisiinsa, ettei demokraattisen järjestelmän ole varaa menettää luottamustaan kansalaisten tai heitä edustavien eri ryhmien keskuudessa. Demokratiassa

²⁷ Ehkä nimenomaan voidaan puhua iduista, koska Williams (kuten hän itsekin on myöhemmin myöntänyt) kulttuurin käsitteen historian ymmärtämisen kannalta *Culture and Society* -teos oli monin tavoin puutteellinen. Se perustui osin vajavaisiin tietoihin mm. hänen keskeisesti käsittelemästään 1700- ja 1800-luvun taitteen tilanteesta brittiläisessä yhteiskunnassa, ja nimenomaan työväen kulttuurihistorian kannalta. Richard Hoggartin samoihin aikoihin julkaisema teos *The Uses of Literacy*, jossa hän 'luki' työväenluokan kulttuuria ohi kanonisoidun eliittikulttuurisen koodin ja toi siten kulttuurin käsitteen piiriin sen ajattelutavat, arvot ja elämäntavat, auttoi Williamsia korjaamaan käsityksiään erityisesti viime mainitun asian osalta (ks. Hall 1992, 64). Williams katsoi myöhemmin myös aliarvioineensa mm. Ranskan vallankumouksen vaikutuksen brittiläiseen kulttuurin käsitettä koskevaan keskusteluun (Williams 1979, 97–132.)

ei yksinkertaisesti ole varaa epäonnistua kommunikaatiossa, joka on sen toteutumisen tärkein edellytys. Siksi tarvittiin yhteinen kommunikaatio- ja toimintalusta, jossa eri ryhmät ja toimijat voivat kohdata toisensa. Ellei ole todellista kommunikaatioon perustuvaa demokratiaa, Williams päättelee, on epävirallista demokratiaa, johon Williams lukee erilaiset kapinoinnin, lakkoilun kuin myös "pahantuulisuuden" (yhteiskunnallisesta toiminnasta vetäytymisen) muodot. Ne kaikki todistavat hänen mukaansa demokraattisen kommunikaation epäonnistumisesta ja merkitsevät riskiä demokratialle. (Williams 1961, xiii. Tämän jälkeen viittaus tähän teokseen tässä luvussa merkinnällä LR.) – Ei ole vaikea kuvitella, että Williamsin tuoreessa muistissa ovat 20. vuosisadan kauheet fasismina, stalinistisena kommunismina ja maailmansotina.

Kulttuurikäsitystään rakentaessaan Williams esittelee (LR, 41) kolme vallitsevaa kulttuurin käsitteen määritelmää. Ensinnäkin oli *ideaalinen* määritelmä, jossa kulttuuri oli tiettyjen absoluuttisina pidettyjen arvojen mukaista kultivoitumista ja inhimillistä täydellistymistä. Kyse oli siis pitkälle coleridgelaisarnoldilaisesta kulttuurikäsitteestä.

Toinen ja ainakin osittain edellisen kanssa limittäinen oli *dokumentaarinen* määritelmä, jossa kulttuurina pidettiin taiteellisten ja intellektuaalisten (erityisesti kirjallisten ja maalauksellisten) teosten kokonaisuutta. Niiden katsottiin tallentaneen riittävässä määrin tärkeänä pidetyn inhimillisen ajattelun ja kokemusten saavutukset.

Kolmas määritelmä oli *sosiaalinen*, jossa kulttuurina pidettiin tietyissä yhteisöissä eri elämänoilla heijastuvia arvojen ja merkitysten kuvauksia. Siinä oli kyse sekä antropologisen kulttuurikäsitteksen että vallitsevan yhteiskuntatieteellisen ajattelutavan mukaisesta tavasta yrittää hahmottaa sosiaalista toimintaa ja sen tuloksia kokonaisuutena.

Williams näkee kaikissa kolmessa määritelmässä tiettyä mieltä mutta myös suuria puutteita. Minkä tahansa vakavasti otettavan kulttuuriteorian tulee hänen mukaansa ottaa huomioon kunkin kolmen määritelmän viittaama kulttuurin alue tai merkitys, mutta sen ei pidä rajoittua mihinkään niistä. Ideaalisen määritelmän vakavin puute oli, että se teki elävän elämän ilmiöistä abstraktion, irrotti kulttuurin elämän koko kirjosta, sen materiaalisuudesta. Dokumentaarisessa määritelmässä oli samaa vikaa, joskaan ei niin ahtaassa muodossa. Vallitsevan sosiaalisen määritelmän ongelma taas oli, että siinä kulttuuria pidettiin yhteiskunnan perusrakenteen enemmän tai vähemmän passiivisena heijastumana. (LR, 43–44.)

Williamsin oma kulttuurikäsite tuli poikkeamaan vallitsevista käsitteistä siinä, että hänen mukaansa kulttuuri pitää ymmärtää jonain enempänä kuin yksittäisinä merkityksinä, arvoina, teoksina ja historiakausina tai niiden summana. Se tulee yrittää ymmärtää kaikkien sosiaalisessa elämässä vaikuttavien elementtien muodostamana kokonaisuutena, "kokonaisena tekstuurina". Tätä oli kulttuuri sanan laajimmassa mielessä. Kulttuurissa ei ole tällöin kyse – kuten Hall koostaa tältä osin Williamsin ajattelua – vain eräästä käytännöstä, kuten esteettisissä teorioissa taiteesta, eikä kuvaileva yhteenveto eri yhteisöjen tavoista tai moraalista, kuten antropologisissa tulkinnoissa, vaan se on jotain, joka

aktiivisesti luovien ilmaisujen ja luovan toiminnan kautta *vaikuttaa* kaikissa elämäntavoissa ja yhteiskunnallisissa käytännöissä, kulkee niiden läpi. Toisin päin katsottuna: kulttuuri on kohtaustapa, jossa kaikki erilaiset elämäntavat ja käytännöt leikkaavat toisiaan ja vaikuttavat toisiinsa. (Hall 1992, 67.)

Miten kohtaamiset ja leikkaukset tapahtuvat Williamsilla? Hänen sosiaalista elämänmuotoa koskevan kulttuurikäsitteiden keskeiset ainekset ovat kokemus, luovuus, kommunikaatio ja elämäntavat. Näistä neljästä kommunikatio asettuu kulttuurikäsitteiden perustaksi ja kokemus sen keskiöön. Kommunikaatio on kaiken perusta siksi, että se Williamsin mukaan on ihmiselle tarkoitukseltaan biologinen, se on ihmisyyden lajityypillistä toteuttamista. Williams kuvaa, kuinka ihmisyyhteisö tulee tunnistetuksi ja muovautuu yhteisten kommunikaatiokeinojen ja yhteisten merkitysten löytämisenä. "Opimme näkemään asiat kun opimme kuvaamaan ja tulkitsemaan niitä", hän sanoo ja lisää, että "kommunikoimisen prosessi on itse asiassa yhteisön tuottamisen prosessi". (LR, 23-24, 38).

Kokemus on puolestaan yksilöllisen ja sosiaalisen leikkauspisteessä olevaa kommunikoinnin ainesta; kokemustemme kuvaileminen ja tulkitseminen on "kommunikoimisen funktio". Kommunikoimamme omat havaintomme, kokemuksemme, tulkintamme ja ilmauksemme liukuvat yhteisten havaintojen, kokemusten, tulkintojen ja ilmausten prosessiin. Kokemus ilmaistaan muodollisesti katsoen yksilöllisesti, mutta siitä tulee sosiaalista, kun sitä tulkitaan ja kommunikoidaan toisille, jolloin se myös jaetaan heidän kanssaan.

Muistutettakoon, että myös Arnoldilla kokemus oli tärkeä lähtökohta kulttuurin käsitteen rakentamisessa. Kritisoidessaan liiallista järjestyksensä hän vetosi sisäisen kokemuksen todellisuuteen. Siitä nousee halu ja kyky tehdä hyvää, mikä yhdistää ihmiset sosiaalisesti toisiinsa. Ongelmaksi Arnoldin käsityksessä tuli kuitenkin se, että kun toiset olivat toisia kyvykkäämpiä hyvää tulkitsemaan, myös heidän kokemuksensa nousivat muita arvokkaammiksi. Näin heidän ei tarvinnut asettua tasavertaiseen vuorovaikutukseen toisten kanssa. Arnoldilla kommunikaatio oli vain väline paremman tietämisen välittämiseksi tiedon portaita ylhäältä alaspäin. Williamsilla sen sijaan kaikki kokemukset ovat lähtökohteisesti yhtä arvokkaita, vaikka ne olisivatkin keskenään erilaisia. Kommunikaatiossa juuri nämä erilaisuudet pääsevät kosketuksiin toistensa kanssa ja vaikuttamaan toisiinsa, jolloin ne saavat varsinaisen merkityksensä.

Kokemus on Williamsille sosiaalista myös toisella tavalla. Kommunikaatiossa vaihdettava informaatio ei ole koskaan abstraktia, vaan kyse on käytännöllisestä ja toiminnallisesta tiedosta, joka kantaa mukanaan kokijansa elämäntapoja. "Elän tällä tavalla, koska tämä on minun kokemukseni", on viesti jonka välitämme kommunikaatiotilanteissa toisillemme (LR, 38). Elämäntavat - ja siten kokemus - eivät ole koskaan lähtökohteisesti varsinaisesti yksilöllisiä, vaan ne nousevat kokijoidensa yhteisöistä, ja ilmaisevat niissä esiintyviä ajattelu-, kokemus- ja elämäntapoja. Kommunikaatiossa nimenomaan nämä *erilaiset sosiaaliset elämäntavat* asettuvat suhteisiin toistensa kanssa.

Jos siis kommunikaatio on Williamsin kulttuurikäsitteiden perusta ja kokemus sen keskiö, yhteisölliset elämäntavat asettuvat siinä teoreettisesti katsoen

kokemuksen konteksteiksi. Käytännössä ne ovat erilaisia konkreettisia taustayhteisöjä, kuten luokkia tai muita sosiaalisia ryhmiä. Eri ryhmillä tai luokilla on Williamsin mukaan eroja käyttäytymisessä, pukeutumisessa, vapaa-ajanvietossa tai muissa ulkoisissa merkeissä. Nämä erot (joiden suhteen Williams katsoi työväestön lähentyneen jo 1950-luvulla keskiluokkaa) ovat tärkeitä, mutta eivät kuitenkaan oleellisimpia. Sellaisia ovat erot perustavassa käsityksessä siitä, miten ja millä periaatteella sosiaalinen tulisi organisoida, Oleellisia ovat siis erilaiset ideat sosiaalisten suhteiden luonteesta (CS, 312). Juuri ne erottavat ryhmät toisistaan ja määrittelevät kunkin *ryhmän oman kulttuurin* luonteen kokonaisuena elämäntapana. Ja toisaalta: juuri nämä joutuvat sosiaalisessa kulttuurin määritelmässä aitoon kosketukseen ja vuoropuheluun toistensa kanssa muodostaakseen siinä *yleisen kokonaisen sosiaalisen elämäntavan*.

Erilaisiin ideoihin sosiaalisten suhteiden luonteesta liittyy Williamsin 'vallankumouksellinen' puoli. Kyse on siitä, minkä tulkinnan luovuus saa hänen kulttuurikäsitteissään. Erilaisista ideoista organisoida sosiaalisia suhteita Williams erottelee ensinnäkin porvarillisen idean, joka perustuu yksilön vapautteen ja oikeuteen kehittää itseään. Toiseksi hän nimeää työväenluokan idean, joka perustuu solidaarisuuteen ja käsitykseen kehityksestä yhteisön kehittämisenä siten, että se pitää sisällään yksilöllisen kehittymisen mahdollisuudet. Williamsin mielestä työväenluokka ei ole itse asiassa edes tuottanut teollisen vallankumouksen jälkeen kulttuuria kapeassa (coleridgelaisarnoldilaisessa tai vielä kapeammassa taidemerkityksen) mielessä vaan ainoastaan perustavan sosiaalisen periaatteensa mukaisten kollektiivisten demokraattisten instituutioiden muodossa. Nimenomaan tässä mielessä se on myös ollut 'luova luokka'. (CS, 311–314.)

Näin Williams tuo sosiaalisen kulttuurikäsitteensä neljännen elementin eli luovuuden sen käyttövoimaksi. Luovuus vaikuttaa sosiaalisessa toiminnassa koko sen leveydeltä ja syvyydeltä. Williamsia ei tule siis tulkita niin, että hän asettaisi työväenluokan luovuuden etusijalle muihin nähden, vaan pikemminkin siten, että hän perustelee luovuuden vaikutusta sosiaalisessa toiminnassa riippumatta siitä, missä sitä siellä esiintyy. Luovuus ei liity vain esimerkiksi taiteeseen, vaan kaikkeen muuhunkin toimintaan. Taide - ja yksinomaan tai pääosin siihen samastettu kulttuuri - on "tavallista", kuului vallitsevan kulttuuriteoreettisen valtakurssin näkökulmasta provokatiiviselta tuntuva Williamsin väite. Väite ei ollut kuitenkaan provokatiivinen taidetta kohtaan, vaan muiden inhimillisten toimintojen *puolesta*, joiden Williams katsoi kommunikatiivisina kokemusten tulkintoina ja välittämisinä olevan yhtä lailla luovia kuin taide. Poliitiikka, talous, taide, tiede, uskonto, perhe-elämä ja muut eivät ole erillisiä ja toisistaan riippumattomia sosiaalisen muotoja, vaan kulttuuria 'tekstuuri-na' muodostavan kokonaisuuden ilmentymiä ja siten laajasti ymmärrettyinä kulttuurin määrittelemisen termejä.

Taiteen (ja kulttuurin) tavallisuudella Williams ei siis tarkoittanut, että taide vedettäisiin jollekin alemmalle tasolle, vaan että pikemminkin muut toiminnat nostettaisiin sille luovuuden maaperälle, jolla taide jo oli. Williamsin mukaan tavallista ei ole olemassakaan, jos sillä tarkoitetaan luovuuden poissaoloa. Sosiaalisen ymmärtäminen ja sosiaalinen toiminta on aina luovaa, ja vain tämän luo-

vuoden osana myös taide saa erityisen merkityksensä. "Me luomme inhimillisen maailman niin kuin olemme ajatelleet taiteen tulleen luoduksi", Williams kirjoittaa perustellessaan yleistä sosiaalista kulttuurinäkemystään (LR, 37).

2.3.4 Kulttuuri kokemisen struktuurina

Näkemystään kulttuurin kokonaisuudesta Williams toistuvasti alleviivaa. Siitä on häntä myös kritisoitu. Jo Williamsin aikalainen ja hänen ohellaan ns. brittiläisen kulttuurintutkimuksen perustajaksi laskettava E.P. Thompson moitti Williamsin kulttuurikäsitystä siitä, että tämä kokonaisuutta korostaessaan kadotti rajan kulttuurin ja yhteiskunnan käsitteiden väliltä. Samalla katoaa raja kulttuurin ja ei-kulttuurin väliltä, minkä tunnistamisen Thompsonin mukaan tuli kuulua jokaiseen kulttuuriteoriaan.²⁸ Myöhemmin myös Hall on katsonut, että kokemusten jatkuvana vaihdantana ymmärretty kulttuuri muodostuu käsitykseksi "kulttuurisesta totaliteetista", joka "vie voiton yrityksistä eritellä eri instansseja ja elementtejä" (Hall 1992, 73–74). Lehtonen puolestaan katsoo, että Williams luisuu (Arnoldiin varsinaisesti käänteisesti viittaamatta) "kohti 'kokemuksen' kohottamista tietyksi absoluutiksi" (Lehtonen 1994, 231–232).

Williams otti aikalaiskritiikin huomioon ja kehittäi ajatuksiaan pitemmälle myöhemmissä kirjoituksissaan, mutta aikansa taustaa vasten katsottuna myös kritiikkejä voi pitää liioiteltuina. Ensinnäkään tekstuurin kokonaisuutta Williams ei alun alkaenkaan kuvitellut pystyttävän tavoittamaan täydellisenä. Kyse on enemmänkin metodisesta pyrkimyksestä ja hypoteettisesta ajattelusta.

Toiseksi kulttuurissa kokonaisena sosiaalisena prosessina ei ollut kyse kaiken vaikuttamisesta kaikkeen vailla tunnistettavia analyttisiä elementtejä ja merkitysalueita. Jo *The Long Revolution* -teoksessa Williams toteaa selkeästi, että sekä inhimillinen energia yksilöiden kokemuksina, tulkintoina ja ilmauksina että inhimillinen energia sosiaalisen maailman organisoituneina muotoina ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään. Sosiaalinen on siten jäsentynyt erilaisiin muotoihin, konventioihin ja instituutioihin, ja niiden kautta yhteiset merkitykset "tulevat aktiivisiksi", tuotetaan ja jaetaan. Nimenomaan tässä on hänen sanojensa mukaan modernin kulttuurin käsitteen todellinen merkitys. (LR, 38.) Kulttuuri on "*nimi prosessille ja sen prosessin tuloksille*", jossa ihmiset omilla taustaryhmällisissä konteksteissa oppivat ja luovat malleja kokemustensa kommunikoimiseksi ottaen samalla huomioon olemassa olevien konventioiden ja instituutioiden tuottamat mallit (LR, 72, kurs. ep).

Jos kulttuuri on nimi prosessille, tärkeäksi tulee hahmottaa, mitä prosessi pitää sisällään. Williamsin ajattelun mukaan kaikkien inhimillisen energian ilmaisu- ja kommunikointimuotojen tarkoitus on organisoida ja välittää merkityksellisiä kokemuksia, siis organisoida kommunikaatiossa vaihdettavaa kokemusmaailmaa. Tällöin tulee kysyä, miten tuo organisointi toteutuu.

²⁸ Todettakoon, että tämä kritiikki tuli Williamsin 'omasta' yhteisöstä, eli vasemmistointellektuaalisesta piiristä, ja oli siten hänelle onkean otettavaa. Vielä voimakkaampaa oli oikealta tuleva kritiikki, jossa mm. Williamsin väite luovuuden kuulumisesta kaikkeen toimintaan, aiheutti asian hysteeristä kieltämistä, kuten hän itse asian ilmaisi (LR, 37).

Haasteeksi tulee analysoida, paitsi institutionalisoituneita sosiaalisen toiminnan muotoja, myös sen vielä institutioitumattomia muotoja. Kulttuuriteoria onkin Williamsin mukaan sosiaalista muodostavien eri elementtien välisten suhteiden tutkimista, jolloin yksittäisten merkitysten, arvojen, teosten tai instituutioiden analyysi on yritystä tunnistaa niiden *erityiset piirteet ja vaikutukset kokonaisuudessa* (LR, 46–47). Muodot tai mallit (patterns) ja niiden muodostamat suhteet ovat The Long Revolution -teoksen mukaan avaimia tällaiseen analyysiin. "Yllättävät identiteetit ja vastaavuudet" mutta myös niiden murtumiset "odottamattomina epäjatkuvuuksina" ovat puolestaan sellaisia kokonaisuutta ja suhteita paljastavia asioita, joihin kulttuurin tutkimuksessa tulisi kiinnittää erityisesti huomiota. (Ks. Hall 1992, 67.)

Tähän tähtäävään analyysiin Williams yrittää päästä kiinni jo samassa teoksessa 'structure of feeling' -käsitteen avulla. Siinä on kyse hänen kulttuuriteoriaansa kenties omaperäisimmästä käsittelemuksesta, jonka Lehtonen on suomentanut muotoon kokemuksen struktuuri (ks. Williams 1988). Käsite on ongelmallinen – ja oli sitä Williamsin itsensäkin mielestä. Williamsin mielestä siksi, ettei hän kokenut saavansa mahtumaan yhteen käsitteeseen ajattelunsa kaikkia vivahteita, mutta Williamsin teosten lukija joutuu kysymään koko käsitteen onnistuneisuuden perään. Käsitteen ymmärtämistä epäilemättä vaikeuttaa se, että The Long Revolution -teoksessa käsitteen esittely jää varsin puutteelliseksi. Vasta myöhemmin hän perustelee käsitteen tarkemmin ja avaa sen merkitysulottuvuudet laajemmin. Tämä tapahtuu vuonna 1977 teoksessa *Marxism and Literature* (ilmestynyt suomeksi vuonna 1988 nimellä *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus*).

Varhaisemmassa ajattelussaan Williams yritti kiteyttää kokemuksen struktuurin käsitteeseen sosiaalisen kulttuuriteoriaansa kokonaiskatsauksellisen luonteen. The Long Revolution -teoksessa todetaan, että kulttuuri kokonaisuutena aidossa mielessä voidaan ymmärtää vain kunkin aikakauden *elettynä kulttuurina*. Tämä on hänen mukaansa kokemuksen struktuurin "eräs merkitys". (LR, 48.) Tästä näkökulmasta kokemuksen struktuurissa onkin kyse aikalaiskulttuurisesta määritelmästä. Vain samaa aikaa ja samassa paikassa elävät voivat tuntea kaikki ne ainekset, joista sen ajan sosiaalinen muodostuu. Toisaalta tällainen aikalaiskokemukseen ei takaa elettyjen kokemusten samanlaisuutta ja siten eletyn kulttuurin transparenssin välittymisen mahdollisuutta. Kullakin sukupolvella on omat muista poikkeavat kokemuksensa ja tavallaan siten myös oma kokemuksen struktuurinsa, kuten 1900-luvun alkupuolella vaikuttaneen sosiologi Karl Mannheimin pohdinnat antoivat aiheen ajatella. Saman aikakauden sukupolvet pystyvät kuitenkin muodostamaan eletyn kulttuurin Williamsin mielestä siksi, että kaikki kuitenkin jokseenkin tietävät, mistä aineksista aikakausi ja sen kokemukset koostuvat, mikä siinä on muilta aikakausilta periytyvää ja mikä uusia mahdollisuuksina esiin nousevaa.

Toisten aikakausien kokemuksen struktuureista voi sen sijaan saada jonkinlaisen käsityksen vain sen valikoidun informaation kautta, joka niistä välittyy toisille aikakausille. Näin tallentumisen ja valikoinnin prosessit niihin liittyvine arvo- ja muine valintoineen tulevat muiden aikakausien kulttuurin ymmärtä-

misen kannalta tärkeiksi. Tästä käsin Williams erotteleekin eletystä kulttuurista kaksi muuta kulttuurin tasoa, joiden hän katsoo sisältyvän kulttuurin määritelmään yleisellä tasolla: dokumentoidun kulttuurin ja valikoidun kulttuurin.

Dokumentoitu kulttuuri koostuu niistä kulttuurisista tuotteista ja teoksista, jotka joltain aikakaudelta ovat tallentuneet toisille aikakausille, olkootpa ne sitten runoja, rakennuksia tai vaikka pukeutumismuoteja. Voitaisiin puhua myös aikakausikulttuurista. *Valikoitunut kulttuuri*, tai oikeastaan kulttuuristen ainesten valikoinnin prosessi, liittyy puolestaan siihen, miten käsitykset eletyistä aikalauskulttuureista ja dokumentoiduista aikakausikulttuureista välittyvät eteenpäin uusina aikakausina, eli miten uusien elettyjen kulttuurien kokemisen struktuurit rakentuvat. (LR, 48–49.) Sekä dokumentoidun että valikoituneen kulttuurin ymmärtämisen kannalta on Williamsin mukaan tärkeää – ja tämä on luonnollisesti kulttuuripoliittisesti huomionarvoista – se, että tallentamisen ja valikoinnin prosessiin liittyvät instituutiot, joiden tehtävä on pitää mennyttä kulttuuria elävänä, tai ainakin saatavilla, ovat riittävästi resursoituja ja kriittisiä suhteessa oman aikakautensa intresseihin nähden (emt. 52). Kyse on kuitenkin vielä tätäkin laajemmin koko sosiaalisen rakenteistuneisuutta koskevasta analyysistä, josta Williams ottaa vahvemman otteen *Marxism and Literature* -teoksessa.

Williams ei ollut sosiaalisen rakenteistuneisuutta koskevassa analyysissä kiinnostunut niinkään rakenteistuneisuuden näkyvimmistä ja ilmiselvistä muodoista, vaan sen vähemmän näkymättömistä, vapaimmasta ja eräässä mielessä inhimillisimmistä mahdollisista sosiaalisen aineksesta. Kyse oli rakenteistumattoman sosiaalisen esiin tuomisesta ja sen merkityksen ymmärtämisestä. Sen lisäksi, että Williams yritti kaapata kokemuksen struktuurin käsitteessään yhteen tarkasteluun koko sosiaalisen toiminnan, hän suuntasi käsitteen erityisemmin uusimman uuden, luovimman luovuuden ja merkityksellisimmän merkityksellisen esiin tuomiseksi ja analysoimiseksi²⁹. Suunnan tälle analyysille Williams oli avannut *The Long Revolution* -teoksessa, kun hän oli todennut siinä, että kokemuksen struktuurin käsite "operoi kaikkein herkimmillä ja vaikeimmin käsitteellistettävällä inhimillisen aktiivisuuden alueella" (LR 48).

Williamsilla oli erityinen syy, miksi hän päätyi vaikeaan kaksitahoiseen tehtävään korostamaan toisaalta kulttuurin käsitteen kokonaisuutta muodostavaa luonnetta ja tuomaan samalla esiin rakenteistumatonta sosiaalista. Vallitsevassa yhteiskunnallisessa ja tieteellisessä ajattelussa keskityttiin miltei yksinomaan sosiaalisen näkyvimpiin ominaisuuksiin, siis sen rakenteistuneisiin muotoihin. Sosiaalinen (ja kulttuuri) nähtiin valmiina loppuun saatettuina tuotteina ja instituutioina. Samalla yksilöllisen ja sosiaalisen raja oli määritelty ennalta ja ylitsekäymättömänä. Kaksi sosiaalisen ymmärtämisen pääkategoriaa muodosti perinteisesti politiikka ja talous. Jäämme kuitenkin kysymään, siinäkö kaikki, mitä muuta yhteiskuntaan kuuluu, Williams polemisoi. Ei muuta, muu

²⁹ Tämä, ja vielä erityisesti taiteeseen liittyen, oli ollut kokemuksen struktuurin käsitteen alkuperäinen käyttöyhteys Williamsilla *Preface to Film* -kirjassa (1954). Tämän merkitykseen hän myös koki itselleen läheisimmäksi myöhemmin (Williams 1979, 158–159).

on henkilökohtaista ja satunnaista yhteiskunnan varsinaisten toimintojen lisuketta, sosiaalisen ulkopuolella olevaa. Ulkopuolelle jäivät merkittävät sosiaalisen toiminnan alueet, kuten oppiminen ja kommunikoiminen sekä inhimillisen elämän uusintaminen ja siihen liittyvä huolenpito. Sosiaali- ja koulutuspoliittisia tehtäviä oli tosin myöhemmin liitetty talouden ja politiikan alalajeiksi, mutta kaikki muu jätettiin yksityisen, siis ei-sosiaalisen alueeksi. Juuri tämän myötä myös esteettiselle elämälle ja taiteelle jäi vain parasiittinen rooli passiivisesti heijastaa talouden ja politiikan oikeana pidettyä sosiaalista todellisuutta – tai sitten erottua siitä ja idealisoitua niiden vastakohtaksi. (emt. 111–115.)

Tällaista taustaa vasten Williams hyökkää voimakkaasti rakenteista lähtevää ajattelua vastaan. *The Long Revolution* -teoksessa hän sanoi, että tällainen ajattelu on "naurettavaa" (emt. 112). *Marxism and Literature* -teoksessa puolestaan, että se on "inhimillisen kulttuuritoiminnan ymmärtämisen suurin este" (Williams 1980, 146; jatkossa tässä luvussa viittaukset tämän teoksen suomenkieliseen käännökseen MKK). Historiankirjoituksessa sitä voidaan hänen mukaansa metodisesti ymmärtää, mutta ei elävän sosiaalisen elämän tutkimisessa. Jos sosiaalisen hahmottaminen lähtee valmiista rakenteista ja instituutioista, se tarkoittaa samalla vallitsevasta näkemyksestä lähtemistä, mutta "vallitsevan näkemyksen ja käytännön kokemuksen välillä on usein jatkuva jännite", Williams kirjoittaa ja lisää, että "on olemassa kokemuksia, joita nämä kiinteät muodot eivät vastaa millään tavalla, ja joita niissä ei edes havaita". Williams myös antaa ymmärtää, että tällaiset kokemukset ovat niin vahvoja, että ne kääntävät, jos niille annetaan ilmaisemisen oikeus, sosiaalisen ymmärtämisessä "osan kokonaisuudeksi ja kokonaisuuden osaksi". (MKK, 148–149.)

Näitä kokemuksia Williams tunnistaa nyt siis uudella tavalla. Hän toteaa aiempaa suoremmin, että kokemuksen struktuurin käsite on metodologisesti "kulttuurinen hypoteesi", jolla yritetään tunnistaa ja jäljittää sosiaalisen *prosessuaalisuutta* ravitsevia elementtejä ja tuoda ne sosiaalisen analyysiin rakenteellisten elementtien rinnalle. Se on johdettu yrityksistä ymmärtää sellaisia jonkin sukupolven tai aikakauden sosiaalisia aineksia, jotka liittyvät kokemuksellisuuteen eikä muodollisiin ja valmiisiin aineksiin.

Tulee siis aiempaa selkeämmin esiin käsitteen kaksoisluonne. Tavoitteena kokemuksen struktuurin käsitteessä on saattaa kiinteytyneet ja kiinteytymättömät sosiaalisen muodot metodisesti tasapainoon toistensa kanssa yleisessä sosiaalisen analyysissä. Käsitteen kärki on suunnattu sellaisen rakenteistumattoman aineksen esiin tuomiseen, johon ei ole olemassa valmiita ajatus- tai toimintamalleja, jota ei ole opittu, vaan joka tuotetaan uusina, omiin kokemuksiin perustuvina merkityksinä ja tulkintoina sosiaalisen ymmärtämisen ja tuottamisen prosessissa. Tästä näkökulmasta kokemuksen struktuurissa on kyse käymistilassa (Lehtosen suomennoksen mukaan "*liuennneessa tilassa*") olevista sosiaalisista kokemuksista erotuksena niistä sosiaalisista merkitysmuodostumista, "jotka ovat jo *tiivistyneet* ja läsnä ilmeisemmin ja välittömämmin". (MKK, 151–152.)

Käymistilassa olevan sosiaalisen analyysissä on kyse "tämänhetkisyiden artikulaatiosta" (emt. 153). Sen myötä kokemukseen sisältyvä tiedollinen ja toiminnallinen autenttisuus on tärkeää. Jos rakenteistuneet sosiaalisen muodot

ovat helposti nähtävissä ja tässä mielessä välittömiä, niin rakenteistumattomat merkitysmuodostumat ovat välittömiä toisella tavalla. Niissä on kyse kokemuksen ja elämisen "vieraantumattomasta fyysisyydestä", sen konkreettisuudesta, "tämänhetkisestä käytännöllisestä tietoisuudesta" (emt. 146, 151). Kyse ei ole konventioiden tai instituutioiden välittämästä valmiiksi muotoillusta tiedosta, ei myöskään maailmankuvista tai ideologioista, joissa aina vaikuttavat myös enemmän tai vähemmän muodolliset, nykyhetken ulkopuolelta tulleet tai muutoin ulkoapäin tuotetut uskomukset ja joiden omakohtaisuus on siten vähäisempää. Tavallaan rakenteistumattomassa sosiaalisessa on tässä mielessä kyse Arnoldinkin vieroksuman mekanistisen ajattelutavan ja maailmankuvan kielämisestä: "Käytännöllinen tietoisuus on miltei aina erilaista kuin virallinen tietoisuus. Käytännöllinen tietoisuus on nimittäin sitä, mitä todella koetaan eikä vain sitä, mitä ajatellaan koettavan" (emt. 149).

Omakohtaisuuden korostaminen Williamsilla tapahtuu kuitenkin paljon Arnoldia syvemmissä – ja samalla itse asiassa päinvastaisessa – merkityksessä. Williamsin tarkoitus ei ole päästä ulkokohtaisten ja annettujen tietämistä määrittävien termien taakse niiden 'todellisiin' ontologisiin merkityksiin, vaan ihmisten todelliseen eksistentiaaliseen kokemukseen sosiaalista määrittävänä ja luovana elementtinä. Kun Arnoldilla autenttinen tietäminen tarkoitti irtautumista välittömästä kokemuksesta sen elämismaailmallisine konteksteineen, Williamsilla se nimenomaan sitoutuu siihen.

Toisaalta kokemuksen autenttisuus sen elämismaailmallisessa sitoutuneisuudessaan ei kuitenkaan voi tarkoittaa kokemuksen eristäytymistä eikä pelastautumista yhteiskunnallisen hallinnan, sääntelyn tai pakottavuuden voimilta. Kysymykseen autenttisesta kokemuksesta ja sosiaalisen rakenteistumattomista aineksista liittyy näin kysymys siitä, millä tavoin kulttuurinen toiminta oli sosiaalisesti ehdollistunut ja yhteiskunnallisesti määräytynyt, missä määrin ja mistä toimija-asemista käsin ihminen ylipäänsä oli vapaa muokkaamaan elämänehtojaan (ja kulttuuriaan). Tämän kysymyksen käsittely tapahtuu suhteessa hegemonian teeman käsittelyyn.

2.3.5 Kulttuuri ja hegemonia toistensa lävistäminä

Kulttuurin yhteiskunnallisesta määräytyneisyydestä Williams keskustelee marxilaisessa viitekehyksessä³⁰. Teemaa käsitellessään hänellä on epäilemättä mielessään se kritiikki, jota *The Long Revolution* -teokseen nimenomaan tältä osin oli kohdistettu. Hän oli kirjoittanut tuolloin vielä melko ylimalkaisesti eri luokkiin liittyvistä erilaisista sosiaalisista käsityksistä ja niiden välisistä valtasuhteista (dominanssista) ja yrittänyt kytkeä kokemuksen struktuurin käsitettä tähän analyysiin. Hän oli kuitenkin ollut tässäkin vaikeuksissa: yhtäältä kokemuksen struktuuri näytti vastaavan dominoivan luokan sosiaalista käsitystä, toisaalta se näytti liittyvän eri käsitysten välisiin suhteisiin (LR, 63). E.P. Thompsonin mu-

³⁰ Paitsi *Marxism and Literature* -teoksessa samaa keskustelua hän käy myös mm. esseeissä *Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory*, joka sisältyy teoksen *Problems in Materialism and Culture* (1980).

kaan Williams laiminlöi erilaisten elämäntapojen väliset ristiriidat niin, että ne laimentuvat jonkinlaiseksi harmittomaksi "keskusteluksi" (ks. Hall 1992, 71).

Nyt Williams näkee määräytyneisyyden huomattavasti kompleksimpana ilmiönä kuin millaisena se esitettiin vulgaarimarxilaisessa traditiossa. Siinä määräytyneisyys nähtiin perustan ja päällysrakenteen mekaanisena deterministisenä suhteena, mitä Williams piti marxilaisen kulttuuriteorian vaikeimpana ongelmana. Marxin kulttuuriteoreettinen virhe oli ajatella, että tuottavaa työtä oli vain pääomaa uusintava, hyödykkeitä valmistava työ. Sellaiseksi Marx katsoi esimerkiksi pianonrakentajan työn, kun taas pianistin työ ei sitä ollut. Niinpä – yksinkertaistaen – kulttuuri ei kuulunut yhteiskunnalliseen perustaan vaan vain sitä heijastavaan ylärakenteeseen. Williamsin mukaan tämä merkitsi (paitsi taiteen/kulttuurin vähättelemistä) näiden kahden todellisuusalueen välisten suhteiden kuvaamista ja tutkimista "kömpelösti" ja "mahdottomasta asennosta". "Se merkitsee ryhtymistä mitä vaikeimpaan työhön pää alaspäin yhdellä jalalla seisten". (MKK, 111.)

Paljonkaan heijastusteoriaa kehittyneempänä Williams ei pitänyt käsitystä taiteesta/kulttuurista yhteiskunnallisten olojen välittäjänä. Tässä käsityksessä taiteen/kulttuurin tehtävään yritettiin tuoda aktiivista roolia, kun sen nähtiin tavalla tai toisella tulkitsevan yhteiskunnallisia realiteetteja. Perusongelma kuitenkin säilyi: todellisuus (yhteiskunta) ja taide (kulttuuri) olivat erillisiä toiminnan sfäärejä. Sama koski kulttuuristen vastaavuuksien ja homologioiden jäljittämistä dynaamisesti muuttuvasta sosiaalisesta todellisuudesta. Niissä operoidaan Williamsin mukaan tunnetun todellisuuden ja tunnettujen struktuurien alueella, kun taas Williams itse oli kiinnostunut tämänhetkisyydestä, ei-vielä tunnetusta, siis kiinteytymättömistä sosiaalisen alueista.

Vapauttaakseen marxilaisen ajattelun heijastusteorian mutta myös porvarillisen ajattelun dualistisen subjekti-objekti-suhteen kahleista Williams alkoi korostaa kieltä sosiaalista todellisuutta muokkaavana aktiivisena tekijänä, sen materiaalista luonnetta. Tällöin hän hyödynsi erityisesti kielitieteilijöiden Ferdinand de Saussuren ja M.S. Vološinovin ajatuksia.

Heidän avullaan Williams näki nyt kielen läpeensä sosiaalisena. Kielen kautta tartumme todellisuuteen, sen välityksellä olemme sosiaalisesti läsnä maailmassa, kielessä "yhteiskunta on toiminnassa", kuuluivat Williamsin kieli-poliittiset teesit. Kieli vaikutti sosiaalisen kaikilla ulottuvuuksilla ja sen kaikissa sopukoissa. Se ei siis vaikuttanut vain tietoisuuden (ja tässä mielessä ymmärretyn kulttuurin) alueella vaan myös poliittisessa ja taloudellisessa toiminnassa. Myös ne näemme, niihin tartumme ja niitä tuotamme kielen kautta. Kieli on siis perusta ja määräävä aines sosiaalisessa todellisuudessa; kielessä tapahtuva merkityksenantoprosessi on kirjaimellisesti "tuottamisen tapa", joka on "kaiken materiaalis-sosiaalisen toiminnan erottamaton osa". Myös kielenkäytön vaikutus oli sosiaalista sen koko laajuudeltaan. Vaikka merkeillä on käyttöyhteyksissään ydinmerkityksiä, ne kuljettavat aina mukanaan merkitysaloina laajempaa sosiaalista todellisuutta, "koko maailmaa". (MKK, 34–58; ks. myös Lehtonen 1994, 232–234.)

Kieltä koskevien tarkennusten kautta Williamsin kulttuurikäsitteeseen suuntautuu *praksiksen* käsitteeseen. Kieli on ihmisen käytännöllistä tietoisuutta toiminnallisessa todellisuudessa, aktiivista toimintaa jonka kautta ihmiset tuottavat sosiaalista ja tekevät historiaa. Merkityksenantoprosessi on keskeinen sosiaalinen prosessi, itse asiassa se on se prosessi, jossa käsitellään kiinteitä kiinteitä ja kiinteitä sosiaalisia muotoja ja niiden suhteita toistensa kanssa. Kokemisen struktuuri olisikin näin itse asiassa merkityksenantoprosessi. Vuonna 1981 ilmestyneessä *Culture* -teoksessaan Williams sanookin kulttuurin käsitteen ymmärrettävän "nykyisessä kehitysvaiheessaan" - mutta samalla oman siihen suuntautuneen projektinsa mitä ilmeisimpänä tiivistyksenä tai lopputulemana - juuri *merkityksenantojärjestelmänä* (signifying system), jossa "sosiaalista elämää kommunikoidaan, uusintetaan, koetaan ja tutkitaan". (Williams 1981, 12-13; 207.)

Uudenlaisen hahmotuksensa kautta Williams pääsi analysoimaan uudella tavalla erilaisten sosiaalisen muotojen toimijoille tuottamia määräytyneisyyden muotoja, rajoja ja pakkoja, riippumatta siitä ilmenivätkö ne taloudellisilla, poliittisilla tai kulttuurisilla kentillä. Yhtä lailla hän saattoi analysoida niitä aloitteita ja paineita, joita myös ilmaistaan sosiaalisen kielen kautta kaikilla näillä kentillä. Yhteiskunnallista määräytyneisyyttä ja hegemonistista toiminnallisen vapauden haltuunottoa Williamsin mukaan siis esiintyy, mutta - hän korostaa - nämä determinaatit ovat ihmisten aikaansaamia, joten yhtä lailla ne ovat myös hänen muutettavissaan erilaisina määräytyneisyyden muotoihin kohdistuvina käsittelyinä ja vastavoimina. (MKK, 100-106.)

Hegemonian käsitteen tulkinnan Williams omaksui Antonio Gramscilta. Hegemonia toimii kulttuurin tavoin siinä, että se pyrkii muodostamaan kuvan kokonaisuudesta ja toimii elävässä nykyisyydessä. Kuva on kuitenkin monimutkainen ja ristiriitainen.

Williams ei samasta hegemonian käsitettä kulttuuriin, kuten eräissä tulkinnossa on tehty. Tavallaan hegemonian käsite sisältää ja jopa ylittää kulttuurin käsitteen koko yhteiskunnallisena prosessina. Toisaalta ajatus kulttuurista pitää vastavuoroisesti sisällään hegemonian siten, että kokemisen struktuuriin tulevat mukaan erilaiset valta- ja vaikutussuhteet, mm. erilaisiin määräytyneisyyden muotoihin sisältyvä eriarvoisuus kykyinä ymmärtää ja muuttaa elämänehtoja. Lisäksi siinä vaikuttavat myös ne piilevämmät manipulatiiviset käytännöt, joissa vallitsevat tietoisuusmuodot pyrkivät tunkeutumaan arkikokemuksen ja terveen järjen alueille, näyttämään erilaisuudet ja eriarvoisuudet vääriltä ymmärtämisen tavoilta ja tekemään omat ymmärtämistapansa ja käytäntönsä itsestään selviksi, määräytyiksi ja vastaansanomattomiksi. Hegemonia onkin Williamsin mukaan yksi monista osakulttuureista, jotka vaikuttavat koko sosiaalisessa prosessissa. Siihen liittyy herruuden ja alistamisen dynamiikka, mutta yleisemmin se on "yli elämän eri alueiden ulottuvien *käytäntöjen ja odotusten kokonaisuus...* Se on konstituoivien ja konstituoitujen merkitysten ja arvojen *oletettu järjestelmä*." (MKK, 127, kurs. ep).

Hegemonia -ajattelun avulla Williams täydentää aiempaa käsitystään kulttuurin eri tasoista. Traditiot ja nykyiset käytännöt myös hegemonistisine piirteineen ovat osa elettyjä kokemisen struktuureja. Niissä voidaan tarkastella her-

ruuden ja alistuksen ongelmia, mutta myös "kaikkien todellisten kulttuuritraditioiden ja -käytäntöjen tavatonta moninaisuutta" (MKK, 129). Hegemoniaa voidaan tarkastella pakkoina, rajoituksina ja paineina, mutta myös murtumina ja muina vastahegemonisina ilmiöinä. Sillä "vaikka jokainen hegemonia on määritelmänsä mukaan aina hallitseva, se ei laajassa poliittisessa ja kulttuurisessa mielessä koskaan sen enempää kata kaikkea kuin sulje pois muita mahdollisuuksia" (MKK, 130).

Hegemoniaa ei siis tule nähdä ennalta määrättyinä ja suljettuna rakenteena. Erilaisissa yhteiskunnallisissa oloissa tai kehitysvaiheissa hegemonian pakkavuusasteet vaihtelevat. Erityisesti monimutkaisissa yhteiskunnissa Williams katsoo hegemonian olevan monimutkainen ja ristiriitainen kokonaisuus, jonka sekä paljastaminen että sitä vastaan toimiminen on mahdollista ja tarpeellista (MKK, 130–132).

Hegemonisuuden toimintakenttiä ovat Williamsin mukaan ensinnäkin traditiot, instituutiot ja muodostumat. *Traditiot* ovat menneisyydestä esitettyjä tulkintoja, joissa käsitellään kulttuurisia aineksia. Valikointia suorittavat *instituutiot*, siis sosiaalisen kiinteytyneet ja näkyvimmät muodot, mutta myös *muodostumat*, jotka Williamsin ajattelussa toimivat osin instituutioiden tavoin mutta vapaammin ja epäsuoremmin. Muodostumat ovat hänelle intellektuaalisessa ja taiteellisessa elämässä vaikuttavia liikehdintöjä ja tendenssejä, ja niillä on keskeinen rooli kulttuurin kehityksessä. Ne operoivat traditioiden ja valikoinnin alueilla, jolloin ne toimivat instituutioita sekä vakiintuneita arvoja ja merkityksiä vastaan ja tuottavat omia luovia aloitteitaan, toimiaan ja tuotoksiaan. Kehittyneissä ja monimutkaisissa yhteiskunnissa muodostumien merkitys Williamsin mielestä kasvaa suhteessa instituutioiden merkitykseen. Myös niiden tutkimiseen tarvitaan "radikaalisti erilaisia" tutkimusmenetelmiä kuin instituutioiden tutkimiseen. (MKK, 135–137.)

Traditiot, instituutiot ja muodostumat kuvaavat erilaisia toimija-asemia tai -orientaatioita, joista käsin ja joiden kautta sosiaalista muokataan. Vastaavasti kulttuurin vallitsevilla, jäänteenomaisilla ja orastavilla muodoilla Williams yrittää jäsentää sitä, miten hegemonistisesti läpäistynyt kulttuuri muuttuu toiminnallisten orientaatioiden muodostamien linkitysasemien kautta.

Kulttuurin *vallitsevat muodot* ovat Williamsille pitkälle samaa kuin hegemonia. Jäänteellinen ja orastava ovat sen sijaan sekä "tärkeitä itsessään" että sen kannalta mitä ne "vallitsevasta paljastavat". Ne jäsentävät hegemoniaa dynaamisemmaksi ja moniulotteisemmaksi käsitteeksi.

Jäänteellinen on kulttuurinen elementti, joka on muovautunut menneisyydessä. Se vaikuttaa nykyisyydessä joko reliikinomaisesti ja sikäli vähämerkityksellisesti tai aktiivisemmin nykyisyyteen liitettynä. *Orastavalla* Williams tarkoittaa puolestaan sosiaalisessa tuotetuja uusia merkityksiä, arvoja ja käytäntöjä tai uudentyyppejä sosiaalisten elementtien välisiä suhteita. Tarkkaan ottaen Williams haluaa kuitenkin tehdä eron aikakausien vaihtumiseen liittyvien yhteiskunnallista uudistumista tuottavien ainesten - 'lajinomaisten' , kuten hän puolilainausmerkeissä ilmaisee - ja sosiaalisten toimijoiden luovien aktiviteettien vaikutuksesta nousevien uudistumisten välillä. Vain jälkimmäiset ovat tiu-

kassa mielessä orastavia korostaessaan inhimillistä toimijaluovuutta kulttuurisessa ja yhteiskunnallisessa kehityksessä.

Orastavan esiintuomisessa taiteella on erityisen tärkeä rooli. Kuten jo aiemmin on tullut ilmi, taide ei Williamsin mukaan poikennut muista toiminnoista siinä mielessä, että se oli yksi kokemuksen organisoija muiden joukossa. Hänen mukaansa sekä taiteen korottaminen muun sosiaalisen toiminnan yläpuolelle että sen väheksyminen toissijaisena toimintana ovat saman virhearvion seurauksia. Molemmat tavat irrottavat taiteen sosiaalisen toteuttamisen yleisestä prosessista (ks. LR, 37–38). Taiteen (tai intellektuaalisen toiminnan) tehtävä ei ole, toisin kuin coleridgelaisarnoldilaisessa traditiossa, asettua esikuvaksi tai tuomioistuimeksi alempiarvoisille toiminnoille, vaan niiden rinnalle organisoimaan kokemuksia ja kommunikoidaan merkityksiä.

Tästä taidetta koskevasta perusnäkemyksestään Williams pitää kiinni myös hegemonian ja kulttuurin suhdetta käsitellessään. Se ei kuitenkaan merkitse, että taide olisi luonteeltaan ja tehtäviltään samanlainen muiden toimintojen kanssa.

Taide poikkeaa muista toiminnoista siinä, että taiteilija keskittyy *erityisellä tavalla* kokemusten organisointiin, hänellä on kyky paneutua siihen koko persoonallaan ja intensiteetillään. Taiteilija pystyy toisaalta tavoittamaan syvimmit ihmisten yhteistä kohtaloa koskevat tunnot, eräänlaiset yleisinhimilliset sydämenlyönnit riippumatta siitä, ovatko ne kokemuksellisesti uusia vai eivät. Näin taide tihentäessään ja välittäessään kaikille tärkeitä yhteisiä kokemuksia laajentaa ja syventää myös taiteen vastaanottajien kykyä ymmärtää ja organisoida sosiaalista. Toisaalta taiteilija pystyy tuottamaan uusia merkityksiä operoimalla erityisesti tiedon rajapinnoilla ja kommunikoi siten merkityksiä, jotka eivät muutoin tulisi kommunikoiduiksi. (vrt. LR, 24–34, 47.) Näistä lähtökohdista taiteen tehtävä Williamsin ajattelussa on varmistaa, että tietyt (uudet tai vanhat) tärkeät merkitykset ja arvot yhteisössä ovat saatavilla ja että ne voivat tulla aktivoituiksi sosiaalisessa prosessissa.

Vaikka taiteella onkin erityinen asema kokemusten organisoijana ja orastavan tärkeimpänä esiin tuojana, se ei Williamsin ajattelussa mystifioidu myöskään siksi, että se ei ole vain orastavan palveluksessa, vaan osa siitä ilmenee myös vallitsevan ja jopa residuaalisen alueilla (ks. Williams 1980, 44–45). Toisaalta myös orastavan esiin tuomiseen on muita keinoja kuin vain taide.

Uudet yhteiskunnalliset luokat ovat toinen orastamisen lähde. Williamsin näkemys jää tältä osin kuitenkin avoimeksi hänen pohtiessa orastamisen luokkaperusteisen ja siitä riippumattoman ilmaisemisen välistä suhdetta. Hän toisaalta toteaa, että uusien luokkien ilmaantumiseen ja kasvuun liittyvällä kulttuurisella orastamisella on aina suuri merkitys kulttuurin kehittymisessä mutta toisaalta lisää, että orastamisen monimutkaista "prosessia voidaan *yhä osittain* kuvata luokkien avulla". Luokat eivät siis yksinomaan tai enää riitä selittämään orastavan esiin pääsyä. Yhdeksi orastavan muodoksi Williams nimeääkin edellisten lisäksi *syрjäytetyn sosiaalisen* alueen. Siinä on kyse välittömissä suhteissa tehdyistä muista ihmisistä koskevasta vaihtoehtoisista havainnoista, materiaalsen todellisuuden uusista ymmärtämistavoista ja käytännöistä, jotka "poikkeavat

laadullisesti nousevan luokan kehittyvistä ja artikuloituista intresseistä", mutta eivät ole niille vastakkaisia. (MKK, 143–145, kurs. ep.)

Orastavan esiin pääsyn – ja siten kulttuurin kehittymisen – kannalta olennaista siis on nähdä ylipäänsä laiminlyöty, sorretti, ulkopuolelle jätetty, sellainen jota ei ole huomioitu tai kyetty näkemään traditioiden ja vallitsevien sosiaalisten muotojen kautta. Tuollainen vaikutus kulttuuriin voi tulla esiin taiteen ja uuden luokan mutta myös jonkin muun inhimillisen ilmaisun alueen kautta.

Minkä muun, sitä Williams ei täsmällisemmin määrittele. On juuri kulttuurisen analyysin tehtävä pyrkiä hahmottamaan kunkin aikakauden kokemusten ja käytäntöjen kokonaisuus, jotta ulkopuolelle jääneet kulttuuriset ainekset ja käytännöt voidaan kulloinkin tunnistaa ja mahdollisuuksien mukaan ottaa sosiaalisen tunnistamisen ja tunnustamisen piiriin. Yhden tärkeän lisähuomion Williams kuitenkin tekee. Kehittyneessä kapitalismissa hallitseva kulttuuri ulottuu syvemmälle kuin aiemmin. Seuraavan luvun tematiikkaan liittyen kannattaa panna muistiin – paitsi koko Williamsin käsitetyön kehityskaari – toteamus, että "alue jolla hallitseva järjestys tunkeutuu koko sosiaaliseen ja kulttuuriseen prosessiin, on nyt siten merkittävästi laajempi", ja se "tekee orastamisen ongelmasta erityisen polttavan ja kaventaa vaihtoehtojen ja vastakohtaisten elementtien välistä eroa" (MKK, 144). Kulttuurin käsite rakentuu historiallisen kehityksensä myötä merkitysulottuvuuksiin, joiden merkityksen ymmärtämiseksi tarvitaan myös toisesta käsiteperspektiivistä lähtevää tarkastelua.

3 KULTTUURIN KÄSITTEEN KULTTUURI- JA YHTEISKUNTATEOREETTINEN KARTTA

Tässä luvussa tuotan kulttuurin käsittekartan kulttuuripoliittisena luentana. Piirrän luvun alussa kulttuurin käsitteen tunnistamisen peruskoordinaatiston ja täytän käsittekarttaa edellisen luvun ainesten, eli kulttuurin käsitteen kulttuuriteoreettisen tarkastelun, perusteella. Sen jälkeen käynnän perspektiivin ja tarkastelen kulttuurin käsitettä yhteiskuntateorioiden valossa. Arvioin sitä, miten yhteiskuntateoriat segmentoivat kulttuuriteoreettisia käsitetulkintoja. Lähemmin tarkastelen kulttuuripoliittisessa luennassa laajimmaksi tunnistamani merkityksperusteisen kulttuurin käsitteen ymmärtämisen tavan rakentumista.

Luvun lopussa analysoin käsittekarttaa kulttuuripolitiikan valintamatriisina. Kulttuurin käsite on tällöin valinta-alusta niille valinnoille, joita kulttuuripolitiikassa on mahdollista tehdä silloin, kun lähtökohdaksi otetaan sen lähdekäsitteen laajuus. Sijoitan siis lopulta samaan karttaan sekä käsiteanalyysin ainekset että niistä nousevat kulttuuripolitiikan mahdolliset ymmärtämisen ja toteuttamisen tavat, eli kulttuurin käsitteen eri merkitykset ja niiden rakentumisen mahdollisuudet.

3.1 Kulttuuriteoreettiset kulttuurikäsitteet

3.1.1 Kulttuurin käsitteen peruskoordinaatit

Kulttuurin käsitteen varhaisimmat merkitykset antavat suuntaviivat myöhemmille käsitetulkinnolle, vaikka käsite saakin uusia tulkintoja historiallisen kehityksensä myötä. Varhaiset merkitykset ilmaisevat ihmisen perustavaa maailmasuhdetta. Elämismaailmallisuus ja toiminnan intentionaalisuus ovat siten tuolloisen käsitteen käytön keskeiset funktiot. Käsite on sekä prosessuaalinen että staattinen viitattaen ihmisen toimiin ja toiminnan aikaansaannoksiin. Myöhemmin tämä kaksoismerkitys siirtyi henkisen toiminnan yhteyteen, ensin

yksilöiden mutta sittemmin myös yhteisölliseen kasvuun liittyen. Tällöin kulttuurin käsite oli kuitenkin osittain päällekkäinen sivilisaation käsitteen kanssa.

Erityisiä kulttuurin käsitteen kiertymäkohtia liittyy merkittävämpiin aikakausmuutoksiin. Ensimmäinen käsitekiertymä tapahtuu modernin aikakauden synnyn ja sen varhaisen kehittymisen vaiheessa. Kulttuurin käsite syntyy tavallaan uudelleen modernissa, vastauksena ajan luonteeseen, sen haasteisiin ja ongelmiin. Tämän tuloksena voidaan puhua erityisestä modernin kulttuurikäsitteestä. Perustaltaan siitä voidaan puhua yksikössä, vaikka tosi asiassa käsitteitä alkaa kehittyä useampia limittäin.

Tärkeää kulttuurin käsitteen itsenäistymisessä modernissa on nimenomaan pyrkimys käsitteen yleiseen määrittelyyn. Olen tulkinut analyysissäni sen syntyvän Zygmunt Baumanin esittämällä tavalla ihmisen itsensä toteuttamisen ja järjestyksen luomisen tarpeen välisenä jännitteenä. Modernin aikakauden luonteeseen vastatessaan ihminen koki eksistentiaalisen vapauden toteuttaa itseään, mutta myös sosiaalisen tarpeen säädellä yhteisöllistä kehitystä.

Kietoutuessaan modernin synnyn prosessiin kulttuurin käsitteestä tuli Baumanin mukaan *sisäisesti ambivalentti* käsite. Se oli paradoksaalisesti itsemääräytyvää determinaatiota. Inhimillisen olemassaolon toteuttamista mahdollistavana ja sitä hillitsevänä voimana siihen tulivat kirjoitetuiksi sisään lukuisat keskenään kilpailevat käsitteet (ja niihin liittyvät muut käsitteet). Näin kulttuuri saattoi tulla merkitsemään yhtä aikaa vapautta ja välttämättömyyttä, jatkuvuutta ja pysyvyyttä, uudistumista ja säilyttämistä, uutuutta ja traditioita, rutiinien rikkomista ja rutiinia, normien ylittämistä ja niiden seuraamista, uniikkia ja yleistä, muutosta ja toistoa, odottamatonta ja ennustettavaa. Bauman kutsuu tätä kulttuurin käsitteen sisäistä ristiriitaisuutta ambivalenttisuuden myrkyksi. Mutta se on myös parantavaa ambivalenssia, koska ristiriitaisuudet ja paradoksit syntyivät samasta historiallisesta kokemuksesta ja asuvat samassa diskurssissa. (Bauman 1999, xiv–xix.)

Nimeän tästä modernin synnyn ambivalenssista syntyvän perusjännitekentän *luovuuden ja hallinnan väliseksi jännitteeksi* sekä *yksilöllisen ja yhteisöllisen väliseksi jännitteeksi*. Ne ilmaisevat, minkälaisin toimintamotiivein ja -orientaatioin modernin haasteeseen pyritään vastaamaan.

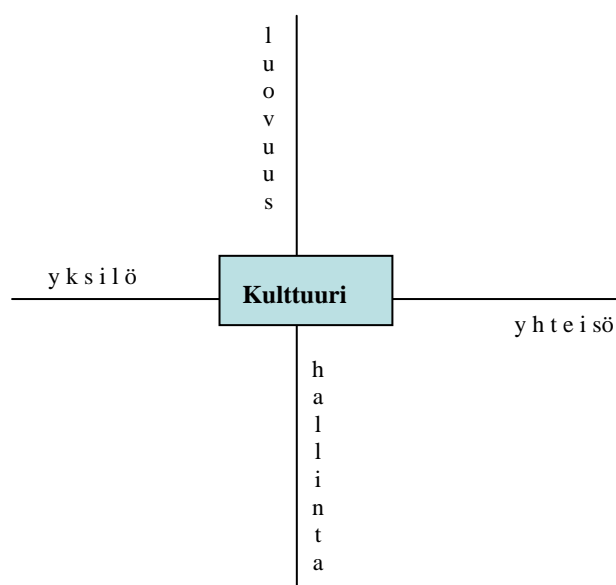
Kun muodostan kulttuurin käsitteen peruskoordinaatiston kyseisten jännitteiden väliin, myös tätä koordinaatistoa ilmaisevat käsitteet tulevat tärkeiksi. Toisaalta niiden tulee olla tarkkoja, toisaalta riittävän väljiä, koska useimmilla tarjolle tulevista käsitteistä on jokin muu eksaktimpi merkitys kuin mitä tässä yhteydessä voidaan käyttää käsitteen kokoavan luonteen vuoksi. Yksilöllisen ja yhteisöllisen osalta asia ei ole ongelma, mutta toinen koordinaatisto kaipaa tarkentavan huomautuksen.

Luovuudella tarkoitan tässä yhteydessä inhimillisen vapauden käyttöön liittyvää itsensä toteuttamista. Bauman käyttää tässä tarkoituksessa vuoroin käsitteitä 'creativity' ja 'self-assertion'. Hallinnalla tarkoitan tässä yhteydessä yleisesti sosiaalisen elämän järjestämisen pelisääntöjen ja käytäntöjen luomista. En ota tällöin kantaa esimerkiksi Michel Foucault'n 'governmentality' -käsitteeseen, vaikka se mentaalihallinnallisena saattaisikin sopia myös tähän

yhteyteen. Kulttuurin käsitteen analyysissä vastaan tulevien muidenkin merkitysten, kuten hallinnallisesti avoimempien regulatiivisuuden muotojen tai hallinnon merkitystä lähestyvien suljetumpien regulatiivisuuden muotojen takia katson perustelluksi pysyttäytyä mahdollisimman yleisessä käsitteessä.

Eräässä kulttuurintutkimuksellisessa teoksessa on käytetty englanninkielistä sanaa 'ordering' (Kendall & Wickham 2001), joka saattaisi olla käyttöni sopiva, jos sille vain olisi luonteva suomenkielinen vastine³¹. Bauman käyttää käsitettä 'normative regulation', joka asettuu foucault'laisen hallinnallisuuden ja hallinnollisen regulaation väliin. Hallinnassa valitsemassani merkityksessä on kyse järjestyksen luomisesta sosiaalisen olemassaolon yhtenä perusulottuvuutena siten, että siinä jokin sosiaalista olemassaoloa organisoiva vaihtoehto valitaan jonkin toisen sijasta, sitä siis suositaan muiden yli (vrt. Bauman 1999, xiv).

Esitetyllä tavalla muodostuvaa kulttuurin käsitteen perusluonnetta kuvaan näin oheisena kaksiulotteisena akselistona (kuvio 1).



KUVIO 1 Kulttuurin käsitteen perusjännitteet

3.1.2 Esteettisperusteiset kulttuurikäsitteet

Merkittävä kehitysvaihe modernin epookin kehkeytymisvaiheessa liittyy pyrkimykseen irrottaa kulttuurin ja sivilisaation käsitteet päällekkäisistä merkityksistään³². Keskeistä merkitysalaansa, itsenäisyyttä ja myös yhteiskunnallista

³¹ Järjestäminen ja järjestyksen tuottaminen tuntuvat liian autoratiivisilta, toisaalta järjestäminen järjestä johdettuna tai järjen logiikkaa seuraavana hyvinkin mielenkiintoisilta. Muotoaminen tai muodon tuottaminen olisivat myös mahdollisia suomennoksia, mutta kenties liiaksi estetiikan käsitteistön piiriin jääviä, vastaavalla tavalla kuin edelliset vaihtoehdot saattavat jäädä liiaksi rationaalisuuden piiriin. Järjestä johdettu ja esteettisten kriteerien mukainen muodon tuottaminen siten, että huomioidaan myös hallinnan ja sääntelyn ulottuvuus muodon tuottamisessa voisi olla 'ordering'-käsitteen tarkka suomenkielinen merkitys.

³² Vaikka kulttuurin käsite alkoi itsenäistyä varhaisimmista päällekkäisyksistään muihin käsitteisiin nähden, muistumat näistä vanhoistakin merkityksistä jäivät vai-

hyväksyttävyyttä hakevan kulttuurin käsitteen perspektiivistä asetettiin kysymys, mikä oli kehityksen tarkoitus ja päämäärä. Siihen liittyi kysymys siitä, miten kehitykseen vaikuttavia luovuuden ja hallinnan voimia tulisi painottaa suhteessa toisiinsa. Mikä on eri toimijoiden rooli ja tehtävä, ja kuka tai ketkä edustivat minkäkinlaisia kehitykseen vaikuttavia arvoja ja voimia?

Olen tarkastellut tätä 1700-luvun lopulta 1800-luvun puolen välin yli kestävästä kehitysvaihetta siten, että kulttuurin käsitteen tulkinta pohjustetaan Saksassa ja sen tärkeät soveltavat tulkinnat tehdään Englannissa. Taustakumuna vaikutti (ranskalainen) valistuksen aikakausi ja filosofia, joihin nähden kulttuurin käsite keskeisellä tavalla rakentuu. Lähempään tarkasteluun valitsemistani kulttuurin käsitteen työstäjistä voidaan sanoa, että Schiller tuotti modernin kulttuurin käsitteen pohjapiirustuksen, Coleridge valoi perustan, jonka varaan Arnold rakensi talon ja jota Mill tuki ulkoapäin.

On kuitenkin kyseenalaista, voidaanko varsinkaan Schillerin osalta tehdä niin voimakkaita johtopäätöksiä kuin hänestä on tehty joko esteettisen autonomisuuden puolustajana tai hegemonististen kulttuuriteorioiden muotin valajana. Aineksia hänen pohjustuksensa antoi molempiin tulkintasuuntiin, mutta kokonaisuutena analysoimani Kirjeitä esteettisestä kasvatuksesta on sekä tieteellisenä että esteettisenä teoksena vahvaa ilmausta siitä ambivalenssin myrkystä, josta Bauman näkee modernin aikakauden kysymystenasettelun siinseen. Schillerin kokonaiskuvan (jota tässä tutkimuksessa en ole tavoitellut) kannalta tilanne saattaa olla toinen. Kokonaistuotannon valossa Schiller profiloituu pikemminkin hengen ja henkisyiden puolustajaksi ainetta, aineellisuutta ja elämismailmaa vastaan, mille on nähty henkilöhistoriallisiä syitä (ks. Tikkanen 1987, 94–98). Kirjeitä esteettisestä kasvatuksesta -teosta voidaan sen sijaan pitää nimenomaan esteettisperusteisten kulttuurikäsitteiden perusmuottina.

Schillerin kantava idea po. teoksessa oli kumota puhtaan aistimellisuuden (luonnon) ja puhtaan rationaalisuuden (järjen) määräävyys inhimillisessä eksistenssissä. Se tapahtuu hänen mukaansa esteettisyydessä, josta tulee universaalista ihmisyyttä tuottava subjekti ja kolmas inhimillistä eksistenssiä määrittävä tekijä edellisten rinnalle. Kyse ei ole kuitenkaan kahden muun sananmukaisesta tuhoamisesta, vaikka Schiller tällaiseen viittaavia ilmauksia käyttäekin. Näin myöskään aistimellisuuden elämismailma ei tule Schillerillä kielletyksi, oikeastaan päinvastoin. Toisiinsa esteettisessä leikissä harmonisesti yhteen sovitettuina aistimellisuus ja rationaalisuus perustetaan uudelleen – siksi esteettisyys on Schillerin mukaan ihmiselle toinen luonto. Esteettisyys edustaa *luovaa impulssia* inhimillisessä elämässä ja esteettinen leikki *elävän eli merkityksellisen muodon* löytämistä kaikesta siitä, mitä aistimellisuudessamme ja rationaalisuu-

kuttamaan osin tieteelliseenkin mutta ainakin spontaaniin arkiseen ajatteluun. Esi-merkkinä tällaisesta kulttuurin käsitteen historiallisesti vanhimman kerrostuman kairunomaisesta vaikutuksesta vielä tänäkin päivänä voi mainita erään italialaisen viininviljelijän tv-haastattelun, jossa tältä kysyttiin, mikä selittää hänen valmistamiensa tuotteiden jatkuvan kysynnän ja menestyksen. Viininviljelijä vastasi epäroimättä: kyse on kulttuurista. Hän viittasi viininviljelyn pitkiin perinteisiin maassaan ja omalla tilallaan, ammatillisen tiedon ja taidon tarkkaan vaalimiseen ja huolenpitoon, joka kohdistui viininviljelyn eri alueisiin. Vastauksessa saattoi aistia ihmis-luontosuhteen 'esimodernia ylittymistä' modernina, jopa postmodernina aikakautena.

dessamme kohtaamme. Taiteet ja taiteilijat ovat tällaisen merkityksellisyyttä tuottavan esteettisen luovuuden ilmentäjiä, mutta heidän rooliaan Schiller ei Esteettisissä kirjeissä mitenkään näkyvästi korosta, vaan kyse on enemmänkin inhimillisen olemassaolohaasteen yleisemmästä analyysistä.

Schillerin esteettisyyteen liittyi ajatus, että siinä universaali ihmisyyys parhaana mahdollisena ihmisyytenä oli toiminnassa. Oli kaksi haastetta. Toisaalta esteettiselle piti saada tilaa toimia. Toisaalta esteettisyys piti saattaa toimimaan kaikissa ihmisissä esteettisen pedagogiikan keinoin ja sen toimille piti tuottaa oikeutus. Kulttuurin käsitettä Schiller käyttää vielä osin perinteisessä sivilisaation merkityksen kanssa päällekkäisessä merkityksessä, mutta siltä osin kuin hän siitä irtoaa, kulttuurin käsitteen tehtäväksi tulee nimenomaan raivata tilaa esteettisyyden toteutumiseksi. Se toteutuu, kun kulttuuri asettaa rajat aistimellisuuteen liittyvälle aisti-impulssille ja rationaalisuuteen liittyvälle muotoa tuotavalle impulssille; kulttuuri tavallaan valvoo niiden toimintaa.

Edellä hahmotetussa kulttuurin käsitteen peruskoordinaatistossa Esteettisten kirjeiden Schiller asettuu selkeästi luovalle puolelle. Huomionarvoista kuitenkin on, että koko käsitekoordinaatisto värityy Schillerin ajattelussa *merkityksellisyydellä*. Myös kommunikaatio sisältyy hänen estetiikkateoriaansa. Sosiaalisessa, universaalina ihmisyyden toteuttamiseen tähtäävässä, maailmassa se on esteettisen pedagogiikan toteutumisen tapa.

Luokittelevassa mielessä Schilleriä voidaan pitää *esteettispedagogisen* kulttuurin käsitetyypin edustajana. Siihen kuuluu myös valtion ja kulttuurin ideoiden ja tehtävienkin tuominen tulkinnallisesti toistensa kylkeen, mikä on myös sinänsä tärkeä tulkintaulottuvuus kulttuurin käsitehistoriassa. Valtio edustaa paikkaa tai ainakin ideaa paikasta, jossa universaali ihmisyyys kaikkia koskien voi toteutua. Tämän ideakehittelynsä Schiller ilmaisee kuitenkin utopian muodossa. Sen konkreettisempi sisältö rakentuu vasta myöhemmin kulttuurin käsitehistoriassa. Schillerin mukaan suhteessa universaalina ihmisyyden toteuttamiseen kulttuurin tehtävä on (valtion idean nimissä) estää siihen – siis universaaliin ihmisyyteen – kohdistuvat väärinkäytökset, mikä jo sinänsä torjuu näkemysten, että hänellä kulttuuri voisi olla suoranaisesti minkä tahansa valtio-operaation palveluksessa.

Käsittelenäni englantilaiset kulttuurikeskustelijat kulkevat Schillerin jalanjäljissä samaan suuntaan, mutta päätyvät toisenlaisiin lopputuloksiin. Coleridgen käsitys kulttuurista (kultivoitumisesta) muuttui 1700-luvun loppuvuosista 1800-luvun alkuvuosikymmeneen tultaessa. Yhteistä molemmille käsityksille oli sivilisaatiokriittisyys. Varhaisemman vaiheen maalaiselämän luonnollisuutta ihannoivaa kulttuurikäsitystä voidaan ehkä pitää voitolle päässeiden kulttuurikäsitysten valossa sivilisaatiokriittisyydessään regressiivisenä, koska näytti siltä, että siinä kaihottiin mailleen menneen tai menossa olevan ajan yhtenäisyyden perään. On kuitenkin korostettava, että näkökulma on tällöin asetettu voitolle päässeiden näkemysten perspektiiviin. Käsitys oli joka tapauksessa perustaltaan ja periaatteiltaan demokraattinen.

Myöhemmässä Coleridgen ajattelussa demokraattisuus sai antaa sijaa autoritatiivisuudelle ja elitistisyydelle. Coleridge alkoi korostaa inhimillisen tie-

tämisen kehittyneen tradition merkitystä ja tähän liittyen runouden, taiteen ja filosofisen mietiskelyn avulla tapahtuvaa itsekultivoitumista. Sivilisaatio ja kultivoituminen (kulttuuri) asetettiin toisiaan vastaan siten, että kultivoituminen edusti humanisuuden harmonista toteuttamista ja edistämistä sivilisaation sääntelemätöntä kehitystä vastaan. Ihmisten velvollisuus oli kehittää humanisuuden toteuttamiseen liittyviä ominaisuuksia itsessään sekä yksilöinä että ihmisyhteisöinä. Tästä perspektiivistä kulttuurin käsitteen kautta tähyttiin nyt kohti tulevaisuutta.

Yleisempi kehitys eri syistä johti sittemmin tämänsuuntaisen, luovan ilmaisemisen erityisyyttä ja poikkeuksellisuutta korostavan, käsityksen vahvistumiseen yhtenä keskeisenä modernin aikakauden kulttuurikäsitteenä. Tässä kehityssuunnassa taiteen ja kulttuurin käsitteet samastuivat ajan oloon yhä enemmän toisiinsa, ja äärimuodossaan kulttuurin ja yhteiskunnan välinen keskusteluyhteys miltei katkesi kokonaan. Em. käsitekoordinaatistossa tällaisen käsityksen voi näin katsoa korostavan voimakkaasti yksilöllistä luovuutta kulttuurin käsityksen joko yksinomaisena alueena tai ainakin sen ylivoimaisesti keskeisimpänä painotuksena. Annan tälle käsitykselle nimen *autonomisesteettinen*. Se edustaa tässä työssä toista historiallisesti tärkeää esteettisperusteista kulttuurin käsitteen ymmärtämistä.

3.1.3 Coleridgelaisarnoldilainen sivistysperusteinen kulttuurikäsitte

Luovuus-hallinta -akseli käsitekoordinaatistossani pysyy Coleridgen myötä jännitteisenä huolimatta luovuuden painotuksesta, koska kulttuuri (kultivaatio) saa hänellä vahvan yhteiskunnallisen tehtävän. Coleridgen ajattelusta avautui väylä paitsi individualistiseen, kulttuurin ja yhteiskunnan erillisyyttä, korostavaan näkemykseen myös sosiaaliseen, kulttuurin ja yhteiskunnan tehtävien yhteneväisyyttä korostavaan, näkemykseen. J.S. Mill suuntasi hyväksyvää huomiota molempiin merkitystulkintoihin ja antoi näin kehkeytyvälle kulttuurin käsitteelle yhteiskuntapoliittista tunnustusta. Matthew Arnold sitten kypsytti ja vakiinnutti näistä aineksista ensimmäisen varsinaisen *kulttuuriteorian*. Hänen *Culture and Anarchy* -teostaan voi pitää sellaisena siinä merkityksessä, että hän perustaa koko teoksen tämän käsitteen rakentamiseen, mikä merkitsi tuolloisissa oloissa samalla myös käsitteen yleisemmän käyttöönoton voimakasta puolustamista käsitteen vähättelijöitä vastaan. Arnold ei tyydy vain määrittelemään kulttuurin käsitettä, vaan haluaa osoittaa sen yhteydet yleisempään yhteiskuntateoreettiseen ajatteluun ja käytännön yhteiskuntapolitiikan harjoittamiseen.

Tähän liittyy myös se suurin vaikutus, mikä Arnoldilla on ollut kulttuurin käsitehistoriassa. Viimeistään hän – mainituissa tavoitteissaan onnistuessaan – tuo kulttuurin käsitteen vakavasti otettavaksi käsitteeksi yhteiskunnalliseen keskusteluun. Hänen jälkeensä kulttuurin käsitettä ei ole voinut vähätellä ja pilkata samalla tavalla kuin vielä hänen omana aikanaan tapahtui. Vähättelyä on toki esiintynyt tuonkin jälkeen, mutta tämä on tapahtunut tilanteessa, jossa kulttuuri on joka tapauksessa ollut olemassa oleva toimija yhteiskunnallisella kentällä. Ehkä juuri tämän takia Arnoldin vaikutus kulttuuripoliittisen ajattelun pohjan luojana on tunnustettu. Tuo vaikutus on ollut myös pitkäkestoinen.

Esimerkiksi Oliver Bennet katsoo, että (Schillerin ohella) Arnoldin "haamu on kummitellut aina viime päiviin saakka johtavien eurooppalaisten kulttuuripoliitikkojen taustalla" (Bennett 1999, 16–17).

Yleisimmissä Arnoldia koskevissa tulkinnoissa huomio kiinnittyy hänen teorianmuodostuksensa yksiniittisiin lopputulemiin. Teoksen rakenteellista kompositiota korostavalla *Culture and Anarchy* -teoksen lähilukemisellani olen halunnut näyttää kulttuurin käsitteen rakentumisen versoston siinä. Erityisesti olen korostanut teoksen poleemista luonnetta aikansa kiistakirjoituksena. On otettava huomioon mm. se vaikutus, joka tästä kirjoitusstrategiasta seuraa: puolustettavat teemat korostuvat suhteettomasti vastustettaviin nähden.

Käyttämäni lukumetodin valossa ei voida yksiselitteisesti osoittaa esimerkiksi Arnoldin kulttuurikäsitteen sisältöä (ks. taulukko 1). Sellaiseksi useimmiten nimetty eräänlainen parhaan ajattelun ja sanotun kulttuurikaanon, osoitetaan lähemmässä tarkastelussa käsitteen käytön kriteeriksi. Kulttuuri ei ylipäänsä ole Arnoldille jokin tietty asia tai merkitys, vaan se on mitä oleellisimmin *väline*. Ihmisen sisäisyys universaalien ihmisyyden toimintapaikkana on väline yhteiskunnallisen hyvän saavuttamiseen. Sisäisyys olikin Arnoldille se tekijä, joka erotti ihmisen elämellisyydestä, kun Schillerillä se oli kyvyssä vapauttaa itsensä välittömistä ulkoisista tarpeista. Sisäisyyttä harjoitetaan erityisesti tarkkailuna, ajatteluna ja lukemisena.

Arnoldin kulttuurikäsitteeseen voidaan nimetä *sivistyshegemoniseksi*. Se on parhaan ajattelun ja sanotun ja intressittömyyden kriteerien mukaista ja universaalien täydellistymisihanteen suunnassa tapahtuvaa toimintaa sekä eksistentiaalisena (ihmisen sisäisyyteen liittyvänä) että sosiaalisena (yhteiskunnallisiin oloihin vaikuttamaan pyrkivänä) toimintana.

Kulttuurin ja muun yhteiskunnan suhdetta koskevan ajattelun Arnold nosti aiempaan kulttuuriteoreettiseen pohjustukseen nähden toiseen tai kolmanteen potenssiin. Schilleriä vapaasti tulkiten ja hänen utopiansa todesta ottaen Arnold teki valtiosta sellaisen toimijan, joka kulttuurin nimissä oikeutti tunkeutumisen vapaiden kansalaisten ja kansalaisryhmien alueelle. Tavallaan Arnold teki kulttuurin käsitteellään luokista lopun. Yhteiskunnallisesti katsoen sisäisyyden toteuttaminen tarkoitti hänellä kaikenlaisten mekaanisten ajattelu- ja toimintatapojen ja vulgaarisuuden vastustamista, ja niitä esiintyi erityisesti arkipäiväisiin intresseihin sidotuissa poliittisissa organisaatioissa. Sen sijaan rajoittuneet intressit ylittämään kykenevät ja siten poikkeusominaisuuksilla varustetut kulttuuri-ihmiset edustivat ja toteuttivat tavoiteltavaa universaalista ihmisyyttä. Keinoina oli koulutus, runous ja kritiikki. Ne vastaavat sisäisyyden harjoittamisen tärkeimpiä ominaisuuksia yhteiskunnallisina toimintoina. Näissä *välineen välineissä* (siis kulttuurin harjoittamisen välineissä) tulevat näin nimityksi ne asiat, joiden suhteen myös kulttuuripolitiikka on keskeisellä tavalla työstänyt omaa identiteettiään.

Valtion ja kulttuurin pyhä liitto Arnoldin kulttuurikäsitteessä loi kansallisvaltiollisen kulttuuripolitiikan perustan. Kriitikoiden mielestä liitto oli kuitenkin epäpyhä, kun hegemonisuus tuli salakavalasti rakennetuksi modernin kulttuurin käsitteen ja kulttuuriteorian sisään. Liiton myötä syntyy joka tapauk-

nessa erikoinen tilanne: kulttuuria ei ole erotettu muusta yhteiskunnasta erilliseksi toiminnan sfääriin, mutta se ei ole myöskään täysin yhtä sen kanssa. Se on yhteiskunnassa ilmaistun ja valtion edustaman yhteisen tahdon välittämässä palveluksessa, on sen lisäosa. Se myös merkitsee todellisten, universaaliin ihmisideaan nähden kehityksessään keskeneräisten, ihmisten tarpeiden alistamisen tavoittamattoman ihmisyyden ihanteen alle. Samaan aikaan se kuitenkin säilyttää itsellään oikeuden kritisoida toteutuvaa sivilisatorista kehitystä. Palvelija on myös palveltavansa yläpuolella.

TAULUKKO 1 Matthew Arnoldin kulttuurikäsitys Culture and Anarchy -teoksessa.

Käsitteen tuottamisen tausta	Inhimillisen toiminnan moninaisuus /yhtenäisyyden tarve
Käsitteen tuottamisen motiivi:	Välineellisuuden ja hengettömyyden ylivalta (aikalaiskriittisyys)
Käsitteen tuottamisen oikeutus:	Universaali ihmisyyys
Käsitteen rakentumisen lähtökohta	Halu tehdä hyvää (tieto, moraali ja sosiaalinen kokonaisuutena)
Käsitteen ilmaisema tavoite	Pyrkimys täydellistymiseen (kilvoittelu)
Käsitteen toimintafoorumi	Ihmisen sisäisyys (ihmisarvo, kauneus)
Keskeiset toimet käsitteen alueella	Ajattelu, lukeminen, tarkkailu
Käsitteen ydin	Epäily, kriittisyys -> arvonmittaaja, 'tuomioistuin'
Käsitteen tehtävä	Vulgaarisuuden vastustaminen (kaikissa muodoissa ja luokissa)
Käsitteeseen sisältyvät kriteerit	Paras ajateltu ja sanottu, intressittömyys
Käsitteen edustajat	Muukalaiset luokissaan, intellektuaalisuus
Käsitteen edustajien keinot	Runous (taide), koulutus, kritiikki
Käsitteen edustajien tehtävät	Sivistäminen, valistaminen

Sementoiko Arnold kulttuurin käsitteen normatiiviseksi ja deterministiseksi, poikkeuksettoman yhteiskunnallisen kehityksen ohjaajaksi? J.S. Mill kutsui 1800-luvun taitteen molemmiin puolin kehkeytynyttä modernia kulttuurikäsitystä saksalaiscoleridgelaiseksi. Puhtaasti englantilaisessa kontekstissa sitä voidaan kutsua coleridgelaisarnoldilaiseksi. Yleisen tulkinnan mukaan Arnoldin työn myötä koko coleridgelaisarnoldilainen kulttuurikäsitteen rakennelma näyttäisi seisovan lopulta kahden korkean jalan varassa, elitismin ja valtiollisuuden; muut jalat olisi sahattu pois. Tällä tavoin lopputulemiensa kautta nähtynä tuo käsitys voitaisiin kiteyttää kulttuurin ja valtion toisiinsa sitovaksi kehityskaavaksi: kulttuuri = ihmisen sisäisyyttä = parasta ajateltua ja sanottua = universaalia ihmisyyden toteuttamista = toisten valistamista ja sivistämistä = valtion eettiseksi naamioitua pakkovaltaa. Näin se edustaisi puhtaimmillaan sitä "sosiaalisen järjestyksen palvelijattarena" toimivaa yleisempää järjestysdiskurssia, jonka Bauman näkee voittaneen modernin kehityksessä ja jättäneen kohtalokkaallakin tavalla alleen luovuusdiskurssin, jossa korostettiin hengen vapautta, keksimistä, itsekriittisyyttä ja itsensäylittämistä (Bauman 1999, xvi-xvii).

Oman analyysini perusteella pidän tätä houkuttelevuudestaan huolimatta yksinkertaistettuna tulkintana. En samasta Arnoldin kulttuurikäsitystä yksinomaan sivistyshegemoniseen kulttuurikäsitteeseen, mutta sen ainekset ja siitä tehdyt tulkinnat ja johdetut käytännön toimet antavat oikeutuksen tähän käsitteeseen juuri hänen yhteydessään. Baumanin kritiikki on nähtävä yleisemmin modernin aikakauden universalistista edistysuskoa kohtaan suunnatuksi. Jos coleridgelaisarnoldilaista kulttuurikäsitystä modernin aikakauden alun kehkeytyvänä ja vakiintuvana kulttuurikäsitteeksi luetaan baumanilaista luovuuden ja hallinnan välisen tasapainon asetelmaa vasten, se lopputulemiltaan epäilemättä on Baumanin kritiikin piirissä. Arnold lähtee kulttuurikäsitteensä käsittekoordinaatiston luovalta puolelta mutta päätyy täyttämään täysimääräisesti sen hallinnallisuutta ilmaisevaa puolta. Jos kuitenkin katsotaan kulttuurikäsitteiden rakentumiseen tuona aikana liittyvää huojuntaa käsitteen rakentajien sisäisenä kamppailuna (Schiller, Coleridge), tai toisaalta sen poleemisesti tiukkaa puolustamista (Arnold), voi tuomiota pitää liioiteltuna.

Tämän tutkimuksen käsitteistössä sanottu tarkoittaa, että coleridgelaisarnoldilainen kulttivoitumisen ja täydellistymisen ajatus pysyisi kuin pysyisikin pohjimmiltaan kulttuurin määrittelyn baumanilaisittain ymmärretyn ambivalenttisuuden piirissä. Tällainen ambivalenttisuus kyseisen jännitteen suhteen sisältyykin yleensä sivistysperusteisiin kulttuurinäkemuksiin, kun sivistys on samalla kertaa kansakunnan identiteetin perustaa, henkistä infrastruktuuria, kansalaiskuntoisuutta mutta myös elämänmittaista itsekasvatusta ja itsensäkehittämistä (vrt. Niiniluoto 1994, 47).

Niinpä Arnoldillakin käsitys pyrkimyksestä täydellistymiseen ei tarkoita vain härkämäistä pyrkimystä kehittää itseään (ja yhteiskuntaa) lineaarisesti ja sivuille vilkuilematta aina vain paremmaksi myöhemmin vallitsevaksi tulleen edistysmyytin mukaisesti. Sen voi tulkita myös varoituksena henkisen laiskouden vaaroista ja vaatimuksena elliptisemmästä itsensä kehittamisestä henkisen kilvoittelun mielessä. Henkiseen kilvoitteluun liittyy myös epäonnistumisen tai taka-askelten ottamisen mahdollisuus. Albert Camus'n Sisifyoksen myytin mieleen tuoden Arnold mm. kirjoittaa, että kulttuuri-ihmiset saattavat toistuvasti epäonnistua täydellistymiseen tähtäävissä pyrkimyksissään, ja saavat myös tästä "rangaistuksensa". Siitä huolimatta heidän pyrkimystensä arvo säilyy, tai säilyy ainakin voimakkaampana kuin niiden, jotka eivät edes pyri toteuttamaan harmonista ihmisyyttä. (CA 102–103.)

Pientä häivähtävää epävarmuutta jää myös elämismaailmallisuuden leikkautumiseen Arnoldin kulttuurikäsitteiden ulkopuolelle, vaikka se onkin ylivoimaisesti ongelmallisin osa hänen teoriaansa. Kulttuuri-ihmisten roolia korostaessaan hän eksplisiittisesti kieltää vaativansa kulttuuri-ihmisilleen valtaa. Implisiittisesti on kuitenkin selvää, että vain nämä ovat soveltuvia saamaan sitä, jotta asiat menisivät niin kuin niiden Arnoldin mukaan tulisi mennä.

Ongelmallisista Arnoldin teorian aineksista ihmisen sisäisyyden ja ulkoisuuden suhde sen sijaan on selvästi yksiulotteisempi kuin Schillerin hienovaraisessa analyysissä, vaikka sekin johtuu ainakin osittain Arnoldin kirjoitusstrategiasta. Myös luovuuden luonne hänen teoriassaan voidaan kyseenalaistaa.

Epäily, kriittisyys ja intellektuaalisuus edustavat toki mitä selvimmin luovan toiminnan aluetta, jos ne todella ovat toiminnassa, mutta parhaaseen ajateltuun ja sanottuun tukeutuvan yhteiskunnallisen toiminnan voi nähdä pikemminkin kulttuurisena imitaationa, toistona ja jäljittelynä, kuin innovaatioina, luovana uudistamisena. Tällöin se itse asiassa kääntyisi mutkan kautta takaisin sen tyyppiseksi mekanistisen maailmankuvan mukaiseksi toiminnaksi, josta Arnold aikalaisiaan syytti.

3.1.4 Williamsilainen elämäntapaperusteinen kulttuurikäsitys

Olisi houkutus sanoa, että voitolle modernin kulttuurikäsitteen rakennustyössä 1800-luvun puolivälin yli tultaessa pääsi englantilaisten tulkintojen myötä autoratiivinen ja siinä mielessä konservatiivinen kulttuurikäsitte. Esimerkiksi Lloyd ja Thomas pitävät kuitenkin Coleridgea, Millia ja Arnoldia vahvasti edistyksellisinä. Tähän onkin perusteensa. Oltiinpa valtion ja kulttuurin liiton periaatteellisesta puolesta mitä mieltä tahansa, sen oikeutus oli historiallisesti katsoen perusteltavissa käytännön hyödyllisellä kehityksellä. Yksinkertaisimmillaan tämä näkyi jo pelkästään luku- ja kirjoitustaidon leviämisenä.

Lloydin ja Thomasin mukaan ongelma oli kuitenkin siinä, että ajan oloon ei tyydytty vain näiden taitojen kehittämiseen, vaan oikeus vaikuttaa kansalaisyhteiskuntaan laajennettiin koskemaan koko inhimillistä kehitystä (Lloyd ja Thomas 1999, 124). Tämän linkityksen jälkeen valtion kehityksen tila tuli riippumaan ratkaisevasti kulttuurin kehityksen tilasta. Mitä kehittyneempi kulttuuri, so. mitä laajemmalle väestön keskuuteen harmonisuuteen perustuva valistus- ja sivistystyö oli edennyt, sitä kehittyneempi ja lähempänä ideaalitilaansa oli valtio yhteiskunnallisten toimijoiden intressiristiriitoja ideaalisesti sovittavana periaatteena ja sitä enemmän niiden liitto koettiin oikeutetuksi. Tämä merkitsi samalla sitä, että coleridgelaisarnoldilaiselle kulttuurikäsitteelle noissa oloissa vaihtoehtoinen kulttuurikäsitte 'suostui' uimaan universalistisen ihmisihanteen ja kansalliskulttuurin kehityskertomuksen sisään.³³

³³ Mielenkiintoista ja ehkä myös paradoksaalista on, että kaksijalkaisuudestaan huolimatta coleridgelaisarnoldilainen käsite on soveltunut erilaisten, jopa toisilleen täysin vastakkaiden yhteiskunnallisten ja poliittisten pyrkimysten käyttöön reaalitodellisuudessa. Arnoldilaisen kaavan monikäyttöisyyden voidaankin katsoa olevan kiihtoisuudenvelassa sen rakentamisen aineiden moninaisuuteen.

Jos Arnoldin päättelyketju pilkotaan osiin ja tartutaan sen joihinkin yksittäisiin osiin, tätä voidaan käyttää toisiin tarkoituksiin kuin toisien osien irrottamisiin perustuvissa tulkinnoissa. Alkuosaltaan kehityskaava soveltuu elitistisen konservatismiin pirtaan, mutta sen loppuosan painottamiseen ei tässä ajattelussa ole nähty tarvetta, koska kehityksen on joka tapauksessa nähty riippuvan siitä, mitä yhteiskunnallinen eliitti ajattelee ja tekee. Kulttuurin ja valtion toisiinsa sitovaa kehityskaavaa lienee lupa pitää kansallisvaltiollisena kulttuuripoliittisena kaavana. Sosialidemokraattisikin sitä voinee kutsua, koska se porvarillisen ideologian lähtökohdistaan huolimatta sulautti itseensä myös maltillisen, edustuksellisuuteen myöntyneen ja sitä ajamaan ryhtyneen sosialistisen ajatussuuntauksen. Tästä huolimatta suoraviivaisimmat yritykset tuon kaavan toteuttamiseksi on nähty eräänlaisina kehityksen pikakursseina 1900-luvulla ns. reaaliosialismissa näissä yrityksissä lopulta juurikaan onnistumatta. Kaava ei ole ollut immuuni myöskään samantapaisille fasismiin nojaaville tarkoituksille.

Meni melkein sata vuotta Arnoldin *Culture and Anarchy* -teoksen ilmestymisestä ennen kuin modernin kehkeytymisessä voitolle päässeelle kulttuurikäsitteelle ilmaantui riittävän vahva haastajadiskurssi. Raymond Williamsin työstämässä käsityksessä ei ole kuitenkaan lähtökohdiltaan kyse hänen omasta kulttuurikäsitteestään, koska hän miltei sananmukaisesti kaivoi sen esiin valtakurssin sisältä. Tässä mielessä häntä voi pitää myös tuon perinteen nahanluojana. Nahanluontia edesauttoi merkittävästi antropologiseräisen kulttuurinäkemys hyödyntäminen ja soveltaminen omaa käsitystä muodostettaessa.

Kriittisestä suhtautumisestaan huolimatta myös Williams tunnusti Arnoldin merkityksen kulttuurin käsitteen työstäjänä ja vakiinnuttajana. Itse asiassa molempien lähtötilanne ja peruskysymyksetkin olivat hyvin samankaltaiset. Ne liittyivät kulttuurin rooliin sosiaalisen organisoinnissa, erityisesti massayhteiskunnassa. Historiallinen tilanne, jossa Williams omaa kulttuurikäsitteensä luo, on kuitenkin kovin toisenlainen kuin Arnoldilla. Erilaisia ovat myös sekä vastaukset kysymyksiin että menetelmät niiden tuottamiseksi.

Vastausten ja metodien ero näkyy oikeastaan jo heidän keskeisiin kysymyksiinsä vastausta hakevien kirjojen nimissä. Toinen rakensi kulttuurin käsitteensä kulttuurin ja anarkian – kulttuurin ja kansalaisyhteiskunnan – vastakohtaisuudelle, toinen niiden myötäparisuudelle. Kun Coleridge ja Arnold olivat päätyneet tuottamaan poleemisesti kulttuurille erityisaseman suhteessa muuhun yhteiskunnalliseen elämään, Williams puolustaa maltillisesti kulttuurin käsitteen yhteiskunnallisiin käytäntöihin kiinnittyvää merkitystä. Williamsin mielestä kulttuurin käsitteen historia osoitti, että se oli reaktioita sosiaalisessa elämässä. Tavalla tai toisella tuolla käsitteellä oli modernin kulussa haluttu tunnustella mahdollisuutta palauttaa modernin yhteiskunnan eriytymisen myötä hajonnut kokemus ihmisyyden kokonaisuudesta yhteisten kokemusten kehyyksenä. Tälle pyrkimykselle hän halusi antaa teoreettisen oikeutuksen ja kytkeä sen teollistuneeseen, demokratian ihanteeseen kiinnittyneeseen ja edellytyksiltään kulttuurisemmaksi kehittyvään, yhteiskunnan tavoitteisiin.³⁴

Mielenkiintoinen piirre coleridgelaisarnoldilaisessa kulttuurikäsitteessä on myös sen suhde porvarilliseen yhteiskuntaan itseensä, jonka piirissä se tuottui. Sen nimissä on voitu ja on harjoitettu porvarillisen yhteiskunnan ankaraakin kritiikkiä, onhan tuon diskurssin yksi keskeinen elementti epäily toteutuvan kehityksen vaikutusten suotavuudesta. Tämä tapahtui oppina ihmisen harmonisesta täydellistymisestä. Toisaalta tuomitsevinkin kritiikki on jäänyt usein ponnottomaksi, mikä johtunee harmoniaopin omasta ristiriitaisuudesta sen pitäytyessä lähinnä ihmisen sisäisyyteen liittyvien ominaisuuksien korostamiseen ja keinovalikoiman intellektuaaliseen valikoivuuteen.

³⁴ Jos haluaa arvioida tarkemmin keskeisten kulttuurin käsitteen käyttäjien metodisia eroja käsitteen käytössä, niin ne voisi ilmaista seuraavasti. Schiller tuottaa kulttuurikäsitteensä metodisesti tyyliä ja osin eksplisiittisen viestinsä jälkeä kätkienkin: *olisiko mahdollista, että...* (kulttuuri voisi olla esteettisen tuottamisen apuna). Coleridge on epävarma mutta poleeminen, Arnold itsevarma ja poleeminen. Coleridgen ja Arnoldin viesti on: *kulttuuria tarvitaan, jotta...* (selvitään ajan rauhattomuudesta). Williams on metodisesti selvästi Coleridgea ja Arnoldia maltillisempi. Hän katsoo, että ajattelu- ja toimintatapojen on hänen omana aikanaan muututtava, mutta tämä tapahtuu parhaiten analysoimalla sekä vallitsevia käsityksiä ja muutosta edesauttavia käsityksiä; "meidän tulee vain pyrkiä" tutkimaan ja omaksuma uusia ajattelutapoja, jotka liittyvät demokratisoitumiseen, teollistumiseen ja kommunikoitumiseen. (LR, xiii.) Williamsin metodinen maltillisuus ei kuitenkaan peitä alleen hänen elin-

Williams pohjusti käsiteprojektinsa korjaamalla käsityksiä massakulttuurista, jolloin kulttuurin käsite alkoi demokratisoitua³⁵. Kun Arnold oli lopulta rakentanut kulttuurin käsitteen sisään eräänlaisen ylituomarin roolin, jota miltei taivaallisen käyttöoikeuden tapaan lainattiin paremman tiedon omaaville ihmisille, Williams myönsi kaikille tasavertaisen käyttö- ja tuotto-oikeuden kulttuuriin. Hän muistutti, että kulttuurin suhteen "kukaan meistä ei ole erotuomari; olemme kaikki mukana samassa pelissä, kuka mihinkin suuntaan pelaamassa" (Williams 1963, 307). Vastakohtana Arnoldin ajattelulle Williamsilla kulttuurin tuottamiseen osallistuvat kaikki yhteiskuntaluokasta tai muusta ryhmästä ja asemasta riippumatta. Myös yhteiskunnallisen elämän erilaiset eriytyneet toiminnalliset alueet edustavat kaikki omilla tavoillaan kulttuuria. Kulttuuri on siten yhteisöjen ja yhteiskuntien tapa järjestää yhteisiä kokemuksiaan, se on yhteisten merkitysten luomista, yhteisön yhteisen kulttuurin kehittymistä.

Näillä näkemyksillään Williams tuotti uudenlaisen tulkinnan universaalista ihmisyydestä kaikkia ihmisiä koskevana ihmisyyhteisön demokraattisena evoluutiona. Universaalisuus toteutuu yleisenä elämän rikastumisena ja kykynä säännellä paremmin yhteisöllistä elämää. Näkemys on demokraattinen myös siksi, että se perustuu ajatukseen solidaarisuudesta yhteiskunnallisen toiminnan organisointia eettisesti ohjaavana periaatteena.

Paitsi kääntää Arnoldin kulttuurikäsitteksen ylösalaisin Williams tuottaa omassa kulttuurikäsitteessään materiaalia Arnoldin jättämiin tyhjiöihin. Materiaalia Williams ei kuitenkaan lado tiilten tapaan helposti laskettavaksi pinoksi, vaan hänen kulttuurikäsitteensä eri ainekset ovat monimutkaisissa suhteissa toisiinsa.

Kommunikaatio ihmisen lajityypillisenä ominaisuutena ja inhimillisten merkitysten tuottamisen ja vaihtamisen paikkana on kulttuurin perusta ja siten kulttuurin määrittelyn raja käsitteen laajimmassa ulottuvuudessa – Schillerillä se oli ollut kyvyssä erottautua välittömistä ulkoisista tarpeista, Arnoldilla ihmi-

tärkeäksi kokemaansa viestiä, joka liittyi demokratian tehtävään sitä vaarantavia voimia vastaan. Williamsin metodinen viesti tällöin on: *on paneuduttava siihen, mitä...* (kulttuuri on).

³⁵ Massakulttuurisen samastuskaavan kumoamisen tarpeesta pitkälle johtui, että Williamsin kulttuurin käsitteen parissa tekemä työ asettui työväenluokkaisen kulttuurikäsitteiden kehyksiin. Kuten Thomas ja Lloyd toteavat, Williams eli sellaisessa (brittiläisessä) yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa kasvatuksen ja kulttuurin instituutiot näyttivät olevan avattavissa "sosialistiselle vaikutukselle", vallattavissa työväenluokkaiseen käyttöön (Lloyd ja Thomas 1998, 11).

Työväenkulttuuri oli Williamsille myös omakohtainen asia: hän oli kotoisin walesilaisesta työläisperheestä, josta hän nousi paitsi aikuiskasvatuksen aktiiviseksi toimijaksi myös akateemisen maailman huipulle. Työväenkulttuurin esiinnostajana ja puolestapuhujana Williams ei ollut kuitenkaan mitenkään propagoiva, tai joidenkin mielestä riittävän radikaali. Hänen mielestä kenelläkään ei ole oikeutta omia kulttuurin käsitteitä, ei sen enempää myötä- kuin vastakulttuurisessakaan mielessä. Tässä suhteessa hän itse asiassa kyseenalaistaa luokkaperusteiset käsitteet hieman samaan tapaan kuin Arnoldkin. Arnoldista muuttunutta tilannetta kuvaa kuitenkin se, että kun Arnoldin aikana kulttuuri koettiin ilmiöksi, jota pidettiin vähä- jos minäkään arvoisena ja johon siksi ei haluttu samastua, Williamsin aikana eri poliittiset ryhmät ja puolueet halusivat – ja Williamsin mielestä hyvä niin – identifioitua siihen (ks. Williams 1963, 307).

sen sisäisyys. Kommunikaatiossa tuotamme sosiaalisen maailman ja määrittelimme kulttuurin sisällöt, Williams ajatteli. Siinä, miten sosiaalinen ja poliittinen 'peli' kommunikaationa toteutuu, ratkeaa miten kulttuuri kehittyy ja mitkä piirteet siinä nousevat näkyviksi tai vallitseviksi. Kommunikaatiossa vaihdettava ja välitettävä sosiaalisen materiaali saatiin puolestaan siihen osallistuvien kokemuksista, jotka ilmaistiin eri tavoin eri yhteiskuntaluokissa ja -ryhmissä – elämäntavat olivat siten kokemusten konteksteja.

Luovuuden Williams asetti puolestaan kulttuurin käyttövoimaksi. Ilman sitä kommunikoidtavaksi ei virtaa kulttuurista evoluutiota tuottavaa uutta kokemussisältöä. Luovuus toteutuu kuitenkin oleellisesti laajemmassa ja syvemmässä mielessä kuin mitä aiemmin kulttuurikäsitteiden piirissä oli ajateltu. Inhimillinen toiminta on aina Williamsin mielestä perusteiltaan luovaa, inhimillisen energian ilmausta ja toteuttamista. Taide tai intellektuaalinen elämä ei ollut tässä mielessä erikoisasemassa. Taiteen korostaminen luovana toimintana oli ehdottoman tärkeää, mutta kun se laajeni taiteen ja muun sosiaalisen elämän vastakkaisuudeksi, seuraukset olivat vahingollisia. Williamsin mielestä taide oli 'tavallista', kuten muutkin toiminnat, mutta sillä oli kuitenkin erityinen luonteensa ja erityiset tehtävänsä, kuten muillakin toiminnoilla omansa.

Elämäntapaperusteista kulttuurikäsitteistään Williams yritti valaista kokemisen struktuurin käsitteellä. Käsite on hankala, koska siinä pyritään samalla kertaa ilmaisemaan yleisen elämäntavan kokonaisuutta aikalaiskulttuurisesti ja korostamaan sen tietyn osan – rakenteistumattoman sosiaalisen – merkitystä toista – rakenteistuneisuutta – vastaan. Tämän korostuksen kautta kokemisen struktuurin käsite korostaa voimakkaasti ihmisen merkityksenantokykyä, elämismaailmallisuutta ja toiminnallisia resursseja.

Williamsin haaste kokemisen struktuurin käsitteessä oli kuitenkin samantapainen kuin se, johon Arnold kompastui aikanaan. Kun tämä oli reagoinut kulttuurin käsitteellään oman aikansa mekanistisen ajattelun dominoivuutta vastaan, oli käynyt niin, että kulttuurin käsitteen piiristä uhkasi työntyä pois kaikki se, mikä vastustettavaan asiaan liittyi, erityisesti ihmisen toiminnan ulkoiset muodot. Williamsin tapauksessa haasteena oli pitää mukana rakenteistunut sosiaalinen, vaikka käsitteen kärki suuntautuikin rakenteistumattomaan³⁶.

³⁶ Voidaan kenties myös kysyä, onko kokemisen struktuuri ylipäänsä oikea käsite kuvaamaan Williamsin tarkoittamia kulttuurin tunnistamisen eri piirteitä. Erityisesti sosiaalisen nykyisyyden kuvaamiseksi *feeling* -termi tuntuu liian epämääräiseltä ja struktuuri liian määrättyltä. Molempien käytölle oli kuitenkin perusteensa. Valitsemalla *feeling*-termin *experience*-termin sijasta Williams halusi välttää pienimmänkin mahdollisuuden tuoda käsitteen analyysin alueelle muutakin kuin kokemisen autenttisuutta (ks. Williams 1988, 150–151). Käyttämällä puolestaan struktuuri-termiä sosiaalisen luovimman kärjen kuvaamisessa Williams halusi osoittaa, että myös tältä vaikeasti käsitteellistettävältä sosiaalisen alueelta voidaan löytää rakenteellisia ominaisuuksia ja piirteitä ja saattaa ne siten analyttisen kulttuurintutkimuksen piiriin tasaveroisesti kiinteytyneiden elementtien rinnalle (ks. emt, 139–145). Näitä aineksia käsitellessään Williams kirjoittaakin "virikkeiden, pidäkkeiden ja vivahteiden luonteenomaisista elementeistä", "tietoisuuden ja suhteiden vaikuttavista elementeistä" ja "keskenäisistä suhteista muodostuvasta jatkuvuudesta". Edelleen hän näkee niiden järjestyvän "sarjaksi tiettyine sisäisine suhteineen, jotka samalla sekä liittyvät toisiin-

Arnoldin lankeemuksen Williams onnistuu välttämään hegemonian teeman avulla, eli siis sitä sosiaalisen ainesta käsittelemällä, millaiseksi kulttuurin käsitteen on nähty kehittyneen coleridgelaisarnoldilaisessa tulkinnassa. Oliko kulttuurilla itsenäistä roolia suhteessa hegemoniaan, vai edustiko hegemonia valtaa ja voimaa, joka oli ahmaissut kitaansa kulttuurin erityisesti inhimillisinä itseilmaisuuksina ja luovuutena?

Williams myöntää, että kokemuksen struktuurissa vaikuttavat erilaiset yhteiskunnallisen määräytyneisyyden muodot, joita sosiaalisen institutionaalinen puoli välittää ja sääntelee. On siis tarkasteltava niitä valikoinnin menetelmiä, joilla sosiaalisen kokemuksen ehdot nykyisyydessä vaikuttavat ja sitä muokkaavat. Hegemonia pyrkii ottamaan haltuunsa kaikki sosiaalisen ainekset; edes rakenteistumaton ei ole koskaan täysin vapaata luovuuden ilmaisua. Williams korostaa kuitenkin myös niitä vastavoimia, jotka toimivat hegemoniaa vastaan. Tässä tarkastelussa valaistuu myös taiteen erityisempi merkitys sosiaalisen organisoijana. Taiteilija oman erityiskykynsä ansiosta tuntee syvältä oman aikakautensa luonteen, sen yhteisölliset sydämenlyönnit, mutta ilmaisee myös sen uudet orastavat mahdollisuudet liikkuaan rakenteistuneen ja rakenteistumattoman toiminnan rajapinnoilla, "semanttisen saavutettavuuden ääri rajoilla" (Williams 1988, 134). Myös uusilla yhteiskuntaluokilla ja yhteiskunnallisen toiminnan tunnistamisissa syrjään jäävillä sosiaalisen aineksilla on orastavan esiintuomisessa tärkeä rooli.

Onnistuiko ja missä määrin Williamsin modernin kulttuurikäsitteen nahanluonti? Hän työsti tärkeällä tavalla uudelleen kulttuurin ja yhteiskunnan välistä suhdetta. Nämä käsitteet olivat rakentuneet toisistaan erilleen kulttuurin ja sivilisaation käsitteiden vastakohtaistuessa modernin varhaisessa kehkeytymisvaiheessa ja kulttuurin käsitteen suuntautuessa tuolloin sivilisaatiokriittisyyteen. Elämäntapaperusteisessa kulttuurikäsitteessä Williams saattoi ne jälleen yhteyteen toistensa kanssa. Näin hän palautti myös kulttuurin käsittekoordinaatiston jännitteisyyden takaisin siitä jännitteen laukaisseesta erillisyydestä, jollaiseksi se oli kehittynyt autonomisesteettisessä ja sivistyshegemonistisessa käsitetulkinnassa. Joidenkin näkemysten mukaan Williams tällöin kuitenkin vain korvasi yhteiskunnan käsitteen kulttuurilla. Sellaisena sen on nähty myös korvaavan Arnoldin parhaan ajattelun ja sanotun opin mutta muistuttavan sitä samankaltaisessa erittelevämmät analyysimahdollisuudet sulkevassa luonteessaan.

Tähän kritiikkiin voi todeta ensinnäkin sen, että kulttuurin käsitteen tuominen tasavertaiseksi yhteiskunnan käsitteen rinnalle oli tärkeää sinänsä, koska sen avulla oli mahdollista korostaa yleisen elämänmuodon muotoutumisen ja kehityksen prosessuaalista luonnetta³⁷. Vaikkei Williams ehkä varsinkaan var-

sa että ovat jännityksessä keskenään". Kulttuurisessa analyysissä tästä liikkeessä olevasta nykyisyydestä voidaan löytää sen "erityinen hierarkia". (emt. 151).

³⁷ Williams koki, että huolimatta niistä vaikeuksista, joita kulttuurin käsitteen havainnollistamiseen liittyi, tämä käsite kuitenkin pystyi kuvaamaan yhteiskunnan käsitettä paremmin sosiaalisen luonnetta. Tämä ei estä häntä voihkaisemasta: "Mutta, arvatkaa, olenko lukemattomia kertoja toivonut, etten olisi koskaan kuullut tuota kirotua sanaa." (Williams 1979, 154).

haistuotannossaan onnistunut itse analysoimaan parhaalla mahdollisella tavalla tuota prosessia, jo pelkkä painotus ja määritelmä kulttuurista *prosessin nimenä ja tuloksina* oli tärkeä.

Toiseksi: yleisen sosiaalisen elämäntavan näkeminen kommunikaatioalustana, tai signifikaatiojärjestelmänä, kuten Williams sen myöhemmässä tuotannossaan näkee, ei tarkoita, ettei meidän tulisi erottaa analyttisesti toisistaan *erilaisia* merkityksenantokäytäntöjä. Päinvastoin, Williams tavallaan raivaa *tilaa* niiden suhteiden tarkastelemiselle (vrt. Williams 1981, 207). Näin hän ainakin periaatteessa avaa mahdollisuuden nähdä kulttuurin käsite eräänlaisena avoimena karttana, jota voidaan täyttää erilaisilla tunnistepisteillä. Samalla hän vähintään raaputtaa pintaa niiltä perinteisiltä antropologisperäisiltä kulttuurikäsitteiltä, joissa kulttuuri nähdään eräänlaisena kehityksen tilan yhteenvedonomaaisina kuvauksina, ja jotka siksi ovat analyttisyyden kannalta hankalia.

Siinä Williams ei onnistunut (jos se oli hänen tarkoituksensakaan), että hän olisi pystynyt tuottamaan yhden yksiselitteisen kulttuurikäsitteen. Hän yhdistelee erilaisia käsitetraditoiden aineksia ja yrittää ajatella modernin elämänmuodon haastetta uudella tavalla (vrt. Lehtonen 1994, 237). Hän tasapainottelee tuottamansa laajan, sosiaalista elämäntapaa kokonaisuutena tarkastelevan, kulttuurikäsitteensä ja kapeampien kulttuurikäsitteiden välillä. Myöhemmässä tuotannossaan hän katsoo varhaistuotantoaan selvemmin, että vaikka kaikki sosiaaliset käytännöt tulee ymmärtää merkityskäytäntöinä, kaikissa käytännöissä, esimerkiksi taloudessa, merkitysten tuottaminen ei ole toiminnallisesti keskeisintä. Vastaavasti toisissa sosiaalisissa käytännöissä, esimerkiksi taiteessa, se on sitä, vaikka toisaalta nekään eivät ole koskaan pelkkää merkitystuotantoa. Tämäntapainen ajattelu on antanut aiheen yrittää suhtautua kulttuurin käsitteen ongelmaan pragmaattisesti puhumalla erikseen laajasta ja kapeasta kulttuurin käsitteestä, tai jopa vielä teknisemmin esimerkiksi A- ja B- ja jopa C-kulttuurista (ks. esim. Heiskanen, Kangas, Mitchell 2002, 21–23). Toisaalta se saattaa olla myös tie hienovaraisempiin ja eriytyneempiin käsitetulkintoihin.

Erilaisista tulkinnoista huolimatta Williamsin kulttuurikäsitteen voi nähdä kaikesta huolimatta muodostavan kokonaisuuden erilaisten käsitteahmotusten sisäkkäisyytenä. Tällöin sitä voisi verrata venäläisiin maatuskanukkeihin. Niiden tapaan sosiologisesti hahmotetun yleisen elämäntapaperusteisen kulttuurikäsitteen sisältä kuoriutuu esiin eri yhteiskuntaluokkien ja -ryhmien elämäntavat ja niiden vaikutus yleiseen elämäntapaan. Toisaalta tämän tyyppin sisällä voi nähdä olevan taideperusteisen käsitetyypin. Myös taide on elämäntapojen konteksteissa tuotettua. Samalla taideperusteinen käsitys laajentuu perinteisistä autoratiivisista ja eliittisistä muodoistaan kiinnittäessään hyväksyvää huomiota mm. populaarikulttuuriin 'massojen' kulttuurina, mediaan, muotiin, mainontaan sekä muihin merkityksellisiin kulttuuristen ilmausten muotoihin. Merkitysperusteinenkin Williamsin kulttuurikäsitteys on, varsinkin sen viimeisimmässä tulkinnoissa. Williamsilaisen kulttuurikäsitteen nimeäminen onkin sisäkkäisten kerrostumisestansa vuoksi hankalaa (ellei sitä sitten halua nimetä nimenomaan williamsilaiseksi). Tietyin varauksin se voidaan kuitenkin luokittelevassa mielessä nimetä *antropologissosiaalisiksi*.

3.2 Merkityksperusteisen kulttuurikäsitteen yhteiskuntateoreettinen rakentuminen

3.2.1 Kulttuurin käsitteen implisiittisyys ja eksplisiittisyys yhteiskuntateorioissa

Esittelemäni kulttuurin käsitteen historiallisten juurten ja modernissa tapahtuvien käännekohtien etsintä tuottaa käsityksen siitä, miten kulttuurin käsitettä on tunnustettu silloin, kun aikalaisanalyysyjä tai teorianmuodostuksia on tuotettu kulttuurin käsitettä johtotähtenä pitäen. Tällöin voidaan puhua väljästi kulttuuriteorioista, vaikka tässä työssä käsitellyt näkemykset eivät luonnollisestikaan edusta koko kulttuuriteoreettista kenttää. Toisaalta modernin varhaisvaiheen kulttuuriteoreettisen käsitekehittelyn pohjalta edellä hahmottamani käsitetyypit siirtyivät vain osittain omiin suuntiinsa eriytyneiden kulttuuritieteiden, estetiikan ja antropologian, käyttöön. Estetiikka käsitteli taiteeseen liittyviä kysymyksiä ja katsoi yleisen ihmisyyden ja siten myös viime kätisen yhteisöllisyyden selityksen kiteytyvän ihmisen henkisissä kyvyissä ja arvoissa. Antropologia tavoitteli kokonaiskatsauksellisempaa kuvausta kaikesta siitä, mitä ihminen toimissaan sai aikaan, vaikka siinäkin henkisen toiminnan tulokset olivat keskeisiä. Sivistyshegemoninen käsiteymmärrys hajaantui monihaaraistemmin kulttuuritieteiden mutta myös yhteiskuntatieteiden, mm. valtiotieteen, alueelle.

Miltä tilanne näyttää, kun sitä katsotaan muusta kuin kulttuurin käsitteen tuottamisen tai käytön ensisijaisesta perspektiivistä? Perspektiivi voidaan kääntää tarkastelemalla kulttuurin käsitteen tunnustamista yhteiskuntateorioissa. Niissä kulttuurin käsitteeseen ei ole niinkään tartuttu kuin törmätty, kun tarkoituksena on ollut selittää toisia asioita – tai samoja asioita toisten käsitteiden avulla. Toisaalta ehkä juuri tämän takia yhteiskuntateorioiden tarkastelu tämän tutkimuksen tarkoituksessa voi avata niitä ongelmakohtia, joihin on jouduttu kulttuuriteoreettisissa käsitekehittelyissä. Samalla kulttuurin käsitekarttaan tuottuu tärkeitä ja välttämättömiä uusia aineksia. Yhteiskuntateorioissa sosiaalista elämää, sen perustavia elementtejä ja niiden välisiä suhteita käsitellään siten, että niissä subjektit (inhimilliset toimijat) ja rakenteet (objektiivisena koetut todellisuuden muodot) kohtaavat. Tämä näkökulma, tai ainakin sen yksityiskohtaisempi tarkastelu, usein puuttuu kulttuuriteorioista. Lisäksi yhteiskuntateoriat tekevät mahdolliseksi tarkastella kulttuurin aseman kehitystä sosiaalisen toiminnan kokonaisuudessa, mikä omalta osaltaan myös määrittelee kulttuuria.

Kun sosiologia yleisesti yhteiskunnallista elämää tarkastelevana tieteenä legitimoit itseään tieteiden kenttään 1830-luvulta alkaen, se tukeutui juuri yhteiskunta-käsitteen varaan. Käsitteellinen yhteiskunnasta oli noudattanut siihen asti aristotelisen ajattelun mukaisesti kaavaa: yhteiskunta = yhteisö = valtio. Tällainen normatiivinen, lähinnä poliittisoikeudellisia kysymyksiä ja hallintomuotoja koskenut, tarkastelutapa ei kuitenkaan enää riittänyt selittämään monin tavoin modernisoituvan yhteiskunnan komplisoituvia ilmiöitä. Sosiologia määritteli

yhteiskunnan siksi yhteisöllisen elämän alueeksi tai instanssiksi, joka nivoi sosiaalisen elämän eri aspektit – talouden, politiikan, kulttuurin, valtion, arvot, elämäntavat jne. – yhteen. (Kangas R. 2001, 306.) Näin yhteiskunnasta tuli abstrakti käsite, joka "viittaa johonkin tarkemmin määrittelemättömään yksilöiden ulko- tai yläpuoliseen voimaan tai tekijään, joka on sekä yksilöiden identiteetin muotoutumisen ja itseidentifikaation kannalta rakentava että myös monin eri tavoin heidän toimintaansa rajoittava ja ehdollistava tekijä" (emt. 20). Siitä kehittyi Helmut Willken sanoin imaginaarinen instituutio, "jota kukaan ei ole nähnyt, mutta josta kaikki puhuvat ja jonka olemassaolon ehto on itse asiassa se, että siitä puhutaan" (emt. 37–38). Se tuli olemaan myös *pars pro toto*-argumentointiin liittyvä käsite.

Yhteiskunnan käsitteen uusi ala oli jokseenkin sama, jota samaan aikaan oli alettu tunnistaa ja varovasti nimetä kulttuurin käsitteellä kulttuuriteoreettisessa (sikäli kuin sellaisesta vielä voitiin puhua) keskustelussa. Näin myös yhteiskunnan käsitettä yleisesti luonnehtivat piirteet – abstraktisuus, imaginaarisuus ja *pars pro toto*-luonteisuus – voitaisiin ulottaa kulttuurin käsitteeseen.

Tämä kahden sosiaalista toimintaa keskeisesti selittävän käsitteen päällekkäisyys on ollut omiaan sekoittamaan molempien ymmärtämistä ja tekemään niistä sillä tavoin kompleksisia kuin niiden moneen kertaan on väitetty sitä olevan. Toisaalta päällekkäisyys osoittaa, että kulttuuri ei suinkaan ole yhteiskuntateoreettiselle tarkastelulle tuntematon alue, kuten ei päinvastoinkaan. Päällekkäisyyden voi nähdä viestinä siitä, ettei kumpikaan käsite yksinomaan pystynyt, eikä pysty vielääkään, selittämään koko yhteisöllisen toiminnan aluetta ja luonnetta.

Tänä päivänä tämä näkyy havainnollisesti sekä arki-, asiantuntija- kuin ainakin osin tieteellisessäkin puheessa. Arkipuheissa ja -teksteissä on hyvin yleistä sanoa, että jokin ilmiö esiintyy yhteiskunnassa *ja* kulttuurissa, tai että jotakin asiaa ajetaan tai vaaditaan toteutettavaksi yhteiskunnassa *ja* kulttuurissa tms. Muotoilut ilmaisevat vaistonvaraista aavistusta siitä, että kumpaakin käsitettä tarvitaan, jos halutaan viitata mahdollisimman kattavasti elämäntodellisuutemme yhteisöllisyyttä selittäviin piirteisiin. Samalla ne ilmaisevat kuitenkin epävarmuutta, miten näitä käsitteitä tulisi käyttää. Käsitteiden tuplakäytöllä haluttaneenkin kattaa ne aukot, jotka jäisivät yksinomaan jomman kumman käsitteen käytöstä. Usein juuri kulttuuri sanaparissa on se, joka kirjoitetaan mukaan varmuuden vuoksi aavistaen, että aivan kaikki yhteisölliset piirteet ja ilmiöt eivät tule katetuksi yhteiskunnalla. Kun taas tehdään käänteinen varmistus (kulttuuri varmistetaan yhteiskunnalla), vaistotaan kulttuurin käsitteen epämääräisyys ja vaikeus, jonka alan ekspertitkin auliisti tunnustavat.

Yhteiskuntateorioiden antia kulttuurin käsitteen analyysin kannalta joudutaan hahmottamaan sen peruskäsitteiden kautta. Yhteiskuntateoriat jakautuvat yleisesti käytetyn perusjaon mukaisesti rakenne- ja toimintateorioiksi. Rakenneteoriat tarkastelevat yhteisöjä ikään kuin valmiina kokonaisuuksina, instituutioiden muodostamina rakenteina ja järjestelminä, joihin yksilöt pyrkimyksineen ja toimintoineen ovat sijoitettavissa kollektiivisesti järjestäytyneinä toimintayksikköinä (Heiskala 2000, 11–14; Ahponen 2001, 9–10). Äärimuodos-

saan sosiaalinen maailma näyttäytyy tällöin itseään säätelevältä systeemiltä, jolloin myös toimijat subjekteina mahdollisissa merkityksenantoresursseissaan katoavat näkyvistä. Ajattelutavan taustalla on usko siihen, että myös sosiaalista elämää voidaan selittää luonnontieteen kaltaisesti, että siitä löytyy sosiaalisia lainalaisuuksia ja että niiden välisten suhteiden kehittymistä voidaan ymmärtää rationaalisen toiminnan tuloksena. Tätä (positivistista) ajattelutapaa edustivat sosiologian alkuvaiheen klassikoista August Comte ja Emile Durkheim.

Erityisen merkittävänä kulttuurin käsitteen merkitysrepertuaarien tunnistamisen kannalta on pidetty Durkheimin halua tunnistaa ja luokitella sosiaalisia tosiasioita 'esineinä'. Kulttuuri tarkoitti hänellä kollektiivisia representaatioita, arvoja, normeja uskomuksia ja muuta sosiaalista kitin tavoin yhdistävää ainesta. Ne määrittivät ja rajasivat toimijuutta, eli yksilöllisen toimintafäärin ajattelu- ja kokemistapoja ja sosiaalisen toimintafäärin vuorovaikutusta. (ks. Inglis & Hughson 2003, 32–33.)

Tällä tavoin ymmärretty kulttuurikäsitte voidaan nimetä *rakennefunktionaaliseksi*. Sosiologia painottui pitkään tässä tulkintasuunnassa. Erityisesti 1900-luvun puolivälin tienoilla rakenneteorioiden kehitykseen paljon vaikuttaneen Talcott Parsonsin myötä vahvistui käsitys kulttuurista sosiaalisen toiminnan toimintaympäristötekijänä. Hänen vaikutuksestaan rakennefunktionalismia onkin luonnehdittu jopa kulttuuriseksi determinismiksi vastakohtana Marxin edustamalle materiaaliselle determinismille. (Heiskala 2000, 102–103; ks. myös Kuper 1999, 52–54.)

Toimintaa määräävästä asemasta huolimatta kulttuurin on rakennefunktionaalisisissa ratkaisuissa nähty rajautuvan ongelmallisesti yhteiskuntateorioiden kiinnostuksen ulkopuolelle. Esimerkiksi vuonna 1973 ilmestyneen *Culture as Praxis* -kirjansa vuonna 1999 ilmestyneen edition itsekriittisessä esipuheessa Zygmunt Bauman kuvaa deskriptiivisesti vahvoin sanankääntein, kuinka yhteiskuntatieteellinen ajattelu – hänen omansakin – oli pitkään kyseisen ajatuksen vanki. Hän sanoo tuolloin olettaneensa Durkheimin hengessä, että on olemassa jokin objektiivinen ilmiö, joka voidaan nimetä kulttuuriksi, koska 'sosiaalisten esineiden' muodostamaan järjestelmään olisi muutoin jäänyt musta aukko. "Yksi sosiaalinen fakta muiden joukossa, ei palapeli, joka edellyttää arkeologia kaivauksia tai dekonstruktiota", hän kirjoittaa tuolloisesta kulttuurikäsitteestään (Bauman 1999, ix).

Kun rakennefunktionalismi jätti kulttuurin tutkimisen ensisijaisten kiinnostustensa ulkopuolelle, tämä tehtävä tuli tieteiden välisessä työnjaossa lähinnä antropologien huoleksi. Kiintoisaa kuitenkin on, että myös antropologia kehittyi alkuvaiheissaan rakennefunktionaalisesti. Tosi asiassa siis nämä kaksi olivat tavallaan lähempänä toisiaan kuin antropologia ja estetiikka. Näin sosiologian ja antropologian tutkimuksellinen reviirijako yhteiskunnan ja kulttuurin välillä ja niiden molempien suuntautuminen pääosin rakenteiden tutkimiseen koitui sekä kulttuurin käsitteen että po. tieteenalojen ja sitä myötä myös yhteiskunnallisen elämän ongelmaksi. Baumanin mukaan tarve rakentaa systeemeitä johti myös käytännössä kulttuurin luovan puolen, vapauden, alistamiseen järjestystä luovien mallien ja kaavojen kunnossapidon tarpeisiin. Koska syste-

meissä kaiken piti sopia yhteen ja muodostaa harmoninen kokonaisuus, ne torjuivat tontiltaan pois harmaat alueet ja ei-kenenkään maat – tai jos ne otettiin mukaan systeemiin, niiden tuli käydä läpi erilaiset niiden luonnetta alistavat mukautumisen ja sopeutumisen prosessit. Näin systeemin ulkoisia ja sisäisiä rajoja vartioitaessa ja liikkeitä niiden yli kontrolloitaessa hukattiin valtavasti inhimillisesti luovia voimavaroja. (Bauman 1999, xiv–xxii.)³⁸

Toimintateoreettisesti suuntautuneiden yhteiskuntateorioiden jäätyä sosiologisesta valtavirrasta syrjemmälle, kulttuurin käsitteen perspektiivistä yhteiskuntateoriat ylipäänsä leimautuivat *implisiittisiksi kulttuuriteorioiksi*. (vrt. Wuthnow ym. 1984,53). Kulttuurisesti *eksplisiittisiksi* yhteiskuntateoriat tulevat niissä tapahtuneen ns. kielellisen tai kulttuurisen käänteen myötä, jonka katsotaan ajoittuvan 1900-luvun jälkimmäiselle puoliskolle³⁹. Yhteiskuntateoriat lähentyvät tällöin monissa kysymyksenasetteluissaan kulttuuriteorioita. Voidaan puhua kulttuuriperusteisista yhteiskuntateorioista, kun yhteiskuntateoriat ovat omaksuneet kulttuurin keskeiseen käsittepakkiinsa tai asettaneet kulttuurin jopa tarkastelujensa polttopisteeseen. Samaan aikaan yhteiskunnan käsite on ajautunut kriisiin (ks. Kangas R. 2001, 305–306). Eksplikoituminen voidaan tulkita myös siirtymänä yhteiskuntateorioiden perusjaossa: toimintateoriat ovat vahvistaneet asemiaan suhteessa rakenneteorioihin.

Rakenneteorioiden vastapainona toimintateoriat kiinnittävät huomionsa rakenneteorioiden hyljeksimiin aineksiin, eli subjektien merkityksenantoresursseihin. Sosiologian klassikoista Max Weber ja Georg Simmel antoivat tälle suuntaukselle eniten aineksia. Toimintateorioissa lähdetään liikkeelle yksilöiden esiteoreettisista, arkipäiväisistä toiminnallisista motiiveista ja intresseistä, niiden ilmaisemiseen ja toteuttamiseen liittyvistä merkityksenannoista ja niissä rakentuvista vuorovaikutussuhteista. Tällöin on välttämätöntä toisten toimijoiden aikomusten, tarkoitusten ja käyttäytymisen huomioonottaminen. Toisaalta teoreettisesti arkiseen todellisuuteen sitoutuvaa sosiaalista ei Weberin mielestä voi ymmärtää kuin nousemalla arkisen ja esiteoreettisen ymmärryksen yläpuolelle. Hänen kohdallaan tämä merkitsi erityyppisten toimintamotivaatioiden ja -muotojen luokittelua ideaalityypeiksi. Näitä olivat päämäärärationaalinen, arvorationaalinen, affektiivinen ja traditionaalinen, joista kaksi ensin mainittua

³⁸ Baumanin itsekriittisen uudelleenarvioinnin voi nähdä kuitenkin ylikorostavan normi- ja järjestyssidonnaisen kulttuurikäsitteen synnillisyyttä. Em. Durkheimin ajatuksen voi tulkita eräänlaiseksi sosiologian syntyvaiheeseen liittyväksi turvalausekeeksi ja metodiseksi ohjeeksi: käsitys liittyi ensi sijaisesti mainittuun pyrkimykseen tavoitella sosiologialle luonnontieteen kaltaista vakuuttavuutta, eikä se ole välttämätöntä niin toimijavastainen kuin usein annetaan ymmärtää. (Ks. Töttö 1989, 127–130.)

³⁹ Käänteen ajoituksesta on hieman toisistaan vaihtelevia käsityksiä. Jotkut sijoittavat sen 1950- ja 60-luvuille ja osin jo sitä varhaisempaan aikaan, mm. Wittgensteinin myöhäisfilosofian vaikutukseen. Raymond Williams, joka katsoi asiaa enemmän kulttuuriteoreettisesta näkökulmasta, kuvasi vuonna 1981 ilmestyneessä teoksessaan *Culture*, kuinka kulttuurin sosiologia oli perinteisesti nähty epäilyttävänä ja viimeimpien joukkoon kuuluvana sosiologian tutkimuksen alueena. "Se sekä näytti olevan että tosi asiassa myös oli alikehittynyt". Hän katsoi, että vasta kyseisen teoksen kirjoittamishetkellä, siis 1980-luvun taitteessa, oli tapahtumassa käänne: nyt kulttuuriset käytännöt ja kulttuurin tuottaminen "eivät ole vain sosiaalisen elämän ja järjestyksen yksinkertaisia seurauksia, vaan niitä pidetään keskeisinä elementteinä niiden rakentumisessa". (Williams 1981, 9-13.)

olivat varsinaisen rationaalisuuden alueita, kun taas traditionaalinen ja affektuaalinen sen eräänlaisia rajatapauksia. (ks. Heiskala 1997, 49). Rakennefunktionaalista Parsons leikkasikin Weberin ideaalityypeistä traditionaalisen ja affektuaalisen toiminnan kokonaan pois.

Raymond Williamsin esteettisen, antropologisen ja sosiologisen tutkimuksen rajapintoja ylittänyt kulttuurin käsitteeseen kohdistunut työ edusti kulttuuriteorioiden suunnasta siltoja rakentavaa ja eheyttävää näkökulmaa kulttuuriteorioiden ja yhteiskuntateorioiden välillä. Hänen myöhemmässä tuotannossaan esiin nostamiaan teemoja, erityisesti kommunikaation ja kielen merkitystä kulttuurin ja sosiaalisen toiminnan ymmärtämiseksi, oli tuotu esiin jo aiemmin yhteiskuntateorioiden alueella, eniten semiotiikassa ja strukturalismissa ja toisaalta fenomenologiassa ja fenomenologisessa sosiologiassa. Kaikki nämä tieteenalat olivat syntyneet 1800- ja 1900-luvun taitteen molemmin puolin, mutta saivat uudenlaista huomiota vasta puolisen vuosisataa myöhemmin. Kaikissa niissä merkitykset olivat tavalla tai toisella kiinnostuksen kohteena, kuten Williamsillakin.

Tähän sillanpääasemaan on asemoinut itsensä myös ns. brittiläinen kulttuurintutkimus, jonka syntyä ja sitä kohtaan tunnettua kiinnostusta selittää pitkälle juuri kulttuurin jääminen paitsioon yhteiskuntateorioissa. Kulttuurintutkimuksen keskeisiä taustahahmoja 1950-luvun lopulla olivat Williamsin ohella edellisessä luvussa esiin tulleet E.P. Thompson ja Richard Hoggart. Varsinkin kulttuurintutkimuksen varhaisvaiheen ns. kulturalismi liitetään heihin. Suuntauksen toinen nimitys kulttuuri- ja yhteiskuntatraditiona kertoo havainnollisesti, mistä siinä oli kysymys. Sittenkin kulttuurintutkimus on siirtynyt hienojakoisempiin kulttuurin ja sosiaalisen analyysiin, mutta samalla kenties kadottanut näköpiiristään 'yhteiskunnan'.⁴⁰

Yhteenvetona yhteiskuntateorioiden peruslähtökohdista voi sanoa, että kulttuuria tutkittaessa niin rakenne- kuin toimintateorioilla on sanansa sanottavana, ja että niiden eroja on liioiteltu. Tosiasia kuitenkin on, että rakenne- ja toimijateoriat sanovat sanottavansa kulttuurista eri tavoin. Kuten Bauman on todennut ortodoksiseen rakennefunktionaaliseen antropologiaan ja poeettisuutta korostavaan estetiikkaan liittyen: toinen kielsi sen, mitä toinen julisti, eli ihmillisen vapauden muokata olemassaolon ehtoja. Toinen piti ihmisen kyvykkyyttä ja halua muutoksiin normaalina ja hyveenä, toinen epänormaalina ja vältettävänä luodun järjestyksen rikkomisena. (Bauman 1999, xvii.)

Rakenne- ja toimintateorioiden anti edellisen seurauksena on erilainen myös kulttuuripoliittisessa luennassa. Toimintateoreettinen tapa hahmottaa ja ymmärtää sosiaalista kulttuurisesti on antoisampi kuin rakenneteoreettinen, vaikka jälkimmäistäkään en pidä hyödyttömänä. Katson kuitenkin, että jos kulttuuri tulkitaan laajasti ottaen siksi, mikä on 'ihmisen omaa maailmassa' ja sellaisena ihmisille yhteistä, niin kulttuurin *eri merkitykset* tunnistautuvat parhaiten

⁴⁰ Heiskala, joka suhtautuu kriittisesti kulttuurintutkimukseen siinä mielessä, että se selittäisi jollain uudella tavalla kulttuurin luonnetta ja merkitystä suhteessa perinteisiin yhteiskuntateorioihin, katsookin, että haasteena on palauttaa toisaalta kulttuuri yhteiskuntateoreettisen tarkastelun keskiöön ja toisaalta yhteiskunta kulttuurintutkimukseen piiriin. (Heiskala 1997, 15–19, 26).

ihmisen tavoista olla maailmassa ymmärryksineen, pyrkimyksineen ja tavoitteineen. Tässä intentionaalisessa elämismaailmallisuudessaan toimintateoreettiset yhteiskuntateoriat olivat tosi asiassa lähtökohtaisesti laajemmin kulttuuria sisältäviä kuin monet varsinaiset kulttuuriteoriat konsanaan, vaikka pysyivätkin pitkään implisiittisesti 'kulttuuritietoisina'. Toimintateoreettisessa tarkastelussa kulttuurin käsite onkin kuin sipuli, josta avautuu aina uusia merkityksiä riippuen siitä, mistä kohtaa maailmassaolemisen tapoja tarkastellaan. Sipulin yhdistävänä ytimenä – vai kuoretko sipulia pitävät yhdessä? – voi pitää näin kulttuurin ymmärtämistä merkityksperusteisena luovana voimavarana sosiaalisessa maailmassa.

3.2.2 Kulttuuri semioosina

Merkityksperusteista, toimintateoreettisesti kontekstoitunutta kulttuurikäsitystä voidaan siis jäljittää toisaalta semiotiikan ja toisaalta fenomenologian aineksista. Semiotiikan nimellä 1800-luvun lopulla syntyneessä ja kielitieteeseen perustuvassa semiotiikassa Ferdinand de Saussure jakoi kielen rakenteeseen ja puhetilanteeseen. Hän ymmärsi siten merkin kaksisuuntaisena merkittäjänä ja merkityksen välisenä suhteena. Tämä johti osaltaan strukturalismin kiinnittämään huomiota antropologisesti merkkien perustavaan rooliin koko yhteisöllistä elämää jäsentävinä ja ohjaavina peruskoodeina. Näin strukturalismi käsitteli kulttuuria käsitteellisesti sen kaikkein perustavimmassa merkityksessä merkkien järjestelmänä.

Kulttuurin käsitteen tunnistamisen kannalta strukturalismi onkin lähtökohtaisesti vahvoilla, koska mitään kulttuuriteoriaa ei voi olla olemassa ilman näkemystä merkeistä. Merkkien tulkinta strukturalismin kantamuodossa, ns. koodistrukturalismissa, jätti kuitenkin inhimilliselle toimijuudelle vain vähän sijaa, ja on siten kulttuurin käsitteen erilaisten merkitysten tunnistamisen kannalta ongelmallinen. Antropologisen strukturalismin vaikutusvaltaisen edustajan, Claude Lévi-Straussin, mukaan "ajattelun ja ilmaisujen prosessit tekevät meistä sosiaalisia ihmisiä", joten "käsitteet ilmaisevat sitä, miten sosiaaliset rakenteet ajattelevat meissä" (Ahponen 2001, 114). Subjektit ovat siis tiedostamattomien kielen rakenteiden vankeja, enemmän puhutettuja kuin puhujia, ei omaa historiaansa luovia subjekteja (Hall 1992, 78).

Näissä ratkaisuissaan tämä strukturalismin muoto ikään kuin lukitsee kulttuurin kellariloukkoon, josta on enintään kapea näköaukko ihmisten toiminnalliseen todellisuuteen. Toisaalta, kuten Hall toteaa, "käsitteessään rakenteen ykseyden välttämättömästä *kompleksisuudesta* se [strukturalismi] kuitenkin kaikesta huolimatta edustaa edistymistä suhteessa kulturalismiin", jossa tuo monimutkaisuus hänen mukaansa yksinkertaistettiin "inhimillisessä toiminnassa sellaisenaan", eli praksiksen käsitteessä (emt. 81). Kun kulturalismi ajatteli inhimillisen toiminnan kokonaisuutta eri toimintojen vastaavuuksina, strukturalismi ajatteli sen eroina.

Strukturalismin myöhemmissä kehitysvaiheissa, ns. jälki- tai neostrukturalismissa, hakataan aukko koodistrukturalismin kellariloukkoon. Tällöin tu-

keudutaan pragmatisti⁴¹ Charles S. Peircen tulkintaan merkin luonteesta kolmi-eikä kaksinapaisena. Merkki koostuu sen materiaalisesta olomuodosta, sen koh-teesta ja sen saamasta tulkinnasta, interpretantista. Merkit ovat siis toimijoille avoimia, ja niiden merkityksellisyyden kriteeri riippuu niiden kyvystä tulla tul-kituksi, saada merkityksiä. Näin tulkinta ja tulkintaketjut – artikulaatiot – nou-sevat keskeiseen asemaan. (Heiskala 1997, 221–233.)

Peircen käsityksessä merkkeihin perustuva merkitysten jatkuva virta on *semioosia*. Se sisältää sekä esitietoiset tavat että tietoisien toiminnan. Tavat ovat Peircella käyttäytymis- ja toimintataipumuksia, joille ei ole vielä kehittynyt minkään asteista reflektiivistä tulkintaa uskomuksina tai koeteltuna tietona, mutta joita kuitenkin noudatetaan arkielämässä. Tietoinen toiminta on intentio-naalista toimintaa. Semioosi on nämä molemmat toiminnan muodot kattava prosessi. Se on samalla kulttuurin laajin mahdollinen tulkintakehitys ja merki-tysulottuvuus. Se on, kuten Heiskala toteaa, *kulttuurin toteutumisen tapa*; sellai-sena se on myös *tapa ymmärtää kulttuurin kokonaisuus* (Heiskala 2000, 112). Johan Fornäs kuvaa artistisesti tällaista semioosina hahmottuvaa kulttuuria kaikille yhteisenä "sotkuisena kylpynä" seuraavasti:

Kulttuuri on alinomaan jakautuvien, yhdistyvien ja toisiaan risteävien virtojen verkko. Jotkut kulttuurin eri alueita toisiinsa liittävät pyörteet ovat selvästi näkyvissä pinnal-la, kun taas toiset kulkevat syvällä pohjassa. Eräät virroista ovat vahvoja ja vastusta-mattomia, toiset taas pisteittäisiä ja tilapäisiä. Ne virtaavat eri suuntiin ja leikkaavat toisiaan eri tasoilla.
(Fornäs 1998, 11).

Semioosina eli merkkien virtana ymmärretty kulttuuri rekonstruoi kulttuurin käsitteen varhaisimmissa juurissa esiin tullutta käsitystä kulttuurista laajim-massa mielessä ihmisen paikkana maailmassa. Paikka ei ole kuitenkaan staattinen, ei myöskään reaalin pelkästään tämän sanan toimintaympäristöä tar-koittavassa mielessä, vaan se rakentuu semioosissa tapahtuvina merkitystenan-toina – kuten Fornäs tämän toteaa: "olemme ihmisiä sen kautta, että ymmär-rämme ja tulkitsemme havaitsemaamme" (Fornäs 1998, 11). Näin kulttuuri ih-misen paikkana maailmassa saa käsitehistoriallisesti katsoen kehittyneemmän tulkinnan. Schillerillä paikan tuottaminen perustui ihmisen kykyyn vapauttaa itsensä ulkoisista pakoista, Arnoldilla ihmisen sisäisyyden toimintaan ja Wil-liamsilla kommunikaatiokykyyn. Tosi asiassa merkityksellisyys ja kommuni-kaatio olivat tosin keskiössä jo Schillerilläkin siinä mielessä, että kun ulkoisista pakoista vapauttaessaan esteettisyys yhdistää aistimellisen ja rationaalisen, elämä ja maailma tulee merkitykselliseksi ja jaettavaksi.

Käsitykseen semioosista liittyy myös ihmisen ja luonnon välisen eron tul-kinta, jota on pidetty aina tärkeänä kulttuurin käsitteessä. Alkeellista merkitys-reflektiota toistettuina tapoina esiintyy myös eläimillä, mutta ihmiset siirtyvät

⁴¹ Pragmatismi on 1800-luvun lopulla syntynyt filosofinen koulukunta, joka korostaa toiminnan, merkitystenantojen ja innovatiivisen toimintaympäristösuhteen merkitys-tä tietoisuusfilosofisen tarkastelun sijasta. Sen mukaan se, millaisen uskomme todel-lisuuden olevan, vaikuttaa siihen miten toimimme. (Ks. tarkemmin Heiskala 2000, 106–124).

pelkkien tapojen alueelta symbolisen viestinnän tasolle, siirtyvät siis tavoista uskomusten käsittelyyn ja siitä edelleen tiedon ja toiminnan tasolle (Heiskala 2000, 116). Kyky ilmaista itseään ja tulkita toisten käyttäytymistä merkkinä – symbolinen kommunikaatio – on näin inhimillisen kulttuurin perusta ja ydin. Vaikka subjektit eivät voi koskaan saada merkkien ja merkitysten virtaa kokonaisuudessaan haltuunsa tai olla siitä täysin tietoisia, semioitumisen prosessia ei voi ymmärtää ilman subjekteja ja heidän osallistumistaan siihen. "Kulttuuri on... semioosina olemassa vain siellä ja silloin kuin merkitystulkintaa todella tapahtuu" (Heiskala 2000, 113; ks. myös esim. Fornäs 1998, 166; Bauman 1999, 37–39, Sulkunen 1998, 60–65).

Semioosin näkökulma kulttuuriin on tällaisen tulkinnan pohjalta myös silta, jossa voidaan ylittää kulttuurin ja luonnon välinen kuilu. Semioosi voi ulottua myös luonnon objekteihin; metsä on osa semioosin prosessia, kun sitä katsotaan maisemana tai muina merkityksenantoina. Vastaavasti kulttuurisilla tuotteilla, vaikka ne ovatkin rakentuneet semioosin elementteinä, ei ole vaikutusta semioosissa, jos ne eivät tule tulkituiksi. (Heiskala 1997, 233–237.)

3.2.3 Merkityksellisenä koettu elämismaailma

Heiskalan mukaan fenomenologia ja fenomenologinen sosiologia ovat rajoittuneita (joskaan eivät täysin ei-tietoisia) kulttuurikäsitteensä samastaasta merkityksen reflektoituun tietoon ja arkitietoon (Heiskala 2000, 104–105). Semioosiin perustuvan kulttuurikäsitteensä täydentäjinä inhimillisen tietoisuuden ja toiminnan osalta ne ovat kuitenkin tärkeitä. Kulttuurin käsitteen ymmärtämisen kannalta semioottisen sosiologian ja fenomenologisen sosiologian vuoropuhelun voi nähdä pelkistetysti siten, että edellinen valaisee kulttuurin luonnetta periaatteessa äärettömänä merkitysvirtana ja tässä mielessä ymmärtämisen ja toiminnan resurssina, kun taas jälkimmäinen näkee sen resurssina, jonka toimijasubjektit itse määrittelevät ja tuottavat kognitiivisessa toiminnassaan.

Fenomenologia korostaa lähtökohdissaan ihmisen arkitietoisuutta, intentionaalisuutta ja merkityshakuisuutta, praktista tietämistä. Fenomenologian perustaja Edmund Husserl otti varsinkin myöhäisfilosofiassaan elämismaailman esiteoreettisena ja käytännöllisten intressien kokemusmaailmana lähtökohdakseen. Tosin hän myös saman tien sulkeisti sen metodisesti päästäkseen käsiksi praktisista intresseistä vapaaseen, puhtaampaan teoreettiseen tietämiseen (Juntunen & Mehtonen 1977, 124–125).

Husserlin ratkaisun myötä elämismaailmaa sinänsä ei voida tarkastella enempää, mutta oleellista on, että sulkeistaminen ei kiistänyt sulkeistamisen kohteeksi joutuvien seikkojen olemassaoloa, vain niiden käytön filosofisessa päättelyssä. Ratkaisu jätti elämismaailman tutkimuksellisen tunnistamisen myöhemmän fenomenologisen kiinnostuksen varaan. Myös se, miten Husserl ymmärsi intentionaalisuuden, muodostaa pohjan tuleville kehittelyille. Husserlin mukaan "havainto aina käsitteellistää kohteensa", havaitsemisessa havaitaan aina "jokin joksikin", jolloin syntyy merkitys (emt. 122). Merkityksenanto liittyy tietoisuuden toimintaan, on luonteeltaan reflektiivistä ja merkitsee aktiivisen suhteen ottamista havaintoihin.

Husserlin filosofiaa kutsutaan transsendentaaliseksi fenomenologiaksi. Sen näköalaa laajentaa 1900-luvun alkupuolella Alfred Schutzin luoma arki-maailman fenomenologia, joka johtaa fenomenologiseen sosiologiaan. Siinä kiinnostuksen lähtökohtana pysyy se, jonka Husserl ensimmäisenä sulkeisti, eli arkitieto ja -kokemus. Se on merkityssidonnaisen sosiaalisen toiminnan eräänlainen laukaisualusta. Arkitieto ei ole kuitenkaan mitä tahansa satunnaista tietoa vaan systemaattisen luonteen omaava tiedon varasto, jota käytetään, kun sosiaalisessa maailmassa kohdatuille asioille annetaan merkityksiä ja toimitaan siinä. Tietovarastona arkitieto sisältää toimintatilanteisiin liittyvien määrittelyehtojen käytettävissä olevat ainekset. Schutzin mukaan merkitykset puolestaan syntyvät, kun refleктоiva katse suuntautuu omaan kokemukseen nykyisyyden ja menneen välisenä suhteena, jolloin se tapa, jolla kokemukseen suhtaudutaan, tuottaa merkityksen. Toisaalta arkikokemus suuntautuu tulevaisuuteen odo-tuksina, josta syntyy toisensuuntainen ja -tyyppinen intentionaalisuus ja siihen liittyvä merkityksenanto päämääriä tavoittelevana toimintana. (Heiskala 2000, 87–90; Ahponen 2001, 49–52.)

Fenomenologinen sosiologia Schutzin alustamassa muodossa on teoriaa *kulttuurin kohtaamisesta* arkielämässä koettuna sosiaalisena maailmana. Tuo maailma on luonteeltaan intersubjektiivinen, vuorovaikutuksellinen, mitä seikkaa Schutzin kanssa samoihin aikoihin toi esiin erityisesti symbolinen interak-tionismi ja jota myös Peirce omassa ajattelussaan hyödynsi. Se on puolestaan teoria, jossa tutkitaan sitä, kuinka "ihmiset sosiaalistuvat *käyttämällä kulttuuri-aan*" (Ahponen 2001, 24, kurs. ep).

Kulttuuri ymmärretään nyt merkityksenantovaatimusten näkökulmasta. Kyseisen oppisuunnan perustajan, G.H. Meadin, mukaan toiminta kohdistuu asioihin, jotka ovat toimijoille merkityksellisiä, merkitykset muodostuvat sosi-aalisessa vuorovaikutuksessa ja ne muuttuvat tulkinnoissa. Ympäröivää, vuo-rovaikutuksellisenä avautuvaa, sosiaalista todellisuutta yksilöt joutuvat tulkit-semaan joko lähivuorovaikutuksessa 'merkityksellisten toisten', etäännytetys-sä vuorovaikutuksessa 'yleistettyjen toisten' tai 'erityisten toisten' kanssa. Näiden vuorovaikutustilanteissa käsiteltyjen merkitystenantoulottuvuuksien kautta opitaan roolimallien ja sääntöjen mukainen sosiaalinen käyttäytyminen ja koh-dataan 'toisuus'. (emt. 29–30.) Sosiaalinen todellisuus on siten perustavalla ta-valla inhimillisistä merkityksenannoista, tulkinnoista ja niiden mukaisista käy-tännöistä riippuvaista.

Näille tavoille ymmärtää kulttuuri voidaan tunnistaa vastineet kulttuurin käsitehistoriassa. Arkielämälähtöisyyden voi nähdä verrannollisena antiikin aikaisiin tulkintoihin kulttuurista konkreettisena paikan ottamisena maailmassa ja siihen liittyvänä lähiympäristösuhteena. Kuten muistamme, tuolloin kulttuu-ri tarkoitti asettumista johonkin paikkaan ja siinä elämistä, mihin liittyi huolen-pito elämistä, maan viljeleminen ja vuodenkierron mukainen sadonkasvun vaaliminen. Näkemys, jossa korostetaan yksilöiden kykyä käsitellä yhteisöllisiä toiminnan ehtoja merkityksenantoina, puolestaan vertautuu kulttuurin käsite-historiassa käsitteen henkisen kasvun merkitykseen, ensin yksilöiden ja sitten yleistä henkistä kasvua tarkoittaen. Nämä ovat kuitenkin vasta lähtökohtia

kulttuurin käsitteen tunnistamiselle fenomenologisesti virittyneessä yhteiskuntateoriassa, eivätkä anna vastausta kulttuurin ja yhteiskunnan käsitteiden suhteeseen, jossa on sen tärkein anti. Kyse on merkitystenantotilanteissa koetun vapauden ja sen rajoitteiden välisestä suhteesta.

Schutzin ja Meadin luomalta pohjalta Peter Berger ja Thomas Luckmann hahmottelivat sosiologisten peruskysymystensä saattelemana oman näkemyksensä siitä, mistä aineksista ja miten sosiaalinen todellisuus rakentuu *erilaisina* merkitystenantojen muotoina, asteina tai tasoina ja näihin liittyvinä toiminnallisina aktiviteetteina. Elämismaailman resurssina arkitieto on tyypittynyttä, se sisältää erilaisia tiedolliskulttuurisia karttoja ja toiminnallisia malleja, ja juuri tätä tietoa käyttäessään yksittäiset toimijat sosiaalistuvat sitä ylläpitävään yhteisöön.

Bergerin ja Luckmannin tiedonsosiologista kirjaa Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen (1966) on pidetty yhteiskuntateorioiden kehityksessä niin merkittävänä, että teoreettinen sosiologia ei ole ollut heidän jälkeen entisensä (Wuthnow ym. 1984, 54). Teoriasta on nähty polveutuneen monen myöhemmän vaikutusvaltaisen yhteiskuntateorian, ja se on rakentanut pohjan myös väljemmin ymmärretylle yhteiskuntateorioiden konstruktionismille. Se taas on yleisnimitys "joukolla erilaisia ihmistieteellisiä lähestymistapoja, joiden mukaan yhteiskunnallisen todellisuuden olemassaolo on riippuvainen inhimillisissä käytännöissä syntyvistä *kulttuurisista konstruktioista*"⁴² (Heiskala 2000, 197, kurs. ep). Ahponen mukaan yhteiskunta rakentuu semioosisesti ymmärretyistä kulttuurisista edellytyksistään "*kulttuurin pesäpaikkana*" (Ahponen 2001, 9, kurs. ep).

Bergerin ja Luckmannin teoriassa yhteiskunnan ja kulttuurin välinen määrällisyys (kuten Marxilla talouden alarakenne määrää kulttuurin ylärakennetta, tai Parsonsilla kulttuuri arvo- ja normisysteeminä määrää rakennetta) kyseenalaistetaan perin pohjin, kun yhteiskunta ja kulttuuri nähdään eri merkityksenantomuotojen muodostamana jatkumona. Berger ja Luckmann eivät tosin varsinaisesti operoi kulttuurin käsitteellä (po. kirja käyttää tätä käsitettä vain kerran pari), mutta sisällöllisesti heidän näkemystensä myötä murtuu kategorinen raja yhteiskunnan ja kulttuurin väliltä. Merkityssidonnaisina ja merkitysvaraisina nämä kaksi tavallaan kilpailevaa käsitettä asettuvat saman pelin osiksi. Lisäksi nämä käsitteet (yhteiskunta eksplisiittisesti, kulttuuri implisiittisesti) pluralisoituvat jo lähtökohdissaan, koska merkitystenantojen "eri tasojen vuorovaikutussuhteet saattavat eri yhteiskunnissa tai samassa yhteiskunnassa eri aikoina kulkea eri suuntiin" (Heiskala 2000, 103).

Sosiaalisen maailman läpikotainen elämismaailmallinen merkityksellisyys nousee siis Schutzin ja Meadin avustuksella Bergerin ja Luckmannin työssä sosiologisen tarkastelun kiintopisteeksi. Merkityksellisyys tarkoittaa, että toiminta

⁴² Heiskala mainitsee Bergerin ja Luckmannin teoriasta tavalla tai toisella periytyvinä Pierre Bourdieun käytännön teorian, Anthony Giddensin rakenteistumisteorian, Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teorian kuin kulttuurintutkimuksenkin (Heiskala 2000, 102). Konstruktionismista esiintyy puolestaan radikaaleja ja maltillisia versioita. Edelliset näkevät kaiken yhteiskunnallisen todellisuuden tulkinnanvaraisena todellisuutena, kun taas jälkimmäiset pitävät auki rajaa ihmislajin biologiseen taustaan ja luonnonympäristöön toimintamahdollisuuksien säätelijänä (emt. 199).

on intersubjektiivisuudessaan merkkeihin perustuvaa, merkityksenannot ovat intentionaalisissa toimintaorientaatioissa sosiaalisen keskiössä ja merkitykset ovat niiden toiminnallisia organisoitumismuotoja.

Merkityksellisyys tarkoittaa myös merkitystenannon poikkeuksellista merkityksellisyyttä tämän sanan tärkeyttä tarkoittavassa merkityksessä. Sitä Berger ja Luckmann kuvaavat (Berger ja Luckmann 1998, 45–53) siten, että merkityksenannot ovat tärkeämpiä kuin tapahtumat tai kokemukset, jotka eivät sellaisinaan jää pysyvästi elämään, kun taas niihin merkityksenannoissa liitetyt merkitykset jäävät – kuten Schutz oli todennut, merkitys ei sijaitse kokemuksessa vaan sen reflektiossa. Merkityksenantoihin johtaa jonkin epätavanomaisen havaitseminen suhteessa arkielämän rutiineihin, jolloin tuo jokin muuttuu selvitetäväksi ongelmaksi. Kun tällaiset havainnot ja kokemukset lisääntyvät, selvitetäviä ongelmia tulee yhä enemmän ja lopulta koko ympäröivä todellisuus alkaa näyttäytyä merkitysten ja kokemusten saarekkeilta. Merkitystenantojen tehtäväksi jää kuroa saarekkeita yhteen.

Merkitystenantotapahtuman merkityksellisyys Bergerin ja Luckmannin analyysissä saa lisähuomiota, kun he näkevät sen poikkeavan "radikaalisti" arkielämässä tapahtuvista muista tarkkaavaisuuden muutoksia vaativista tilanteista. He vertaavat sitä uskonnollisen kokemuksen kuvaukseen "hyppynä" ja toteavat siinä tietoisuuden jännitteen muuttuvan "jyrkästi". (emt. 36.) Hyppyviittauksen lähteeksi on helppo kuvitella Kierkegaard, joka kyseistä käsitettä käytti juuri uskon käsitteen yhteydessä perustelemaan yksilöllisten valintojen autenttisuutta inhimillisen maailmassaolon takeena ja tarkoituksena (Saarinen 1989, 316–317; ks. myös Hassinen 1998, 58–59). Toisaalta on syytä muistaa, kuinka Schiller käytti samaa käsitettä käsitellessään siirtymistä esteettiseen kokemukseen, joten merkityksenanto Bergerin ja Luckmannin sosiaalisen rakentumista koskevassa teoriassa saa sekä eksistentiaalisen että esteettisen taustaulottuvuuden – ja ilman, että se irrotetaan jokapäiväisen elämän kokemuksesta, joka Bergerin ja Luckmannin mukaan säilyttää ensisijaisen asemansa myös niissä hyppyissä, joihin merkityksenantovaatimus yksilöt johtaa.

3.2.4 Yksilö, kulttuuri ja yhteiskunta elämissä maailmassa

Mihin merkityksenantovaatimus johtaa yksilöt? Toimintaan, joka tapahtuu sosiaalisessa maailmassa kommunikatiivisesti, koska merkityksistä ja niiden ehtoista on tavalla tai toisella sovittava toisten toimijoiden kanssa. Tätä tematiikkaa käsittelee Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria. Habermas analysoi Bergeriä ja Luckmannia monipuolisemmin elämissä maailmaa merkityksellisen toiminnan ehtojen, orientaatioiden, resurssien jos kohta sen rajoitteidenkin kannalta, vaikka semioosin merkityksen koko laajuutta hänkään ei tavoita semioosin ei-tietoisien toiminnan alueella. Habermasin teoria on muutoinkin kritiikille altis⁴³, mutta olen katsonut, että se joko omissa teoreettisissa

⁴³ Ks. mm. Heiskala 2000, 175–177 sekä erityisesti tällaiseen kriittiseen luentaan perustuvat teokset Bernstein, ed. 1985/1988 sekä Honeth & Joas 1991. Viime mainitut sisältävät myös Habermasin oman vastauksen kriittisiin luentoihin.

maamerkeissään tai muiden esittämässä kritiikissä siitä on merkityksperusteisen kulttuurin käsitteen tarkastelussa hyödyllinen. Teoria yhdistelee toiminta- ja rakenneteorioiden aineksia ja segmentoi kulttuuriteorioita. Lisäksi se tarjoaa sellaisen näkemyksen sosiaalisen toiminnan rakenteistuneisuudesta, joka voidaan yhdistää kulttuurin käsittekartan perusakselistoon.

Habermasin lähtökohta on fenomenologisen sosiologian mukainen: toiminnan haaste avautuu arkimaailmasta käsin sen erisuuntaisessa projektimuotoisuudessaan. Pyrimme omiin tavoitteisiimme päämäärätietoisesti Weberin esittämällä tavalla. Juuri siksi on otettava huomioon toisten toimijoiden aiheet ja tarkoitukset, kuten erityisesti Mead korosti. Toiminta ei siis tapahdu tietoisuusfilosofisesti siten, että yksilösubjekti seisoo urheasti yksin vasten maailmaa, antaa sille omat merkityksensä ja toteuttaa vapaasti tavoitteitaan, vaan joudumme ottamaan huomioon toiset sosiaalisen maailman toimijat ja sovittamaan toimintatilanteisiin liittyvät ymmärryksemme, intressimme ja tavoitteemme heidän vastaaviin.

Kommunikaatio tähtää Habermasin mukaan yhteisymmärrykseen. Se edellyttää, että meidän on ymmärrettävä kommunikaation edellyttämien puhe- ja toimintatilanteiden tilannemäärittelyt samalla tai ainakin jokseenkin samalla tavalla. Yhteisymmärryksen tavoittelun ehtojen tarkastelu tapahtuu elämismailmassa.

Elämismailman käsite on Habermasilla monimuotoisempi kuin edeltäjillään. Berger ja Luckmann nimittivät elämismailmaa sen perustavan luonteen takia perustodellisuudeksi, saksalainen hermeneutikko Dilthey piti sitä edellytysten verkostona onnistuneelle kommunikaatiolle ja toiminnalle. Elämismailma ei ole kenellekään heistä eikä Habermasille mikään osoitettavissa oleva reaalin paikka eikä tietty ajallinen elämäntilanne sellaisenaan. Se on eräänlainen toimijan ymmärryksessä hahmottuva muodostelma todellisuudesta. Alkeismuodossaan se on kullekin toimijalle havainto siitä todellisuudesta, jossa hän elää. Havaintoon sisältyy intersubjektiivisuus: näytän jakavan maailman toisten (ja toisten aikojen) ihmisten kanssa. Näin elämismailma paljastuu toimijoiden käytettävissä olevaksi horisontiksi kommunikaatioon ja sosiaaliseen toimintaan – sellaiseksi horisontiksi, jossa kommunikatiiviset toiminnot "ovat aina jo liikkeessä" (Habermas 1987a, 119).

Sosiaalisen maailman horisonttina elämismailma on esiymmärrettyjen merkitysten maailma, josta Habermas käyttää myös kulttuurisen tietovaraston käsitettä ja liittää siihen itsestäänselvyiden määreen. Tietovarastosta toimijat voivat ammentaa tarpeidensa mukaan kommunikaatio- ja toimintatilanteissa; elämismailma on siis sosiaalisen toiminnan resurssi. Se on myös toimijoiden tuki ja turva. Se takaa, että toimintatilanteissaan toimijat eivät putoa koskaan tyhjän päälle, vaan elämismailma esiymmärrettyjen merkitysten kautta kannattelee heitä *transsendentaalisena paikkana*. Juuri tällaisessa paikassa puhuja ja kuulija kohtaavat ja esittävät toisilleen näkemyksiään tekijöistä, jotka liittyvät toimintatilanteisiin. (Habermas 1987b, 84–85.)

Kulttuurin käsitteen käytön perspektiivistä elämismailmallinen tietovarasto vertautuu jossain määrin kulttuuriperinnön käsitteeseen. Tällöin kulttuu-

riperinnöllä on kuitenkin ymmärrettävä annettujen (liikkeessä olevien) merkitysten symbolisesti varastoituneita merkityssisältöjä merkityksenannon horisonttina. Tällaisena horisonttina elämismailma on kielellisesti organisoitua ja kulttuurisesti välittyvää.

Myös Berger ja Luckmann korostivat omassa teoriassaan kielen merkitystä. Heillä se oli totunnaistuneen toiminnan keskeisin väline. Se järjestää merkityksiä ja tuottaa niistä merkkien kokonaisuuden merkkijärjestelmänä. Kielen erinomainen tehokkuus totunnaistamisessa perustuu sen symboliluonteisuuteen. Kieli pystyy liikkumaan eri aika- ja paikkaolotiluuksissa, tekemään poissaolevan läsnä olevaksi; "kielen avulla voidaan välittömästi objektivoida valtava kokemusten ja merkitysten kertymä: kokonainen maailma voidaan todellistaa millä hetkellä tahansa." (Berger ja Luckmann 1998, 50).

Tähän kaikkeen Habermas voi yhtyä. Kommunikatiivista yhteisymmärrystä voimme tavoitella kielen avulla, koska voimme silloin käyttää merkitystenantojamme ilmaistessamme paitsi samoja tai ainakin samantyyppisiä taustoletuksia myös yhteisiä ilmaisukategorioita. Kieli ja kulttuuri ovat näin konstitutiivisia elämismailmalle, ja erityisessä suhteessa transsendentaaliseen elämismailmaan saaden itse puolitranssendenssin aseman. Niiden suhteen toimijat eivät voi ottaa etäisyyttä samalla tavalla kuin toiminnallisissa orientaatioissaan kohtaamiinsa muihin asioihin. (Habermas 1987a, 124–126.)

Kielellisesti jäsentyneenä elämismailma tietovarastona ei ole staattinen möhkäle tietomassaa, eikä materiaalisen varaston kaltainen, josta noudetaan tavaroita kappaleittain. Näin elämismailmalla on omakohtaisille merkitystenannoille ja toiminnalle kontekstia luova funktio, se on "holistisesti järjestettyä tietoa, jonka osaset viittaavat toisiinsa." (Habermas 1987b, 84). Siinä yksi tulkinta vetää mukanaan toisen, toinen kolmannen jne. Kontekstuaalisena elämismailma pysyy aina taustalla, eikä se käytettäessä katoa tai vähene. Toisaalta toimijoiden omien toimintaorientaatioidensa mukaan avaamana, hyödyntämänä ja käyttöönottamana – Habermasin termillä tematisointeina – elämismailma on todellista kommunikatiivisesti vaikuttamaan pyrkivää ja samalla myös kritiikille altista tietoinesta, jolloin sillä on merkityksenantoja edistävä funktio. Elämismailma onkin Habermasin mukaan siitä erikoinen 'maailma', että sitä ei tavallaan ole olemassa muutoin kuin näissä toimijoiden tematisoinneissa, eli toimijoiden toimintatilanteiden tunnistamisissa ja määrittelyissä. On myös niin, että siltä osin kuin elämismailma eksplikoituu, se ei ole enää elämismailmaa. (Habermas 1987a, 123–138, Habermas 1987b, 83–87, 220; ks. myös Fornäs 1998, 87–88.)

Sekä elämismailman teoreettisen analyysin että kulttuurin käsitteen käytön perspektiivistä katsoen merkittävää Habermasin teoriassa on, että kulttuuri elämismailman tietovarastona ja sen kielellisesti välittyvänä esittämisenä ei ole koko totuus elämismailmasta. *Kulttuuri* on yksi elämismailman kolmesta komponentista. Kaksi muuta elämismailman rakenteellista komponenttia ovat yksilöllisyys ja yhteiskunta. *Yksilöllisyyden* Habermas näkee Meadiin pohjautuen sosialisatiossa yleistettyjen ja sisäistettyjen toisten kautta rakentuvana. Se sisältää persoonakohtaisen sosiaalisuuteen tähtäävän puhe- ja toimintahalun ja

-kyvyn sekä tähän liittyvän yksilöllisen identiteetinmuodostuksen. *Yhteiskunta* puolestaan sisältää pelisääntöjä ja järjestyksiä, joilla säädellään sosiaaliin ryhmiin kuulumista ja solidaarisuutta. (Habermas 1987a, 137–138.)

Pyrkimys selvittää toimintatilanteiden merkitykselliset ehdot ja päästä niistä kommunikatiivisesti yhteisymmärrykseen muiden kanssa tarkoittaa, että sosiaaliset toimijat joutuvat käsittelemään kaikkia elämismaailman elementtejä. Yksilöllisyyttä, yhteiskuntaa ja kulttuuria samaan aikaan käsittelemällä tunnustelemme, testaamme, jäsenämme ja muokkaamme puhe- ja kommunikaatioakteissamme sosiaalisesti rakentunutta elämäämme, teemme sen itsellemme ymmärrettäväksi ja toiminnalliseksi. Samalla – ja tähän liittyy Habermasin teorian rakenneteoreettinen käänttöpuoli – toteutamme symbolista reproduktiota: toimijat eri toimissaan toteuttavat ja uusintavat niitä tarkoituksia (funktioita), jotka aiempien toimien merkitystenantojen tuloksina ovat rakentuneet sosiaaliseen maailmaan ja joilla sosiaalinen systeemi turvaa olemassaoloaan suhteessa luontoon ja toisiin sosiaaliin systeemeihin. (emt. xxvi–xxvii.) Tätä Habermas kutsuu "sosiokulttuuriseksi matriisiksi" ja vertaa sitä jopa taideteokseen (Habermas 1992, 114).

3.2.5 Kulttuuri luovuutena ja kertomisena

Merkityksenanto tarkoittaa Habermasilla edellä sanotun perusteella elämismaailman kolmen komponentin *samanaikaista ja toisistaan riippuvaa käsittelyä*. Sosiaalisten tilanteiden jäsentäjänä tätä kolmen komponentin yhteiskäsittelyä voisi verrata laskuvarjoon, joka hidastaa ja pehmentää yksilöiden valahtamisia sosiaalisuuteen yksilörajojen liukuessa sivuun elämismaailman tematisoinneissa. Näissä jäsenyksissä saamme ikään kuin aikaa ja tilaa etsiä sopivaa laskeutumispaikkaa sosiaalisessa maailmassa⁴⁴.

Kulttuurilla on kuitenkin erityisasema elämismaailmallisena komponenttina. Se, kuten kaksi muutakin, on toimintatilanteissa merkityksenantojen ja toimintamahdollisuuksien resurssi, mutta ei niiden rajoite, mitä yhteiskunta ja yksilöllisyys resurssin lisäksi myös ovat. Yhteiskunta on resurssi tarjotessaan sosiaalisia toimintamalleja, mutta rajoite sitoessaan toimintaa määrättyihin normeihin ja institutionaaliin toimintoihin. Yksilöllisyys on resurssi yksilöllisinä kykyinä ja intuitioina, mutta rajoite sosialisointiin sitovine muotoineen. Kulttuuri ei sen sijaan rajoita toimijan toimintamahdollisuuksia toimintatilanteissa, Habermas katsoo. Kulttuuri elämismaailmaa konstituivassa merkityksessään pysyy aina (tai itse asiassa eräin harvoin poikkeuksin) taustalla vain elämismaailman resurssina ja kommunikaation mahdollistajana. (Habermas 1987a, 134–139.)

Tunnustaessaan kulttuurin erityisaseman elämismaailman käsittelyssä Habermas tulee lähelle perinteisiä kulttuuriteorioita. Toisaalta hän tekee selvän eron näkemyksiin, joissa otetaan pelkkä kulttuurinen näkökulma elämismaail-

⁴⁴ Tätä kommunikatiivisesti (ja sosiologisesti) tulkittua valahtamista voi halutessaan verrata tietoisuusfilosofisesti tulkittuun pohjattomaan valahtamiseen, jossa pohja joko rakennetaan kartesiolaisena epäilyn paradoksina tai sitä ei ole lainkaan eksistentiaalisena putoamisena.

maan (kuten hänen sanoin "kulturalisteilla" tapahtuu). Ne samastavat hänen mielestään kulttuurin koko elämismailmaan ja katsovat, että yksinomaan kulttuurin tietosisältöjen omaksuminen tarjoaa resurssin yhteisymmärrykseen tähtäävälle toiminnalle. Vastaavalla tavalla hän kritisoi näkemyksiä, joissa elämismailma samastetaan yksinomaan sosiaaliseen institutionalisoituneisuuteen tai sosiopsykologisiin kompetensseihin.⁴⁵ Tarvitaan kaikkia elämismailman komponentteja sosiaalisen ja kommunikatiivisen merkityksen syntymiseksi.

Kulttuurin erityisasema merkityksenannon prosessissa johtuu siitä, että vaikka se ei kata koko merkityksellisten merkityssuhteiden ottamisen aluetta, viime kädessä juuri se mahdollistaa tuon suhteen ottamisen elämismailman tilanne-ehtojen tunnistamiseksi ja käytännöllisten toimintaorientaatioiden esittämiseksi. Resurssina mutta ei rajoitteena se tarjoaa 'ajan' ja 'tilan', jonka elämismailman kolmen komponentin yhteiskäsittelyssä saamme astuessamme kommunikatiiviseen sosiaaliseen maailmaan. Tämä ajan ja tilan käyttäminen ratkaisee sen, otammeko sopeutuvan, luovan vai jonkun muun asenteen ja sen mukaiset elämismailman resurssit tietovarastosta käyttöömme ottaessamme omaa merkityksellistä maailmasuhdetta ja siitä muille kertomalla.

Tieteiden välisessä työnjaossa luovuuden ja kertomisen on katsottu kuuluvan yleensä kulttuuritieteiden piiriin. Yhteiskuntateorioilla niistä ei ole ollut kovin paljon sanottavaa. Täysin ne eivät ole kuitenkaan sieltä olleet poissa. Mm. Marxilla oli luovuusteoria siinä mielessä, että hän näki ihmisen olemuksen luontoa ja ympäristöä muokkaavassa toiminnassa ja kulttuurituotteiden luomisessa, käytössä ja kehittämisessä (ks. Marx 1957/1867, 190). Toisaalta Marx esitti, että pianon rakentajan työ on luovaa, ei sen soittajan, ja hän johtui sijoittamaan kulttuurin talouden alarakenteeksi. Myös mm. John Deweyn kasvatusfilosofialle paljon aineksia antaneessa ajattelussa toimintaympäristön muuttamisen kyky on keskeistä (Joas 1996, 130–133; Miettinen 1999, 133). Mutta Dewey sijoittuukin pragmatistiseen suuntaukseen, jonka voi nähdä laajemminkin luovan toiminnallisuuden teoriana. Kertomista, narratiivisuutta, puolestaan on lähestytty mm. diskurssianalyysin, etnografian, etnometodologian ja naistutkimuksen kautta. Niissä tutkimuskohdetta yritetään tutkimusmetodisesti purkaa kertomiseen perustuvien menetelmien avulla.

Luovuus ja kertominen liittyvät erottamattomasti merkitystenantotilanteisiin, ja yhteiskuntateoriatkin ovat niistä pääsemättömissä. Heiskalan mukaan merkitysten tulkinta on luova prosessi kahdella tavalla. Kulttuuri on semioosina ylipäänsä olemassa luovuutena eli vain silloin, kun merkitystulkintaa tapahtuu, mutta luovuuden vaatimus tulee esiin myös niin, että merkitystulkinnat tehdään aina erilaisista vaihtoehdoista. Mikään ei voi taata totunnaistuneita merkitysrakenteita pysyviksi, vaan ne ovat ilmaisuissa jatkuvan muutospommituksen kohteita. Kyse ei ole vain valitsemisesta sinänsä vaan siitä, että ratkai-

⁴⁵ "Kulturalistisen" tradition Habermas liittää fenomenologeihin, kuten Husserliin, Schutziin sekä Bergeriin ja Luckmanniin, sosiaalista integraatiota korostavan institutionaalisen tradition Durkheimiin ja Parsonsiin sekä sosiaalipsykologisen tradition Meadiin ja symbolisiin interaktionisteihin. Kaikista näistä Habermas siis poikkeaa korostaessaan elämismailman moniulotteisuutta ja kompleksisuutta. (Ks. Kangas 1989, 50–51.)

sut toimintatilanteisiin tuotetaan yhtä lailla määrittelemättömistä kuin määritellyistäkin tietovaraston aineksista. (Heiskala 2000, 112–113, ks. Joas 1996, 133.)

Luovuus edustaa näin interventionistista näkökulmaa semioosin prosessiin. Se on läsnä kaikissa merkitystenannoissa mutta voimakkaimmin se ilmenee kertomisessa. Kertomista voidaan pitää puolestaan erityisenä tapana tehdä maailmaa "tolkulliseksi" (Lehtonen 2000, 118); se on siis merkityksenannon erityinen muoto ja merkityksellistämisen käytäntö. Kerronnassa ei vain toisteta elämismaailmaa totunnaistuneina merkitysrakenteina, vaan eri merkityksenannot järjestellään keskenään ja kiedotaan toisiinsa omakohtaisesti siten, että muodostuu enemmän tai vähemmän yhtenäinen ja symbolisesti latautunut kokonaisuus omana esityksenä ja julkipanona (vrt. Bonnell ja Hunt 1999, 17).

Tällä tavoin syntyvillä merkitystenannoilla on oma rakenteensa, koodistonsa ja välineensä. Symbolisesti erityisellä tavalla latautuneessa kertomisessa merkityksenannon ja ilmaisun muodot "ovat eksplisiittisen keskeisiä" (Fornäs 1998, 171). Tästä näkökulmasta kulttuuri kokonaisuutenakin on eräänlainen tarinoiden kokoelma siitä, mitä merkitsee inhimillinen maailmassaolo (ks. Ahponen 1999, 124–125). Kulttuuriteoreettisesti katsoen kertomisen erityinen merkitys on lisäksi vielä siinä, että näkökulma pysyy aina merkityksenantoja tuottavassa toimijassa, eikä vain siinä, vaan myös kertojan ja vastaanottajan välisessä suhteessa, joka ei ole koskaan ennalta määrätty eikä tulkinnoilta suljettu peli. Tässä mielessä kertomista voidaan pitää sosiaalisen toiminnan silmänä samalla tavalla kuin diskurssia voidaan pitää fiktiivisen kertomuksen silmänä⁴⁶.

Luovuus ja kertominen edellyttävät aina yksilöllistä aloitteellisuutta ja kyvykkyyttä, vaikka mm. nykyinen luovuuteen erikoistunut tutkimus lähteekin yleensä siitä, että luovuus on yksilön ja sosiokulttuurisen kontekstin vuorovaikutusta. Mm. Csikszentmihalyi näkee luovuuden yksilöllisen aloitteellisuuden ja sen yhteisöllisen huokoisuuden tai jouston välisen suhteen kautta. Luovat toimijat kykyineen pyrkivät toteuttamaan itseään sekä muuttamaan elämänehtojaan ja toimintaympäristöään käyttäessään yksilöllisten kykyjensä lisäksi yhteisiä kulttuurisia resursseja. Yhteisöt vastaavasti suodattavat tai valikoivat luovia impulsseja ja aloitteita omien arvostustensa perusteella. Näin yksilöiden kyky käyttää innovatiivisesti kulttuurisia resursseja sekä yhteisön jousto- ja vuorovaikutuskyky nousevat luovan toiminnan kannalta avainasemaan. Luova

⁴⁶ Diskurssia voidaan pitää fiktiivisen kertomuksen silmänä siinä mielessä, että vain sen kautta nähdään tarinaan, eli tarina on olemassa vain diskurssin kautta. Fiktiivinen kertomus ei koskaan toista todellisuutta sellaisenaan, eikä se ole edes kertomuksen tuottajan, ulkoisen tekijän, kuvaus siitä ulkoiselle lukijalle. Fiktiivisellä kertomuksella on sisäinen tekijänsä ja sisäinen lukijansa, joiden väliseen vuorovaikutukseen tarina jännitetään diskurssina. (Pirnes 1984, 7–11 ja 22–39; ks. myös Chatman 1978; Vainikkala 1983.) Sitä, että diskurssi on fiktiivisen kertomuksen silmä, voidaan kuvata verrannollisesti esimerkillä Tuhannen ja yhden yön tarinoista. Siinä kertojan eloon jääminen riippuu siitä, että hän kykenee pitämään yllä kuulijan mielenkiintoa tarinoita kertomalla. Jos kuulija (kalifi) nukahtaa, kertominen loppuu ja tarinan kertoja teloitetaan; niin sulkeutuisi tarinan silmä, eikä sitä enää olisi. (Pirnes 1984, 38.) Kun tämä dramaattinen vertaus ulotetaan verrannollisesti koskemaan kertomisen merkitystä sosiaalisen toiminnan silmänä, voidaan sananmukaisesti 'silämääräisesti' arvioida tämän kulttuurin käsitteen merkityksen merkitys-merkitys-sanan arvotavassa mielessä.

teko on sellainen, joka tavalla tai toisella muuttaa jotain yhteisön institutionaalisella toiminta-alueella, tai joissain tapauksissa luo kokonaan uuden alueen. (vrt. Csikszentmihalyi 1997, 27–28.)

Varsinkin autonomisesteettisen ja ainakin osin myös esteettispedagogisen ja sivistyshegemonistisen kulttuuriteorian piirissä luovuus ja kertominen on esitetty enemmän tai vähemmän nerousdiskurssin kautta. Tällöin yksilöt nähdään pakahduttavuuteen asti luovina merkitysten kantajina tai tuottajina. Muissakaan tieteissä nerousdiskurssi ei ole täysin tuntematonta (ks. Miettinen 1996, 34). Mm. aatehistoriallista käsitystä kulttuurista eräänlaisena suuryksilöiden keksiminä tai kannattelemina aatteina voi pitää eräänlaisena nerousdiskurssin sosiaaliseen kaapuun puettuna kääntöpuolena. Yhteiskuntateorioissa nerousdiskurssiin ei ole tunnettu niiden lähtökohdista johtuen suurta houkustusta, joskin toimijalähtöisille teorioille se ei olisi mitenkään mahdotonta.

Tässä käsitellyistä teorioista Berger ja Luckmann ovat vahvoilla kuvatessaan sosiaalisen toiminnan totunnaistuneita merkityksenantoja ja niiden institutionaalisia säätelyn muotoja: tapoja, instituutioita ja legitimaatioita. Niitä he kuvaavat myös osuvan arkikielisin ilmaisin.

Totunnaistuneen toiminnan alkeismuoto syntyy Bergerin ja Luckmannin mukaan toimijan havaintoina: "jaaha, siinä sitä taas mennään" (toimijan havainnoidessa toisen toimintaa) ja "tässä sitä taas mennään" (toimijan sopeutettua omaa toimintaansa sen ennakkointina toisen toimintaan). Tällä tavoin toistensa merkitystenantoja tarkkaillen, ennakoiden ja toisiinsa sopeuttaen vuorovaikutuksessa olevat toimijat rakentavat yhteisen toiminnallisen "taustamaailman". (Berger ja Luckmann 1998, 70–71.) Toiminnan institutioitumisessa sosiaalisen uimahypyn vaikeuskerrointa yritetään pienentää, kun toimijoita on mukana enemmän. Tällöin on kyse havainnoista "tällä tavalla asiat hoidetaan", "asiat kuuluu tehdä näin". Näissä havainnoissa sosiaalinen maailma on jo objektivoitunut toimijalle. Yksilöllisiä mieltymyksiä ei enää tässä vaiheessa voi käyttää perusteluna merkitysten määrittelyyn kuin hyvin rajoitetusti; valinnanvara on vähentynyt ja merkitykset on otettava annettuina. Kun tällaiselle institutionaaliselle objektivoinnille tarvitaan jossain vaiheessa legitimaatio (kuten esimerkiksi siirrettäessä merkityssisältöjä sukupolvelta toiselle), instituutiot antavat vastauksen kysymykseen, "miksi asiat kuuluu tehdä näin". (emt. 65–81.) Tällaiset merkitykset ovat Bergerin ja Luckmannin mukaan toisen asteen objektivoiteja.

Bergerin ja Luckmannin analyysi on näiltä osin lähellä sitä tematiikkaa, jota Williams tarkasteli sosiaalisen maailman rakenteistuneisuutta käsittelevässä näkemyksessä hegemonia -teeman kautta. Instituutiot ja legitimaatiot kokoavat elämismaailmoissa koetun erilaisuuden ja vaihtoehtojen esittämisen mahdollisuuden viime kädessä yhdeksi objektiiviseksi merkitysmaailmaksi tai merkkijärjestelmäksi. Kuten Berger ja Luckmann toteavat, "yhteiskunnassa selviönä pidetystä tulee yhtä kuin tiedettävissä oleva, tai se ainakin muodostaa tiedollisen kehyksen, jonka puitteissa kaikki, mitä ei vielä tiedetä, tiedetään tulevaisuudessa" (emt. 79). Näin sosiaalisen toiminnan alkupäässä koettu elämismaailman subjektiivinen merkityksellisyys, valinnanvaraisten merkitystenantojen runsaus ja niiden rationaaliseksi havaittu hallinnan tarve on muuttunut toisessa

päässä yksilöllisten merkitystenantojen valinnanvaraisuuden mahdollisuuksien menettämiseksi ja rakenteellishallinnallisten mekanismien ylivallaksi.

Williamsin vahvasti esiin tuomaa rakenteistumatonta ja tähän liittyen taidetta (luovuutta ja kertomista) sosiaalisen eli kokemuksen struktuurin toiminnassa Berger ja Luckmann eivät juurikaan käsittele. He näyttävät viehättyneen totunnaistuneen toiminnan kiistattomiin hyötyihin – kuten he kuvaavat, tuo hyöty on siinä, että vakiintuneen muodon saanut toiminta voidaan toistaa vastaisuudessa yhä uudelleen samalla tavalla ja samalla *alhaisella suoritusenergialla*" (emt. 65, kurs. ep). Tavanvarainen totunnaistunut toiminta vapauttaa näin toimijan valitsemisen taakasta ja vapauttaa energiaa tärkeämpiin asioihin.

Toisaalta Berger ja Luckmann kyllä tunnistavat myös *korkeaan suoritusenergiaan* liittyvän merkitystenantojen mahdollisuuden todetessaan, että tavanmukaistuneen toiminnan "*taustalta* avautuu... mahdollisuus harkitsemiseen ja uuden luomiseen (emt. 65, kurs. ep). Sinne taustalle he kuitenkin tuollaisen innovatiivisen todellisuussuhteen lopulta jättävät ja näkevät luovat merkityksenannot lähinnä sosialisointien epäonnistumisina. Toisin kertomisen mahdollisuutta ei teoriaan juurikaan sisälly. (Ks. emt. 186–195; vrt. Aittola ja Raittila 1998, 229.)

Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoriassa sen sijaan on elementtejä, jotka mahdollistavat luovuuden ja narratiivisuuden käsittelyn, vaikka nämä ainekset ovatkin teoriassa ikään kuin piilossa. Kertomisen Habermas tunnistaa (Habermas 1987a, 136) perspektiivin valintana ja näkökulman kääntämisenä suhteessa inhimillisten maailmasuhteiden muihin muotoihin ja sen mukaiseen osallistumiseen yhteiskunnallisena toimintana. Kertomista voidaan siten pitää linkkinä, jossa yksilöllisyys, kulttuuri ja yhteiskunta merkityksenantomuotoina ja niihin liittyvinä toiminnallisina orientaatioina asetetaan suhteeseen keskenään. Kertomisen mahdollisuus liittyy nimenomaan noiden elämismaailman komponenttien asettamiseen suhteisiin toistensa kanssa. Tämä suhteisiin asettamisen mahdollisuus voidaan tunnistaa Habermasin kuvaamien erilaisten rationaalisuuden muotojen ja maailmasuhteiden analyysistä.

Modernin aikakaudella eri maailmasuhteissa tuotetaan kommunikaation kautta se yhtenäisyys, joka esimodernissa oli durkheimilaisittain katsoen koettu välittömästi 'pyhänä'. Eri rationaalisuuden muodot maailmasuhteina koskevat toimijan suhdetta tosiasioiden ja tapahtumien objektiiviseen todellisuuteen (luonto), hänen suhdettaan toisiin toimijoihin eli sosiaaliseen maailmaan sekä subjektiivista suhdetta hänen omaan sisäisyyteensä. Näin muotoutuvat kommunikatiivisen toiminnan perustyyppit, jotka ovat objektiivisen maailman asiointiloihin vaikuttamaan pyrkivä teleologinen toiminta, puhetilanteiden toimivuuteen liittyvä teoreettinen toiminta, sosiaalisen maailman huomioon ottava normatiivinen toiminta sekä subjektiivisuutta ilmaiseva dramaturginen toiminta. Elämismaailman kulttuurinen perintö tietovaraston merkityksessä on modernin aikakaudella jakautunut tämän mukaisesti kysymyksiksi totuudesta (liittyen sekä teleologiseen että teoreettiseen toimintaan), oikeudenmukaisuudesta (liittyen normatiiviseen toimintaan) ja mausta (liittyen dramaturgiseen toimintaan). Näitä varten ovat puolestaan syntyneet omat instituutiot: to-

tuutta varten tieteet, oikeudenmukaisuutta varten oikeudelliset instituutiot ja moraaliset keskustelut, kun taas taide keskittyy itseilmaisuihin ja makuihin liittyviin kysymyksiin (Habermas 1987b, 82–86; Kotkavirta 1991, 214–215).

Habermasia on moitittu siitä, että hän kytkee liian yksioikoisesti tieteen, moraalin ja taiteen eri rationaalisuusmuotoihin ja niiden mukaisiin toimintatyyppihin (ks. Kotkavirta 1991, 217). On myös kysytty, voiko taidetta tai esteettisyyttä ylipäänsä pitää omana, tieteeseen ja moraalisiin verrattavana rationaalisuustyyppinä. Tai, että miten esteettinen rationaalisuus voisi rakentaa erityisesti kognitiivisinstrumentaalisen rationaalisuuden kanssa yhdessä yhteisymmärrykseen tähtäävää kommunikatiivista toimintaa, kun ne ovat usein jo lähtökohdissaan mutta myös tavoitteissaan ristiriitaisia (Jay 1985, 137–139)? Kun dramaturginen toiminta, siihen liittyvä rationaalisuuden muoto ja sen institutionalisoituminen erityisesti taiteena on kulttuuripoliittisesta perspektiivistä erityisen huomionarvoista, ja kun sen tulkinta Habermasilla on tulkinnanvaraista, on tarpeen katsoa lähemmin, mistä siinä on kysymys.

3.2.6 Kulttuuri dramaturgisena toimintana

Dramaturgisen toiminnan analyysissaan Habermas seuraa sekä Weberiä että Kantia. Toiminnan ideaalityyppejä käsitellessään Weber näki traditionaalisen toiminnan reaktiivisena toimintana ja affektiivisen toiminnan pidäkkeettömänä rationaalisen toiminnan raja-tapauksena, itse asiassa poikkeamana rationaalista toiminnasta eli epärationaalisenä. Silti siihen tuli suhtautua ikään kuin se olisi rationaalista (ks. Gronow & Töttö, 1996, 310; Heiskala 1997, 47–49).

Dramaturginen toiminta asettuu juuri tälle rationaalisen ja irrationaalisen toiminnan rajapinnalle, mikä luonnehtii samalla sen erityisluonteisuutta suhteessa muihin toimintoihin. Rajapinnalla oleminen tarkoittaa, että dramaturginen toiminta liittyy subjektiiviseen sisäiseen maailmaan, elämysten kokonaisuuteen. Affektiivisten halujen ilmaisuisamme ilmaisemme Habermasin mukaan erityisiä mieltymyksiämme, "lukkarinrakkauksiamme", suhteessa yhteiseen maailmaan, ja pyrimme oikeuttamaan ne. (Habermas 1984, 91–92). Tällaiset erityiset mieltymykset voivat olla tunteita, mielipiteitä ja vastaavia, kenties hyvinkin intrigejä, itseilmaisuja. Niiden myötä toimijat voivat jäädä tai ajautua rationaalisen toiminnan ulkopuolelle, eikä sellainen toiminta ole kommunikatiivisen toiminnan kannalta merkittävää.

Taiteen analyysin kautta Habermas kuitenkin löystää käsitystään rationaalisen toiminnan rajoista. Vastauksena siihen epäilyyn, miten esteettisen ja taiteen yhteydessä voidaan puhua rationaalisuudesta, Habermas on todennut, että taide on avoin tietoisuuden sensuroimattomille elementeille, fantasiaalle, jopa hulluudelle, kaikelle sellaiselle, joka pakenee tavanomaisia käsitteellisiä kaappausryityksiä (Habermas 1985, 200–201). Tällaisina – ja tässä Habermas seuraa Kantia (vrt. Kangas 2001, 169–170; Kotkavirta 1998, 24) – taiteen tuottamat itseilmaisut ja julkipanot ovat kuitenkin rationaalisia, kun niissä ilmaistaan subjektiivista maailmaa siten, että kommunikaatio-osapuolet voivat tunnistaa niistä omia vastaavia kokemuksiaan tai näkemyksiään, vaikkakaan ei välttämättä samanlaisina. Ne ovat siis elämysten kokonaisuuteen liittyviä "mielen objekti-

vointeja", jollaisina ne kytkeytyvät yleisinhimillisiin eli universaaleihin kysymyksenasetteluihin ja suuntautuvat subjektiivisesta maailmasta sosiaaliseen.

Habermas vertaa taidetta sosiaalisessa ulottuvuudessaan psykoterapiaan, jossa sillä on ikään kuin terapeutin rooli ja muulla yhteisöllä potilaan rooli⁴⁷. Näin taide - ja sen mukana dramaturginen toiminta - toimiessaan subjektiivisen ja intersubjektiivisen maailman terävimmässä ja haavoittuvimmassa leikkauspisteessä, nostaa käsiteltäväksi tietoa ja kokemuksia arkisten rutiinikokemusten ja -oletusten takaa ja antaa mahdollisuuden tehdä merkityksenantoja toisin kuin miltä nuo mahdollisuudet näyttäisivät totuuteen tai normatiivisuuteen perustuvien maailmasuhteiden ilmaisujen avulla. Tällöin taide (ja dramaturginen toiminta) tosi asiassa problematisoi rationaalisen toiminnan luonteen perustavanlaatuisella tavalla. Sen voi sanoa tekevän rationaalisuudesta täyttää eksistentiaalista rationaalisuutta⁴⁸.

Onko dramaturginen toiminta vain taidetta (ja makua)? Dramaturgisen toiminnan näkyvin muoto ja väline taide ja esteettinen epäilemättä on. Taiteen keinoin dramaturgisuuden merkitystä ja merkityksiä tuodaan esiin legitimoimalla ja systemaattisesti; sillä on oma institutionaalinen asemansa ja myös sen arviointia varten on kehittynyt oma taidekritiikin instituutionsa. Habermasin rationaalille toiminnalle asettama kriteeri altistumisesta kritiikille täyttyy dramaturgisessa toiminnassa muista maailmasuhteista poiketen edellä sanotun valossa universaaliin ihmisyyteen liittyvän kokemusten vastaavuuden periaatteen perusteella. Taidekritiikki arvioi sitä mm. autenttisuuden, puhuttelevuuden ja yhtenäisyyden kriteerein.

Näiltä osin Habermasin ajattelussa voi nähdä jopa esteettisromanttisia piirteitä, mutta nerousdiskurssiin hän ei sorru. Lähtökohdiltaan ja perusteiltaan dramaturgisen toiminnan käsitteen ala on kuitenkin taidetta laajempi: "dramaturgisen toiminnan perspektiivistä ymmärrämme sosiaalisen toiminnan yhteenottona, jossa osallistujat muodostavat näkyvän yleisön toisilleen ja esittäytyvät siinä." (Habermas 1984, 90). Tällaisena Habermas tulee itse asiassa kuvanneeksi dramaturgisen toiminnan asemaa niin, että vain viime kädessä se tuottaa tai takaa kommunikatiivisen keskustelun; ilman esittäytymisiä ja yleisönmuodostusta mitään keskustelua ei voi käydä. Tästä näkökulmasta dramaturginen toiminta on taidetta yleisemmin julkiseen esittäytymiseen liittyvää yleisösuhteen muodostamista. Se on siihen liittyvää esittämistä mm. mielipiteenmuodostuksena tai muina affektuaalisesti motivoituneina julkipanoina.

⁴⁷ Vaikka Habermas eri yhteyksissä tasapainottelee taiteen autonomisen ja välineellisen tulkinnan välillä, hän asettautuu viime kädessä jälkimmäisen puolelle nähdessään sen tehtävän emansipatorisessa yhteisöllisyydessä universaalien ihmisyyden arvon edistämisenä. Tässä hän liittyi keskusteluun, joka oli ollut ns. Frankfurtin koulukunnan keskuudessa keskeinen, ja jota myös Habermas sekä edustaa että jatkaa. (Habermas 1985, 202–203; Kotkavirta 1991, 218.)

⁴⁸ Taide ja dramaturginen toiminta siis problematisoi merkityskäsittelyn konsensusluonteisuuden jatkuvana epävarmuutena ilmaisujen ja toiminnan motiiveista ja tarkoituksista. Tällaista dramaturgiseksi toiminnaksi katsottavan toiminnan perimmäistä eksistentiaalista epäluotettavaa luonnetta on käsitelty kaunokirjallisuuden alueella erityisesti tunnustuskirjallisuudessa (ks. Pirnes 1984).

Olipa dramaturgisen toiminnan sisältö tarkalleen ottaen mikä tahansa, oleellista on, että sen kaikki mahdolliset ilmaisemisen muodot saavat erityisen aseman maailmasuhteiden joukossa. Vaikka Habermasin teoria onkin tylppä merkityksenantojen lähteenä olevan inhimillisen luovan subjektiivisuuden analyysissa sen pysähtyessä ongelmallisesti rationaalisuuden rajalle, luovuus ja narratiivisuus voidaan ymmärtää dramaturgisen toiminnan yleisinä muotoina, erityisinä merkityksellistämisen käytäntöinä. Luovuus toteutuu omakohtaisena yleisösuhteen muodostamisena, mutta yksilölähtöisyydestään huolimatta se vaikuttaa – juuri yleisöjen muodostamista ja esitysten julkipanoa muodostavassa yhteisessä – sosiaalisessa yhteydessään tartuttaen aloite- tai esimerkiksi kivaikutuksensa koko sosiaalisen merkityksenannon ja toiminnan prosessiin. Tällöin Habermas liikkuu itse asiassa samalla alueella Williamsin kanssa, joka omilla kulttuuri- ja yhteiskuntateoreettista ajattelua yhdistävissä töissään kyseenalaisti perin juurin sellaisen käsityksen, että ideat, aatteet ja niiden kantajat olisivat yksilöllisessä eristyneisyydessä tuotettuja. Sen sijaan hän kytki ne kokonaisvaltaisesti nähtyyn sosiaaliseen prosessiin.

Luovuuteen ja kertomiseen liittyvissä valinnoissa ja perspektiivikäännöissä myös Bergerin ja Luckmannin tavanomaisen toiminnan analyysiin liittyvien kuvausten voi nähdä saavan Habermasin dramaturgisen toiminnan analyysin kautta jatkukseen muotoja, joita edelliset eivät tunnistanee. Näissä muodoissa ei ole kyse enää 'tässä sitä taas mennään' -kategoriaan kuuluvista toimintamallien sisäistyksistä ja siinä mielessä sääntelevistä, jopa pakottavista merkitysrakenteista, vaan tulkitsijaa ja tulkintaa esiin kutsuvista symbolimaailman erityisen käsittelyn muodoista.

Näitä dramaturgisesta toiminnasta avautuvia merkityksenannon muotoja voitaisiin kuvata esimerkiksi ilmaisuilla *mitähän tuo tarkoittaa*, jolloin 'tuo' viittaa semioosin virran pyörteisiin, joista jotkut ovat "selvästi näkyvissä pinnalla, kun taas toiset kulkevat syvällä pohjassa" (ks. Fornäs 1998, 11). Jos taas yhteiskunnan normatiivinen toiminta jatkuu 'tässä sitä taas mennään' havainnon jälkeen havaintona 'asiat kuuluu tehdä näin', niin kertomisena ilmenevä ilmaisujen kulttuuri voisi jatkua puolestaan em. ilmaisun jälkeen toisten merkitystenantojen (ja -antajien) ja omien kokemusten epäsymmetrisyyteen liittyvänä ihmettelevänä havaintona *noinkin voidaan ajatella/kokea*. Ja jos edelleen yhteiskunta legitimaatioina vastaa toimijan kysymykseen siten että, 'asiat kuuluu tehdä niin koska', kulttuuri kerronnallisuuteen liittyvinä ilmaisuina voisi palauttaa totunnaistuneet muodot uudelleen kysymyksenalaisiksi: *miksi asiat kuuluu tehdä niin kuin ne tulee tehdä?*

3.2.7 Kulttuuri elämismaailman ja systeemisen maailman suhteessa

Elämismaailma on lähtökohtaisesti sen yhteiskuntateoreettisilla käsittelijöillä teoreettinen hahmotelma, jossa ei ole välttämättä ajateltu sen konkreettista asujaimistoa. Habermasilla maailmasuhteisiin liittyvän eriytymisen kautta tulevat kuitenkin esiin myös konkreettisemmat toimijat ja toimijarakenteet. Tämän analyysin kautta päästään katsomaan, millä tavoin merkitykselliset käytännöt yhteiskunnassa tuotetaan erilaisten toiminnallisten orientaatioiden kautta.

Maailmasuhteisiin liittyvät pätevyysvaatimukset esitetään, keskustelut käydään ja yhteiskuntasopimukset tehdään julkisuuden alueella, jonka kehitystä Habermas on käsitellyt evolutionaarisesti jo ennen kommunikatiivisen toiminnan teorian luomista⁴⁹. Julkisuus on hänelle se sfääri, jossa kommunikatiivinen toiminta konkreettisesti toteutuu. Se, miten kulttuuri sijoittuu ja toimii osana julkisuuden toimintaa, täydentää käsitystä sen merkitysalueista ja tehtävistä. Tällainen tarkastelu liittyy Habermasin Williamsin yritykseen kytkeä omat kulttuurin käsitteet koskevat teoreettiset tarkastelunsa konkreettiseen yhteiskunnalliseen kehitykseen.

Habermas seuraa erilaisten rationaalisuuksien kehittymistä modernin aikakauden Euroopassa. Keskiajan feodaaliyhteiskunnassa silkka vallankäyttö oli ollut hallitseva rationaliteetti. Sittemmin yksinvaltaisten hallitsijoiden ympärille kehittyi erityinen hovielämä, jossa korostui omakohtainen yhteydenpito, seuralisuus ja siihen liittyvät seurustelu- ja käyttäytymis- sekä puhe- ja pukeutumistavat. 'Hyvä maku' määritteli säätyjen yhteydenpitoa ja toimintaa, muokkasi hyvän tai siviloituneen yhteiskunnan kriteereitä ja toisaalta säätyjen erottautumista toisistaan. Yläluokalla hyvän maun korostaminen oli yritys turvata muutoin uhatuksi koettu sosiaalinen asema. (Habermas 2004, 28–37, Kangas R. 2001, 140–147, Elias 1978.)

Tähän hovirationaalisuuden kehitysvaiheeseen sisältyi kulttuurin käsitteen kehittymisen kannalta kolme vaihtoehtoista kehityspolkua. Oikeanlaiseen etikettikäyttäytymiseen liittyvää siviloituneisuutta korostettiin erityisesti Ranskassa, mielipiteenmuodostukseen perustuvaa järjenkäyttöä ja valistuksellisuutta samoin Ranskassa, mutta myös Saksassa. Siellä – kolmantena linjana – esteettisyys ja esteettinen kasvatusta ja keskiluokan nouseva intellektuaalinen elämä tuli erityisellä tavalla tärkeäksi, ja tätä ajattelua hyödynnettiin myös Englannissa. Edellisessä luvussa olen seurannut juuri tästä avautuvaa käsitetulkinnan linjaa. Se johtaa yhtäältä taiteen autonomisuutta korostavaan ajattelutapaan, toisaalta intellektuaalissivistyksellisen elämänmuodon levittämiseen kansallisvaltioiden toimintana ja kolmanneksi (Williamsin uudelleentulkinnassa ja kehittämissä) demokraattisen yhteiskunnan perusteluun eri luokkien ja yhteiskuntaryhmien elämäntapojen välisenä tasavertaisuutena.

Habermas tarttuu näistä kehityspoluista keskimmäiseen, joka alkaa kehittyä 1600-luvun lopulta alkaen hovielämän ulkopuolella toteutuvana seurallisuuden ja yhteydenpidon lisääntymisenä. Tuolloin hovi menetti keskeisen asemansa julkisuudessa. Uusien yhteiskunnallisten ryhmien (raha- ja sivistysporvarit, hovielämän ulkopuolelle jääneet aateliset) myötä painopiste siirtyi "kaupungille", kahviloihin ja salonkeihin. Näiden ryhmien kehittämällä julkisuuden areenoilla seuraelämä oli vähemmän muodollista kuin aiemmin ja siten sisältö mielipiteenmuodostuksena ja vapaana keskusteluna nousi esiin vahvemmin. (Habermas 2004, 57–79; Kangas 2001, 147–149.) Tätä kehityspolkua seuraan nyt hetken kohtauttaakseni sen edellisessä luvussa seuraamani polun

⁴⁹ Tätä koskeva teos *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ilmestyi vuonna 1962 (suom. 2004). Kommunikatiivisen toiminnan teoria (*Theorie des Kommunikativen Handelns*) ilmestyi kahdessa osassa vuonna 1981.

kanssa. (Kolmannen kehityspolun, eli ranskalaisen sivistyskorostuksen, seuraaminen omana polkunaan jää tämän tutkimuksen ulkopuolelle; osin se kuitenkin sisältyy kahteen seurattuun polkuun).

Oleellista porvarillisen seuraelämän ja julkisuuden kehittymisessä oli, että se oli rationaalisuudeltaan erilaista kuin sitä edeltänyt hovirationaalisuuden muoto. Jos hoviseurallisuuden tavoite oli taistella 'päämäärärationaalisesti' hallitsijan suosioista, kahvila- ja salonkiseurallisuuden tavoite oli yksilöiden moraalinen kasvaminen sekä yhteisöelämän kehittäminen kriittisen järjenkäytön avulla. Herruusmentaliteetti kyseenalaistettiin ja korvattiin yhteisillä keskusteluihin perustuvilla sopimuksilla. Julkisuusperiaatteen katsottiin sitovan myös valtiolinten toimintaa. Julkisuudessa tapahtuva elämismääällinen yhteisymmärrykseen perustuva sääntely suuntautuikin kaikenlaista satunnaista vallankäyttöä ja salailua vastaan. Lakien laatiminen ja muu yhteisyyttä sääntelevä toiminta oli perustuva tästä lähtien julkiseen mielipiteeseen ja parhaan argumentin etsintään. (Habermas 2004, 57-79.)

Elämismääällinen jakautuu Habermasin ajattelun mukaan yksityispiiriin ja julkisuuspiiriin. Niiden alueet jakautuvat seuraavasti. Yksityiseen piiriin kuuluu intiimi elämän alue, ydinperhe lähisuhteineen, joka on "minuuksien kotipaikka". Raja yksityispiirin ja julkisen piirin välillä kulki kuitenkin alun alkaen konkreettisesti kodin halki, kun porvariskotien uusi huone, salonki, oli seurallisuuden toteuttamisen paikka - seurapiireihin astuttiin suoraan omasta yksityiselämästä. (Habermas 2004, 81-82.) Tämän yksityispiirin ulomman kehän muodostaa puolestaan tavaroiden vaihdanta eli markkinoiden toiminta ja yhteiskunnallisen työn alue. Se on (omaisuuden, tavarain ja taitojen) omistamisten ja vaihtamisten alue - siinä ihmiset ovat omistajia, työntekijöitä tai kuluttajia. Myös julkisuutta ylläpitävä yhteisö (jonka Kauko Pietilä on suomentanut julkisoksi) kuului Habermasin ajattelussa yksityisyyden alueelle, "sillä kyse on yksityishenkilöiden julkisuudesta" (emt. 61).

Varsinaiseen julkisuuspiiriin kuuluu puolestaan poliittinen julkisuus em. julkisen järjenkäytön ja kannanmuodostuksen mielessä. Myös kirjallinen julkisuus sen erilaisine kirjoittamisen ja lukemisen muotoineen, siis laajasti ottaen kulttuurihyödykemarkkinat, kuuluu tälle alueelle. Kyse oli tällöin tiedonannoista, päiväkirjoista, kirjeistä, lehdistöstä ja erityisesti uudesta kirjallisen kulttuurin lajista romaanista.

Romaanilla oli tässä kehityksessä erityisasema, koska se fiktiivisenä muotona mahdollisti yksityisimmän minuuden ja julkisten minuuksien vuorovaikutuksen: "toisten tunteita aistiva lukija kertasi kirjallisuudessa hahmotettuja yksityisiä suhteita omassa minässään sekä elävöitti seipitettyä intiimiyttä kokemuksillaan todellisesta ja testasi todellisia kokemuksiaan seipitetyillä". Lisäksi samat tunteitaan testaavat yksityishenkilöt muodostivat uudenlaisen lukevan yleisön julkisuudessa siihen liittyvine kirjallisine kulttuurin laajentumisen muotoineen: kirjaklubeineen, lukupiireineen ja erilaisten lehtien laajenevana yleisönä. (Habermas 2004, 87-89.) Julkisuuden kirjallinen ja poliittinen muoto kuitenkin "lommittuivat omalaatuisesti toisiinsa", kuten Habermas kirjoittaa, koska "poliittisen julkisuuden itseymmärrys... oli kirjallisen julkisuuden laitostumissa kouliintu-

neen tietoisuuden aikaansaannosta" (emt. 94). Taiteiden, niihin liittyvän maun kysymysten käsittely ja taideyleisöjen kehittyminen tässä kehitysvaiheessa oli tärkeä poliittista julkisuutta välittävä, oikeastaan sitä edellyttävä ja muodostava tekijä. (emt. 60–61; 68–79.)

Tällä tavoin muodostuva elämismaailma habermasilaisessa perspektiivissä muodostuu jokseenkin siksi, mitä on totuttu kuvaamaan käsitteellä kansalaisyhteiskunta. Se sisältää sekä tavarankierron ja yhteiskunnallisen työn että ihmisten tarpeiden ilmaisemisen tapahtuipa se esteettistäiteellisena kulttuurisena ilmaisuna ja sen kuluttamisena tai mielipiteenmuodostuksena ja -vaihtona sekä sen poliittisena välittämisenä valtioelinten suuntaan. Elämismaailma sisältää näin myötäparisesti kulttuurin ja yhteiskunnan siten kuin ne teoreettisestikin asettuvat myötäparisiksi toiminnan alueiksi elämismaailmallisen merkityksenannon lähtökohdakseen ottavassa yhteiskuntateoriassa. Tosin esimerkiksi Fornäs laskee kansalaisyhteiskuntaan kuuluvaksi lähinnä tämän alueen institutionaaliset muodot. Hänellä vapaammat symboliset, siis sosiaalisen rakenteistunutta hallintavaltaa ja siihen sopeutumista edeltävät, valinnanvaraiset, vaihtoehtoiset tai vastustavat, merkityksenannot ja kommunikaatiomuodot ovat varsinaisesti kulttuurisia (Fornäs 1998, 98.) Näin myös kulttuurisuus jakaantuu tavallaan 'varsinaisesti kulttuuriseen' ja 'institutionaalisesti kulttuuriseen'.

Habermasin esiin piirtämä porvarillisen julkisuuden kehitysvaihe ulottuu toistaiseksi kypsimmässä muodossaan hieman 1800-luvun puolivälin yli. Kansalaisyhteiskunta oli vapautunut tuolloin yksityisyyden alueena niin pitkälle julkisen vallan (herruusmentaliteetin) otteesta kuin se toistaiseksi on ollut mahdollista⁵⁰. Elämismaailman yksityinen piiri oli koskematon ulkopuolisilta vaikutteilta, eikä minuuskokemusten ja omistajuuskokemusten välillä koettu juurikaan ristiriitaa. Näin niistä julkisessa keskustelussa nousevat yhteiskunnalliset sopimukset, lait ja muu sääntely, voitiin kokea autenttisiksi, omiksi. Jatkossa porvarillisen julkisuuden kriteerit eivät enää toteutuneet⁵¹. Kapitalismin kehittä-

⁵⁰ Siinä, miten kehitys konkreettisesti toteutui, eri maat poikkeavat jonkin verran toisistaan. Saksassa porvarillinen seuraelämä muodostui päätöksenteon ulkopuolelle jätetyn porvariston kritiikin alueeksi, samoin hieman lievemässä muodossa Ranskassa, kun taas Englannin parlamentaristiseksi kehittyvässä vallankäyttömallissa toisaalta parlamentista tuli puolueiden toisiinsa suuntaaman kriittisyyden toteuttamisen arena ja toisaalta lehdistöstä julkison keskeisenä toimijana kasvoi vallankäytön kriittinen valvoja, neljäs valtiomahti (Habermas 2004, 99–119; vrt. Kangas R. 153–155). Markkinavoimien vapautuminen yksityis- ja omistusoikeuden tunnustamisen sekä elinkeinon ja kaupan harjoittamisen vapautena toteutui Englannissa puhdasoppisimmin, jossa se teollistumiseen liittyen 1700-luvun lopulla kumpusi "ainutkertaisesti historiallisesta asetelmasta", kun taas muissa em. maissa laissez faire -periaate toteutui rajoitetummin. (Habermas 2004, 120–126.)

⁵¹ Habermasin mukaan porvarillinen julkisuus eli kolmen ehdon varassa: vapaan kilpailun, johon kaikilla oli samanlaiset mahdollisuudet siinä mielessä, että salaisia sopimuksia ei tehty, tavaroiden vaihtuminen arvostaan sekä tarjonnan ja kysynnän tasapaino (Habermas 2004, 136). Kapitalismin varhaisvaiheessa 1800-luvun alkupuolella nämä ehdot Habermasin mukaan olivat riittävän "lähellä todellisuutta" (emt. 137). Vapaa kilpailu osoittautui kuitenkin sittemmin itsekkäiden erityisetujen tavoitteluksi, pääoman arvonnäkökulmasta lisäarvona työstä ja pääomien kasautuminen väärin markkinat. Tästä näkökulmasta Marx kehittäikin porvarillisen julkisuuden sosialistisen vastamallin, jossa julkinen kritiikki ei noussut yksityishenkilöiden yksityispiii-

tyessä julkisen mielipiteen perustaksi tuli yhä enemmän luokkaetu. Julkisuu-
teen pääsyn kaksi kriteeriä, sivistys ja omistus, lankesivat eri tavoin eri yhteis-
kuntaluokkiin, eikä kansalaisyhteiskunta siten enää edustanut aidosti tai oi-
keudenmukaisesti yhteiskuntaa. Vapaan mielipiteenvaihdon korvasi muihin
kohdistuva vallankäyttö ja järjen sijaan julkisuutta rakentavana prinssiippinä
ideologia. Kuten huomataan, ollaan Arnoldin sivistyshegemonisen kulttuurikä-
sityksen rakentumisen alueella ja vaiheessa. Tällöin myös yhteiskunnan ja val-
tion ero hämärtyi ja valtion ja yhteiskunnan laitokset sulautuivat yhdeksi funk-
tiokokonaisuudeksi. (Ks. tarkemmin Habermas 2004, 180–189, 213–234.)

Muutokset ulottuivat luonnollisesti sekä kulttuuriin että politiikkaan. Ku-
vatun kehityksen myötä yksityiselämä julkistui ja julkinen elämä intiimisty-
i. Vapaa-ajan vieton toiminnalliset aktiviteetit työvoiman uusintamisena tulivat
toiminnallisesti hiljaisemmän minuuden etsimisen ja kirjallisen julkisuuden
sijaan. Seurallisuus vaihtui ryhmätoiminnaksi, mikä ei enää synnyttänyt enti-
seen tapaan keskustelemaa julkisoa. Kulttuurin kulutus laajeni ja monimuotois-
tui. Se imi vähitellen kirjallisen julkisuuden sisäänsä ja syrjäytti pohtivan kes-
kustelun. Kulttuuriteollisuus muunsi ja kierrätti nyt alun perin intiimin minä-
tutkinnan piiristä lähteneitä merkitystenantoja patentoiduiksi malleiksi ja tuot-
teiksi. Samalla kansan kasvattamisen kulttuurinen tehtävä madaltui massakult-
tuuriseksi suuren massan maun hyväilyksi ja viihdyttämiseksi⁵². (emt. 231–256.)

Poliittisella puolella ja viestintävälineiden osalta kehitykseen vaikutti mm.
vallattomien luokkien, eli massojen, tulo poliittiseen julkisuuteen. Se merkitsi
heidän varaansa perustetun yleisen mielipiteen muodostumista, jota Arnoldkin
oli kauhistunut ja jonka mm. Mill koki 'ikeenä'. Koska katsottiin, että yleinen
mielipide nojasi lähinnä ennakkoluuloihin tai muutoin rajoittuneisiin käsityk-
siin, sen koettiin nyt pakottavan järkipäätä toimintaa, ei toimivan kriittisenä
voimana. Kriittisen lehdistön ohentuminen ja 'hömppäjournalismin' leviäminen
kuuluu tähän vielä omana aikanammekin tutunolaiseen kehityskuvaan. Seu-
rauksineen vastaavan kaltainen kuin oli muutos taideperusteisen kulttuurin
kehittyminen kulttuuriteollisuudeksi oli toimittajalähtöisen "kynäilevän journa-

ristä vaan suuntautui sinne, koska siellä hallittiin myös tuotantovälineitä. (emt. 180–
189.)

⁵² Habermas toteaa, että kulttuurihyödykkeiden kaupallistuminen oli ollut aikoinaan
myös kriittis-julkisen keskustelun edellytys, mutta itse keskustelu oli pysynyt peri-
aatteessa vaihtosuhteiden ulkopuolella. Kulttuuriteollisuus toi mukanaan uusia toi-
mijoita tai tuotteita kulttuuriselle kentälle, joista osa, kuten taskukirjat ja kirjakerhot,
saavat myös Habermasin hyväksynnän siinä perin kriittisessä tarkastelussa, jolla hän
tätä kehitystä käy läpi. Syynä tähän hyväksyntään oli se, että nämä kulttuuriteolliset
tuotteet laskivat kirjojen hintoja ja edistivät siten kulttuurin saatavuutta laajemman
yleisön keskuudessa. Kirjakerhoissa tosin toteutui samaan aikaan myös negatiivi-
sempi ehto; massojen makua luodattaessa ne alkoivat kaventaa tarjolla olevaa kirja-
valikoimaa. Kirjalliset lehdet ja muut kulttuuriset tuotteet kehittyivät myös "mainos-
kuvastojen" suuntaan; kulttuuri ei enää luottanut painetun sanan voimaan. Myös va-
paat keskustelut hallinnollistuivat ja saivat tavaramuotoja, esimerkiksi paneelikes-
kusteluista tuli viihdettä ja "kukoistavaa sivuliiketoimintaa". Klassisesta porvarillis-
esta sivistyneistöstä irtaantui älymystö omaksi sosiaalisesti toimijaryhmäkseen ja
järkeään julkisesti käyttävä julkiso ylipäätään hajosi järkeään ei-julkisesti käyttäviin
asiantuntijavähemmistöihin ja vastaanottajan rooliin asemoituun laajaan kuluttaja-
massaan. (Habermas 2004, 231–256.)

lismien" muuttuminen suuryritysten hallitsemaksi kaupalliseksi lehdistöksi ja myöhemmin yhä enemmän myös audiovisuaaliseksi viestinnäksi. Julkisuuden tehtäväksi tuli tämän kehityksen myötä kriittisen pohdinnan sijasta "myöntövyöden tehtäily". (emt. 247–319.)

Yleistetyimmällä tasolla Habermas puhuu tästä kehityksestä kommunikaatiivisen toiminnan teoriassaan elämismailman systeemisenä kolonisoitumisena (ks. erit. Habermas 1987a, 307–327). Koostan tämän yleistyksen Johan Fornäsin tekemällä ja kommentoimalla tavalla (Fornäs 1998, 89–94), jossa heijastuu myös se postmodernin haasteen tilanne, jossa Fornäs kirjoittaa ja siten tietynlainen kriittinen etäisyys Habermasin analyysiin.

Kolonisoitumiskehityksen varhaisvaihe on *modernisaation ensimmäinen askel*. Siinä tapahtuva elämismailman rationalisoituminen on lähtökohdiltaan progressiivista ja emansipatorista. Tiedon institutionaalinen eriytyminen mahdollistaa asiantuntijakulttuurit ja siten myös kriittisen tiedon kasvun elämismailmojen voimavarana. Eriytyminen käy kuitenkin yhtenä "modernin paradoksina" (Habermas) vähitellen ongelmaksi elämismailmalle. Asiantuntijuuksien eriytymiseen liittyy niiden elitistymisen, institutionalisoitumisen kiihtyminen ja instituutioiden etäntyminen toisistaan ja samalla jokapäiväisistä käytännöistä. Tämä köyhdyttää elämismailmaa vaikeuttamalla sen hahmottamista kokonaisuutena ja kaventamalla sen kriittisiä keskustelevia perspektiivejä ja toiminnallista potentiaalia. Näin syntyy tilaa ei-kommunikatiivisille, pelkästään omiin päämäärällisiin tavoitteisiin pyrkiville, toiminnallisille intresseille.

Tämä on *modernisaation toinen askel*. Tällöin rahaan liittyvistä ohjauskeinoista ja hallintovallan institutionaalisista ohjauskeinoista tulee suhteellisen autonomisia kommunikaatiivisen elämismailman käytäntöihin nähden. Sen tuloksena syntyvät lopulta markkinatalouden ja valtionhallinnon erilliset systeemit. Systeemisyys elämismailmalle vieraana voimana tarkoittaa, että raha ja valta korvaavat kielen ja siihen sitoutuvat merkitystenannot sosiaalisia toimintoja koordinoivina mekanismeina. Ne vaikuttavat toimintaolosuhteisiin ulkoisilla keinoilla, kuten palkkioilla ja rangaistuksilla. Kommunikatiivisen rationaalisuuden sijaan astuu puhtaasti strateginen päämäärärationalisuus.

Modernisaation kolmannessa askeleessa talous ja valtio systeemisten voimien edustajina kasvavat omana kommunikaatiivisen toiminnan periaatteista ulkoistuneena kaksoissysteeminään. Ne koordinoivat ja hallitsevat yhdessä elämismailmaa toisaalta hyödyn ja voiton ja toisaalta legitimitteettihallinnan ja valvonnan strategisin päämäärärationalisin keinoin. Habermasin mukaan tosin talouden ja hallinnon toimijat voivat edelleen halutessaan ja tarvittaessa turvautua kommunikaatiivisiin keinoihin, mutta niiden ei ole mikään pakko niin tehdä.

3.2.8 Kulttuuri transformatiivisuutena jälkimodernissa

Kuvatut elämismailman ja systeemisyiden suhdetta koskevat näkemykset Habermasin teoriassa ovat ongelmallisia. Erottelu on liian kategorinen ja kuva systeemisestä kolonisaatiosta dystooppisuudessaan liioiteltu.

Kulttuuriteorioiden perspektiivistä asiaa katsoen Habermasin ajattelu ei yllätä. Hän asettuu näkemyksineen pitkään modernin kulttuurin käsitteen ym-

märtämisen jatkumoon. Kyse on luoviin itseilmaisuihin perustuvan ja kulttuuriksi määritellyn inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan kompleksisesta suhteesta muuhun sosiaaliseen toimintaan. Schillerillä, Coleridgella ja Arnoldilla tämä näkyi kulttuurin ja sivilisaation vastakkaisuutena ja tähän liittyen estetiikan/taiteen/kulttuurin paremmuutena sivilisatoriseen kehitykseen nähden. Tällaista tulkintaa voidaan pitää 'porvarillisena' luovuuden ja kulttuurin käsitteen tulkintana, koska siinä ei edetty markkinaperusteisesti kehittyvän kapitalismin perustaan asti, vaikka kritiikki tosi asiallisesti kohdistui juuri aikansa reaalikapitalismiin. Marxilaisuus, joka puolestaan kyseenalaisti kapitalismin perustan, ei onnistunut tuomaan kulttuuria dynaamiseksi kritiikkinsä voimälähteeksi.

Historiallisesti katsoen merkityksellistä on, että sekä porvarillinen että marxilainen ajattelutapa löysivät myöhemmin 1900-luvun alkupuolella itsensä samankaltaisesta tilanteesta. Molemmat reagoivat massakulttuuriyhteiskunnan voimakkaaseen vahvistumiseen ja katsoivat, että massakulttuurinen tuotanto dominoi massoja ja tuhosi autenttista kulttuuria, jonka ainoaksi reservaatiksi jäivät korkeakulttuurin tietyt alueet ja muodot. Erityisesti tämä huomio koskee marxilaisessa kontekstissa työskennellyttä Frankfurtin koulukuntaa ja kriittisen teorian edustajia⁵³ (ja heistä vielä erityisesti Adornoa ja Horkheimeria) ja toisaalta konservatiivisia englantilaisia kulttuurikeskustelijoita (kuten T.S. Eliotia ja F.R. Leavisia). Molempien näiden tahojen näkemykset kulttuurista modernissa ovat olleet kulttuuripoliittisesti huomionarvoisia ja paljon keskusteltuja. Habermas sijoittuu kriittisen teorian kehyyksiin.

Fornäsin voi nähdä näkemyksineen avaavan modernin kulttuurikäsitteksen lukkoja, kun hän korostaa modernin kehityksessä olevia ristiriitaisia ja ambivalentteja piirteitä. Tästä näkemyksestään käsin hän avartaa myös Habermasin ajattelun perspektiiviä. Moderniin rationalisoitumiseen sisältyy yhtä aikaa sekä vapauttavia että alistavia mahdollisuuksia. Fornäsin lisäksi mm. Alexander (Alexander 1991, 61–62) on esittänyt samantapaista kritiikkiä Habermasin ajattelusta.

Jo Habermasin elämismailmaa ja systeemejä koskevan ajattelun perusteissa on kriitikoiden mukaan ongelmia. Moderni politiikka ja talous eivät ole vain institutionaalisen logiikan mukaan toimivia, vaan syvästi kulttuurisesti koodattuja. Vastaavasti elämismailma ei ole Habermasin kuvaamalla tavalla vain intiimi ja intuitiivinen toiminnan sfääri, vaan se voi olla emansipatorisen perusvireensä ohella myös rajoittavien, ahdistavien ja kyseenalaistamattomien pakkojen aluetta. Tämä tulee esiin esimerkiksi autoritaarisissa perheissä, uskonnollisissa lahkoissa ja erilaisissa ryhmäkontrollin muodoissa. Kommunikatiivisen ja strategisesti päämäärällisen toiminnan erottelu voidaan myös ky-

⁵³ Kriittinen teoria on käytännöllistä yhteiskunta- tai kulttuuriteoriaa siinä mielessä, että se sitoutuu käsittelemänsä ajankohdan yhteiskunnallisen tilan analyysiin ja siihen vaikuttamiseen yhteiskuntakritiikin (ns. negatiivisen dialektiikan) keinoin. Se sitoutuu valistuksen emansipatorisiin tavoitteisiin. Kulttuuripoliittisesti se on ollut huomionarvoinen nimenomaan Frankfurtin koulukunnan vaikutuksesta. Kriittisen teorian ja Habermasin suhteesta ks. tarkemmin Kangas R. 1989, 4–7; Ahponen 2001, 161–178).

seenalaistaa. Kommunikaatio ei sinänsä eikä välttämättä johda yhteisymmärrykseen, ja ymmärtäminen ja strateginen harkinta ovat kaiken toiminnan komponentteja. Toimijat voivat siten valita strategisten ja kommunikatiivisten pyrkimysten väliseltä akselilta eri asemapaikkoja, jolloin toiminnalliset orientaatioerot ovat painopiste-eroja.

Instituutioiden asema elämismaailman ja systeemien välisellä rajalla ja niiden välisessä jaossa ei ole myöskään itsestään selvä. Fornäsin mukaan jotkut instituutiot (kuten perhe, vertaisryhmät, vastakulttuuriset instituutiot) ovat lähempänä elämismaailmaa, jotkut systeemejä (ministeriöt tai pörssi) ja jotkut siinä välillä (koulut, työpaikat, media jne.). Instituutiot tärkeällä tavalla kehystävät arkea, luovat hyvinvointia ja turvaavat inhimillisiä oikeuksia. Ne ovat myös välittäjän asemassa elämismaailmassa avautuvien toimintamahdollisuuksien ja systeemisten vaateiden välillä: ne panevat toimeen elämismaailmallisia sopimuksia, mihin pelkästään elämismaailman resurssein ei välttämättä kyettäisi.

Jos instituutiot kehystävät elämismaailmallista arkea, systeemien voi puolestaan nähdä kehystävän instituutioita. Systeemeistä saatava hyöty liittyy siihen, että ne ottavat kantaakseen monimutkaistuvan yhteiskunnan taakkaa huolehtimalla materiaalisten resurssien jakamisesta ja kollektiivisesta ohjauksesta. Sen myötä syntyy tilaa mm. esteettiselle leikille. Kuten Fornäs kirjoittaa:

Mikäli taloudellisia ja hallinnollisia järjestelmiä ei olisi, monimutkaisten yhteiskuntien pitäisi käyttää valtavasti aikaa ja voimavaroja sopiakseen siitä, mitkä tarpeet tulisi täyttää ja miten yhteisiä päätöksiä tehdä. Tällöin ei jäisi lainkaan tilaa tiedon, normien ja subjektiivisten kokemusten tai esteettisen leikin kehittymiselle. (Fornäs 1998, 90).

Toisaalta systeemit ovat elämismaailmallista toimintaa sääteleviä voimia ja sääntöjärjestelmiä, ja ovat tätä ensi sijaisesti. Toimijat kohtaavat ne toimintaansa kohdistuvina erityisinä odotuksina ja vaateina. Tarvittaessa ne rajoittavat elämismaailmallisia toimintahorisontteja, kontrolloivat tai jopa kurittavat toimijoita. (Fornäs 1998, 89, 97–98.)

Elämismaailman ja systeemien maailman välinen raja ei ole edellä sanotun perusteella sen enempää kategorinen kuin hyvän ja pahan välinen. Tässä suhteessa sosiologian klassikoista lähinnä Georg Simmelin edustamasta ajattelutavasta avautuu Habermasia monipuolisempi näköala sosiaaliseen toimintaan. Simmelin ajattelussa yhteiskunta rakentuu muiden konstruktivistien tapaan arjen toiminnoissa ja sosiaalisessa vuorovaikutuksessa erilaisten toimintatapojen tyypittelyjen ja luokittelujen kautta. Tällöin syntyy toiminnan voimavaroja mutta kohdataan myös erilaiset intressiristiriidat. Intressiristiriidat ilmenevät kuitenkin tilannesidonnaisesti, ei niinkään tai ainakaan pelkästään esimerkiksi luokkaetujen tai muiden pysyvien ja toistuvien intressiedun haltija-asemien mukaisesti. Lisäksi ristiriidatkin, kun niitä ratkaistaan, palvelevat viime kädessä sosiaalista yhteisymmärrystä. (Simmel 1999; Ahponen 2001, 18–21.)

Tämäntapaisesta ajattelutavasta käsin voidaan ajatella, että pyrkimystä merkitystenantojen ja toiminnan luovuuteen ja niiden säätelyyn esiintyy molemmissa Habermasin 'päämaailmoissa', elämismaailmassa ja systeemeissä. Molemmilla alueilla on jännitteitä liikkeelle panevien voimien ja stabiloivien

rakenteiden välillä, kuten mm. Fornäs muistuttaa. Molempien alueilta löytyy autoritaarisuus- ja emansipaatiopyrkimyksiä, ja pyrkimykset niihin ovat vastavuoroisesti sidoksissa toisiinsa. Lisäksi tärkeää on myös luonnollisesti huomata, että markkinatoimijat ja (julkisen vallan) hallintotoimijat ovat myös keskenään erilaisia.

Elämismaailman ja systeemisen maailman välistä suhdetta voidaan avata edelleen luovuusteorioiden valossa. Kuten aiemmin on viitattu, luovuuden katsotaan yleensä nousevan yksilöllisistä impulsseista. Perinteiset kulttuuriteoritiat ovat kiinnittäneet huomionsa lähinnä juuri tällä tavoin ilmaistuun luovuuteen. Elämismaailmalliset luovat yhteisölliset impulssit tulevat mukaan mm. williamsilaisen elämäntapatematiikan myötä. Niihin päästään kiinni myös habermasilaisesti ymmärretystä dramaturgisen toiminnan analyysistä käsin, mutta erityisemmin Habermasia (ja laajemmin kriittistä teoriaa), kiinnostaa erilaisten elämismaailmallisten vastarintaliikkeiden systeemisiä vaateita vastustava toiminta.

Onkin varmasti totta, että sanan varsinaisessa mielessä vastarintaa esiintyy vain elämismaailmassa, jossa sillä torjutaan erityisesti liiallisia systeemisiä vaateita ja elämismaailman kolonisoimispyrkimyksiä. Systeemiset voimat (instituutioiden kautta) ovat vastarintaa sisältäviä toiseen suuntaan puuttuessaan tarvittaessa elämismaailman väärinkäytön muotoihin, kuten seksismiin, rasismiin jne., mutta aivan tavatonta oman systeemisyyskään kyseenlaistaminen ei liene.

Luovuusteorioiden piirissä mm. aiemmin mainittu Csikszentmihalyi on esittänyt ajatusmallin, joka koskee lähinnä erityisalojen luovia prosesseja, mutta joka voidaan yleistää koko yhteiskunnalliseen toimintaan. DIFI-malliksi nimetty teoria perustuu siihen, että jos halutaan vaikuttaa luovuuden edistämisen edellytyksiin, tulee kiinnittää huomiota erityisesti toimijakenttään (field), ja sen kykyyn tunnistaa ja tunnustaa yksilöiden (individuals) luovat aloitteet ja impulssit. Käytännössä avainasemassa ovat erilaisten kulttuurisyhteiskunnallisten erityisalojen (domain) ja asiantuntijayhteisöjen portinvartijat, jotka ottavat kantaa luovien yksilöiden aloitteisiin ja siten säätelevät yhteisöjensä ja erityisalojensa toimintaa (ks. Csikszentmihalyi 1997, 27-32; Feldman, Csikszentmihalyi, Gardner 1994).

Jos DIFI-mallin kaltaista luovuusajattelua sovelletaan koko yhteiskunnalliseen toimintaan, voidaan katsoa, että elämismaailmaan liittyvä kommunikatiivinen toiminta edustaa *pääsääntöisesti* luovia merkitystenantoja, erityisesti dramaturgisenä toimintana. Sen sijaan valta- ja voittologiikkaan perustuvat hallinnon ja talouden voimat edustavat *pääsääntöisemmin* pyrkimystä hallintaan. Luovuutta voi kuitenkin sisältyä myös systeemiin sääntöjärjestelmiin ja vastaavasti eriasteista hallintaa elämismaailmaan. Oleellista on kuitenkin jouston, huo-koisuuden ja vuorovaikutuksen ja siten transformatiivisuuden lisääntyminen näiden kahden toimintafäärin välillä.

Transformatiivisuuden lisääntyminen voi tapahtua siten kuin Habermas edellyttää sen tapahtuvan Julkisuuden rakennemuutos -teoksen uusintapainok-

sen (1990) itsekriittisissä jälkisanoissa⁵⁴: lisätään keksimistä ja ongelmanratkaisukykyä sisältävien kommunikatiivisten voimien kyvykkyyttä niin, että ne pysyvät murtautumaan systeemille alueille ja saattamaan toiminnalliset arvonsa "vastustaen läpi". Tavoite tarkoittaa, että demokraattisen yhteiskunnan toimijoiden mielipiteenmuodostuksen ja julkisen keskustelun on pysyttävä "avoimena sitä ympäröivässä poliittisessa keskustelussa vapaasti kelluville arvoille, teemoille, panoksille ja argumenteille". (Habermas 2004, 383–391.)

Tämä lähinnä vapaaehtoisuuteen perustuvien valtion ja talouden ulkopuolisten yhteenliittymien⁵⁵ edustama toimintaperiaate on Habermasin mukaan tunnustettava perustuslakia myöten, sen on kiteydyttävä demokraattisten elinten päätöksissä ja joukkoviestinten on sitä edistettävä, mutta organisoida tällaista edellytystä läpikotaisiin ei voi. Toisaalta luovuusteoreettisen DIFImallin näkökulmasta transformatiivisuuden lisääntymisen edellytys ei voi olla koskematta myös elämismailman ja systeemisen maailman rajalla sijaitsevia portinvartijoita. Tällöin habermasilaisen perusmallin kritiikin näkökulmasta avainasemaan nousevat erilaiset instituutiot ja institutionaaliset järjestelyt kansalaisyhteiskunnan, julkisen vallan ja markkinoiden raja-alueilla.

Edellytykset tällaiselle kehityskululle näyttäisivät olevan ns. myöhäis- tai postmodernissa suotuisampia kuin aiemmin. Yleisen aikakausitulkinna tasolla siirtymässä postmoderniin⁵⁶ on kyse "itsestään tietoiseksi tulevasta modernista", "notkeasta modernista" (Bauman 2002), "refleksiivisestä modernisaatiosta" (Giddens, Beck, Lash 1995) tai "läpikotaisin modernin" yhteiskunnan tuottumisesta (Gronow 2004, 237). Siinä teollinen yhteiskuntamuoto elämäkäytäntöineen riisutaan puitteistaan ja puitteistetaan uudelleen jälkiteollisena yhteiskuntamuotona ja sen mukaisina elämäkäytäntöinä (Beck 1995, 12).

Lashin mukaan (Lash 1992 ja 1995; ks. myös Sevänen 1998, 214) postmodernissa on kyse modernin eriytymiskehityksen kääntymisestä takaisin yhdenytymisen suuntaan. Tämän tutkimuksen käsittein postmodernin voi tulkita modernissa syntyneen luovuuden ja hallinnan välisen jännitteen palautumisena takaisin siihen asetelmaan, jossa se modernissa syntyi. Kyse on siten siitä, miten Baumanin kuvaamalla tavalla positivistisen tieteen sosiaalisiksi faktoiksi jähmettämät ja yhteiskunnallisten järjestysutopioiden pakkopaitoihin ahdetut luo-

⁵⁴ Itsekriittisyys tältä osin on huomiota kiinnittävän verrannollinen sen kanssa, mikä toteutui Raymond Williamsin kohdalla hänen 1960-luvun taitteen molemmiin puoliin ilmestyneiden *Culture and Society* ja *The Long Revolution* -teosten suhteen. Molemmat joutuivat myöntämään omien tutkimusprojektiansa tietyn ihanteellisuuden ja korjaamaan käsityksiään, jotka liittyvät erityisesti "rahvaan kulttuurin" merkitykseen suhteessa vallitsevaksi tulevaan porvarilliseen kulttuuriin, yhteiskunnan (ja siten myös julkisuuden) patriarkaaliseen, naiset tai ylipäänsä 'toiseuden', poissulkevaan luonteeseen sekä näihin liittyen liian holistiseen käsitykseen sosiaalisesta maailmasta.

⁵⁵ Tällaisten yhteenliittoutumien ytimenä Habermas mainitsee toimijoita kirkoista kulttuuriyhdistyksiin, liikuntaseuroista ja keskusteluryhmistä puolueiden, ammattiliittojen ja riippumattomien viestinten kautta vaihtoehtoliikkeisiin.

⁵⁶ Yksittäisiä poikkeuksia lukuun ottamatta postmodernin käsitettä alettiin käyttää ensin kirjallisuudentutkimuksessa ja arkkitehtuurissa 1970-luvun alkupuolella. Sen sijaan sosiologiseen käyttöön se tuli kattavammin vasta 1980-luvun loppupuolella. Mm. käsitteen lanseeraajiin kuuluva Bauman käytti sitä vasta vuonna 1987. (Jallinoja 1995, 30–33.)

vat merkitystenanto- ja kehitysresurssit (toimijoiden maailma) vapautuvat järjestystä vaalivan puolen (rakenne) kontrollista ja hakevat uutta tulkintaa. Vapautumisensa myötä noiden resurssien merkitysintensivisyys lisääntyy voimakkaasti, joten elämästä ja yhteiskunnallisesta toiminnasta – habermasilaisittain katsoen myös systeemisestä toiminnasta – tulee tässä mielessä kulttuurisesti ladattua.

Juuri merkitysvälitteisten toimintojen lisääntyessä ja niiden käsittelykyvyn kehittyessä kasvaa modernin refleksiivisyys. Lashin mukaan kyse on tällöin nimenomaan esteettisestä refleksiivisyydestä kognitiivisen refleksiivisyyden sijasta jälkiteollista yhteiskunta- ja elämänmuotoa puitteistamassa. Rakenteellisesti katsoen tämä kehitys merkitsee sitä, että kulttuuriset informaation ja viestinnän rakenteet astuvat aiempaa enemmän yhteiskunnallisten normirakenteiden paikalle toiminnallisuutta säätelämään, jolloin myös hierarkkiset ja systeemiset rajat murtuvat ja kulttuuri, yhteiskunta ja talous lähentyvät toisiaan (Lash 1995, 154; ks. myös Sevänen 1998, 205).

Vähintään oireet tällaisesta muutoksesta tunnistaa myös Habermas. Hän myöntää Julkisuuden rakennemuutos -teoksen uusintapainoksen jälkisanoissa, että hänen diagnoosinsa kulttuurisista asioista keskustelevalta ja kuluttavasta julkisosta on ollut liian yksioikoinen. Erityisesti arvio "kulttuuritottumustensa luokkasidonnaiset kahleet karistavan, moniarvoisen ja sisäisesti pitkälti eriytyneen massayleisön" mahdollisuudesta toimia kriittisenä massakulttuuriyleisönä oli ollut liian pessimistinen. Arviointimittaa on muuttanut Habermasin itsekritiikin mukaan se, että matala- ja korkeakulttuurin raja on muuttunut "kaksiselitteisen läpäiseväksi" ja että on syntynyt uusi, samoin kaksiselitteinen "kulttuurin ja politiikan läheisyys", jossa ei ole kyse vain viihteen ja tiedon sulautumisesta yhteen. (emt. 377.)

Tähän tapaan ajattelee myös Fornäs, jonka mukaan elämismailmassa jo porvarillisen julkisuusmallin synnyn myötä käynnistyneen moninaistumisen merkitys kasvaa räjähdysmäisesti postmodernin oloissa. Myöhäismodernissa tapahtuva systeemistyminen ja elämismailman kolonisoituminen ei ole vain yhteiskunnan lisääntyvää kaupallistumista ja byrokratisoitumista vaan myös kulttuuristumista. Kehittyä *modernisaation neljäs askel*, jolloin elämismailman kolonisaatiopyrkimykset edetessään ja synnyttäessään myös suojautumismekanismia ja vastaliikkeitä huomataan paremmin ja – *modernisaation viidentenä askeleena* – koko modernin yhteiskunnan refleksiivinen kykyisyys pääsee kehittymään ja "elämismailmamme saattaa ensi kertaa historiassa tulla meille täysin näkyväksi" (Fornäs 1998, 91–92).

Fornäsin näkemys lienee kuitenkin puolestaan liian optimistinen. Täysin näkyväksi elämismailman kolonisoimisprosessit tuskin tulevat jälkimodernisakaan. Sen sijaan transformatiivisuuden lisääntyminen luovuuden ja hallinnan rajapinnalla ja myös sen yli tekee mahdolliseksi kulttuurisyhteiskunnallisten merkitystenantoresurssien aiempaa monipuolisemman käytön. Missä tarkoituksessa sen käyttö toteutuu, riippuu puolestaan poliittisista, myös ja entistä enemmän nimenomaan kulttuuripoliittisista, ratkaisuista.

3.3 Kulttuurin käsittekartta kulttuuripolitiikan valintamatriisina

3.3.1 Laaja kulttuurin käsite = semioottisfenomenologinen kulttuurikäsite

Kulttuuriteoreettisen ja yhteiskuntateoreettisen kulttuurin käsitteen analyysin ainesten perusteella olen nimennyt viisi erilaista kulttuurikäsitteen tyyppiä – autonomisesteettinen, esteettispedagoginen, sivistyshegemoninen, antropologissosiaalinen ja rakennefunktionaalinen. Kuudes on edellä merkityspuoleisesti yhteiskuntateoreettisesti rakentuva mutta kulttuuriteorioita voimakkaasti segmentoiva *semioottisfenomenologinen* kulttuurikäsite.

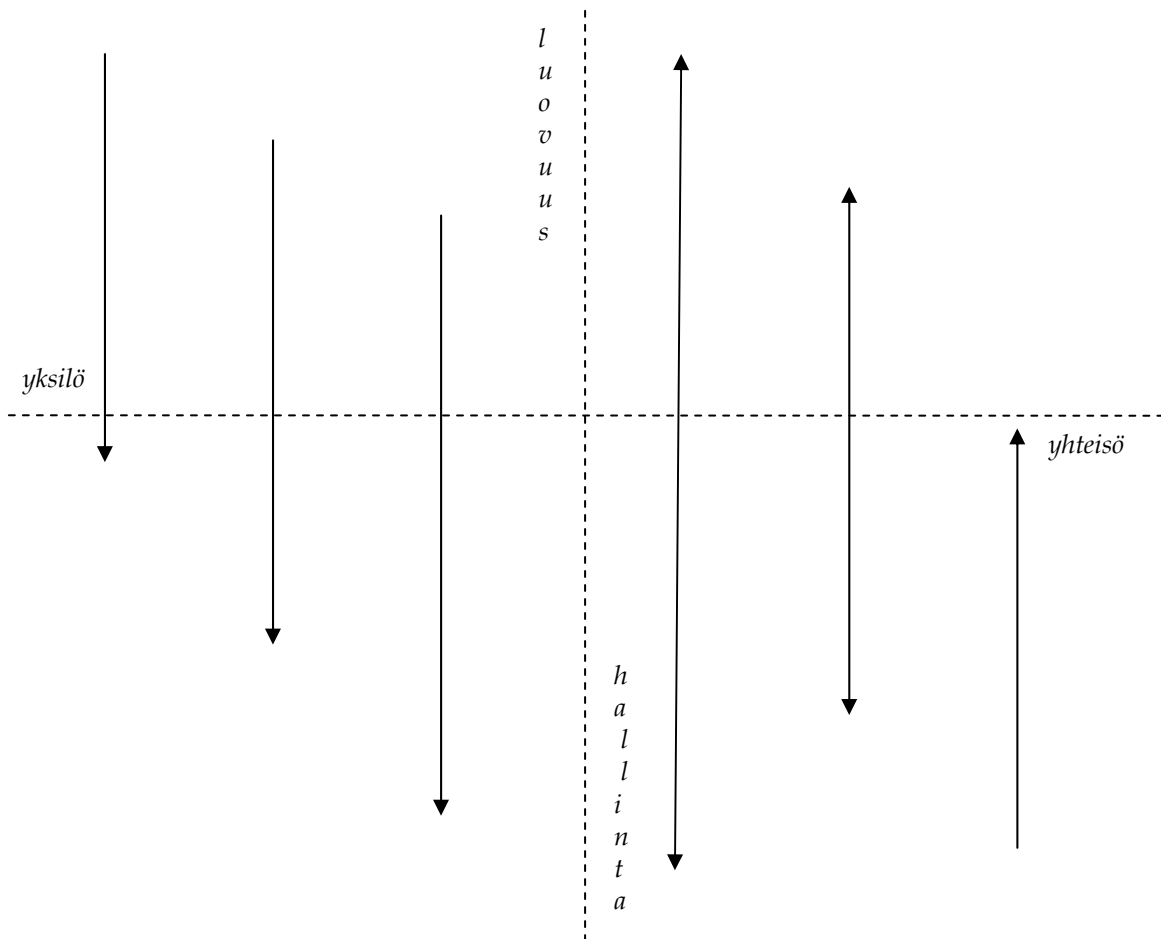
Käsitetyypit eivät ole radikaalisti toisistaan poikkeavia. Mitään käsitetyyppiä ei myöskään voi panna yksinomaan esimerkiksi jonkin tässä työssä käsitellyn kulttuurin käsitettä työstäneen henkilön nimiin. Kaikilla esittelemilleni käsitteen kehittelijöillä on piirteitä kaikista käsitetyypeistä, ja kaikkien käsittelemieni henkilöiden olen todennut enemmän tai vähemmän kamppailevan käsitteen ambivalenttisuuden kanssa. Käsitetyypitykset tuleekin nähdä tiettyjen käsitteeseen liittyvien keskeisten piirteiden kiteytyksinä, joilla tosin on jossain määrin kronologisetkin vastaavuutensa käsitteen historiallisessa kehityksessä.

On aika sijoittaa erilaiset kulttuurin käsitteen ymmärtämisen tavat kulttuurin käsitteen peruskoordinaatistoon. Oheinen kuvio osoittaa, miten kukin kuudesta käsitetyypistä luotaa luovuuden ja hallinnan toiminnallisia alueita ja toimintaorientaatioita eksistentiaalis-sosiaalisen toiminnan kokonaisuudessa ja kumpi, yksilöllinen vai yhteisöllinen, toiminta-alue ja -orientaatio on sen rakentumisen motiivi tai lähtökohta. Kuvio on – sitä korostettakoon – pelkistys ja joiltain osin kenties informaatiota yksinkertaistava.

Kuvion perusteella voidaan todeta, että autonomisesteettinen, esteettispedagoginen ja sivistyshegemoninen käsitetyyppi rakentuvat kaikki luovan toiminnan lähtökohtaan, vaikka päätyvät keskenään selvästi erilaisiin tulkintoihin sen ja hallinnallisen toiminnan suhteesta. Autonomisesteettinen käsite on käsitetyypeistä luovuuspitoisin sikäli, että puhtaimmassa muodossaan se ei ulotu lainkaan hallinnalliselle puolelle muuta kuin negaationa. Se on myös yksilöllisen rakentumisen motiiviltaan ja lähtökohdiltaan.

Yhteisöllisin ja hallinnallisin on rakennefunktionaalinen. Se ei sisällä juuri lainkaan näkemystä luovuudesta, ja olenkin jättänyt sen käsittelyn työssäni maininnan varaan. Myös antropologissosiaalinen kulttuurikäsite on yhteisöllinen mutta ei välttämättä kovin hallinnallinen, kuten voidaan päätellä mm. Williamsin käsitetyöstä. Sivistyshegemoninen käsite on luovuuslähtöisyydestään huolimatta varsin hallinnallinen. Se voi korostaa voimakkaasti yksilöllistä erityisluovuutta, mutta sen käyttö perustellaan vahvasti hallinnallisilla tarpeilla. Esteettispedagoginen käsitetyyppi asettuu omalla lohkoltaan ääripäiden väliin tasapainoillessaan harmonisen ihmisyyden toteuttamisen herkässä problematiikassa. Semioottisfenomenologinen kulttuurikäsite asettuu elämysmaailma-korostuksessaan kuvion yhteisölliselle puolelle, vaikka käsitetyypin korostamat merkityksenannot leimaavat sekä yksilöllistä että yhteisöllistä toimintaa.

autonomis- esteettinen	esteettis- pedagoginen	sivistys- hegemoninen	semioottis- fenomenol.	antropologis- sosiaalinen	rakenne- funktionaal.
---------------------------	---------------------------	--------------------------	---------------------------	------------------------------	--------------------------



KUVIO 2 Kulttuurikäsitteiden tyypit

Katson suorittamani käsiteanalyysini mukaan semioottisfenomenologisen käsitetyypin edustavan tutkimusasetelmani valossa etsimääni kulttuurin käsitteen laajinta mahdollista ymmärtämistapaa. Käsitteen laajuudella tarkoitan tällöin ensinnäkin, että käsite on merkitysaloiltaan laajempi kuin taide, johon nähden kulttuurin käsitteen laajuutta on haluttu tunnistaa kulttuuripolitiikassa. Toisaalta se on laaja siinä mielessä, että se erilaisissa merkitysulottuvuuksissaankin on mahdollista tunnistaa yhtenä kokonaisuutena, siis tässä mielessä tyyppinä, ei vain fragmentaarisisina huomioina. Semioottisfenomenologinen kulttuurikäsitteys sisältää eritellyn käsityksen sekä luovuudesta, hallinnallisuudesta, yksilöllisyydestä että yhteisöllisyydestä, joten se kattaa nämä kaikki alueet mahdollistaen kuitenkin myös jonkin alueen yksityiskohtaisemman tarkastelun.

Kolmanneksi semioottisfenomenologinen käsitetyyppi on merkityksiltään laaja, mutta ei pars pro toto -argumentoinnin mukainen superselittävä käsite. Itse asiassa ei voi olla laaja, ellei tavalla tai toisella rajaudu sellaisena suhteessa johonkin. Semioottisfenomenologinen käsitetyyppi onkin laaja juuri siten, että

se on dialoginen erityisesti suhteessa toiseen keskeiseen sosiaalista selittävään käsitteeseen, yhteiskuntaan. Lisäksi kulttuurin käsitteen itsensä sisältämät eri merkitysulottuvuudet asettuvat dialogiseen suhteeseen myös keskenään. Semioottisfenomenologisen käsitteen laajuus tarkoittaa edelleen, että se tavalla tai toisella pitää sisällään muiden esittelemieni käsitetyyppien ainekset. Sitä voidaan pitää myös historiallisesti tuoreimpana käsitetyyppinä nimenomaan tässä eri aineksia yhdistävässä mielessä.⁵⁷

Ennen kuin siirryn sen tarkasteluun, miten kulttuurin käsitteen laajuuden tulkinta voi tuottaa siihen perustuvaa kulttuuripolitiikkaa, kokoan vielä yhteen tämän laajimpana pitämäni käsitetulkinnan. Ensinnäkin on muistutettava, että toimintateoreettisesti kontekstoituneena semioottisfenomenologinen kulttuurikäsitys tarkoittaa painotetusti ihmisen vapausmahdollisuuksien tutkimista ja testaamista suhteessa rakenteisiin. Lähtökohta on siten juuri se, jonka Bauman näkee syntyvän modernin kulttuurikäsitteessä vapauden ja järjestyksen välisenä jännitteenä. Semioottisfenomenologinen kulttuurin käsite, toisin kuin useimmat kulttuurin käsitelmät, perustuu myös jo määritelmällisesti sellaiseen näkemykseen, jonka mukaan kulttuuri on pikemminkin *näkökulmia* inhimilliseen ja sosiaaliseen todellisuuteen kuin jotain enemmän tai vähemmän pysyvästi olemassa olevaa todellisuutta tai sen osaa.

⁵⁷ Voidaan kenties perustellusti kysyä, voitaisiinko kulttuurin käsitteen laajuus tuottaa ja kertoa myös toisin ja toisista aineksista kuin miten sen olen tässä tutkimuksessa tuottanut? Olen viitannut tällaiseen toisin tuottamisen ja kertomisen mahdollisuuden käsitteanalyysini ensimmäisessä osassa (käsitteen kehkeytyminen modernissa), jossa voittaneen diskurssin alle jääneestä yhteiskunnallisesti transparentista (rousseau-laisesta) kulttuurikäsitteestä ei voida tietää juuri lähtökohtia enempää, kun se ei koskaan päässyt kunnolla kehittymään.

Vastaavan kaltainen toisin kertomisen mahdollisuus koko käsitteanalyysini suhteen on otettava huomioon suhteessa feministiseen ymmärrykseen kulttuurista. Voidaan varmaan väittää, että tuottamani analyysi kokonaisuudessaan edustaa miehistä ymmärrystä kulttuurista. Väite on oikeutettu pelkästään vilkaisemalla analysoimieni kulttuurin käsitteen työstäjien sukupuolijakaumaa. Aavistuksen siitä, miten heidän työtään voitaisiin tulkita toisin pelkästään henkilöhistorialliset rajat perhe- ja ystävyysuhteisiin ylittävistä lähtökohdista, voi saada esimerkiksi työssäni yhtenä käsitteen työstäjänä käsitellyn Samuel Taylor Coleridgen (ja hänen myötänsä William Wordsworthin) osalta teoksesta *A Passionate Sisterhood* (Jones 2000). Schillerin osalta asiaa valaisee lyhyesti Tikkanen 1987, 98–100. Suomalaisen 1800-luvun kulttuurihistorian kannalta asiaa voi arvioida Juha Siltalan teoksesta *Valkoisen äidin pojat, Siiveillisyyt ja sen varjot kansallisessa projektissa* (1999).

Kyse on kuitenkin myös syvemmästä toisin kokemisen, puhumisen ja kirjoittamisen mahdollisuudesta, josta feministinen kulttuuri- ja yhteiskuntatieteellinen keskustelu nousee. Vaikka käsitteanalyysini toisessa osassa olen sivunnut myös feminististä yhteiskuntateoriaa, lähdeaineistossa rakentuvan käsitteanalyysin kertomuksen puhunnan "enonsiativisen järjestyksen, sen totuuden, varmuuden ja itsestäänselvyyden" murtamisen mahdollisuutta se tuskin kuitenkaan tutkimukseeni tuottaa (ks. ja vrt. Veijola 1998, 53). Feministinen kritiikki minkä tahansa käsitteen, eikä suinkaan vähiten sellaisen *pars pro toto* -luonteen käsitteen kuin kulttuurin, suhteen liittyy eniten käsitteiden universaalisuuteen. Vaikka analyysini johtopäätös laajasta kulttuurin käsitteestä näkökulmina tai kamppailuna semioosin virrasta nousevista erilaisista merkityksenannoista (vrt. Barrett 1986, 37–58), on yhteneväinen tämän kritiikin kanssa, se ei sinänsä vielä riitä täyttämään toisin kertomisen ja kirjoittamisen vaatimusta. Olisiko lähdeittävä siitä matrix -käsitteen kohtua ja kehtoa tarkoittavasta merkitysyhteydestä, johon työssäni viitataan kulttuurin käsitteen taustalla olevana merkitysjuurena (vrt. esimerkiksi Yaeger 1990)? Tältä osin jätän haasteen kuitenkin avoimeksi toisten tarttua.

Semioottisfenomenologisesti tulkittuna kulttuurista tulee ottaa huomioon luoviin itseilmaisuihin ja niiden hallinnallisuuteen liittyvät yksilölliset ja yhteisölliset toimintaorientaatiot sekä niiden muodostama ambivalenssi *semioosin koko prosessina (a)*. Semioosi on merkkien ja merkitysten virtaa, joka sisältää sekä esitietoisina tapoina ilmenevän että tietoihin inhimillisiin intentioihin ja toimintoihin sisältyvän ja näiden intentioiden ja toimintojen seurauksina kertyneen merkitysvarannon virtauksen. Semioosi on näiden eri merkitysmuotojen välinen jatkuva prosessi. Se on samalla kulttuurin laajin mahdollinen merkitysulottuvuus, ja se on kulttuurin toteutumisen tapa.

Vaikka semioosi kokonaisuudessaan on inhimillisen tietoisuuden tavoittamattomissa, ja vaikka virta siihen astuttaessa näyttää vievän mukanaan ylittäessään monin verroin yksittäisen toimijan käsityskyvyn ja toimintakapasiteetin, semioottisfenomenologinen näkökulma korostaa inhimillisen *toimintakyvyn mahdollisuuksia merkityksenantoina (b)*. Merkityksenannon mahdollisuuksia testataan elämismaailmassa.

Elämismaailmalliset merkityksenannot koskevat lähtökohtaisesti erottelematta sitä, mitä toisaalta on kuvattu kulttuurina kulttuuriteorioissa ja yhteiskuntana yhteiskuntateorioissa. Tässä työssä esitellyistä elämismaailman teorettisoijista Bergerillä ja Luckmannilla merkitystenannot koskevat yhteiskunnan käsitealuetta. Habermasin analyysi elämismaailman rakenteistuneisuudesta ja toiminnasta on moniulotteisempi. Se operoi sosiaalisen tunnistamista yhteiskunnan käsitealueelta käsin mutta liukuu myös kulttuurin käsitealueelle. Tällöin Habermas osaltaan purkaa kulttuurin käsitteen *pars pro toto*-luonteisuutta, sitä 'kaikkea', jollaisena se nähdään useissa kulttuurinäkemyksissä. Toimintatilanteissa käsittelemme elämismaailmaa kolmena komponenttina: yksilöllisyytenä, yhteiskuntana ja kulttuurina. Kulttuuri poikkeaa kahdesta muusta, jotka ovat sekä resursseja että rajoitteita merkitystenannoille – kulttuuri on pelkästään resurssi. Toisaalta kulttuurikaan ei hallitse yksin elämismaailmaa, vaan siinä tuotetut merkityksenannot tapahtuvat kolmen komponentin yhteiskäsitteilynä kolmessa maailmasuhteessa, jotka liittyvät teleologiseen, normatiiviseen ja dramaturgiseen toimintaan. Kulttuuri on näin merkitysten tuottamisessa erityisasemassa, mutta ei kaiken kattavassa eikä eristäytyvässä asemassa.

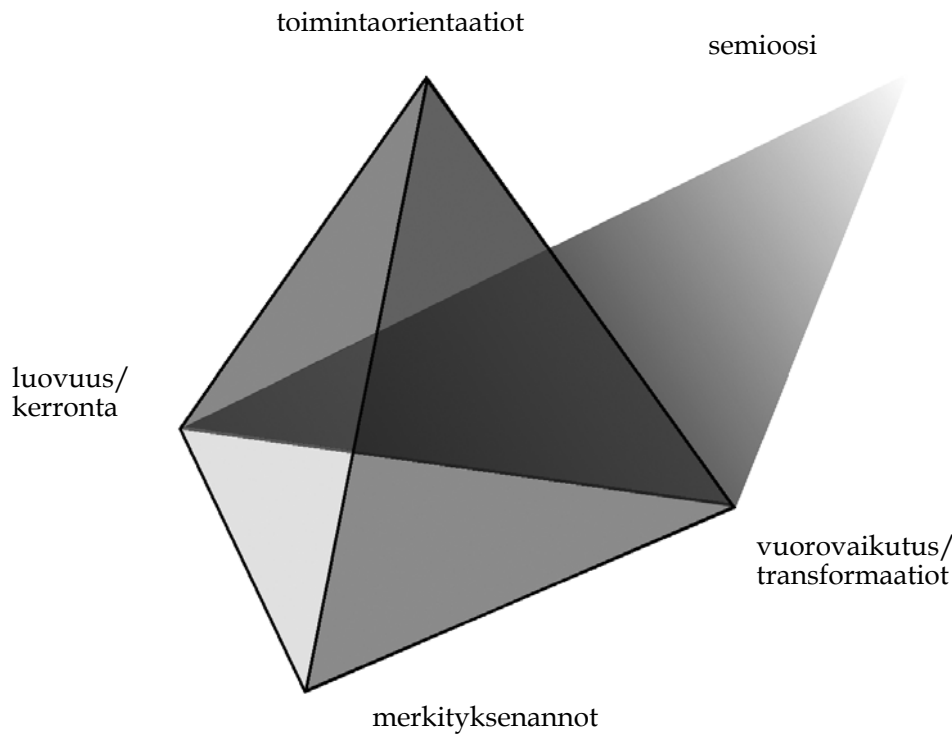
Kolmesta maailmasuhteesta dramaturginen toiminta sisältää näkemyksen *luovan ilmaisemisen mahdollisuudesta sosiaalisessa toiminnassa (c)*, eli pitkälle niistä aineksista, jotka ovat keskeisimpiä kulttuuriteorioissa. Dramaturgisessa toiminnassa toimijat esittäytyvät toisilleen yleisöinä, mikä merkitsee, että oikeastaan vasta tällainen toiminta tekee kommunikatiivisen toiminnan mahdolliseksi. Analyysissäni olen tulkinnut kerronnallisuuden ja luovuuden dramaturgisen toiminnan yleisiksi muodoiksi. Elämysten kokonaisuuteen liittyvänä luovuus on erityistä kykyä nähdä ja käyttää hyväksi semioosin prosessin avoimet ja merkitystenantoihin liittyvät toisin näkemisen mahdollisuudet. Tältä pohjalta kerronnallisuus on vastaavasti erityisesti latautuneita kokonaistulkinnallisia symbolisesti ilmaistuja ja medioituneita merkitystenantoja. Näin nämä kaksi nousevat kulttuurin käsitteen tulkinnan erityisiksi kiintopisteiksi.

Näin myös semioottisfenomenologisesta kulttuurikäsitteestä käsin tulee tärkeäksi kiinnittää huomio erityisesti virittyneisiin, *symbolisesti latautuneisiin ja kerronnallisesti pakattuihin ja välitettyihin merkitysmuotoihin ja -käytäntöihin (d)*. Huomio tulee kiinnittää sekä näissä merkitystenannoissa syntyneisiin teoksiin, tuotteisiin tai käytäntöihin että niiden saamaan kohteluun osana sosiaalisen elämän jännitteiden säätelyä. Toisin kuin yleensä kulttuuriteorioissa semioottisfenomenologisesti suuntautuvassa kulttuurin käsitteen tulkinnassa tulevat kuitenkin mukaan myös *yhteisölliset luovuuden ja kerronnallisuuden muodot (e)*, "kyinäily", julkinen keskustelu, yhteisöllinen arvonmuodostus.

Lopuksi semioottisfenomenologisessa käsitetulkinnassa voidaan kiinnittää huomio niihin mahdollisuuksiin ja tapoihin, joilla kulttuurin käsitteen perusjännitteistä historiallisessa kehityksessä syystä tai toisesta normatisoituneita tulkintoja ja toisistaan *eriytyneitä käytäntöjä saatetaan transformatiivisesti vuorovaikutukseen keskenään (f)*. Tämäkin näkökulma voidaan avata Habermasin näkemyksistä käsin, vaikka hänen teoretisointinsa jääkin tylpäksi myös tässä elämismailman ja systeemisen maailman välisen vuorovaikutuksen analyysissa. Hän näkee nämä kaksi maailmaa drastisesti erilaisina rationaalisuuksina, vapauden ja hallinnan kategorisena dikotomiana sekä elämismailman systeemi- en determinoimana ja ajan oloon kolonisoimana. Näin merkitykselliset merkityksenannot – ja samalla kulttuuri – rajautuvat pelkästään kommunikatiiviseen elämismailmaan.

Jos elämismailman kolonisoitumisnäkemysten kategorisuutta ja ehdottomuutta lievennetään siinä suunnassa, johon Habermas itse on myöhemmin viittänyt ja jota hänen kriittikkonsa ovat kommentoiden työstäneet eteenpäin, päästään myös myöhäismodernin luonteen tunnistavaan analyysiin. Tällöin voidaan katsoa, että elämismailman liittyvä kommunikatiivinen toiminta edustaa pääsääntöisesti luovia merkityksenantoja, kun taas valta- ja voittologiikkaan perustuvat hallinnon ja talouden voimat edustavat pääsääntöisemmin pyrkimystä hallintaan. Toisaalta luovuutta voi sisältyä myös systeemiin sääntöjärjestelmiin ja vastaavasti eriasteista hallintaa elämismailmaan. Tällöin rajalinja elämismailman ja systeemisen maailman välillä voidaan tulkita Baumanin tavoin luovuuden ja hallinnan välisenä jännitteenä eikä niiden vastakohtaisuutena. Tällöin syntyy myös tilaa transformatiivisille prosesseille.

Näistä näkökulmista koostuva semioottisfenomenologinen kulttuurikäsitteitys voidaan esittää prismankaltaisesti (*kuvio 3*). Tällöin kulttuurikäsitteityksen eri ainekset asettuvat sen kulmiksi valaisemaan omilla merkitysulottuvuuksillaan kokonaisuutta. Se mikä niistä kokonaisuudeksi muodostuu, on prisman sisälle jäävää, tai siellä muodostuvaa, kokonaisuutta. Se, mikä jää prisman sisälle, on semioosi. Prisman sisälle ei voi selvästi nähdä, mutta kuvitella sitä voi.



KUVIO 3 Semioottisfenomenologinen kulttuurin käsite

Prisman tavoin suhteisiin asetettuna kulttuurikäsitteen eri elementtejä päästään analysoimaan niin, ettei kokonaisuus katoa, mikä on siis käsitteen laajuuden keskeisin kriteeri. Tärkeää on myös huomata, että kun prismaa katsotaan jostain muusta kuin tässä esitetystä suunnasta, näkökenttään saadaankin kulttuurin käsitteen ilmaisemien merkkien identifikaatiomuotojen (vrt. Heiskala 1997, 277) sijasta toiset, eli yhteiskunnan käsitteen ilmaisemat merkitykset.

Kyse on kulttuurin ja yhteiskunnan käsitteiden myötäparisuudesta sosiaalisen toiminnan selittäjänä. Ne ovat saman semioosisen prosessin tuotoksia ja sen palveluksessa, mutta edustavat siihen erilaisia näkökulmia. Yhteiskunnallisessa näkökulmassa kiinnitetään kulttuurista näkökulmaa enemmän huomiota merkityksenantojen toimintoja sääteleviin piirteisiin ja niiden mukaisiin totunnaistuneisiin, institutionalisoituneisiin ja legitimoituihin merkityskäytäntöihin ja toimintoihin sekä niiden asemaan po. jännitekentän säätelyssä. Jos näiden kahden käsitteen eroa haluaa havainnollistaa, niin tämän tutkimuksen käsitteistöä siteeraten voisi sanoa, että kulttuuri on ikään kuin diskurssin silmä sosiaaliseen todellisuuteen, kun taas yhteiskunta edustaa sosiaalisen maailman tarinaa. Kulttuuri kertoo yhteiskunnan tarinaa, ja tämän takia tuo sosiaaliseen maailmaan näkökulman, jota siihen ei muutoin saataisi. Kumpi on ensisijainen? Se tiedetään, että ilman diskurssin silmää ei olisi tarinaa. Mutta toisaalta, jos ei olisi tarinaa, ei diskurssinkaan silmä avautuisi.

Mitä taas tulee kulttuurin ja yhteiskunnan väliseen suhteeseen sosiaalisen toiminnan rakentumisen ja kehityksen säätelyssä, niin tietystä rajoittuneisuudesta ja tendenssimäisyydestään huolimatta Habermasin elämismailmaa ja systeemisyyttä koskevan tarkastelun emansipatorisutooppinen perspektiivi sisältää tärkeän viestin. Sen mukaanhan julkisen keskustelun prosessi siihen sisältyvine merkityksenantomuotoineen ja alkuperäinen porvarillinen julkisuus sen toteutumisen ideaalityyppinä on se sfääri, jossa kommunikatiivinen toiminta elämismailman maailmasuhteisiin liittyvine pätevyysvaatimuksien esittämiseen, keskusteluineen ja sopimuksineen tuottaa myös yleisesti hyvän tai ainakin parhaan mahdollisen yhteiskunnan. Myöhempi kehitys uusien julkisuusmuotojen kulttuuriteollistumisena ja massamuotoistumisena on tuhonnut tällaisen ideaalin.

Habermasin (alkuperäinen) näkemys on tässäkin asiassa liian kategorinen. On kuitenkin perusteltua ajatella, että elämismailman resurssien mahdollisimman laajan ja systeemisestä painostuksesta ja saartamisesta vapaa käytön mahdollisuus – merkityksenantojen luova muodostaminen sekä yksityisyyden että julkisuuden piirissä, kansalaisyhteiskunnan julkisilla alueilla tapahtuva (kulttuurinen) vapaa keskustelu ja intressien (poliittinen) yhteisymmärryksellinen sovittaminen – pitää parhaiten myös kulttuurin käsitteen laajuuden näköpiirissämme ja siten turvaa myös kulttuuripoliittisten valintojen rikkautta.

3.3.2 Kulttuurin käsitteen jäsentyminen kulttuuripoliittiseksi valintamatriisiksi

Mahdollisuus hahmottaa kulttuurin käsite kokonaisuutena on käytännön kulttuuripolitiikan kannalta tärkeää. Se ei ehkä ole täysin välttämätöntä, mutta tekee kulttuuripolitiikan toteuttamisen helpommaksi.

Olen aiemmin viitannut siihen, kuinka tutkijat ovat erimielisiä siitä, onko ymmärrys lähdekäsitteestä ollut harjoitetun (länsimaisen) kulttuuripolitiikan piirissä harkittu vai sattumanvarainen. Käsitteeni on, että erilaisia kulttuurin käsitteeseen liittyviä teorioita on seurattu ja hyödynnetty, mutta kovin johdonmukaisia ei tässä suhteessa ole oltu. Tarve selkeyttää käsitteymmärrystä – ja samalla siten luoda vankempaa teoriaperustaa kulttuuripolitiikalle – on ilmeinen. Mitä fragmentaarismaksi tai epäkoherentimmaksi käsitteymmärrys jää, sitä ongelmallisempaa on sen toimivuus lähdekäsitteenä. Tosin voitaisiin naiivihkosti ajatella, että postmodernistisena aikana kulttuuripolitiikan identiteettiä voitaisiin jopa tietoisesti yrittää rakentaa tällaisen fragmentaarisuuden varaan, koska se saattaisi antaa kuvan kulttuuripolitiikasta ajan hermolla olevana toimija hallinnonalana. Jos tämä taitavasti tehtäisiin, se voisi toimialan identiteetin kannalta onnistuakin. Kyseenalaista kuitenkin olisi, miten fragmentaarisuus toimisi legitimaatioperustana toimialan ulkopuolella.

Juuri postmodernistisesti suuntautuneessa ajattelussa kyseenalaistetaan kulttuurin käsitteen kokonaiskuvauksellinen luonne ja mahdollisuus tai oikeutus sen jähmettämiseen minkäänlaisiksi tyyppityksiksi tai muiksi semioosin virran pysäytysteknisiksi operaatioiksi. Tästä huolimatta esitän seuraavassa käsi-

tekartan kulttuurin käsitteen merkitysulottuvuuksista semioosin virrassa niin, että siitä jäsenyytään kulttuuripoliittinen valintamatriisi.

Virtaa ei voi kuvioksi vangita, totta, mutta teen sen siinä samassa mielessä kuin Bauman sen näkee mahdolliseksi: kulttuurin hallitseminen merkitsee sen muuntuvien mahdollisuuksien muodostaman matriisin hallitsemista, ja kulttuuri muodostaa kokonaisuuden vain tällä tavoin ymmärrettynä matriisina – alati muuttavana mutta silti matriisina (Bauman 1999 xix, xxix). Bauman käyttää kulttuurin matriisiluonnetta esiin tuodessaan rinnakkain ajatusviivan välittämänä kahta eri ilmaisumuotoa⁵⁸: "structure of choices – matrix of possible" (emt. xxvi–xxvii).

Matrix tarkoittaa muuttia tai valintojen alustarakennetta, jossa johonkin systeemiin vaikuttavat osatekijät asetellaan horisontaalisina ja vertikaalisina ulottuvuuksina suhteisiin toistensa kanssa. Tarkastelutapa on nykyisin yleinen, kun halutaan kuvata johonkin toimintatilanteeseen liittyviä toiminnallisia tekijöitä ja toiminnan vaihtoehtoisia mahdollisuuksia. Kuvaannollisesti matrix tarkoittaa kuitenkin myös kasvupohjaa ja kehtoa, vanhastaan myös kohtua latinan kantasana *mater* johdettuna. Nämä merkitykset ovat mielenkiintoisia. Niiden taustalle (toisin kuin kenties rakenteen) on pakko olettaa ihminen aktiiviseksi ja huolta kantavaksi toimijaksi. Kasvupohjasta syntyy luontevasti (ja yllättäen?) viittaussuhde maanmuokkaukseen, kulttuurin latinankielisen kantasanan merkitykseen. Kohdun ja kehdon käsiteyhteys on myös jännittävä: kohtu inhimillisen kasvun paikkana ihmisen sisällä ja kehto sen ensipaikkana maa-ilmassa, siis ihmisruumiin ulkopuolella.

Kulttuurin käsitteen hahmottamisessa matriisinkaltaisesti kulttuuripoliittisten valintojen alustana on hyödyllistä ottaa huomioon *matrix*-käsitteen erilaiset merkitysulottuvuudet ja -vivahteet. Pyrkimyksen hallita kulttuuria esittämällä kulttuurin käsitekartta kulttuuripoliittikan matriisina voi nähdä toteuttavan joko käsitteen mahdollistamaa teknisluonteista kulttuuripoliittikan *valintalustan jäsenyyttä*. Yhtä lailla se on mahdollista nähdä käsitteen kohtuun liittyvän merkityksen kautta, jolloin kulttuurin kulttuuripoliittinen hallitseminen merkitsisi *kulttuurin käsitteen ilmaisemien merkitysten kantamista, ravitsemista ja kasvattamista* kehtämään itsenäisen elämän vaatimukset ulkoisessa 'reaalimaailman' voimien todellisuudessa. Tai se voitaisiin nähdä kehtoon liittyvän merkityksen mukaisesti *kulttuuristen merkitysten kulttuuripoliittisena huolehtimisena*.

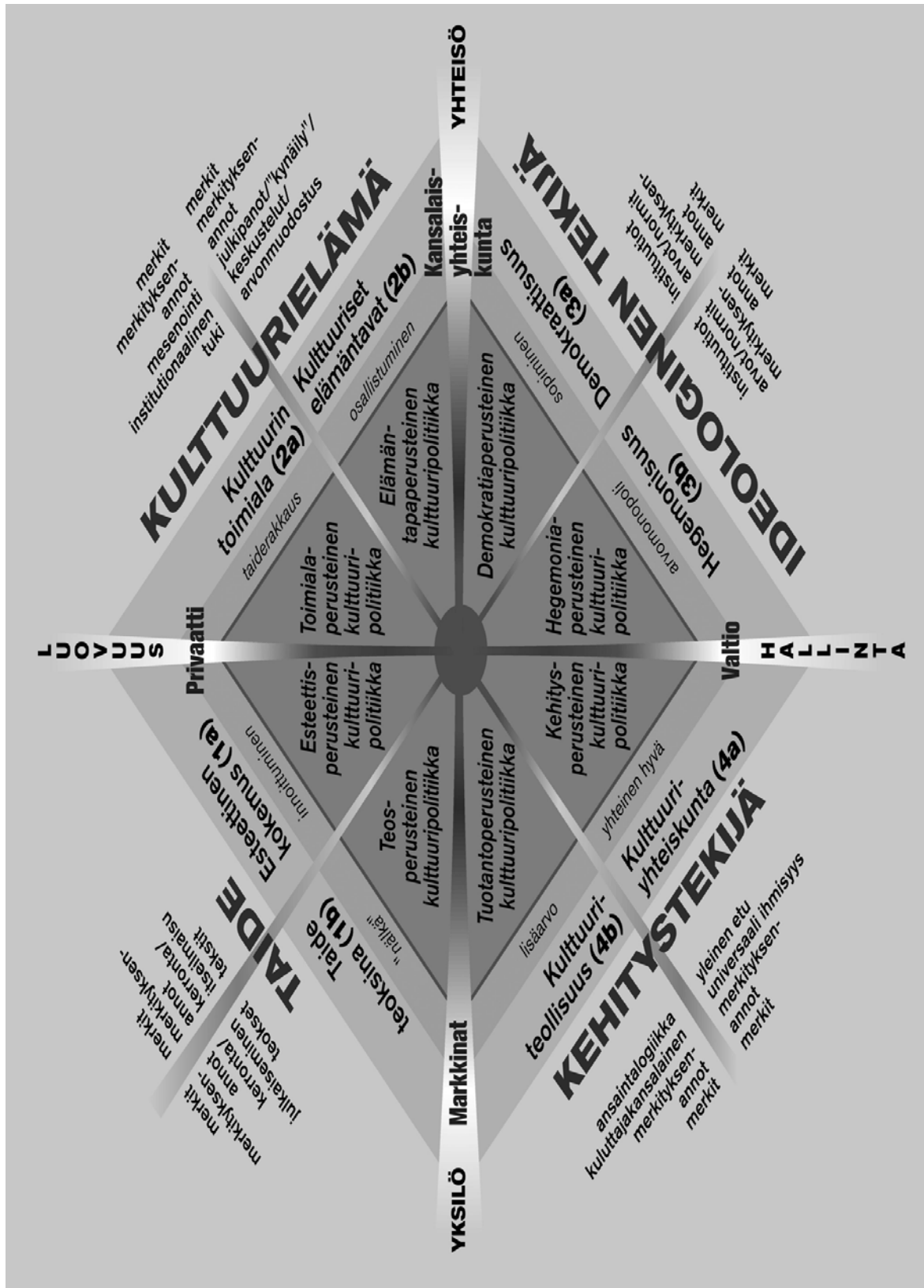
Kulttuuripoliittikan valintamatriisi (Kuvio 4, s. 158) rakentuu kulttuurin käsitekartan varaan; tai oikeastaan valintamatriisi on asetettavissa käsitekartan

⁵⁸ Etsiessään perustaa ja perustelua omaksumalleen ambivalenssia korostavalle modernin kulttuurin käsitteen uustulkinnalleen Zygmunt Bauman päätyy hivenen yllättäen strukturalisti Claude Lévi-Straussiin. Tätä oli totuttu pitämään järjestysmallin vankana edustajana, mutta Bauman katsoo juuri Lévi-Straussin ajatuksen kulttuurista valintojen matriisina vapauttavan rakennekäsitteen monotonista uusintamista, toistoa ja yhdenmukaisuutta ilmaisevasta ja tuottavasta välineestä moninaisuutta ja muutosta ilmaisevaksi käsitteeksi. Baumanin mukaan Lévi-Straussille rakenne oli katapultti eikä vankila – katapultti, joka singautti vapauden rakenteen määrääväksi tekijäksi eikä päinvastoin, ja juuri siksi mahdollisuuksien kasvupohjaa ja jatkuvaa muutosta kuvaavaksi käsitteeksi. Lévi-Straussille kulttuuri on näin valintojen rakenne. (Bauman 1999, xxvi–xxvii.)

päälle läpikuultavan kalvon tavoin. Esitän käsitekartan (ja valintamatriisin) kulttuurin käsitteen analyysin pohjalta graafisesti maapallonomaisena kuviona, käytännön syistä kuitenkin yksiulotteisesti. Se jännittyy kahden navan, toisaalta luovuuden ja hallinnan ja toisaalta yksilöllisten ja yhteisöllisten toimintamotiivaatioiden ja -orientaatioiden, väliin. Tässä jännitekentässä kaikki sosiaalinen toiminta nousee semioosin virrasta ja perustuu viime kädessä merkkeihin ja merkitystenantoihin. Merkit mahdollistavat merkityksenannot toimintatilanteissa. Käsitekartassa merkit ja merkityksenannot virtaavat sen uloimmalla kehällä, siellä missä semioosin virran 'sotkuisuus' alkaa jäsentyä merkkeihin.

Erilaisissa toiminnallisissa motiiveissaan ja orientaatioissaan inhimilliset merkityksenannot tuottavat erilaisia merkityksiä, joita voidaan pitää merkitystenantojen tuloksina siinä mielessä, että todellisuus tulee niissä tulkituksi. Erilaiset totunnaistuneisiin toiminnan muotoihin ja instituutioihin sopeutuvat merkitystenannot tai toisaalta niitä kyseenalaistavat, muutoksiin pommittavat merkitystenannot tuottavat ja ikään kuin kantavat muassaan kukin omia, juuri sille toimintaorientaatiolle tyypillisiä merkityksiä, jotka yhdessä muodostavat merkityskasaumia. Niitä voi pitää omina merkitysmaailmoinaan, joiden ympärille rakentuvat erilaiset merkityksellistämisen järjestelmät. Esimerkiksi Williamsin kulttuurin käsitteen analyysissä orastavia, jäänteenomaisia ja vallitsevia kulttuurisia aineksia voi pitää erilaisina merkityksenannon muotoina, joiden ympärille voi rakentua myös omia merkityksellistämisen järjestelmiään. Maapallonomaisesti nähdyssä kuviossa näitä merkityskasaumia voisi verrata mannerlaattoihin.

Erilaisia merkitysmaailmoja yhteiskunnallisessa toiminnassa ymmärretään, suositaan ja tuetaan eri tavoin. Eri intressi- ja toimijatahot edustavat erilaisia rationaalisuuksia ja sijoittavat niiden mukaisesti merkitysmaailmoihin yhteiskunnallisen vallankäytön pelimerkkejään. Riippuen siitä, millaista rationaalisuutta ja valtaa pelimerkkien asettajat edustavat ja käyttävät, heidän suomansa huomio, arvostus ja kohtelu määräävät kohteena olevan merkitysmaailman yhteiskuntapoliittista asemaa. Joidenkin toimijoiden toiminnot ovat enemmän strategisesti päämääräsuuntautuneita, jolloin on oletettavaa, että ne suosivat ja puolustavat pääsääntöisesti näitä tukevia toimintaorientaatioita, niiden mukaisia merkitystenantoja ja merkitysmaailmoja. Vastaavasti ne sulkeistavat, sivuuttavat tai mahdollisesti alistavatkin enemmän tai vähemmän omista toimintalogiikoistaan poikkeavia merkitystenantoja. Sama suosinnan taipumus koskee luonnollisesti niitä toimijoita, jotka edustavat enemmän yhteisymmärrystä tavoittelevia toimintaorientaatioita.



KUVIO 4 Kulttuurin käsittekartta kulttuuripolitiikan valintamatriisina

Neljä keskeistä toimintoja säätelevää *toimijatahoa* (geologisesti: maanosaa) ovat habermasilaisittain katsoen privaatti elämänpiiri, kansalaisyhteiskunta, julkinen valta ja markkinat. Kiinnitän ne käsittekartan ja valintamatriisin jännitekenttien kiinnikkeiksi. Ne välittävät ja säätelevät merkityksiä ja merkitysmaailmoja ja tuottavat niistä erilaisia merkityksellistämisen järjestelmiä. Myös Williamsin kulttuurin ja hegemonian suhteen analyysissä eriteltyjen traditioiden, instituutioiden ja muodostumien voi nähdä edustavan erilaisia toimintaorientaatioita ja toimijatahoja merkitysten käsittelemiseksi.

Erilaiset merkitysten ilmaisemisen, kantamisen ja kokoamisen tavat merkitysmaailmoina voidaan tunnistaa käsiteanalyysin perusteella siten, että niissä näkyy käsitteen käytön historiallinen rakenteistuneisuus. Kutsun noita tapoja kulttuurin käsitteen *merkitysalueiksi*. Niitä on neljä. Ne jakautuvat edelleen karttaan kiinnitettyjen eri toimijatahojen alueille, kukin kahden eri toimijan suhteen. Näitä kutsun kulttuurin käsitteen *toiminnallisiksi dimensioiksi*. Niitä tässä toimijoita ja merkitysalueita risteyttävässä tarkastelussa muodostuu siten kahdeksan. (Halutessaan merkitysalueita ja toiminnallisia dimensioita voi verrata erilaisiin alueliittoutumiin maantieteellispoliittisessa mielessä).

Ensimmäinen kulttuurin käsitteen merkitysalueista on *taide (1)*. Tämä merkitysalue saa erityisaseman luovuutta presentoivana maailmasuhteena ja sen ilmaisuna modernin kulttuurin käsitteen kehkeytymisen voittaneessa diskurssissa 1800-luvulla. Tämä kulttuuripolitiikan historiallinen sitoutuneisuus taiteeseen oikeuttaa myös oheisen kartan lukemisen – siis kulttuurin käsitteen kulttuuripoliittisen luennan – juuri tästä käsitteen merkitysalueesta lähtien, vaikka kartassa ei muutoin tarkastelun lähtöpistettä suoraan osoitetaakaan.

Erityisesti voittaneen diskurssin autonomisesteettisessä haarassa taiteelle ja esteettiselle annetaan erityisasema. Taide itsensä ilmaisemisena, ihmisen sisäisyydessä tapahtuvana sisäisen ja ulkoisen maailman välisen suhteen pohdintana, siihen liittyväna (sivilisaatio)kriittisyytenä tai luovana toimintana ylipäänsä, on tekijälleen tai kokijälleen jonkinlainen sisäinen pakko, joka edellyttää poikkeuksellisia, miltei jumalallisen olemassaolon muodon kaltaisia kykyjä. Taiteen nähdään myös alati pakenevan kiinniottajiaan, institutionalisoituneita merkitystenantoja ja omien merkitystenantojensa institutionalisoitumista. Tällainen käsitys johtaa taidetta taiteen vuoksi -tyyppiseen ajatteluun, jossa taide nähdään paitsi erityisen myös yksinomaisen luovuuden alueena. Tämä taas johtaa sen erottamiseen omaksi sfäärikseen muusta sosiaalisesta toiminnasta, ja sikäli kuin kulttuuri nähdään pelkästään taiteena, kulttuurin todelliseksi määrittelyn alueeksi tulee yksi käsitteen latinankielisen kantasanan merkityksistä, nimittäin siirtokunta, kolonia.

Innoittuminen erityiseksi nähdystä maailmasuhteesta ja siihen liittyvästä toimijaoikeudesta ja -mahdollisuudesta motivoi taiteellisia itseilmaisuja, joissa merkityksenannot ilmaistaan kerronnallisesti *esteettisestä kokemuksesta (1a)* nousvina teksteinä (sanan laajassa mielessä). Tämä on taiteen merkitysalan toinen toiminnallinen dimensio.

Toiseksi toiminnalliseksi dimensioksi tunnistautee käsitehistoriallisen analyysin valossa *taiteen tuottaminen teoksina (1b)*, eli esittämällä, julkaisemalla ja

vastaanottamalla. Nämä kaksi dimensiota ovat sidoksissa toisiinsa kuin epäidenttiset kaksoiset ikään. Minuuksien pohtiminen sisäisen ja ulkoisen maailman välisenä suhteena leimaa modernia tietoisuutta ja kehitystä Habermasin osoittamalla tavalla julkisen keskustelun esimuotona ja tulee historiallisesti katsoen mahdolliseksi ihmisten vapauduttua hovirationaalisuudesta ja saadessa yksityisyyden itselleen. Minuuksien pohdintaa ryhdyttiin tuon vapautumisen myötä ilmaisemaan kerronnallisesti tiettyjen koodien ja symbolijärjestelmien puitteissa ja tiettyjen välineiden avulla, alkuaan mm. kirjeissä ja romaaneissa. Privaattiin minä-maailmasuhteeseen liittyvä pohdinta taiteellisena itseilmaisuna tuotteistui yleisösuhteessa ja työntyi privaatasta julkisuuden alueelle. Julkisuudesta tuli näin myös minuuspohdintojen keskeinen areena.

Taiteen yleisösuhteen syntyminen ja ylläpitämisen motiivina on ihmisen halu ilmaista itseään ja vastaava halu tulla puhutelluksi tai kosketetuksi itseilmaisujen vertailtavuuden tarkoituksessa. Habermas puhui taiteellisista ilmauksista mielten objektivointeina, jotka universaalien kokemuksen vastaavuusperiaatteen perusteella yhdistävät ilmaisijaa ja sen vastaanottajaa ja ovat siten ainakin tiettyyn mittaan asti arvioitavissa myös objektiivisesti.

Taiteesta koskettuminen, sen pyyteettömänä koettu rakastaminen ja toiminta sen puolesta universaalietiikan nimissä yhteisöllisen toiminnan alueella johtaa taiteellisten merkitystenantojen eriytymiseen edelleen omana toiminnallisena dimensionaan. Syntyy (taiteena ymmärretyn) *kulttuurin toimialan (2a)* mukainen toiminnallisuus. Tämä toimiala on ottanut tehtäväkseen taiteen asian edistämisen ja puolustamisen institutionaalisesti eriytyneessä yhteiskunnassa. Se korvaa modernin aikaudella modernia edeltäviä mesenaattipohjaisia taiteen tukemisen muotoja, joissa taiteilija oli sitoutunut suoraan kirkonmiehiin tai hallitsijahuoneisiin. Toimintaa motivoi eräänlainen *taiderakkaudellisuus*. Siihen liittyy kokemus ja näkemys taiteesta erityisen merkityksellisenä inhimillisenä toimintana, joka ansaitsee ja tarvitsee puolestapuhujansa. Erityisesti tämä merkityksellisyys yhdistetään esteettisyyden ja taiteen käyttöön ihmisen henkisen kasvun hyväksi, mitä kohti jo kulttuurin käsitteen modernia edeltävissä tulkinnoina oli tultu.

Kulttuurin käsitteeseen liittyvä elämismaailmallinen intentionaalisuus on pohjustettu jo varhaisissa kulttuurin käsitteen tulkinnoina, mutta se saa selkeästi taidetta laajemman tulkinnan modernin nahanluonnissa. Taidetta ei tällöin nähdä ainoana tapana ihmiselle ilmaista luovasti itseään; luovuus on tapa osallistua koko sosiaalisen tuottamisen prosessiin, kuten Williams asian näki. Habermas katsoi puolestaan kommunikatiivisen toiminnan ja historiallisen porvarillisen julkisuuden analyyseissaan yksilöiden esittävän narratiivisesti itseään ja luovan yleisöjä toisilleen erityisesti dramaturgisen toiminnan kautta. Kaikki yksilölliset itseilmaisut suuntautuvat viime kädessä sosiaaliseen yhteyteen elämismaailmallisen kommunikaationaalisuuden nimissä. Ne asettuvat erilaisten sosiaalisten ryhmien muodostamiin konteksteihin ja ilmenevät taiteellisten kerronnan muotojen lisäksi 'kynäilyyn' tai muihin medioitumisen muotoihin perustuvina julkipanoina, kansalaisten vapaina keskusteluina ja arvonn muodostusprosesseina.

Privaatin piirissä tai rajamailla tapahtuva identiteetinmuodostus suuntautuu näin julkisuudessa tapahtuvaksi identiteettityöksi ja johtaa erityisen merkityksellisyyden ilmaisemiseen kansalaisyhteiskunnan alueella, tarkemmin eriteltyinä sekä sen kulttuurisissa että poliittisissa muodoissa. Tätä toimintaa motivoi *osallistuminen* kommunikatiivisen rationaalisuuden toimintaan ja se ilmenee erilaisina *kulttuurisina elämäntapoina ja -käytäntöinä* (2b), joka muodostaa oman kulttuurin toiminnallisen dimensionsa. Se sekä taiteen ja kulttuurin toimialatoimintaan liittyvä dimensio muodostavat yhdessä *kulttuurielämäksi* (2) nimeämäni kulttuurin käsitteen merkitysalueen elämismaailman yhteisöllisellä puolella.

Elämismaailman evolutiivisen tarkastelun näkökulmasta ei voida kuitenkaan jättää huomiotta sitä, mitä sille tapahtuu hallinnallisesti, mikä omalta osaltaan määrittelee kulttuuria. Vastaavalla tavalla kuin murtuu näkemys taiteen erityisyydestä erillisyydeksi jäävänä autonomiana yleisösuhteen ja kommunikatiivisuuden kautta suhteessa elämismailmaan ja kansalaisyhteiskuntaan, se murtuu suhteessa hallinnallisuutta edustaviin toiminnallisiin orientaatioihin.

Ideologisuus työntyy kulttuurin käsitteen sisään universaalietiikan kautta jo modernin varhaisissa käsitetulkinnossa, erityisesti sivistyshegemonistisissa ja varauksellisemmin myös esteettispedagogisissa tulkinnossa. Elämismaailmallinen kansalaisyhteiskunta ei ole suinkaan intressitön eikä ristiriidaton maailma. Se on nimenomaan sitä, ja siksi Coleridge ja Arnold kehittivätkin kulttuuriteorian, jossa erilaisista intresseistä nouseva ristiriitaisuus kyettäisiin voittamaan kulttuurin käsitteen avulla. Heidän tapauksessaan ristiriitaisuus yritettiin voittaa nonsoleeraamalla se universaalien ihmisyyssideologian nimissä. Taide ja muu kulttuurisintellektuaalinen toiminta oli tässä projektissa erityisasemassa, ja sivistyshegemonistisuudessa taide onkin koko sosiaalisen maailman organisoimisen käytössä.

Näin siirryttäessä kulttuurin käsittekartan hallinnalliselle puolelle kulttuuri ilmenee *ideologisena tekijänä* (3). Elämismaailman alueella ilmaistut vapaat merkityksenannot kiteytetään valtiollisissa interventioissa ideologisiksi arvoiksi ja normeiksi, joita yhteisöllisessä toiminnassa kaikkien tulee noudattaa. Tämä on toteutunut historian saatossa käytännössä joko suorana tai epäsuorana ideologisena vaikuttamisena kulttuuriin tai kulttuurin nimissä muuhun kehitykseen. Demokraattisissa järjestelmissä poliittinen toimija kontaktoi kansalaisyhteiskunnan kanssa ja demokraattisesti sovittelee sieltä nousevat arvot ja intressit yhteiseksi poliittiseksi tahdoksi. *Demokraattisuus* (3a) on näin toinen kulttuurin käsitteen hallinnallisella puolella kohdattava ja julkisen vallan toimintaan liittyvä toiminnallinen dimensio. Siinä on motiivina arvojen ja tavoitteiden tuottaminen poliittisina sopimuksina kommunikatiivista rationaalisuutta kunnioittaen puolueiden saadessa intressien kokoajan, välittäjän ja sovittajan roolin.

Toinen tältä kulttuurin käsitteen merkitysalueelta nouseva toiminnallinen dimensio on *hegemonistisuus* (3b). Siinä kun demokraattinen ideologisuus on enemmän rakenteisiin kätkeytyvää kuin avointa, totalitaarisessa tai siihen pyrkivässä järjestelmässä kulttuurin tehtävä on arvo- ja normisääntelyn sisällä

avoimesti palvella hegemonistista yksin- tai ylivaltaa, arvomonopolia. Tämä motiivi ilmaistaan yhden luokan ideologiseen hallintaan pyrkivänä puhuntana.

Olipa yhteiskunta totalitaarinen tai demokraattinen, sitä yhdistää, että hallitsevat tahot ajattelevat sen toteuttavan kansalaisten hyvinvointia ja yhteistä hyvää – näin interventionistisia toimia ainakin on perusteltu vähintään Coleridgesta ja Arnoldista saakka. Sivistyshegemonistisesta motiivista lähtien mutta sen toiminta-alaa alati laajentaen ja sisällöllistä tulkintaa muuntaen yhteiskunnassa olevat erilaiset kulttuuriset ja muut resurssit halutaan käyttää täysimääräisesti hyväksi, millaisiksi ne kulloinkin nähtäneenkään ja määriteltäneenkään. Näkökulma hallintaan on siis toinen kuin ideologisessa tarkastelussa, joka koskee enemmän vallan käytön muotoa ja toiminnallisia oikeuksia kuin sisältöjä. Kulttuurin hallinnan sisällöllinen tarkastelu kääntää näin huomion kulttuurin varsinaisiin hyötyvaikutuksiin pyrkimyksenä tuottaa kulttuurisia vaikutuksia koko yhteiskuntakehityksen hyväksi. Tästä toiminnallisesta motivaatiosta nousee neljäs kulttuurin käsitteen merkitysalue: *kulttuuri kehitystekijänä (4)*.

Tämäkin merkitysalue jakaantuu kahden toimijan alueelle. Julkisen vallan toimin voidaan yrittää (yhtä lailla totalitaarisen kuin demokraattisen valtion piirissä) tunnistaa ja koota yhteisen hyvän nimissä kulttuurisia voimavaroja ja vaikutuksia erilaisista yhteiskuntapoliittisen toiminnan ulottuvuuksista. Tämä voi tapahtua esimerkiksi tarkastelemalla erikseen kansallisia, alueellisia ja paikallisia kulttuurisia voimavaroja tai luotaamalla kulttuuristen, sosiaalisten ja taloudellisten toiminta-alueiden välisiä yhteyksiä. Näin pyritään tuottamaan ja edistämään – seuraavana kulttuurin käsitteen toiminnallisena dimensiona – *kulttuuriyhteiskuntaa (4a)*, mihin erityisesti myöhäismodernin yhteiskuntakehitys on antanut aiempaa monipuolisemmat mahdollisuudet.

Markkinoiden toiminta-alueella kulttuurin hyötyvaikutuksia pyritään myös käyttämään ja edistämään sen mukaan kuin omaksuttu yhteiskuntajärjestelmä sen mahdollistaa. Yleensä julkisella vallalla on keskeisin rooli kulttuuristen voimavarojen kokoamisessa, mutta koonti- ja sääntelyoikeus on voitu jättää myös markkinoille; käytännössä kyse on useimmiten sekaoikeuksista. Valittu malli vaikuttaa siihen, miten voimavarojen koontia ja käyttöä perustellaan, ja myös siihen, mitä tämä koonti ja käyttö pitävät sisällään. Markkinoiden alueella kulttuurin nähdään toimivan kehitystekijänä *kulttuuriteollisuutena (4b)* sen tuottaessa taloudellista lisäarvoa ja kasvattaessa kansantuloa.

Kulttuuriteollisen toiminnan kulttuuriteoreettinen kytkeäntä syntyy markkinalogiikan luodatta inhimillisten tarpeiden ilmaisuja. Tällöin kohdataan myös esteettiseen kokemuksellisuuteen perustuvan itseilmaisun ja sen vastaanottamisen tarpeet taiteen teosluonteisuudessa ja yleisösuhteessa aktualisoitavana taiteen ja kulttuurin 'nälkänä'. Näin tämä toimintaorientaatio on geneettisesti läheisessä suhteessa taiteen ja kulttuurin toimialaan kytkeytyvään taiderekkaudelliseen ja taiteen modernia mesenointitehtävää toteuttavaan toimintaorientaatioon ja sen mukaiseen kulttuuriseen toimintaan, vaikka ne sijoittuvatkin valintamatriisiin luovuus-hallinta -jännitekentän vastakkaisille puolille. Ilmiö ei ole kuitenkaan varsinaisesti pelkästään modernin ajan tuote. Jo esimoderneissa mesenaattipohjaisissa taiteen tukemisen muodoissa ppyteetön taiteen rakastami-

nen ja taloudellinen mesenoinnista hyötyminen olivat saattaneet tapauskohtaisesti sekoittua toisiinsa. Modernissa uutta oli se, että markkinamekanismin ansaintaloogiset anturit suuntautuivat tunnistamaan erityisesti laajoja ihmisjoukkoja yhdistäviä tarpeita ja ryhtyivät tuottamaan niille vastineeksi taiteen populaareja ilmaisumuotoja.⁵⁹

Esimerkki osoittaa ja alleviivaa omalta osaltaan koko käsittekoordinaation jännitteisyyttä ja ambivalenttisuutta. Paitsi, että taiderekkaudellinen esteettisyyden tukeminen ja kulttuuriteollinen toiminta kytkeytyvät toisiinsa, myöskään markkinoiden toiminta sinällään ei liity yksinomaan yksilöllisten toimintamotiivien luotaukseen. Juuri massakulttuurisessa muodossaan markkinat luotaavat myös yhteisöllisesti muokkautuvia markkinakysynnän muotoja. Vastavalla tavalla – kuten edellä on kuvattu – on esimerkiksi esteettispedagoginen toimintaorientaatio sivistyshegemonisuuden välityksellä suhteessa kulttuurin ideologisuuteen. Näin neljä kulttuurin käsitteen merkitysaluetta ja kahdeksan toiminnallista dimensiota eivät ole jyrkästi toisistaan poikkeavia, saati eristyksissä toisistaan. Ne ovat elävässä kosketuksissa toistensa kanssa sekä käsittekarttaa lohkolta toiselle edettäessä että ristikkäin liu'uttaessa.

3.3.3 Kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuudet laajan kulttuurin käsitteen pohjalta

Esittämiini kulttuurin käsitteen merkitysalueisiin ja toiminnallisiin dimensioihin liittyvät erilaiset kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuudet. Ne nousevat semioosin virrasta päin erilaisia kulttuurin käsitteen merkitysalueita ilmaisevien maailmasuhteiden kautta. Kun nämä merkitysalueet yhdistyvät erilaisiin toiminnallisiin orientaatioihin, syntyy erilaisia kulttuurisen toiminnan dimensioita, joiden huomioimisen, edistämisen, tukemisen tai muunlaisen suosimisen tarpeisiin kulttuuripolitiikassa joudutaan ottamaan kantaa.

Kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuudet eivät ole kuitenkaan täysin vapaita valittaviksi käsittekarttatunnistusten pohjalta. Olemassa olevat kulttuuripolitiikan toteuttamisen muodot ehdollistavat valintamahdollisuuksia jo valmiina kulttuuripolitiikan rakenteina, mutta eivät toisaalta myöskään kokonaan rajoita noita mahdollisuuksia. Niinpä myös tässä esitettävissä kulttuuripolitiikan toteuttamisen erilaisissa mahdollisuuksissa on kyse perustaltaan siitä samasta toimijuuden ja rakenteiden välisestä problematiikasta, jota on käsitelty yleisemmällä teoreettisella tasolla aiemmin tässä luvussa.

Esteettiseen maailmasuhteeseen liittyen ja taiteellisesti ilmenevän itseilmaisun varassa elää *esteettisperusteinen kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuus*. Sen mukaan kulttuuripolitiikan tehtävänä on tukea taidetta sen esteettisen

⁵⁹ Huomattakoon tässä yhteydessä, että myös kulttuuriteollisuuden kriitikkona tunnetuksi tullut Frankfurtin koulukunnan edustaja Theodor Adorno piti taiteen teosluonteisuutta aina taiteeseen kuuluvana ja myös tärkeänä. Hänen mukaansa se, että eri tahot halusivat maksaa taiteesta vaihtoarvon mukaisesti itse asiassa turvasi sen autonomisuutta käyttöarvona, koska maksaminen osoitti taideteoksen ainutlaatuisuuden arvostusta. Kulttuuriteollisuus sen sijaan standardoi tuotteita ja etäännytti taideteoksia niiden sisäisistä ehdoista ja siten vahingoitti taiteen autonomisuutta, johon myös taiteen yhteiskunnallinen potentiaali sisältyi (ks. Hautamäki 1999, 29–34).

luonteen ja tehtävän vuoksi. Siihen liittyy perinteisesti elitistinen taide- tai kulttuuripoliittinen puhunta, ja usein myös taiteen itseisarvoisuudesta muistuttaminen tai sen korostaminen. Sellainen ajattelu, jossa esteettisyyden taiteina katsotaan edustavan inhimillisten toimintojen kaikkein jalostuneimpia muotoja ja näin ollen koko ihmisyyden toteutumisen korkeinta astetta tai ideaalia, on modernin kulttuurikäsitteiden keskeisiä periaatteita – ja paradokseja – 1700-luvun lopulta alkaen, ja tähän tulkintaan myös kulttuuripoliittinen traditio on sitoutunut vahvasti.

1800-luvun edetessä ja vielä pitkälle 1900-luvulla autonomisesteettisen ajatustavan asema vahvistui eurooppalaisissa maissa, mutta silti täysin vetäytynyt muusta yhteiskunnasta taide ei ole koskaan ollut. Esteettisyyteen liittyvä ajatus siitä, että se on paitsi erityinen myös ihmisiä yhdistävä inhimillisen olemassaolon toteuttamisen muoto, vetää sitä yhteisölliseen toimintakokonaisuuteen päin sen elämismaailmallisiksi ja kommunikatiivisiksi käytännöiksi. Taiteen tekijöiden ja vastaanottajien kohdatessa elämyksellisesti ja 'kohottavasti' toisensa esteettisessä kokemuspöydässä, syntyy taidetähtäjähalu edistää taiteen asiaa yhteiskunnassa. Siihen perustuu *taiteen ja kulttuurin toimialaperusteisen kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuus*. Siinä otetaan huomioon taiteen tekijöiden ohella koko taiteen ylläpitoa ja edistämistä edustava yhteiskunnallisesti institutioitunut taidejärjestelmä. Myös taiteen ja kulttuurin toimialaperusteisessa kulttuuripolitiikassa ollaan perinteisesti oltu sitoutuneita enemmän tai vähemmän elitistiseen ja markkinoihin varauksellisesti suhtautuvaan kulttuuripoliittiseen puhuntaan.

Tämä kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuus on toiminnallisesti kosketuksissa kansalaisyhteiskunnassa tapahtuvien muiden elämismaailmallisten kulttuuristen merkityskäytäntöjen ja arvomuodostusprosessien kanssa. Siihen sisältyy erilaisia elämäntapakäytäntöjä ja niihin liittyviä järjestäytymis- ja institutionalisointisasteeltaan vaihtelevia toimintoja kansalaisliikkeistä ja järjestöistä median kautta erilaisiin vastakulttuurisiin muodostumiin. Sellaisena se haastaa pelkästään taideperusteisen ja erityisesti elitistiseen käsitykseen perustuvan kulttuurikäsitteiden. Tällä lohkolla voidaan puhua *elämäntapakäytäntöistä perustuvan kulttuurikäsitteiden*. Tällä lohkolla voidaan puhua *elämäntapakäytäntöistä perustuvan kulttuurikäsitteiden*. Siihen liittyy demokraattista kansalaisuutta korostava kulttuuripoliittinen puhunta, jossa kaikki kansalaiset nähdään toisaalta itseilmaisuoikeuksiaan aktiivisesti käyttävinä toimijoina, mutta myös aktivoitavina, uinuvien osallistumisresurssien haltijoina, joiden kulttuurista kansalaisuutta tulee yhteiskunnallisin toimin elvyttää, rohkaista ja vahvistaa.

Sosiaaliseen maailmaan astuessaan esteettisyyteen perustuva ja lähtökohdiltaan yksilöllisesti motivoituva taiteellinen itseilmaisuus joutuu yleisösuhteen kautta toiminnallisesti lähekkäin yhteisöllisesti motivoituvan elämismaailmallisen toiminnan kanssa mutta yhtä lailla se joutuu kosketuksiin myös systemisen toiminnan orientaatioille, odotuksille ja paineille. *Teosperusteisessa kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuudessa* kulttuuripolitiikan tehtäväksi tulee taiteen tukeminen paitsi esteettisyyteen liittyvistä myös sen teosluonteisuuteen ja yleisösuhteeseen liittyvistä taiteen tuottamisen syistä.

Teosluonteisuudella ja yleisösuhteella on kuitenkin taiteen kannalta kaksoisidentiteetti. Niiden kissa ja hiiri -leikkiä muistuttavassa tuottamis- ja kuluttamismotiivien sekoittumisessa taiteellinen toiminta joutuu altistumaan markkinaperusteisen toiminnan interventioille ja siihen liittyen ansaintalogiikalla toimivan kulttuuriteollisen tuotannon (systemiselle) logiikalle ja kriteereille. Näin tuoteperusteisen kulttuuripolitiikan orientaatioon liittyen syntyy luovuuden ja hallinnan jännitekentän hallinnallisella puolella *tuotantoperusteisen kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuus*. Tällä toimintakentällä elitistinen kulttuuripoliittinen puhunta altistuu myös populaarimpien kulttuuripoliittisten odotusten ja puhuntojen vaikutuksille ja sitä kautta niiden vaikutuksille taiteeseen.

Vastaavalla tavalla luovuuden ja hallinnan välinen jakolinja ylittyy myös kulttuurin käsitteen yhteisöllisesti motivoituvalla puolella, kun elämismailmallinen kulttuurielämä ja kansalaisyhteiskunnan arvonmuodostus tuotetaan poliittisiksi järjestelyiksi ja ratkaisuiksi. Tällöin avautuu mahdollisuus joko *hegemoniaperusteiseen kulttuuripolitiikan toteuttamisen* mahdollisuuteen. Tällöin kulttuuripolitiikka tukeutuu vallankäytön avoimesti autoratiivisiin muotoihin pyrkimyksenään saattaa vallankäyttäjän omat kulttuuriset arvot voimaan hallinnallisesti koko yhteiskunnassa ilman keskustelua ja sovittelua. Pehmeämmässä muodossa kyse on *demokratiaperusteisesta kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuudesta*, jossa elämismailmallista moninaisuutta ei yritetä lakaista maton alle vaan poliittiset ratkaisut perustetaan sen varaan. Demokraattisen mallin voikin nähdä representoivan elämäntapaperusteista kulttuuripolitiikkaa yhteiskunnan hallinnallisella toiminta-areenalla sen puolustaessa elämismailman moninaisuuden arvoa mutta edellyttäen myös sen ristiriitojen sovittamista poliittisten sääntöjärjestelmien ja struktuurien puitteissa.

Sanomattakin on selvää, että kahteen edelliseen kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuuteen – itse asiassa kolmeen edelliseen, kun otetaan huomioon myös tuotantoperusteinen kulttuuripolitiikka – liittyy välineellinen kulttuuripolitiikan puhunta. Sellainen liittyy myös *kulttuuripolitiikan kehityksperusteisen toteuttamisen mahdollisuuteen*, jossa kulttuuria pidetään kehityksen voimavarana. Se asettuu tietyllä tavalla kahden ideologisesti motivoituneen kulttuuripolitiikan toteuttamismuodon väliin, vaikka kuvio ei sitä pysty osoittamaan. Sekä demokraattiseksi että hegemonistiseksi nimeämiini kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuuksiin liittyy kysymys siitä, miten kansalaisyhteiskunnan intressiristiriitaisuuteen (kulttuuri)poliittisesti suhtaudutaan. Niissä ei oteta niinkään kantaa siihen, mitä sisältöjä niissä toteutetaan. Sisällöt voivat olla pelkästään taidepoliittisia tai laajemmin elämismailman toiminnat sisältäviä. Silloin, kun kulttuuripolitiikassa on kyse kulttuurista kehitystekijänä, painopiste siirtyy sisältöihin, ja nimenomaan siihen pyrkimykseen, jossa kaikki kehitykseen vaikuttavat kulttuuriset voimavarat pyritään kokoamaan yhteen ja saamaan palvelemaan yhteiskunnan kehitystä.

Kulttuurin hyödyntämisen pyrkimyksessään tämä kulttuuripolitiikan kehittämisen mahdollisuus muistuttaa hegemonistista kulttuuripolitiikkaa. Demokraattista mallia lähempänä se on kuitenkin siinä, että demokraattisena se

on kosketuksissa kommunikatiivisen toiminnan pelisääntöjen kanssa. Tällöin kulttuuripolitiikan nimissä tehtyjen kulttuuristen kehitysresurssien kokoamisen voi katsoa olevan kokonaisuuden kannalta oikeutetumpia ja siten myös aiheuttavan vähemmän kolonisoivia vaikutuksia kuin mitä on tapahtunut yksinvaltaisuuteen perustuvissa systeemiloogisissa järjestelmissä. Kulttuuristen resurssien kokoamisen voi nähdä jopa välttämättömyydeksi, jolla demokraattiset järjestelmät pyrkivät kehittämään itseään ja samalla vaikuttamaan myönteisesti mm. esimerkkivaikutusten kautta kehittymättömämpien ja mahdollisesti vielä enemmän tai vähemmän totalitaarisia piirteitä omaavien järjestelmien kehittämiseen.

Tärkeää kulttuuripolitiikan valintamatriisin tulkitsemiseksi on tiedostaa, että teoreettisestikin kulttuurin käsitteen analyysistä avautuvat kahdeksan erilaista kulttuuripolitiikan toimintamahdollisuutta eivät ole semioosin virrasta pintaan nousseina ja siten näkyvinä muotoina drastisesti toisistaan poikkeavia eivätkä erillisiä, kuten eivät eri merkitysalueetkaan. Tästä näkökulmasta myöskään välineellisyys ei ole sillä tavoin kulttuurin eri merkitysalueita, toimintoja ja politiikkavaihtoehtoja jakava tekijä kuin usein annetaan ymmärtää. Kannattaa muistaa, että välineellisyys liittyy tavalla tai toisella kaikkiin tässä työssä esiteltyihin kulttuuriteoreettisiin käsitetulkintoihin. Kyse on vain siitä, *minkä välineeksi* kulttuuri nähdään: sivilisaatiokriittisyyden, kuten modernin varhaisissa tulkinnoissa (ja myöhemmin); esteettisyyden tuottamisen ja perustelemisen, kuten Schillerillä; kovan yhteiskuntafilosofian pehmentämisen, kuten Millillä; sivistysmission tuottamisen, kuten Coleridgella ja Arnoldilla, demokraattisen yhteiskunnan puolustamisen, kuten Williamsilla; vai jonkin muun päämäärän?⁶⁰

Jännitteitä eri merkitysalueiden, toimintadimensioiden ja politiikkavaihtoehtojen välillä kuitenkin on, kuten myös voidaan päätellä kulttuurin käsitteen

⁶⁰ Jari Ehrnrooth on esittänyt huomionarvoisen näkemyksen, jonka mukaan itseisarvoisuus ja omalakisuus leimaa länsimaisen kulttuurin ydintä metafyyssisenä "tavoittelemattoman dialektiikkana". Käsite viittaa sellaiseen ihmisen mentaaliseen suuntautuneisuuteen, jossa "olemassaolon ja toiminnan tarkoituksellisuus syntyy sellaisen päämäärän tavoittelusta, joka ei suoranaisesti ole tavoitettavissa". Kyse on metafyyssisestä kurottautumisesta toiseutta kohti, dialektisesta suhteesta tuonpuoleisuuteen ihmisen sisäisessä minässä. Metafyyssistä kurottautumista luonnehtii sisäinen kilvoittelu ja pyrkimys parempaan. Lisäksi siinä on kyse kriittisestä suhtautumisesta tieteellisiin tai muihin totuuksiin ja yhteiskunnallisiin pyrkimyksiin. Näkemyksestä seuraa, että kulttuurin vaalimisen nimissä ei voida toteuttaa samaan aikaan tätä kulttuurin perusluonnetta ja sen välineellisiä hyötytavoitteita. (Ehrnrooth 2000, 10–19.) Jos asiaa tarkastellaan semioottisfenomenologisen käsitetulkinnan näkökulmasta, jossa kulttuuri on yksilöllistä ja yhteisöllistä merkityksellisuuden tuottamista, kysymys itseisarvoisuudesta ja välineellisyydestä asettuu uuteen valoon. Onko merkityksellisuuden tuottaminen välineellisyyttä ja missä mielessä? Elämismaailman intentionaalisuuden näkökulmasta voidaan todeta, että kaikkein kontemplatiivisimmillaankin ja privaateimmillaankin merkityksenannot ja itseilmaisut ovat aina suuntautuneet kohti dialogista yhteyttä jonkin toisen kanssa. Välttämättä tuon toisen ei tarvitse olla konkreettinen keskustelukumppani, vaan vaikkapa oma sisäinen minä tai Jumala, riippuen siitä, missä ajatusperinteessä asiaa ajatellaan. Tavoittelemattoman dialektiikkakin on tästä näkökulmasta väline inhimillisen minä-maailma -suhteen pohdinnalle, joka konkreettisesti historiallisessa kehityksessä on sitoutunut elimellisesti myös tuote-, tuotanto- ja julkisuusperusteisiin muotoihinsa.

synty- ja kehitysproblematiikasta. Oleellista on kuitenkin huomata jännitekenttien säätelyn mahdollisuus. Miten noita mahdollisuuksia käytetään käytännössä? Sitä lähdän seuraavaksi selvittämään, kun jäljitän ja analysoin laajaan kulttuurin käsitteeseen vetoavaa puhuntaa ja sen toteutumista reaalissa kulttuuripolitiikassa.

4 LAAJA KULTTUURIN KÄSITE KÄYTÄNNÖN KULTTUURIPOLITIIKASSA

Tutkimukseni tarkoitus on saattaa kulttuurin käsitteen analyysi ja kulttuuripolitiikka kulttuurin käsitteestä identiteettinsä ja legitimitteettinsä ammentavana yhteiskuntapolitiikan alueena dialogiseen yhteyteen keskenään. Koska tutkimusasetelmani liittyy laajaan kulttuurin käsitteeseen vetoavaan kulttuuripolitiikkaan, käsiteanalyysissäni työni teoreettisena osana olen etsinyt erityisesti käsitteen laajuuden luonnetta ja ulottuvuuksia. Vastaavalla tavalla tutkimuksen soveltavassa osassa haasteena on etsiä kulttuurin käsitteen laajuuden implementoitumista kulttuuripolitiikassa.

Tässä luvussa kartoitan kulttuurin käsitteen laajuuteen perustuvan puhunnan alustamista ja toteuttamista Unescon kulttuuripoliittisissa toimissa 1960-luvun lopulta alkaen. Lähteinäni ovat keskeiset Unescon kulttuuripoliittisten konferenssien tai muiden aktiviteettien tuottamat dokumenttiaineistot.

Unescon rooli kulttuuripolitiikassa tuosta ajankohdasta lähtien on ollut luoda sellaista yleistä kulttuuripolitiikan kehittämistä tai -mallia, joka vastaa sekä sen omiin tarpeisiin että soveltuu seurattavaksi kansallisissa kulttuuripolitiikoissa. Niinpä luvun toisena ulottuvuutena tarkastelen kansallisten kulttuuripolitiikkojen esimerkkitapauksena suomalaista kulttuuripolitiikkaa siitä näkökulmasta, miten siinä on tunnustettu ja työstetty kulttuurin käsitteen laajuutta. Tässä analyysissä aineistoinani ovat keskeiset suomalaisen institutionaalisen kulttuuripolitiikan tuottamat tai niitä kommentoivat dokumentit.

4.1 Unescon tuottama laajan kulttuurin käsitteen puhunta

4.1.1 Unescon kulttuuripoliittinen interventio

Tutkimukseni avausluvussa olen viitannut siihen, että kulttuuripolitiikka voi periaatteessa tarkoittaa joko sen yhteiskuntakehityksessä institutioitunutta muotoa tai jotain muuta kulttuurin käsitteen merkitysrepertuaareihin liittyvää

kulttuurisen toiminnan kehystystä. Jälkimmäisessä perspektiivissä olisi mahdollista suorittaa kulttuuripolitiikan tarkastelu hieman eri tavoin kuin institutionaalisen kulttuuripolitiikan tapauksessa. Poliittishallinnollisesti institutionaalisuuteen kulttuuripolitiikan voi katsoa syntyvän silloin, kun kulttuurin käsitteen ilmaisema inhimillisen toiminnan alue vastuineen ja tehtävineen on erottautunut tavalla tai toisella muista yhteiskunnallisen toiminnan alueista ja saanut hallinnollisesti tunnustetun aseman.

Minkä tahansa yhteiskuntapolitiikan alan onnistumisen tärkeänä ehtona voidaan pitää riittävän selkeää identifioitumista oman politiikan alan lähdekäsitteeseen. Kansallisvaltiolliseen kehitykseen kytkettynä kulttuuripolitiikka oli alkuvaiheissaan 1800-luvulla ja 1900-luvun alkupuolella lähinnä tai pelkästään taidepolitiikkaa. Kulttuurin käsitteen kytkeminen taiteeseen ja siten kulttuuripolitiikan toteuttaminen taidepolitiikkana näyttäisi ensi silmäyksellä täyttävän ehdon selkeästä kulttuurin käsitteen identifioimisesta kulttuuripolitiikan perustana, jolloin kysymys sen lähdekäsitteen kapeudesta tai laajuudesta ei tulisi suureksi ongelmaksi.

Näin onnellisesti asian laita ei kuitenkaan ollut edes kulttuuripolitiikan syntyvaiheissa. Kansansivistykseen ja (työväestön) aikuiskoulutukseen liittyvät pyrkimykset haastoivat tätä mallia mm. Ranskassa jo 1800-luvun puolella ja Ruotsissa 1900-luvun alusta alkaen. Ne pysyivät kuitenkin taideperusteisiin ja eliittisesti suuntautuneisiin pyrkimyksiin nähden paitsiossa (Looseley 1995, 13; Frenander 2005, 75–101). Suomessa taiteen tukeminen kytkeytyi myös vahvasti kansallisen identiteetin rakentamispyrkimyksiin ja kansallisvaltiokehitykseen. Pyrkimykset vahvistaa suomen kielen asemaa, kansallismielisyyden nousu, kansanliikkeiden ja järjestöjen vilkas toiminta ja kansan opillinen sivistäminen koululaitoksen perustamisen ja muun kansanvalistustoiminnan myötä merkitsi taidepolitiikan kehittymistä yhtenäiskulttuuri-ihanteen mukaisesti⁶¹ (vrt. Alapuro ja Stenius 1987, 8–53). Näissä kytkennöissään taidepolitiikkana ymmärretty kulttuuripolitiikka, sivistyspolitiikka, koulutuspolitiikka ja kansallisuuspolitiikka kietoutuivat toiminnallisesti mutta myös käsitteellisesti toisiinsa ja niiden väliset suhteet jäivät epämääräisellä tavalla avoimiksi.

⁶¹ Käytännössä kuva ei ole kuitenkaan aivan näin yhdenmukainen. Suomessakin esiintyi jo kulttuuripolitiikan muotoutumisen alkuvaiheissa erilaisia näkemyksiä kansakunnan edusta ja kulttuurista tai taiteen tehtävistä sen osana (ks. Sokka 2005, 58–123). 1900-luvun alkupuolella vahva paternalistispatrioottinen henki vaikutti puolestaan siihen, että taide- ja kulttuurielämän tosiasiallinen moniäänisyys ei päässyt vaikuttamaan taidepoliittisesti (ks. Sevänen 1998, 326; Tuomikoski-Leskelä 1977, 250–251).

Sotien välisenä aikana kulttuurielämä kehittyi edelleen moniulotteisemmaksi kuin usein ajatellaan. Pekka Gronow kirjoittaa osuvasti tästä kehityksestä: "Meillä oli ohut kansallinen yhtenäiskulttuuri, jonka jokainen kansakoulun käytyään tunsi ulkokokohtaisesti. Meillä oli oma 'taide-elämämme', ammatillisen kulttuuritoiminnan kerrostuma. Meillä oli vireää harrastustoimintaa, joka oli läheisessä yhteydessä aatteellisiin kansanliikkeisiin ja pyrki ajoittain hyvinkin kunnianhimoisiin tavoitteisiin esimerkiksi työväenteattereissa. Meillä oli väistyvää kansanperinnettä ja jo varsin laajalle levinnyttä kaupallista populaarikulttuuria" (Gronow 1976, 24). Gronowin kuvauksessa voi nähdä eräänlaisen pienimuotoisen sovellutuksen Raymond Williamsin analyysistä kulttuurin jäänteidenomaisista, vallitsevista ja orastavista muodoista. Taide- tai kulttuuripolitiikka ei siis kuitenkaan pystynyt toimimaan tämänkaltaisen tunnustuksen mukaisesti.

Taideperusteinen kulttuuripolitiikan tulkintatapa oli vallitseva 1960-luvulle saakka niin meillä kuin muualla. Suomalaisissa kulttuuripolitiikan pitkien kehityskaarten tarkasteluissa tätä on kutsuttu kulttuuripolitiikan ensimmäiseksi pitkäksi linjaksi (ks. esim. Heiskanen 1994, 6–9; Kangas 1999, 159–167; Luttinen 1997, 63–74). Pyrkimykset luoda 'uutta kulttuuripolitiikkaa' virisivät ensimmäiseksi Ranskassa 1950-luvun viimeisinä vuosina. Sisällöllisesti kulttuuri nähtiin siellä edelleen pitkälle korkean taiteen parhaimpien saavutusten kautta, mutta sen yhteiskuntapoliittinen huomioarvo alkoi nousta. Kulttuurin käsitteen tulkinta-ala oli täten itse asiassa kapeampi, mitä se oli ollut eräissä vuosisadan alkupuolen pyrkimyksissä. Uudessa kulttuuripolitiikassa olikin ensi sijaisesti kyse kulttuuria koskevien asioiden hallinnollisen aseman vahvistamisesta omana itsenäisenä politiikan alanaan ja toissijaisesti vähittäisestä käsitteen merkitysalan laajentumisesta.⁶²

Myös Ruotsissa tapahtui 1960-luvulla huomattavaa aktivoitumista. Siihen liittyvä vilkas kulttuuripoliittinen debatti johti seuraavalla vuosikymmenellä uuden kulttuuripolitiikan nimeen identifioituneen komiteamietinnön (Ny kulturpolitik) julkaisemiseen vuonna 1974.

Suomessa kulttuuripoliittiset toimet olivat pysyneet pitkään varsin vaatimattomina eikä varsinaista kulttuuripoliittista suunnitelmallisuutta esiintynyt. Taide-elämässä korostettiin 1900-luvun alkupuolella taiteen vapautta, eikä poliitikoilla ollut suurempaa kiinnostusta sitä kohtaan. Kiinnostus politiikassa kulttuuria kohtaan lisääntyi sotien jälkeen, jolloin puolueet korostivat omien viiteryhmiensä taideharrastusten tarpeita ja omien arvojensa mukaista kulttuurin tehtävää yhteiskunnassa. Ennen 1960-luvun uutta kehitysvaihetta koettiin kuitenkin vielä Tuomikoski-Leskelän kylmäksi modernismiksi luonnehtima aika 1950-luvulla taide-elämässä vallitsevine individualistisine painotuksineen, jolloin politiikan ja taiteen suhteet etäännyivät uudestaan. Taidejärjestelmä oli tuolloin poikkeuksellisen autonominen suhteessa sen ulkopuolisiin toimijoihin. (Tuomikoski-Leskelä 1977, 129–130, 257–258; ks. myös Sevänen 1998, 338.)

Ensimmäinen varsinainen hallinnollinen taidepoliittinen linjanmääritys Suomessa tehtiin vasta vuonna 1965. Silloin valmistui Helsingin ylipormestari Lauri Ahon johtaman Valtion taidekomitean mietintö, mutta siihen ei tarttunut vielä sen enempää uuden kuin kulttuuripolitiikankaan nimeä. Merkittävästä

⁶² Uuden kulttuuripolitiikan henkilöitymäksi Ranskassa tullut kulttuuriministeri Andre Malraux vertasi kulttuuria uskontoon; se tarjosi sille humanistisen vaihtoehdon edustamalla kuolemattomuutta absurdisuuden maailmassa. Kulttuuri nähtiin myös ylevästi kansakuntaa yhdistävänä asiana. Tämä korostus liittyi viidennen tasavallan pyrkimyksiin tehdä Ranskasta sekä taloudellisesti että kulttuurisesti vahva voima maailmassa. Korkeasäveliseen projektiin lisäksi kuului, että kulttuurin arvoa haluttiin vaalia kaupallisuuden tuottamalta häirinnältä, mutta mikä merkittävää, myös vapaa-ajan vieton triviaalisilta muodoilta ja tavoilta, vaikkakin siis samaan aikaan nähtiin tärkeäksi saattaa kulttuuri kaikkien ulottuville. Hallinnollisen aseman vahvistuminen Ranskassa tapahtui siten, että taidetta ja kulttuuriperintöä koskevia asioita varten muodostettiin oma osasto opetusministeriöön. Kulttuurin merkitysalan laajentuminen merkitsi puolestaan kulttuurin demokraattisen saatavuuden haastetta, ei niinkään vielä kulttuurista demokratiaa, mihin haasteeseen Ranskassa herättiin toden teolla vasta vuoden 1968 tapahtumien myötä. (Looseley 1995, 33–46.)

työstä mietinnössä oli kuitenkin kysymys, koska sen pohjalta järjestettiin taidehallinto entistä selvästi vahvemmalle pohjalle⁶³.

Tässä kansallisten kulttuuripoliittikkojen uuden kehitysvaiheen hahmottamisen tilanteessa kulttuuripoliittiselle toiminta-areenalle astui YK:n kasvatustiede- ja kulttuurijärjestö Unesco. Kulttuuri oli kuulunut tavalla tai toisella Unescon toimenkuvaan sen perustamisvuodesta 1945 lähtien. Kytkeä oli liittynyt pyrkimykseen edistää ihmiskunnan yleistä hyvinvointia ja eri kansojen välistä vuorovaikutusta. Tässä kulttuuri oli kolmas lenkki kasvatuksen ja tieteen rinnalla. 1960-luvulla kulttuuri alettiin nähdä kuitenkin uudella tavalla, ja sen myötä Unesco astui kulttuuripoliittiselle areenalle uudistumaan ja vahvistumaan pyrkivien kansallisten kulttuuripoliittikkojen rinnalle.

YK:n järjestönä Unescon rooli liittyy yleisesti katsoen kansainväliseen kollektiiviseen tahdonmuodostukseen. Sillä ei ole jäsenmaihinsa nähden suoranaista päätäntä- tai ohjausvaltaa, mutta kylläkin auktoriteetti- ja suostutteluvaltaa. Nekin, jotka kenties epäroivät yhteisen tahdonmuodostuksen tai yhteisten kantojen suotavuutta tai oikeellisuutta, ymmärtävät sellaisten edut. Suosituksiin tai muihin tahdonmuodostuksen ilmaisuihin yhtymisen muuttuu usein niiden muodostamiseen osallistuneiden maiden tai organisaatioiden näkyviksi tai näkymättömiksi voimavaroiksi niiden omissa toiminnoissa. (Riggs & Plano 1988, 92-94.)

Unesco kuuluu niihin YK:n järjestöihin, joiden auktoriteetti tulee melkein yksinomaan tietopankkina toimimisesta. Se on keskustelufoorumi, eräänlainen tarkasteltavan asiakokonaisuuden kansainvälinen observatorio tai laboratorio, konsensuksen rakentaja sekä standardien asettaja ja tässä prosessissa saavutettujen tulosten välittäjä suhteessa jäsenvaltioihin ja muihin toimijoihin (Isaar luento 31.3..2003; Hoggart 1978, 31-41; vrt. Riggs & Plano 1988, 239). Se tuo kunkin asiakokonaisuuden käsittelyyn laajempaa asiantuntemusta, suurempia (henkisiä) voimavaroja ja enemmän yhteistyön etuja kuin mihin yksittäiset jäsenmaat pystyvät. Tästä näkökulmasta Unescon astumisen myös kulttuuripoliittiselle toiminta-areenalle voi nähdä tieto- ja asiantuntijaresurssien kokoamisena ja vahvistamisena tilanteessa, jossa kulttuurisuuden haaste oli tullut uudella tavalla ajankohtaiseksi sekä kansallisissa politiikoissa että Unescon politiikassa.

Uudenlainen käsitys kulttuurista Unescon piirissä liittyi kolonisaation purkautumiseen. 1960-luvulla lisääntyi tietoisuus siitä, että eri kansoilla ja ihmisryhmillä oli omat länsimaisesta poikkeavat elämäntapansa. Näin myös käsitys modernisoituvasta kehityksestä vapautui länsimaisen määrittelyn alta: nähtiin, että kansoilla tuli olla oikeus määrittellä kehitys omista lähtökohdistaan ja perinteistään käsin. Tämä johti siihen, että Unescon yleiskokous vuonna 1966 hyväksyi julistuksen kansainvälisestä kulttuurisesta yhteistyöstä, jonka ensimmäisen pykälän mukaan "jokaisella kulttuurilla on oma arvonsa ja oikeutensa, jota tulee kunnioittaa ja vaalia ja jokaisella ihmisellä on oikeus ja velvollisuus

⁶³ Vuonna 1967 säädettiin laki taiteen edistämisen järjestelyistä (voimaan 1968), laki taiteilijaprofessoreista ja valtion taiteilija-apurahoista (1970). Myös valtion taidetoimikunnat nykymuotoisina ja läänien taidetoimikunnat perustettiin.

kehittää kulttuuriaan". Unescon tehtäväksi tuli virittää, kannustaa ja tukea niitä prosesseja, joissa yhteisöjen elämää ja elinoloja sekä kansainvälistä yhteistyötä pyrittiin eri tavoin edistämään ja kehittämään tämän näkemyksen mukaisesti. (<http://www.unesco.org/culture/policies/index.shtml//25.3.2003>)

Kehittyneiden tai kehittymään pyrkivien yhteiskuntien kulttuuristen tarpeiden paremmaksi tunnistamiseksi sekä hallinnollisten järjestelyjen arvioimiseksi Unesco käynnisti hallitustenvälisen kulttuuripoliittisen konferenssitoiminnan. Pohjustava pyöreän pöydän keskustelu pidettiin vuoden 1967 lopussa Monacossa. Kokoukseen osallistui 24 maan edustajat. Vuonna 1970 järjestettiin ensimmäinen konferenssi Venetsiassa. Monacon kokouksen ohella sitä valmisteltiin kahdessa muussakin kokouksessa (Budapest 1968, Dakar 1969). Venetsian historialliseen konferenssiin osallistui 39 maata. Konferenssin avannut Unescon pääjohtaja René Maheu julisti avauspuheessaan, että tieteen ja koulutuksen jälkeen "on kulttuurin vuoro" tulla yhteisen tarkastelun kohteeksi, ja että kokous on antava "uuden, ja epäilemättä tärkeimmän, suunnan" kansainväliselle yhteistyölle (<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/0000928/092837eb.pdf;42//25.3.2003>).

Alusta alkaen kulttuurin ja kulttuuripolitiikan määrittely oli kokousten kuuma aihe. Sitä samaan aikaan sekä välteltiin että tehtiin. Unescon pääjohtajan edustaja oli viestittänyt Monacon kokoukselle, että "ei ole Unescon tehtävä määrittellä yksittäisten valtioiden kulttuuripolitiikkaa". Tämä todettiin kokousraportin alussa. Samassa virkkeessä ilmoitetaan myös, että keskustelijat "yksimielisesti päättivät olla käynnistämättä pyrkimyksiä määrittellä kulttuuri" (<http://www.unesdoc.unesco.org/images/0000/000011/001173eo.pdf;10//22.11.2005>). Tästä eteenpäin tähän lähteeseen viittaukset Monaco 1967). Näiden kahden asian mainitseminen ja yhdistäminen samaan virkkeeseen on silmiinpistävää. Miksi tällaiset varaukset?

Kun Unesco käynnisti kulttuuripoliittisen operaationsa, se oli luonnollisesti tietoinen, että kansallisella tasolla kulttuuripolitiikkoja oli toteutettu tavalla tai toisella jo aiemmin. Unesco ei ehkä halunnut määrittellä yksittäisten valtioiden kulttuuripolitiikkoja, koska sillä ei tuossa vaiheessa voinut olla juurikaan valtuuksia puuttua edes kevyen ohjauksen mielessä yksittäisten maiden politiikkoihin.

Toisaalta pääjohtajan viesti voidaan ymmärtää myös niin, että Unescon pyrkimyksissä oli kyse jostain muustakin kuin tieto- ja asiantuntijaresurssien kokoamisesta olemassa olevien kansallisten kulttuuripolitiikkojen tueksi – jostain, joka lähti toiselta pohjalta kuin ne, ja jolla oli toiset tavoitteet kuin niillä? Jos, niin Unescon ei olisi tarvinnutkaan lähteä määrittelemään yksittäisten valtioiden kulttuuripolitiikkoja, koska kyse oli eri asiasta ja eri prosessista. Halusivatko Monacon kokouksen osanottajat jättää määrittelyvallan Unescon omassa projektissa kulttuurinkin suhteen esittelijän vastuulle? Varovaisuus määrittelyjen suhteen liittyi toki myös vahvaan näkemykseen, että kulttuurisen toiminnan omalakisuuutta ja autonomisuutta oli syytä varjella (Isaar em. luento; Monaco 1967, 11).

Unescon tavoitteena joka tapauksessa oli saattaa kulttuuripolitiikka ja sen tarkastelu "dynaamiseen perspektiiviin" (Monaco 1967, 48). "Kulttuuripolitiikan idean" Monacon kokousraportin avaus ilmaisee siten, että kulttuuripolitiikassa pitäisi olla kyse ensinnäkin sellaisten harkittujen menettelytapojen ja toimien – tai niiden puuttumisen – muodostamasta kokonaisuudesta, jotka kohdistuvat kulttuuriin tarpeisiin. Noiden tarpeiden nähdään liittyvän tietyssä ajassa toimivan tietyn yhteiskunnan fyysisten ja humaaniin voimavarojen käyttöön. Toiseksi katsotaan tarpeelliseksi määritellä kriteerit kulttuuriselle kehitykselle, ja että kulttuuri pitäisi yhdistää persoonallisuuden täydellistymiseen sekä taloudelliseen ja sosiaaliseen kehitykseen. Kulttuurisen, sosiaalisen ja taloudellisen kehityksen tulisi käydä käsi kädessä. Tämän lisäksi kulttuuripolitiikan linjauksessa tulee myös selvästi esiin, että pelkän yksityisen aloitteellisuuden varassa kumpaankaan haasteeseen ei voida vastata, vaan tarvitaan vahvempaa valtion roolia, joka siis ei saa kuitenkaan estää luomisen vapautta eikä aiheuttaa passiivisuutta yleisön joukossa. (emt. 11.)

Pyrkimys kytkeä kulttuuripolitiikka kulttuurisen kehityksen teemaan merkitsi, että Unescon astumista kulttuuripoliittiselle näyttämölle ei voida pitää pelkkänä osallistumisena kansallisten kulttuuripolitiikkojen kehitysprosessiin, vaan *interventiona*, jossa se toi tuohon kehitykseen omat intressinsä. Tavoitteena oli avata nimenomaan sellainen kulttuuripoliittinen kehittämisperspektiivi, jossa kansalliset kulttuuripolitiikat saatettiin yhteen kehityspolitiikan kanssa. Jos vuoden 1966 sopimuksen mukaan jokainen kulttuuri oli arvokas ja oikeutettu omiin lähtökohtiinsa ja tavoitteisiinsa ja jokaisella oli oikeus kehittää omaa kulttuuriaan, Venetsian konferenssin julkilausuman mukaan "kansallisten kulttuurien moninaisuus, niiden ainutlaatuisuus ja alkuperäisyys on pohja inhimilliselle kasvuille ja maailmankulttuurin kehitykselle". Kulttuuripolitiikka tulisi puolestaan tällöin nähdä "laajassa yleisen yhteiskuntapolitiikan kontekstissa". ([http://www.unesco.org/culture/policies/index.shtml//25.3.2003.](http://www.unesco.org/culture/policies/index.shtml//25.3.2003))

Kulttuuripolitiikan avaaminen yhteiskuntapoliittiseen kontekstualisuiteen Unescon interventiossa merkitsi, että oli pystyttävä osoittamaan, mikä alue todellisuudesta varattiin tälle talouden ja sosiaalisen rinnalle nostetulle asialle. Tästä tarpeesta nousee Unescon *laaja kulttuurin käsitteen puhunta*, joka 1960-luvun loppupuolelta lähtien alkaa muodostaa omaa juonettaan sekä yleisen kulttuuripolitiikan idean tai mallin että (käytännössä) eri maiden kulttuuripolitiikkojen toteutumiseen. Kulttuuripolitiikkaa omana hallinnonalanaan oli ainakin periaatteessa mahdollista toteuttaa myös sisällöltään epämääräisemmän tai statukseltaan heikon hallinnonalan lähdekäsitteen varassa. Sen sijaan, kun pyrittiin saattamaan kulttuuri ja kulttuuripolitiikka laajempaan yhteiskuntapolitiikan kontekstiin, polttavaksi tuli, paitsi käsitteen määrittely sinänsä, myös sen merkityksellisyyden eli vahvuuden ja vaikuttavuuden osoittaminen. Se taas nähtiin mahdolliseksi pyrkimällä osoittamaan käsitteen laajuus suhteessa inhimillisen elämän käytäntöihin ja yhteiskunnalliseen toimintaan.

4.1.2 Kulttuurin käsite Unescon varhaisissa kulttuuripoliittisissa kokouksissa

4.1.2.1 Monacon pyöreän pöydän kokous 1967

Kun kulttuuria ei Monacon pyöreän pöydän kokouksessa haluttu määritellä, käsitys siitä on luettava epäsuorista viesteistä kokousraportissa. Huomiota herättävää on raportissa esiin tuleva usko, että kulttuuri – tai kuten kokousraportti asian ilmaisee, kulttuuriset tarpeet tai kulttuuriset aktiviteetit – ovat, ja ne tulee tunnistaa, objektiivisesti olemassa olevina asioina. "Kulttuurifilosofia" ei ole riittävä niiden tunnistamiseen (Monaco 1967, 12.)

Näkemys on samansukuinen kuin tutkimukseni alussa kommentoimani näkemys, että olisi absurdia perustaa kulttuuripolitiikka kulttuurin käsitteelle. Vaikka kyseinen käsitys ei mielestäni olekaan perusteltu, sen esittäminen tulee ymmärrettäväksi taustaansa vasten. Monacon kokous halusi selvästi vapauttaa käsityksen kulttuurista vain eliittejä koskevana taiteellisena toimintana tai harrastuksena. Tämä oli kokouksen ylivoimaisesti vahvin viesti. Tähän tavoitteen se katsoi pääsevänsä, kun esimerkiksi sosiologisella tutkimuksella ja kulttuuristen "inspektöörin" työllä osoitetaan, että osa kulttuurisista tarpeista on latentteja suhteessa vallitsevaan kulttuurin määritelmään (emt. 13).

Kulttuurifilosofialla Monacon kokous viitanee sellaisiin taidetta koskeviin kulttuurin käsitteen tulkintoihin, jotka perustuvat 'parempaan ajattelemiseen ja tietämiseen'. Latentit kulttuuriset tarpeet eivät tule ilmaistuksi, tunnistetuiksi eivätkä esitetyiksi tällaisen eliittiperusteisen käsitetulkinnan varassa. Toisaalta latenttien tarpeiden osoittaminen kulttuurisiksi edellyttää sekin 'kulttuurifilosofiaa', eli nojaamista johonkin perusteltuun käsitykseen siitä, mitä kulttuuri on. Kulttuurin käsitteen korvaaminen kulttuurisilla tarpeilla ei vapauta 'filosofoinnista', koska tarpeetkin ovat määrittelykysymyksiä. Tässä mielessä kulttuurifilosofia on myös laajentumaan pyrkivän kulttuuripoliittisen ajattelun lähtökohta. Kyse on vain erilaisista kulttuurifilosofisista käsityksistä ja niihin perustuvista tutkimuksellisista tai muista pyrkimyksistä osoittaa kulttuurisen tarpeen tai toiminnan luonnetta inhimillisessä ja sosiaalisessa elämässä.⁶⁴ Käytännössä nämä pyrkimykset näkyivät Monacon kokouksessa siten, että kokoukseen osallistuvat edustivat erilaisia teema-alueen ymmärtämisen tapoja (Monaco 1967, saatesanat)⁶⁵.

⁶⁴ Klassinen on Maslowin tarvehierarkia, jossa primaarisia ovat fysiologiset perustarpeet, sitten turvallisuuden, rakkauden ja avunannon tarpeet ja vasta lopuksi henkiset itsensä toteuttamisen tarpeet. Tällainen tarvehierarkisuus voidaan kuitenkin kyseenalaistaa esimerkiksi siten, että merkityksenannon tarve läpäisee sekä fysiologiaa että henkisiä tarpeita niitä yhdistävänä tarpeena.

⁶⁵ Tarkkailijana kokoukseen osallistui mm. professori Richard Hoggart, joka oli tuolloin Birminghamin yliopiston kulttuurintutkimuskeskuksen johtaja ja josta oli sittemmin tuleva joiksikin vuosiksi myös Unescon virkamies. Omassa Unesco -vuosien kokemuksia luotaavassa kirjassaan Hoggart tuokin esiin Unescon roolin yhdistää hallitusten käytännöllisiä toimia ja "parhaita mahdollisia intellektuaalisia ja tieteellisiä näkemyksiä" (Hoggart 1978, 26).

Erilaisten kulttuurifilosofioiden kohtaaminen Monacon kokouksessa näkyy sen tuottaman raportin tietyssä puolimuotoisuudessa. Kokousraportissa pidättäytytään pitkälle taiteessa, vaikka samalla hylätäänkin sellainen käsitys taiteesta, joka on tarkoitettu vain joillekin valituille ihmisille. Kokousraportissa todetaan, että taiteella on eri kulttuureissa erilainen merkitys ja länsimaisessa-kin kulttuurissa eri merkitys nyt kuin esiteollisella aikakaudella: taidetta ei välttämättä tarvitse erottaa muusta elämän kokonaisuudesta (Monaco 1967, 16). Mutta onko taide ja kulttuuri raportissa sama asia sen jälkeen, kun käsitys taiteesta on lavennettu kaikkia koskevaksi? Asia ei tule selväksi. Mielenkiintoinen ristiriita määrittelyihin - tai oikeastaan sellaisten aihioihin - tulee siitä, että taide halutaan nähdä tavanomaista tulkintaa laajemmin antropologisessa yhteydessään, mutta kulttuuri määritellään siten, että se liittyy "tietoisuuden toimintaan", "mielen aktiviteetteihin" ja "persoonallisuuden täydellistämiseen" (emt. 10,16).

Vältettäessä eksplisiittistä kulttuurin määrittelyä Monacon kokouksen kulttuurikäsitteen luentaa joudutaan täydentämään kokouksen tekemistä kulttuurin (kulttuuristen tarpeiden) operationalisoimisehdotuksista. Tällöinkin huomataan, että raportissa käsitellään kulttuuripolitiikan mahdollisina kohteina asioita, jotka liittyvät taiteeseen ja taiteilijoihin: vanhoja ja uusia taidemuotoja, taiteellista luomista, taidekoulutusta ja taidekasvatusta (myös tiedekasvatusta) sekä niiden edistämisen keinoja. Radion, television ja lehdistön merkitys tuodaan esiin kulttuurin välittämisen kanavina. Täsmällisesti ei sanota, eikä tule ilmi, tarkoitetaanko kulttuurilla tällöinkin vain taiteita tai esteettisiä kokemuksia. Taiteeseen perustuvien kulttuurisisältöjen välittämisestä on ainakin kyse, mutta raportissa kuitenkin myös todetaan, että "televisio tekee mahdolliseksi saattaa yhteen erilaisia käyttäytymistapoja" ja vähentää kaupungin ja maaseudun elämänmuotoihin liittyviä näkemyseroja (emt. 27). Kokous tuntuu juuri näillä kohdin tapailevan taideperusteisen kulttuurikäsitteen lisäksi laajemman kulttuurin käsitteen tulkinnan mahdollisuuksia.

Taideperusteiseen traditioon liittyvä taiteellisen toiminnan laadullisen kehittyneisyyden merkitys tulee myös esiin raportissa mm. lehdistön käsittelyn yhteydessä - "jos sarjakuvia tekisivät taiteilijat, ne voisivat tulla uudeksi graafisen kirjallisuuden muodoksi" (emt. 29). Lehdistön, radion ja television sisältöjen arvioinnissa taiteeseen liittyvä esteettinen arvo on muutoinkin keskeinen kriteeri. Vastaava kulttuurisen toimintakentän laajentamisen ja sen sisällöllisen kriteerin välinen dilemma syntyy, kun arkkitehtuurissa, teollisessa muotoilussa ja kaupunkisuunnittelussa esteettisten elementtien nähdään tasapainottavan pelkkiä funktionaalisia ominaisuuksia, jolloin syntyy eräänlaista arjen estetiikkaa (emt. 17). Ilmaan jää kysymys, muuttuvatko viestintäkanavat tai toimintaympäristöt kulttuurisiksi silloin, kun esteettiset elementit tuodaan näihin toimintoihin mukaan, vai ovatko ne kulttuurisia näistä sisällöistä riippumatta? Missä määrin tarvitaan esteettisyyttä, jotta sitä välittävä väline muuttuu kulttuuriseksi?

Varsinaisten operationalisoimisehdotusten lisäksi Monacon kokouksen kulttuurikäsitteen voi nähdä rakentuvan varovaisesti myös siinä, kun kuvataan, mitä kaikkia kulttuurisiksi tunnistettuja toimintoja tai niiden välittämisen

muotoja eri maissa on käytössä. Edellisistä ovat esimerkkinä kirjastot ja museot, jotka tarvitsevat omat ammattilaisensa, kuten myös kulttuuriperintöön kuuluvat paikat ja monumentit tai audiovisuaaliset tekniikat. Tarpeen korostaa ammattilaisten roolia näitä tehtäviä hoitamassa voi nähdä vahvistavan kyseisten ilmiöiden kuulumisen kulttuurin merkitysalaan. Myös kulttuuriaktiviteetit tarvitsevat omat promoottorinsa (animaattorit), jotka rakentavat "siltaa taiteilijan ja yleisön, taiteen ja tavallisen ihmisen" välille (emt. 23). Tässä saa ehkä konkreettisimman käytännöllisen tunnustuksen eliittitaiteesta irtautumaan pyrkivä kulttuurinäkemys. Eri maiden kulttuuritoimintojen tunnistamisen kautta kulttuurin määrittelyn alueelle tulevat lisäksi erilaiset paikalliset, kansalliset tai kansainväliset festivaalit, taiteen esittämisen tai aikuiskasvatuksen toteuttamisen tarpeisiin liittyvät kulttuurikeskukset tai (Puolasta poimittuna esimerkkinä) varhaisen porvarillisen julkisuuden muotoa muistuttavat "kahvihuoneet". Nämä kulttuurisen toiminnan muodot ovat omiaan vähentämään kuilua eliittitaiteen ja laajemmin ymmärretyn kulttuurisen osallistumisen väliltä. (30–31.)

4.1.2.2 Venetsian konferenssi 1970

Jos Monacon pyöreän pöydän kokouksessa ei tuotettu kulttuurin määritelmää, niin ei tehty myöskään Venetsian varsinaisessa konferenssissa. Kokoukset poikkesivat toisistaan kuitenkin siinä, että kun Monacon kokous kohtautti Unescon pyrkimykset kansallisten kulttuuripolitiikkojen kanssa, Venetsian konferenssi legitimoitui pyrkimykset kohtauttaa kulttuuripolitiikka yleisen yhteiskuntapolitiikan kanssa.

Venetsian konferenssin kulttuuripoliittiset julkilausumat lähtevät suoraan "kulttuuripoliittisten avainkysymysten" nimeämisestä. Niitä ovat vaatimukset vapaasta demokraattisesta kulttuurin saavutettavuudesta ja kaikkien mielipiteiden kunnioittamisesta kaikissa kulttuureissa, elinikäisen kasvatuksen ja elämänlaadun parantamisen painottaminen sekä tarve tunnistaa "teknologisten voimien" aiheuttama uhka ihmisen ja hänen elinympäristöjensä kehitykselle. (<http://unesdoc.unesco.org/images/0009/0000928/092837eb.pdf>; 11, 15 // 22.11.2005, jatkossa viittaukset tähän asiakirjaan Venetsia 1972). Konferenssin avauspuheenvuorossa pääjohtaja Maheu linjasi tavoitteet selkeämmin Monacon avaamassa suunnassa kahdeksi kulttuuripolitiikan ajankohtaiseksi päätehtäväksi. Ensinnäkin tuli harjoittaa demokraattista kulttuuripolitiikkaa, eli kulttuuri tuli saattaa kaikkien oikeudeksi. Toiseksi kulttuurinen kehitys oli tehtävä tasavertaiseksi taloudellisen ja sosiaalisen kehityksen rinnalle.

Konferenssin esittelyvastaavana pääjohtaja viitoittaa omaa käsitystään myös kulttuurin käsitteestä. Hän näkee selvästi kulttuurin ja kulttuuripolitiikan määrittelyn kietoutuneisuuden toisiinsa. Hän antaa kokouksen ymmärtää, että tarve arvioida kulttuurin merkitys on suuri, eikä tehtävää helpota, että se täytyy tehdä sellaisella politiikan alueella – kulttuuripolitiikassa – joka itse *käsitteenä* on kyseisenä ajankohtana uutuudessaan "provokatiivinen" (emt. 42, kurs. ep).

Retorista latausta pääjohtajan puheessa on kaikkein yleisimmissä linjauksissa, joiden mukaan "kulttuuri on jokaisen kansakunnan henki, korvaamaton aarre ja mustasukkaisesti varjeltu kansallisen omaperäisyyden salaisuus" (emt.

43). Vaikka muutoin ilmauksia voidaan pitää vahvassa retorisuudessaan epä-määräisinä ja mystifioivina, kansallisuus kulttuurin ymmärtämisen kontekstina tulee selkeästi esiin. Tarkemman suunnan, mistä tuon korvaamattoman aarteen merkitystä tulee lähteä tunnistamaan, Maheu antaa käsitellessään kulttuurin demokratisoimistarvetta. Hän toteaa: "kulttuurin on ennen kaikkea ajateltava olevan ja sitä tulee käsitellä inhimillisen elämän dimensiona, joka on kaikkien saavutettavissa ja on jokaisen ihmisen täydellistymisen lähde". (Venetsia 1972, 43, alleviiv. alkuper.). Monacon kokouksen suuntaviivojen mukaan hän jatkoksi lisää, että oikeus kulttuuriin inhimillisenä oikeutena merkitsee loppua käsitykselle kulttuurista eliittien asiana, samoin kuin käsitykselle kulttuurisista asioista valtion toimintapiiriin kuulumattomana asiana.

Unescon pääjohtaja halusi siis demokratisoida käsityksen kulttuurista, mutta mitä oli kulttuuri inhimillisen elämän dimensiona? Ilmaus ei näyttäisi sopivan yhteen Monacossa varovaisesti avatun antropologisen tulkintasuunnan kanssa kulttuurista 'kaikkena', vaan kulttuurin dimensiona täytyy olla jotain erityisempää. Toisaalta sen tulee estradille marssitettavan uuden ajattelun mukaan koskea kaikkia ihmisiä. Tämän kaikkia koskevan erityisemmän sisällöstä tai luonteesta käy Maheun puheesta ilmi, että se liittyy jollain tavoin universaaliin ihmisyyden täydellistymisen ideaan. Näin se kytkeytyy kulttuurin käsitehistorian yhteen vahvimpaan tulkintaan, ehkä eniten sen esteettispedagogiseen ilmenemismuotoon. Täydellistymisen sisältöjä ja muotoja eivät uuden ajattelun mukaan kuitenkaan määrittäisi harvat ja valitut paremman tietämisen lähettäjät, vaan se toteutuisi tavalla tai toisella sosiaalisen elämän osana. Millä tavoin? Vastaus ei ole yksiselitteinen, mutta sitä on etsittävä Maheun käyttämästä ilmauksesta ihmisestä *elävänä todellisuutena*, jota määrittelevät tarpeiden, potentoiden ja pyrkimysten moninaisuus (emt. 43). Kulttuurisuuden inhimillisen elämän dimensiona täytyisi löytyä tavalla tai toisella tästä näkemyksestä.

Käsityksensä ihmisyydestä elävänä todellisuutena Maheu kytkee kulttuurin ja kehityksen välisen suhteen pohdintaan. Hän toteaa, että kehitys ei ole ihmisen satunnaisesti määräytyvä paikka maailmassa, ei taloudellisten seikkojen perusteella määräytyvä kohtalo, ihminen ei ole 'homo economicus', vaan siis elävä kokonaisuus. Näin kulttuurin käsitteen määrittely liittyy paitsi universaaliin ihmisyyden ideaan myös toiseen kulttuurin käsitehistorian keskeiseen ajatukseen, eli käsitykseen kulttuurista vääristyneen tai yksipuolisen (mekanistisen) ihmiskäsityksen ja kehityksen oikaisijana tai täydentäjänä. Tällä tavoin kulttuurin käsite ilmaisee ajatuksen ihmisyydestä harmonisena kokonaisuutena, joka asettuu jotain kapeampaa ihmiskäsitystä vastaan. Kehityksessä täytyy ottaa huomioon ihmisyyden moninaisuus, sen kaikki tarpeet.

Katsoessaan, että yhteisöllisessä kehityksessä painopiste on siirtynyt taloudellisista seikoista sosiaalisiin mutta alkaneen nyt lähestyä kulttuurisia ja ennakoivissa juuri niiden tulevaisuudessa asettuvan etusijalle, Maheu näkee tarpeiden moninaisuuden toteutuvan arvoissa:

Uskon, että jonain päivänä ymmärrämme... että olennaiset seikat missä tahansa todellisessa demokraattisessa ja kansallisesti kehittyvässä politiikassa ovat kulttuurisia, koska ne loppujen lopuksi eivät määräydy teknisten seikkojen vaan arvoarvostelmi-

en perusteella – ja *kulttuuri on yksinkertaisesti arvojen aarrearkku ja tietoisuutta niistä*" (emt. 43, kurs. ep).

Näin kulttuurin 'aarre' inhimillisen elämän dimensiona liittyy universaaliin ihmisyyden toteutumisen mahdollisuuteen *arvoina ja arvotietoisuutena*. Tämän täsmällisempään määrittelyyn pääjohtaja ei etene, mutta toteaa, että tällä tavoin ymmärretyn kulttuurin käsitteen suhteen sekä kehittyneet että kehittymättömät maat ovat alikehittyneitä ja siinä mielessä samanveroisessa asemassa keskenään.

Pääjohtajan kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen tulkinnan uutta pohjaa etsinyt näkemys ei saanut varauksetonta yhteistä hyväksyntää konferenssissa, vaikka sitä ei toisaalta konferenssiraportissa suoranaisesti kiistetäkään. Raportti ei ainakaan johdonmukaisesti perustu siihen. Toisaalta muitakaan pääjohtajan määrittelyavauksia ei uloteta suoraan konferenssin julkilausumiin ja suosituksiin. Tämä viestii osaltaan, että kovin varmallalla pohjalla kulttuurikäsitteen suhteen ei vielä oltu. Itse asiassa julkilausumissa ja suosituksissa kulttuurin käsitettä käytetään ikään kuin kaikki tietäisivät, mistä siinä on kysymys, ja olisivat yhtä mieltä sen merkityksestä.

Näin ei ilmeisesti kuitenkaan ollut. Konferenssin osanottajien keskuudessa oli erilaisia käsityksiä perusmäärittelyistä. Yksimielisyyden kerrotaan raportin yleisosassa vallinneen siitä, että luovat ja esittävät taiteet kuuluvat kulttuuriin. Sen sijaan, kun jotkut konferenssin puhujat olivat esittäneet, että myös fyysisen kulttuurin ilmenemismuodot, ulkoilma-aktiviteetit sekä "tavat joilla yhteiskunta ja sen jäsenet ilmaisevat käsityksiään kauneudesta ja harmoniasta" olisi sisällytettävä käsitteen piiriin, ei yhteistä kannatusta ollut löytynyt (emt. 10). Tämä kokouksen kulun kuvaus on kuitenkin jossain määrin ristiriidassa sen toisaalla raportin yleisosassa ilmaistun yksimielisyyden kanssa, jonka mukaan kulttuuri on – ei pelkästään kulttuurituotteiden kulutusta tai kulttuuriperinnön säilyttämistä, vaan – "jaettuina kokemuksia ja osallistumista luovaan prosessiin" (Venetsia, 11).

Tässä tehdään sinänsä huomionarvoinen uusi määrittely Unescon puhunnassa, mutta ongelma on, mitä konferenssin raportin viestiä vasten se tulisi tulkita. Sikäli kuin jaetut kokemukset ja luova prosessi liittyvät pelkästään taiteisiin, ristiriita syntyy pääjohtajan käsitykseen kulttuurista sosiaalisessa elämässä toteutuvana arvotietoisuutena. Sikäli kuin ne mahdollisesti liittyvät tähän arvotietoisuuteen, ristiriita syntyy pienimmän yhteisen nimittäjän mukaan hyväksytyyn kulttuurin käsitteen tulkintatapaan. Joka tapauksessa raportin yleisosassa todetaan konferenssin olleen yksimielinen siitä, että "kulttuuri ei ole vain ornamentti vaan elimellinen *osa sosiaalista elämää*" – ja että juuri tämän takia kulttuuripolitiikka tulee nähdä laajassa yhteiskuntapolitiikan kontekstissa (Venetsia 1972, 11).

Kun katsotaan Venetsian konferenssin kartoittamia ja hyväksymiä kulttuuripolitiikan tehtäviä ja vastuita, maisema on jotakuinkin sama kuin Monacossa, joten siltä osin kuva kulttuurin käsitteen ymmärtämisestä ei oleellisesti muutu. Tasavertainen kulttuurin saatavuus, kaikkien oikeus osallistua kulttuuriin ja elämänlaadun parantaminen (elinikäiseen koulutukseen liittyen) ovat

resoluutioissa mainitut yleiset lähtökohdat kulttuuripolitiikan tarkasteluun. Kulttuurien välinen yhteistyö, kulttuuriperinnön suojeleminen, taiteellisen luovuuden tukeminen, elinikäinen kasvatusta ja kulttuurinen kehitys ovat kulttuuripolitiikan toiminta-alueina käsitellyt asiat. Teknologinen kehitys, teollistuminen ja urbanisoituminen ovat puolestaan erikseen mainitut toimintaympäristömuutostekijät, joihin nähden kulttuuripolitiikan kehitystä ja siten myös kulttuurin käsitteen ymmärrystä halutaan tunnustaa. Audiovisuaalisen median, erityisesti elokuvien ja television sanotaan vaikuttavan välineinä kulttuurin kehitykseen ja erityisesti sen saatavuuteen mutta myös sisältöihin. Nuorten kasvava osallisuus kulttuurin kehittämiseen mainitaan myös.

Muutoin esiin tulevat ne taiteellisen toiminnan alueet tai niiden välittämisen muodot kuin Monacossakin. Taidetta ei Venetsian raportissa käsitellä määrällisesti silmiinpistävästi muita em. aihealueita enemmän, mutta kytkentä siihen on sisällöllisesti selvä toisaalta, ainakaan ei tapahdu selvää irtautumista tai laajentumista sen perspektiiveistä. Ne Monacossa ja Venetsiassa esiin tulleet kulttuurisen toiminnan alueet, joissa mahdollisesti kolkutellaan taideperusteisen kulttuurikäsitteen rajoja, tullaan rajan päälle tai ehkä jopa aavistuksen verran rajan ylikin, jäävät pikemminkin ilmentämään niitä ristiriitaisuuksia, jotka vallitsivat konferensseissa pohjustettujen ja yhteisesti hyväksytyiksi tulneiden kulttuurikäsitteiden välillä kuin edustavan uudenlaista kulttuurikäsitteistä.

Tämän ristiriitaisuuden voi olettaa myös tulleen vaikuttamaan niihin käytännön kulttuuripolitiikkoihin, joita Venetsian konferenssin pohjalta tultiin harjoittamaan eri maissa. Ristiriitaisuuksien voi olettaa olleen sitä hankalampia mitä todemmin yritettiin noudattaa sitä Venetsian konferenssin hyväksymää suositusta nro 16, jonka mukaan "hallituksilla on velvollisuus toteuttaa *selkeitä ja koherentteja* kulttuuripolitiikkoja" (emt. 23. kurs. ep).

4.1.2.3 Alueelliset konferenssit 1972–1979

Venetsian kulttuuripoliittinen konferenssi oli historiallinen sekä Unescon kulttuuripolitiikan että kansallisten kulttuuripolitiikkojen kannalta, koska se oli ensimmäinen näin laaja virallinen konferenssi tällä politiikan alueella. Kokouksen loppuraportti sisälsi 24 kulttuuripolitiikkaan liittyvää julkilausumaa (resoluutiota). Julkilausumat ovat yksi niistä instrumentista, joita Unescolla on konferenssityöskentelyyn liittyen käytössään. Ne eivät ole jäsenmaita legaalisesti sitovia, mutta kylläkin vahvistavat ja legitimoivat yhteispohdintojen ja yhteistyön etuihin liittyvää vaikutusvaltaa, joka Unescolla muutoin on. Niitä voinee pitää suostuttelevan vallankäytön muotona; ne ilmaisevat sen, miten hyvin käyttäytyvän jäsenvaltion tulisi ottaa huomioon toimissaan jollain toiminnan alueella, tässä tapauksessa kulttuuripolitiikassa (vrt. Hoggart 1978, 38).

Venetsian konferenssin julkilausumien määrä on melko vähäinen ja niiden sisältö varovaisesti muotoiltu. Tämä oli varmaan myös viisautta, sillä sekä kulttuuripolitiikan että sitä ohjaavan kulttuurin käsitteen määrittelyongelma oli ilmeinen. Kokous pitäytyi viime kädessä taideperusteisen kulttuurin käsitteen määrittelyn alueella, vaikka tunnustelikin laajemman käsityksen mahdollisuuksia. Mahdollisuuksien tunnustelu jäi pääjohtajan avauspuheen varaan. Sitä

voi pitää eräänlaisena ehdotuksena kulttuurin määrittelemiseksi, jonka työstäminen ja hyväksyminen jäivät odottamaan aikaansa.

Venetsian konferenssin jälkeen pidettiin sarja maanosittain järjestettyjä alueellisia konferensseja. Niissä jatkettiin Venetsiassa määriteltyjen tehtäväsiantojen, erityisesti kulttuurisen kehityksen, selvittelyä. Kokouksista ensimmäinen oli Euroopan kulttuuripolitiikkaa käsittelevä konferenssi Eurocult Helsingissä vuonna 1972. Vuotta myöhemmin järjestettiin Aasian konferenssi (Yogyogarta), kahta vuotta myöhemmin Afrikan (Accra) ja vuonna 1979 Latalalaisen Amerikan konferenssi (Bogotá). Näiden kokousten sarjaa on kutsuttu Unescon ensimmäiseksi kulttuurikehityksen vuosikymmeneksi.

Alueellisista konferensseista Helsingissä pidetty otti näkyvimmin kantaa kulttuurin käsitteen määritelmään. Kokouksessa tuotiin selvästi esiin kaksi erilaista käsitteen tulkinnan mahdollisuutta: kulttuuri taiteina ja humanistisina tieteinä sekä kulttuuri sosiaalisina elämäntapoina. Viime mainitun mukaan "kulttuuriin kuuluu yhteiskuntaelämän rakenteet, tavat ja olosuhteet sekä yksilön itsensä ilmaisemisen ja toteuttamisen mallit siinä". Näistä määritelmistä kokous halusi suuntautua työssään jälkimmäiseen ja korosti demokraattista kulttuuripolitiikkaa ja kulttuuridemokratiaa. Haluttiin siis laventaa osallistumista ja osallisuutta kulttuurielämään. Toisaalta näiden kahden välisen suhteen määrittely jäi vaillinaiseksi ja johti ongelmiin myös kulttuurin käsitteen tulkinnan kannalta, kuten myöhemmin tulemme huomaamaan. (Moeckli 1983, 6; Shore 1981, 18–32.)

Muista asioista Helsingissä korostettiin vapaa-ajan ja modernin median roolia kulttuurin kokemisen ja välittämisen alueina. Media nähtiin ensisijaisena kulttuuripolitiikan kannalta mutta toisaalta sen katsottiin uhkaavan olemassa olevia kulttuurin muotoja. Suhteessa kehitysteemaan Helsingin kokous siirsi tulkintaa kulttuurista Venetsian kokouksen yleisiksi jääneistä huomioista spesifimpään suuntaan. Olipa kulttuuri taiteellista luovuutta tai yhteisöllistä arvotietoisuutta, siihen sisältyi laadullisuus kehityksen keskeisenä elementtinä. *Elämänlaatu* oli yhteisöjen kehityksen päämäärä. Taloudellinen kasvu johtaa puolestaan kehityksen epätasapainoon ellei elämänlaatua oteta huomioon. (<http://www.unesco.org/culture/policies/index.shtml//25.3.2003>.)

Kolmessa muussa alueellisessa konferenssissa kulttuurinen identiteetti oli keskeinen huomion ja tarkastelun kohde. Kulttuuripolitiikan tulee lähteä kunkin *yhteisön itsetuntemuksesta*, joka on myös perusta kulttuuriselle kehitykselle. Yogyogartassa otetun kannan mukaan kulttuurista identiteettiä ei tule kuitenkaan nähdä yksilulotteisena, vaan *moninaisuudesta* – eri etnisistä tai kielellisistä ryhmistä, alakulttuureista ja elämäntavoista – koostuvana. Kulttuurisen kehityksen tehtävä oli vapauttaa ihmiset köyhyyden ja taaksepäin katsomisen taakoista. Kulttuurinen ja teknologinen kehitys nähtiin toisiaan täydentävinä, mutta identiteettikorostuksessaan edellinen samastui yhteisön tapaan katsoa itseensä päin ja jälkimmäinen tapaan olla suhteessa ulospäin (Aasian maat eivät olleet tuolloin teknologian suhteen omavaraisia). (Shore 1981, 33–48.) Kokouksen tekemän vetoimuksen mukaan "valtioiden tuli määritellä taloudelliset ja sosiaaliset tavoitteensa *laajemmassa kulttuurisessa kontekstissa* ja arvioida uudelleen ne

arvot, jotka vaikuttavat yhteiskunnan kehitykseen". Vaatimus oli mielenkiintoinen, kun sitä vertaa Venetsian konferenssin vaatimukseen nähdä kulttuuripoliittiset toimet laajemmassa yhteiskunnallisessa kontekstissa.

Accran kokous korosti kulttuuria *arkipäivän elettyinä todellisuutena*. Omien perinteiden vuoksi kulttuurinen osallistuminen oli Afrikan maille luontainen lähtökohta, kun Euroopalle se oli ajatus, jota kohti täytyi ponnistella kulttuuriryymäryksessä. Euroopalle oli luontaisempaa nähdä kulttuuri tuotteina ja niiden välittämisenä. Osallistuminenkin nähtiin täällä kulttuurituotteiden saatavuutena, kun Afrikassa se oli sananmukaisemmin osallistumista kulttuurin 'tapahtumiseen'. Sen sijaan vaatimukset kulttuurisesta kehityksestä olivat Afrikassa hankalia, kun oli totuttu siihen, että aina tiukan paikan tullen lyhyen tähtäimen taloudelliset edut syrjäyttivät muut tarpeet kehitysprojekteissa. Haasteena olikin korostaa kulttuurisen autenttisuuden ja teknologisen kehityksen toisiaan täydentävyyttä hyvän kehityksen takeena. (Shore 1981, 49–68.)

Myös Bogotán kokous puhui yksilöiden ja kansojen elämän edellytysten parantamisesta ja kulttuurisesta identiteetistä kulttuurisen kehityksen lähteinä. Kulttuurin nähtiin olevan ihmistä itseään ja hänen suhdettaan luontoon. Se ei ollut lisäke muille asioille, mutta ei myöskään kehityksen lopputulos vaan sen "alkukohta, keskikohta ja lopputulos". Lisäksi korostettiin, että ei ollut olemassa puhtaita kulttuureita, vaan kaikki kulttuurit olivat kehityksen ja muutoksen alaisia. Kulttuurista kehitystä kokous piti *perustavana* tekijänä kehityksessä. Sillä oli "oma kieli" ja se ilmaisi kunkin *kulttuurisen prosessin sisäistä logiikkaa*. Jollei tällaista näkemystä kehitykseen omaksuttaisi, teknologinen kehitys riistäytyisi käsistä ja alistaisi ihmiskunnan kulutuksen orjiksi. Kulttuuripolitiikan suhteen kokous teki tärkeän huomion, kun se korosti kulttuurin ja valtion kompleksia suhdetta päätellessään, että "valtio itsessään oli kulttuurinen tuote". (emt. 69–85.)

Alueellisten konferenssien voi kunkin nähdä laajentaneen omalla tavallaan kulttuurin ja kulttuurisen kehityksen määrittelyjä, vaikka vielä ei annettuakaan täsmällisiä määritelmiä. Konferenssit toivat esiin, kuten oli tarkoituskin, näiden ymmärtämiseen liittyviä kulttuurisidonnaisia alueellisia eroja. Samalla kulttuurisidonnaisuuden vuoksi näkemyksiin tuli ristiriitaisuutta, joten kulttuuripoliittisen keskustelun kokonaisasetelma jäi avoimeksi. Ristiriitaisuus koski erityisesti kulttuurin käsitettä, avoimeksi jääminen tulkintaa kulttuurisesta kehityksestä. Toisaalta yhteistäkin tulkintaa oli syntynyt riittävästi, jotta Unesco saattoi katsoa oikeudekseen jatkaa omaa kulttuuripoliittista interventiotaan, joka alkoi muuttua missioksi. Samalla alun epäröinti kulttuurin määrittelemiseksi muuttui avoimesti mission päähaasteeksi. Kun alueellisten kokousten jälkeen oli aika tehdä välitilinpäätös ensimmäisestä kulttuurikehityksen vuosikymmenestä, nähtiin edessä olevan "tarve arvioida *vielä kerran* perustavat kulttuurin, kulttuuripolitiikan ja kulttuurisen kehityksen käsitteet". Nähtiin myös tarve ottaa tehtävää varten uusia, erityisesti tutkimukseen liittyviä, keinoja käyttöön. (Shore 1981, 84–85, kurs. ep.)

1980-luvun alkuun tultaessa Unesco näytti siis olevan tilanteeseen, jossa se ei voinut enää välttää kulttuuripolitiikalle uskottavuutta antavan teorian luomista. Teoriaa ei ehkä kuitenkaan tule ymmärtää tässä yhteydessä sanan varsi-

naisessa mielessä, mutta joka tapauksessa tuli ottaa selkeämpi kanta kulttuurin, kulttuuripolitiikan ja kulttuurisen kehityksen todellisuudesta varaamaan merkitys- ja toiminta-alaan sekä arvioida tältä pohjalta niiden ja muun yhteiskunnallisen toiminnan ja kehityksen välisiä suhteita. Ennen kaikkea haaste koski kulttuurin käsitteen täsmällisempää määrittelyä, koska sekä kulttuuripolitiikka että kulttuurinen kehitys ja sen kehittämisen tavoitteet olivat ymmärryksellisesti ja toiminnallisesti siihen sidoksissa.

4.1.3 Kulttuurin määritelmä Meksikon kulttuuripoliittisessa konferenssissa vuonna 1982

Unescon toinen hallitustenvälinen kulttuuripolitiikan konferenssi pidettiin Mexico Cityssä vuonna 1982. Konferenssi on merkkipaalu Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa. Se sitoo yhteen ensimmäisen vuosikymmenen konferenssarjan ja avaa uuden, joka johti kulttuurikehityksen vuosikymmenen viettämiseen YK:n puitteissa vuosina 1988–1997.

Meksikon konferenssi poikkesi edellisistä siinä, että se tuotti alkuun tietoisesti vältetyn ja sittemmin yhä avoimemmin pohjustetun kulttuurin käsitteen määritelmän. Tämän toimen merkittävyys korostuu, kun tuo sama määritelmä legitimoitiin vuonna 1998 Tukholmassa pidetyssä hallitustenvälisessä konferenssissa (*The Power of Culture*), joka järjestettiin kulttuurikehityksen vuosikymmenen päätteeksi. Tukholman konferenssin julkilausuma alkaa *vahvistamalla* Meksikon kulttuuripolitiikan maailmankonferenssin kulttuurin määritelmää koskeva päätöslauselma. (Action Plan 1998, 1.) Kun muuta virallista määritelmää ei ole annettu, Meksikossa tehtyä määritelmää voidaan näin pitää voimassa olevana Unescon kulttuurin määritelmänä.

Meksikon konferenssin tuottama raportti on paljon laajempi kuin Venetsian konferenssiraportti. Kun Venetsia tuotti 24 resoluutiota, Meksikosta niitä tuli ulos 181. Konferenssin valmistelu ja toteutus oli muutoinkin laajamittaista ja huolellista. Tutkimukseni kannalta keskeistä sen tuottamasta laajasta aineistosta on tietenkin kulttuurin käsitteen määritelmä. Se ilmaistaan konferenssin julistuksen ensimmäisenä kohtana – heti sen jälkeen, kun Unescon tyypilliseen konferenssitapaan on korostettu maailmassa meneillään olevien muutosten syvällisyyttä, käsiteltävän asiakokonaisuuden kasvavaa merkitystä kehityksessä sekä lueteltu lisääntyvän kansainvälisen yhteistyön uhkatekijöitä. Tämän jälkeen, "uskoen että ihmiskunnan henkiset ja kulttuuriset tavoitteet ovat perimmältään yhteiset" konferenssi julisti olevansa yhtä mieltä siitä, että:

-kulttuurin voidaan laajimmassa merkityksessään sanoa olevan koko se moninaisuus, joka koostuu yhteiskunnille tai yhteiskuntaryhmille tyypillisistä henkisistä, aineellisista, älyllisistä ja emotionaalisista piirteistä [alkuper. suomennoksessa lukee ilmeisen virheellisesti: ...tyypillistä henkistä, aineellista, älyllistä ja emotionaalisista piirteistä, ep]. Kulttuuriin kuuluvat taiteen ja kirjallisuuden lisäksi myös elintavat, yksilön perusoikeudet, arvojärjestelmät, perinteet ja vakaumukset.

- Juuri kulttuuri antaa ihmisille kyvyn pohtia ihmistä itseään. Juuri kulttuuri aiheuttaa sen, että me ihmiset olemme inhimillisiä, järjellisiä olentoja, joilla on kriittinen harkintakyky ja käsitys moraalisisista velvoitteista. Kulttuurin välityksellä erottelemme arvoja ja teemme valintoja. Kulttuurin avulla ihminen ilmaisee itseään, tiedostaa

itsensä, havaitsee rajallisuutensa, asettaa saavutuksensa kyseenalaisiksi, etsii lakkaamatta uusia merkityksiä ja luo töitä, jolla hän ylittää omat rajoituksensa. (Meksikon kulttuuripoliittinen julistus. suom. 1983, 1–2. Jatkossa viittaukset tähän konferenssiraportin suomenkieliseen versioon Meksiko suom.)⁶⁶

Analysoin seuraavassa tätä määritelmää referentiaalisesti pyrkimällä löytämään sen merkityksen, logoksen (vrt. Summa 1989,18). Vaikka muutoin Unescon konferenssien julistuksiin yleensä voidaan soveltaa myös sellaista retorisen analyysin menetelmää, jossa eetoksen ja päätöksen elementit otetaan – kenties korostetustikin – huomioon, katson, että juuri tässä kohtaa valitsemani menetelmä on perusteltu. Konferenssi haluaa määritellä kulttuurin käsitteen mahdollisimman huolellisesti. Sitä itse asiassa edellyttävät sekä kokouksen yksimielisyyden vakuuttelu että ne tavoitteet, jotka retorisesti ilmaistaan uskona ihmiskunnan henkisyteen ja kulttuurisuuteen. Uskottavuus Unescon yleiseen tehtävään ja sen omaksumaan kulttuuripoliittiseen rooliin edellyttää erityistä huolellisuutta niiden perustusten määrittelyssä, joihin sen pyrkimykset viime kädessä tuetaan. Varovaisuus kulttuurin ja kulttuurikehityksen määrittelyssä ensimmäisen kulttuurikehityksen vuosikymmentä käynnistettäessä ja halu määritellä se toisen vuosikymmenen alkaessa voidaan tulkita tässä perspektiivissä.

Määritelmää analysoitaessa tulee ottaa huomioon eräitä siihen vaikuttavia seikkoja. Ensimmäinen huomio koskee sitä, mitä konferenssiraportin yleisosassa sanotaan: kyse ei ole tieteellisestä eikä erityisen tarkasta (over-rigid) määritelmästä (<http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000525/052505eo.pdf>, 8, jatkossa viittaukset tähän konferenssin englanninkieliseen raporttiin Meksiko engl.). Tätä huomautusta voi pitää itsestäänselvyytenä, mutta siihen suhtautuminen ei sitä ole. Sitä voi pitää myös edeltä käsin puolustautuvana muistutuksena kulttuurin käsitteen määrittelyn uskaliaisuudesta. Kun toistaiseksi yksiselitteistä määritelmää ei ollut kukaan (sen enempää tieteessä kuin muuallakaan) kyennyt tuottamaan, odotuksen luominen sellaisesta olisi saatettu tulkita suuruudenhulluudeksi. Pakotien varaaminen voi olla viisautta sitä painokkaammin, kun tiedetään, että tuskin mikään tieteellinen tai muukaan määritelmä yksin on saanut tai koskaan edes voi saada sellaista painoarvoa kuin on saanut Mexican konferenssiin osallistuneiden 126 maan ja 960 osanottajan yksimielisesti hyväksymä ja osallistujamaiden kulttuuripolitiikkoja enemmän tai vähemmän ohjaamaan tarkoitettu määritelmä. Halun välttää ylen määrin tarkkaa määritelmää voi toki lukea myös käänteisesti viestinä pyrkimyksestä huolelliseen määrittelyyn. Tästäkin syystä katson, että tehtyyn määritelmään on perusteltua suhtautua merkityksellisesti 'totena'.

⁶⁶ "In its widest sense culture may now be said to be the whole complex of distinctive spiritual, material, intellectual and emotional features that characterize a society or social group. It includes not only the arts and letters, but also modes of life, the fundamental rights of the human being, value systems, traditions and beliefs; that it is culture that gives man the ability to reflect upon himself. It is culture that makes us specifically human, rational beings, endowed with a critical judgement and a sense of moral commitment. It is through culture that we discern values and make choices. It is through culture that man expresses himself, becomes aware of himself, recognizes his incompleteness, questions his own achievements, seeks untiringly for new meanings and creates works through which he transcends his limitations." (Meksiko engl. 41)

Toinen huomio koskee Meksikon konferenssin määritelmän konsensusluonteisuutta. On selvää, että näin laajan osanoton saavassa konferenssissa esiintyy erilaisia käsityksiä ja yhteiseksi siilautunut näkemys on kompromissi.

Konsensushakuisuutta korostaa, että pyrkimys määritellä kulttuurin käsite kytkeytyy Unescon kulttuuripolitiikassa kulttuurikehityksen määrittelyyn ja koko kehityspolitiikan tavoitteisiin. Kehittyneissä maissa ja kehitysmaissa kehitykseen liittyvät kysymykset näyttäytyivät osin erilaisilta, mistä myös ensimmäisen kulttuurikehityksen vuosikymmenen alueelliset konferenssit antoivat osviittaa. Oleellista oli kuitenkin itse teeman legitimointi kulttuuripolitiikan keskeiseksi tehtäväksi. Myös Meksikon konferenssin raportin yleisosassa näkemuseroihin viitataan. Yleisellä käsitteen määrittelyn tasolla näkemuserot eivät kuitenkaan näytä olevan dramaattisia, ja konsensushakuisuudenkin kulttuurin käsitteen määrittelyyn vaikuttavana määrittelyehtona voi nähdä käänteisesti niin, että konsensuksen hakeminen on karsinut pois pahimmat (retorisen) ylilyönnin vaarat. Tähän raportin yleisosassa viitataan, kun esimerkiksi todetaan, että joissain kokouksessa esitetyissä mielipiteissä kulttuuri sekoittuu "elämään itseensä" (Meksiko engl. 8).

Yhteiseksikin siilautuneen määritelmän ongelmana on tietty kehämäisyys ja itseensä viittaavuus. Yleisimmillään siinä sanotaan – kuten esimerkiksi konferenssin suositus nro 26 asian ilmaisee – että kulttuuri on lähtöisin ihmisestä ja sen tarkoitus on palvella ihmistä (Meksiko engl. 78). Tai kuten toisessa yhteydessä todetaan: kulttuuri on kehityksen alfa ja omega (emt. 10). Määritelmä on kuitenkin kokonaisuudessaan monimutkaisempi. Se on kaksiosainen siten, että ensimmäinen osa edustaa varsinaista määritelmää ja toinen ikään kuin sen täydentävää selitystä. Tämä rakenne – ja siinä oleva osien järjestys – saa aikaan kuitenkin sen, että määritelmäosio objektivoi kuvaamansa kohteen ja vasta selitysosio toiminnallistaa sen. Ensin tehdyn objektivoinnin takia toiminnallistaminen jää kuitenkin puolitiehen siten, että toimijaksi tulee essentialistinen kulttuuri eivätkä sitä tuottavat ja rakentavat toimijat.

Goncalves on tarkastellut Unescon kulttuurikäsitystä kulttuurikehityksen vuosikymmenen yhteydessä. Hänen mukaansa voidaan erottaa kaksi erilaista kulttuurin määritelmän tyyppiä: toinen ilmaisee käsitystä kulttuurista tuotettuina tuotteina tai todellisuuksina, toinen muutoksia aikaansaavana prosessina. Goncalvesin mukaan Meksikon määritelmä ei ollut prosessuaalinen kulttuurin määritelmä, vaan se edelleen heijasti sitä ajattelutapaa, jossa kulttuuri nähtiin tuotettuina kulttuurin muotoina, aiemmin pelkästään taiteina, nyt myös elämäntapoihin, oikeuksiin, arvoihin, uskomuksiin ja perinteisiin ulottuen (Goncalves 1998, 25–26, otettu [www-sivulta](http://www.sivulta) 24.4.2003). Itse kuitenkin katson, että Meksikon määritelmä on ongelmallinen ennen kaikkea loogisesti. Sen prosessuaalisuus ei pääse esiin määritelmän rakenteellisen esitystavan takia. Koetan seuraavassa rekonstruoida määritelmän loogiseen järjestykseen. Tällöin saadaan esiin seuraava ajatuskulku:

Koska ihminen on moraalinen ja järjellinen olento, hänellä on kyky pohtia itseään kriittisesti. Moraalisen ja järjellisen toiminnan tuloksia ja niiden aina uudelleen tapahtuvaa kriittistä käsittelyä kutsutaan kulttuuriksi. Tällä tavoin kulttuuri on yhteiskunnalle tai

yhteiskuntaryhmille ominaisten henkisten, aineellisten, älyllisten ja emotionaalisten piirteiden muodostama moninainen kokonaisuus. Siihen kuuluvat taide ja kirjallisuus sekä elintavat, yksilön perusoikeudet, arvojärjestelmät, perinteet ja vakaumukset. Niissä erottelemme arvoja ja teemme valintoja, tiedostamme ja ilmaisemme itseämme, havaitsemme rajallisuutemme, asetamme saavutuksemme kyseenalaisiksi, etsimme lakkaamatta uusia merkityksiä ja luomme töitä, joissa ylitämme omat rajoituksemme.

Rekonstruoinnin perusteella määritelmässä on kolme keskeistä seikkaa. Ensinnäkin siinä ilmenee kantilaisen universaalien ihmisyysfilosofian mukainen näkemys ihmisestä moraalirationaalisesti maailmassa olevana ja siinä itselleen paikkaa tuottavana olentona ja toimijana. Tähän moraalirationaaliseen olemiseen liittyvä kriittisyys asettuu jo tuotetun ja tuottamistaan odottavan paikan määreenä kulttuurisen toiminnan keskiöön. Se on voima, joka pitää kulttuuria liikkeessä, ja juuri se tekee Meksikon kulttuurin määritelmästä prosessuaalisen.

Toiseksi määritelmään sisältyy näkemys kulttuurista moninaisuudesta koostuvana kokonaisuutena, joka ulottuu sekä henkisyiden, aineellisuuden, älyllisyyden ja emotionaalisuuden alueille. Moninaisuudesta huolimatta kulttuuri siis muodostaa tavalla tai toisella kokonaisuuden. Miten kokonaisuus muodostuu, jää määrittelemättä, mutta muusta tekstistä on pääteltävissä, että universaali ihmisyys Venetsian konferenssin tapaan on moninaisuutta koossa pitävä voima.

Kolmanneksi määritelmä sisältää luettelon kulttuuriin kuuluvista asioista, joista erityishuomion saa itsestään selvänä kulttuurin piiriin luettu taide – erityishuomion siksi, että se juuri itsestäänselvyytenä mainitaan. Mutta myös elämäntavat (*modes of life*, suomennoksessa käytetty termiä *elintavat*) ovat erityisasemassa, koska kulttuuriin kuuluviksi nimetyistä asioista kaikkien muiden voi katsoa olevan elämäntapasidonnaisia. Siksi määritelmää onkin syytä tarkastella elämäntavan käsitteen kautta.

Yleisesti katsoen elämäntavat ovat ilmauksia yhteiskunnasta elettyinä todellisuutena – tai elettyinä todellisuuksina, jos otetaan huomioon yhteiskuntaryhmien erilaisuus. Niissä näkyy sekä elämisellä saavutetut 'tulokset' että kunkin elettyinä ajankohtana ilmenevät pyrkimykset käsitellä ja uudistaa elämäntapoja. Kokemisen struktuurin käsitteessään Williams heijasti molempia merkityksiä mutta painotti jälkimmäistä. Meksikon konferenssin tuottama kulttuurin määritelmä (sen rekonstruointina) on sikäli tällä tavoin tämän elämäntaperusteisen (antropologissosiaalisen) näkemyksen mukainen, että siinä tulee esiin näkemys kulttuurista sosiaalista elämää uudistavana voimana: se, miten ihminen moraalirationaalisenä olentona *elämäntavoissaan kriittisesti erottelee arvoja, tiedostaa ja ilmaisee itseään, tekee valintoja, havaitsee rajallisuutensa, asettaa saavutuksensa kyseenalaiseksi, etsii lakkaamatta uusia merkityksiä ja luo töitä, joissa ylittää omat rajoituksensa.*

Tämä elämäntapasidonnainen kriittinen itseilmaisuus, tai kriittinen todellisuussuhde, sen henkisissä, aineellisissa, älyllisissä ja emotionaalisisissa muodoissaan ja tuloksissaan on Meksikon konferenssin tuottaman kulttuurin määritelmän ydin. Williamsilaisen ajattelutavan ohella nimenomaan kriittisyyden korostumiseen Meksikon määritelmässä voi olettaa vaikuttaneen ns. kriittisen teo-

rian vahvan vaikutuksen tuolloisessa kulttuuri- ja yhteiskuntafilosofisessa keskustelussa.

Kriittisyys on määritelmän mukaan universaali ihmisen moraalisationaliseen luonteeseen liittyvä ominaisuus, mutta sen käytön tavat ilmenevät kussakin yhteisössä juuri sille ominaisella tavalla. Kunkin yhteisön ominaiset tavat muodostavat myös sen yhteisön identiteetin – asian, jota Meksikoa edeltävissä alueellisissa konferensseissa tuotiin esiin ja joka myös Meksikon julistuksessa on vahvasti esillä.

Tällä tavoin rekonstruoituna Meksikon kulttuurimääritelmä osoittautuu toisenlaiseksi kuin sen konferenssiraportissa kirjoitettu muoto. Kirjoitettu muoto jättää määritelmän hajanaiseksi ja vaikeasti tulkittavaksi.

Kirjoitettu määritelmämuoto ilmaisee yleisesti elämäntapaperusteista kulttuurikäsitystä muistuttavan käsityksen kulttuurista sitä kuitenkaan selittämättä muutoin kuin luettelona kulttuurin eri alueista. Määritelmä tai sen selitys ei onnistu kertomaan, millä tavoin kulttuuri on yhteiskunnille tai yhteiskuntaryhmille tyypillisten (henkisten, aineellisten, älyllisten ja emotionaalisten) piirteiden muodostama moninainen kokonaisuus. Siinä ei myöskään tuoda selkeästi esiin, mikä kulttuuria rakentaa omaksi merkitysalueekseen inhimillisen toiminnan piirissä – sikäli kuin tätä voidaan edellyttääkään, koska määritelmässä kulttuuri sisältää sen ensimmäisen lauseen mukaan periaatteessa kaiken inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan, toisin kuin sitä seuraava luettelo antaa ymmärtää. Kyseinen luettelo kulttuuriin kuuluvista asioista on puolestaan miltei suora kopio klassisesta, E.B. Tylorin vuonna 1871 muotoilemasta, antropologisesta kulttuurimääritelmästä. Määritelmässä ei (siksi) myöskään kerrota, mikä on sitä liikuttava ydin tai miten ihmiset toiminnoissaan tuottavat kulttuurin. Päinvastoin, määritelmä antaa ymmärtää, että kulttuuri jollain mystisellä tavalla tuottaa ihmisen (määritelmät: kulttuuri antaa, kulttuuri aiheuttaa, kulttuurin välityksellä erottelemme, kulttuurin avulla ilmaisemme).

Muitakin ongelmia määrittelyyn liittyy. Perustelematta jää, miksi kulttuurin sanotaan sisältävän juuri mainitut asiat kaikista mahdollisista.

Taiteen mainitseminen itsestään selvänä kulttuurin alueena huolimatta uudenlaiseen määritelmään pyrkimisestä lienee ymmärrettävää tradition perusteella. Taideperusteisen tulkinnan asema on vahva kulttuuripolitiikassa, eikä tulkintatraditioiden voimaa ole syytä väheksyä: traditiot luovat myös kontekstia, jossa ymmärtäminen ylipäänsä tulee mahdolliseksi. Muotoilu "Taiteen ja kirjallisuuden lisäksi myös..." voidaan toisaalta tulkita myös haluna ottaa etäisyyttä yksinoikeudelliseen taideperusteiseen kulttuurin määritelmään aiempien konferenssien tapaan, joten tasapainoilu asian suhteen jatkuu.

Mutta miksi kulttuuriin sanotaan sisältävän juuri mainitut muut asiat kaikista mahdollisista? Jos kerran kulttuuri on yhteiskunnalle tai yhteiskuntaryhmille ominaisten henkisten, aineellisten, älyllisten ja emotionaalisten piirteiden muodostama moninainen kokonaisuus, miksei kulttuurin alueina mainita tuotantomuotoja, logistisia innovaatioita tai vaikkapa lähimmäisenrakkautta, joiden voi perustellusti olettaa vaikuttaneen sekä yleisen sosiaalisen elämäntavan että erillisten elämäntapojen kehittymiseen? Johtuuko traditiosidoksista myös

se, että yhteiskunnille tai yhteiskuntaryhmille luonteenomaisina ominaisuuksina ja kulttuurin alueina mainitaan pääasiassa henkisyteen tai älyllisyyteen liittyviä ominaisuuksia?

Tietty ongelmallisuus suhteessa aineellisuuteen tulee siis konferenssiraportissa esiin sekä määritelmätasolla että raportin operationaalisissa osissa, vaikka se yhtenä yhteisöllisen elämän tyypillisyyteen liittyvänä ominaispiirteenä määritelmässä mainitaankin. Monin kohdin raportissa kulttuurisina esiin otettujen ja käsiteltyjen asioiden voi nähdä edustavan edelleen taidepohjaisen kulttuurikäsitteksen henkisyttä, älyllisyyttä ja emotionaalisuutta korostavaa ja aineellisuutta sulkeistavaa luonnetta. Oliko tämä heijastumaa siitä keskustelusta, johon raportin yleisosassa viitataan: eräät delegaatiot olivat halunneet puhua kulttuurista "kulttuurin kulttuurina" eli juuri henkisistä, intellektuaalisista ja moraalisisista ihmisyden toteuttamisen ja kehityksen piirteistä (Meksiko engl. 22)?

4.1.4 Kulttuuridemokratia laajan kulttuurin käsitteen testinä

Meksikon konferenssin tuottama kulttuurin käsitteen määritelmä ei ratkaissut kulttuuripolitiikan haasteita ja ongelmia. Halu tarkastella kulttuuripolitiikan ja kulttuurisen kehityksen näköaloja laajemmalla perustalla, kuin mihin taideperusteinen kulttuurin käsite antoi mahdollisuuksia, oli ollut oraallaan Unescon kulttuuripoliittisen intervention varhaisvaiheista lähtien. Vaikeus astua uudelle pohjalle näkyi tälläkin kertaa jo konferenssiraportissa itsessään. Koska sitä ei ole linjauksineen, suosituksineen ja johtopäätöksineen voitu kirjoittaa mistään erityisestä kulttuurin rakentavasta periaatteesta tai ytimestä lähtien, määritelmä ei nytkään jäseninä konferenssiraportin käsittelyä loogisesti ja 'tasa-arvoisesti', vaikkakaan Meksikon konferenssiraportti ei ole niin taidekeskeinen kuin Monacon ja Venetsian raportit.

Vaikeudet, jotka liittyivät kulttuurin käsitteen määrittelemiseen, olivat tiedossa jo ennen Meksikon kokousta. Ne liittyivät erityisesti kulttuuridemokratiaan ja toisaalta kulttuurin ja kehityksen väliseen tematiikkaan. Ne tulivat esiin myös Helsingissä vuonna 1980 pidetyssä asiantuntijakokouksessa, jonka järjestivät Unesco ja Suomen Unesco-toimikunta. Kokouksen tarkoitus oli arvioida kulttuuripolitiikan kehitystä Euroopassa kahdeksan vuotta aiemmin Helsingissä pidetyn kokouksen jälkeen ja luodata kehittämisen mahdollisuuksia 1980-luvulla.

Kokouksessa alustaneen Jean-Marie Moecklin mukaan edellisen Helsingin kokouksen tuottama kulttuurin määritelmä, jossa kulttuuriin sanottiin kuuluvaksi yhteiskuntaelämän rakenteet, tavat ja olosuhteet sekä yksilön itsensä ilmaisemisen ja toteuttamisen mallit, oli erittäin "voimakas". Yhdessä sivistyksellisen kulttuurin ja sosiaalisen kulttuurin käsitteiden erottamisen kanssa hän katsoo määrittelyn antaneen kulttuurille "täsmällisen käsitteellisen pohjan". Kokouksen suosituksiin asti se ei hänen mielestään kuitenkaan edennyt, sen sijaan suositukset kertovat "jatkuvastä epäroinnista kulttuurin demokratisoinnin ja kulttuuridemokratian välillä". Myös kokouksen jälkeinen kehitys kertoi vaikeuksista. Kulttuurin demokratisointi – kulttuuripalvelujen saattaminen eri alueiden ja väestöryhmien ulottuville – oli edennyt suotuisasti, mutta kulttuuride-

mokratia - eri väestöryhmien oman kulttuurin tukeminen - ei juuri lainkaan. Moecklin mukaan "lähes kaikki kulttuuridemokratiapolitiikassa on vielä tekevä". (Moeckli 1983, 6, 18.)

Paitsi käsitteellisen määrittelyn käytännöllistämisen ongelmat myös em. traditiot vaikuttivat siihen, että näistä kahdesta tasavertaisesta tavoitteesta vain toinen toteutui kaavailujen mukaan. Kulttuurin demokratisointia oli toteutettu eri maissa tavalla tai toisella jo vähintään toisen maailmansodan ajoista lähtien. Sitä voitiin toteuttaa taideperusteisen kulttuurikäsitteellisen nojalla, eli käsitteellisen kentän 1a, 1b ja 2a ja kentän 3 a/b takaamana.

Sen sijaan kulttuuridemokratia oli uudempi asia, ja nimenomaan se edellytti myös laajempaa uutta ymmärrystä kulttuurin käsitteestä. Ryhmän oma kulttuuri oli sen keskuudessa elettyä kulttuuria, ei sinne tuotettua kulttuuria. Pyrkimys jonkin ryhmäkulttuurin tukemiseen tarkoitti periaatteessa sitä, ettei siihen voitu suhtautua institutionaalisen kulttuurikäsitteellisen mukaisesti, vaan se mitä ryhmä ilmaisi ja tuotti, ratkaisi sen kulttuurin kulttuuripoliittisen merkityksen ja arvon. Ryhmien identiteettien ja itseilmaisujen tavat ja muodot tapahtuivat paljolti muissa kuin taideperusteisissa kulttuurin muodoissa. Moecklin mainitsemissa esimerkeissä asukas-, kulutus-, potilas-, vanhempainyhdistystoiminnassa jne. (emt. 10). Niiden kautta ryhmät hakivat tunnustusta omille itseilmaisun, yhteisöllisen arvonmuodostuksen ja toiminnan tarpeilleen elämäntapaerusteisen kulttuurikäsitteellisen mukaisesti.

Tällaiset kulttuuriset tarpeet korostuivat 1980-luvulle tultaessa. Kun kehityksellisten maiden ongelmana ei ollut enää perustarpeiden jääminen tyydyttämättä, vaan pikemminkin liikakulutus niiden suhteen, ihmisten vaatimukset saada hallita omaa elämäänsä ulottuivat ruohonjuuritasolle arkielämän asioihin. Kulttuuripoliittisesti haasteita olivat mm. luovan osallistumisen tarve, elämän laadullisten tarpeiden puolustaminen ja tukeminen, nuorten rakentavan itseilmaisun tukeminen, joukkotiedotusvälineistä riippumattoman kommunikaation tukeminen ja maailmanlaajuiseen kehitykseen osallistuminen. (emt. 11-18.)

Huomion kiinnittyminen näihin kysymyksiin heitti uudenlaisen haasteen kulttuuripoliitikalle. Kulttuuridemokratian edistämistavoitteen nimissä oli pakko ottaa kantaan käsitteellisen kenttien 3 ja 4 suhteeseen. Haaste oli perustavammanlaatuisempi kuin mitä yksittäiset uudet haasteet sinänsä sisälsivät. Kulttuuripoliittisen määrittelyoikeuden antaminen ryhmille itselleen merkitsi, että niille olisi annettava myös riittävä päätösvalta ryhmäidentiteettien mukaisessa toiminnassa. Toinen haaste oli, että tästä näkökulmasta avautuva kulttuurisuus ikään kuin valui eri hallinnonalojen alueille ja vallitsevan kulttuuripoliittisen tahdonmuodostuksen ulottumattomiin, jolloin oli vaikea tunnistaa, mitkä olivat nimenomaan sektoriperusteisen kulttuuripoliittikan keinot edistää kulttuuridemokratian tavoitteita.

Tässä tilanteessa Moeckli esittää hätkähdyttävän kysymyksen:

Herää kysymys, onko viisasta ja järkevää antaa saman ministeriön valvontaan luovien toimintojen rohkaiseminen ja kulttuurin hajautus toisaalla ja kulttuuridemokratian toimenpiteet toisaalla. Päämäärät ovat kieltämättä hyvin erilaisia. Tämä pätee vieläkin enemmän niiden saavuttamiskeinoihin. Mutta ehkäpä Euroopan maiden käytännön kokemukset kulttuuridemokratiasta eivät vielä riitä, jotta voisimme sanoa, pi-

täisikö vastuun näistä toimenpiteistä jäädä kulttuuriasioita hoitavan ministeriön hallintaan, jonkin muun hallinnollisen haaran tehtäväksi, vai mahdollisesti ad hoc -komitealle. Mutta varmalta näyttää, että kulttuuridemokratialle tulisi antaa *erityisiä keinoja käytettäväksi* sitä valvovassa ministeriössä. Näitä toimenpiteitä *ei enää tulisi johtaa perinteisen kulttuuripolitiikan valossa eikä liioin sen keinoin*. (emt. 19 kurs. ep)

Itse Moeckli suosittelee asian hoitamista ministeriöidenvälisesti, koska "kulttuurin täytyy kirjaimellisesti tunkeutua kaikkiin inhimillisiin toimintoihin". Se taas edellyttää uutta hallinnollista rakennetta, jonka palveluksessa olevien on "muutettava käyttäytymismallinsa aivan kokonaan". Kulttuuridemokratian palveluksessa olevan virkamiehen on siirryttävä tilanteen ulkopuolisesta tarkkailijasta ja päättäjän roolista kuuntelijan osaan. (emt. 21–22.)

Toisenkin, epäröivemmän, kysymyksen Moeckli jättää Helsingin kokouksen esityksensä päätteeksi ilmaan: onko kulttuuridemokratia yhteen sovitettavissa julkishallinnon edustaman demokratian kanssa? Kokouksessa kulttuuridemokratiasta toisena alustanut Richard Pine keskittyy tähän kysymykseen. Hän katsoo kulttuurin demokratisoinnin ja kulttuuridemokratian erilaisten näköalojen tuoneen esiin länsimaisen yhteiskunnan "kulttuuri-identiteetikriisin" (Pine 1983, 23). Tämä näkemys tarkoitti, että kulttuuripolitiikalle asetetut kaksi tavoitetta näyttivät olevan perustavalla tavalla ristiriidassa keskenään: kulttuurin demokratisointi tarkoitti käytännössä vallinneen eliittisperusteisen kulttuurinäkemysmukaisen "perinnekulttuurin" edistämistä, kun taas kulttuuridemokratia tarkoitti ihmisen "yhteiskunnalliseen kokonaisuuteen" perustuvan kulttuurinäkemysmukaisen politiikan toteuttamista. Viime mainittu "vaatii elämäntyyliemme kaikkien osien loukkaamattomuutta" ja siten tosi asiallisesti "syrjäyttää kulttuurin demokratisoinnin vaatimuksen". (emt. 23–24, 41.)

Pine peräänkuuluttaa kielellistä uudistusta kriisin laukaisemiseksi. Hän vaatii, että "maailmankuvaamme on sisällytettävä toimintaa, jota ei ehkä heti tunnusteta kulttuuriksi". Hän mainitsee esimerkkeinä Länsi-Irlannin avioliittomallit, ranskalaisen tai belgialaisen kotirouvan toriostokset ja keittiön sekä talviset juomatavat Pohjois-Skandinaviassa ja äitiysneuvolatoiminnan Suomessa. Tuon kaltaiset asiat on hänen mukaansa hyväksyttävä "kulttuuriarvoiksi samoin kuin taloudellisesti ja yhteiskunnallisesti merkittäviksi". (emt. 33.) Vaatimus merkitsee käytännössä, että kulttuurin sijasta puhuttaisiin yhteisön elämäntavasta (life-style) ja elämänlaadusta laajentaaksemme "tietoisuutta menetelmistä, joilla kulttuurilliset, sosiaaliset, poliittiset ja taloudelliset toiminnat ovat yhteydessä keskenään" (emt. 24).

Kulttuurin käsite tulee näin Pinen ehdotuksessa syrjäytetyksi kulttuuridemokratiaa ohjaavana lähdekäsitteenä? Muutos merkitsisi, että myös kulttuuripolitiikka tulisi nähdä elämäntapa- ja elämänlaadun edistämispolitiikkana siten, että se tekisi mahdolliseksi sen, että "jokainen voisi löytää suoran ilmaisen persoonallisuudelleen". Kyse on "osallistuvan elämäntyylin" löytämisestä ja siinä tapahtuvasta elämänlaadun parantamisesta, kun perinteisessä esteettispedagogisessa ja sivistyshegemonisessa kulttuuripoliittisessa kontekstissa toimitaessa "päättäjät antavat yhteiskunnalle elämäntyylin ennakkomalleja". Osallistuvan elämäntyylin löytäminen tapahtuu kuitenkin kulttuurisin keinoin: "halua

parantaa elämänlaatua kulttuuritoiminnoilla voidaan siten pitää elämäntyylin kehityspiirteenä". (emt. 24–25.)

Osallistuvan elämäntyylin löytäminen ja siinä tapahtuva elämänlaadun parantuminen kulttuurisin keinoin edellyttää toisaalta yksilöiden itsevarmuuden, valinta- ja päätöksentekokyvyn ja persoonallisuuden ilmaisun – Meksikon konferenssin valossa kriittisen itseilmaisukyvyn – vahvistamista ja toisaalta "auktoriteetin uudelleensijoittamista" tämän kyvyn tuottamiseen ihmisestä itsestään käsin (emt. 23–25). Auktoriteetin uudelleensijoittamisella Pine viittaa kulttuuripoliittisen päätösvallan radikaaliin hajauttamisvaatimukseen keskuksesta pienempiin, keskushallinnosta paikallishallintoon sekä osallistumisrakenteiden luomista "kotikadun" tasolle eli kansalaisten täyttä osallistumista kulttuuri(demokratia)politiikan suunnitteluun. Kun tavoitteeksi oli totuttu näkemään ihmisistä lähtevien asioiden hallinta heidän kauttaan heitä itseään varten ("government of the people by the people for the people"), se jää hänen mukaansa vielä "yhden askeleen päähän" kansasta itsestään. (emt. 27–33).

Viime kädessä auktoriteetin uudelleensijoittamisessa ja kulttuuridemokraattisten oikeuksien, so. elämäntapaoikeuksien toteuttamisessa ei ole kyse vain kansalaisten tavanomaisista oikeuksista. Kyse on *uudenlaisesta yhteiskunnallisen tilan luomisesta* (vrt. emt. 39), jossa täysivaltaistuneet yksilöt tuottavat ja valvovat omaa elämäntapaansa. Kulttuurin käsitteen lisäksi uudelleen on arvioitava siten myös demokratian käsite, ja itse asiassa monet muutkin käsitteet. Pine sanookin kulttuuridemokratian vaatimuksestaan, että se on "uusi polttopiste elämälle", jota varten on luotava "uusi kielioppi ja uusi sanasto". Uudet sisällöt on löydettävä sellaisille käsitteille kuin identiteetti, yhteisö, yksimielisyys (konsensus), koulutus ja kehitys. Hän mm. toteaa, että "itsensä tuntemisen ja itsemääräämisen kehittyessä ihminen tarvitsee vähemmän opettajia ja johtajia", ja että oppimisprosessia voidaan pitää kasvamisen ja opetusprosessia yhteiskunnallisen ja kulttuurisen elvyttämisen tekniikkana. (emt. 24–25)

Uuden yhteiskunnallisen tilan tavoittelua siihen liittyvine eri toimenpiteineen Pine pitää ihanteellisena mutta "mahdollisuuksien rajoissa" olevana. Sen toteuttaminen muistuttaa "lähetystehtävää", jossa sekä kansalaiset että virkamiehet on saatava vakuuttumaan, että hanke on kannatettava ja kannattava. (emt. 39–41.)

Vakuuttuneiksi Pinen ehdottamasta projektista ei tunnuttu tulleen Helsingin kokouksessa eikä Meksikossa. Helsingin kokouksen johtopäätökset jäivät Moecklin maltillisemmän ja Pinen radikaalimman tulkintalinjan välimaastoon.

Kokouksen ensimmäisessä suosituksessa toistetaan jo edellisessä Helsingin kokouksessa esitetty kanta, jonka mukaan kulttuuri ei rajoitu vain eliitin omaksumaan taiteeseen ja humanistiseen tietoon, vaan on myös tiedon laajaa saatavuutta ja elämäntapoihin ja kommunikaation liittyviä *vaatimuksia*. Lopuksi todetaan, että kulttuurin ei tarvitse tulla vain demokratisoiduksi vaan se sen täytyy olla myös "demokratiaa toiminnassa" (Finnish National Commission 1981, 280). Yleisenä vaatimuksena sen voi katsoa sopivan sekä Moecklin että Pinen edustaman demokratiakäsityksen tarpeisiin. Meksikon kokouksen tapa tuottaa kulttuurin määritelmä kokonaisuudessaan ei kuitenkaan täytä ainakaan

Pinen edellytyksiä. Siinä ei ole kyse hänen ehdottamastaan kulttuurin käsitteen korvaamisesta elämäntavan ja elämänlaadun käsitteillä. Määrittely rakentuu suhteessa aiempien määrittelyjen tai määrittelyhahmotusten antamiin malleihin, joissa on tarkoituksena ottaa etäisyyttä eliittitaideperusteiseen (autonomisesteettiseen ja esteettispedagogiseen) kulttuurikäsitteeseen ja varovaisesti yhdistää siihen elämäntapaperusteista (antropologissosiaalista) kulttuurin käsitteen tulkintaa.

4.1.5 Kulttuurin ja kehityksen välinen suhde laajan kulttuurin käsitteen testinä

4.1.5.1 Kulttuuri ja kehitys ennen Kulttuurikehityksen vuosikymmentä

Meksikon konferenssiraportissa ilmaistun kulttuurin käsitteen toinen testipaikka kulttuuridemokratian lisäksi on kulttuurin ja kehityksen välinen teema. Sillä oli oma historiansa Unescon kulttuuripolitiikassa. Oli lähdetty kehitystä koskevan ajattelun vapauttamiseksi kolonialistisista ja teknologisista kahleistaan. Edelliseen pakottivat vanhojen siirtomaiden itsenäistymisprosessit, jälkimmäiseen epäonnistumiset sellaisissa hyvää tarkoittavissa kehitysprojekteissa, joita oli ohjannut pelkkä tekninen ajattelu. Venetsian konferenssissa problematiikkaan paneuduttiin uudella otteella, mutta retorisesta panostuksesta huolimatta teeman käsittely jäi kuitenkin alkutekijöihinsä. Kulttuurinen kehitys (cultural development) haluttiin nähdä verrannollisena taloudellisen ja sosiaalisen kehityksen kanssa, mutta niiden välisistä suhteista ei tullut selvyyttä. Jotkut kokouksen osanottajat eivät itse asiassa nähneet näillä tekijöillä juuri mitään yhteyttä. (Shore 1981, 11–12.)

Teeman käsittelyyn vaikutti, että sen merkitys oli erilainen kehittyneissä ja kehitysmaissa. Kehittyneissä maissa kulttuurisen näkökulman nähtiin tuovan kehitykseen lisäarvoa erityisesti sen tasapainottaessa teknologisoitumisen ja kaupallistumisen haittavaikutuksia, kun taas kehitysmaissa oli tärkeää saada laajat joukot toteuttamaan kulttuurisia oikeuksiaan, eli osallistumaan ja vaikuttamaan kehitykseen (ks. Venetsia 11).

Merkitysero asettuu mielenkiintoisella tavalla modernin (länsimaisen) kulttuurikäsitteeseen kehittymisen historiaan: sen tuottamisen keskeinen motiivi sivilisatorisen kehityksen oikaisijana näkyi kehittyneiden maiden kulttuuripolitiikkojen määrittelyssä, kun taas kehitysmaiden haasteita tunnistettiin enemmän elämäntapaperusteiselta käsitteen tunnistamisen pohjalta. Alueellisissa konferensseissa tämä näkyi siten, että eurooppalainen kokous yhdisti kulttuurin erityisesti elämänlaatuun ja henkisyys. Muissa kokouksissa sovellettiin enemmän pääjohtaja Maheun Venetsiassa ilmaisemaa käsitystä kulttuurista inhimillisen elämän dimensiona puhumalla kehityksen kulttuurisesta dimensiosta. Alueelliset kokoukset työstivät teemaa myös elettyjen todellisuuksien moninaisuuden ja arkielämäsidonnaisuuden suuntaan.

Meksikon konferenssissa asia ei ainakaan yksinkertaistunut. Siihen saattoi vaikuttaa osaltaan se, että kehityksen kulttuuriulottuvuutta käsitellään julistuksessa jo lähtökohdiltaankin ylimalkaisemmin kuin yritystä määritellä kulttuuri,

kulttuuri-identiteetti tai kulttuuriperintö. Raportin yleisosassa pohjustetaan kyllä retorisesti "uutta tietoisuutta" kehitykseen liittyen puhumalla sisäsyntyisestä, endogeenisestä, siis kulttuurista lähtevästä kehityskonseptista, joka sisältää "kaikki kansakunnan voimat" ja "kaikki elämän dimensiot" (Meksiko engl. 10). Raportin suosituksia sisältävässä osiossa lähestymistapa on kuitenkin pragmaattinen. "Kulttuuripolitiikan olisi palautettava kehitykseen sen syvälinen, inhimillinen merkitys", vaaditaan periaatteessa nro 15. "Kehityksen tasapaino voidaan saavuttaa vain, jos kulttuuri otetaan osaksi kehitysstrategioita", tiedetään seuraavassa periaatteessa nro 16. Periaatteessa nro 13 puolestaan yhdistellään universaalisuuteen vetoamisen argumentaatiota historiallisesti ehdollistuneen ajallisaikallisen tilanteen tulkintaan: "Alati kasvava määrä miehiä ja naisia etsii parempaa maailmaa... inhimillistä kehitystä... mahdollisuutta elää ystävyydessä muiden kansojen kanssa... he eivät tavoittele pelkästään tuotantoa, voittoa tai kulutusta... Myös luonnonsuojelu kuuluu heidän tavoitteisiinsa." (Meksiko suom. 4.)

Meksikon konferenssiraportissa kulttuuri nähdään julkilausuman 10 mukaan kehityksen perusulottuvuutena ("culture constitutes a fundamental dimension of the development process") (Meksiko suom. 4, Meksiko engl. 42). Tulkinta on siis nyt toinen kuin se oli aiemmin. Oliko kehityksellä kulttuurinen dimensio muiden dimensioiden joukossa vai oliko kulttuuri jotain, joka jollain perustavammalla tavalla ohjaa koko kehitystä?

Sen rekonstruoidun merkitystulkinnan valossa, jonka edellä olen tehnyt Meksikon määritelmästä, kulttuurisen kehityksen määritelmä tulisi nyt lukea tässä muodossa: taiteessa, elämäntavoissa, yksilön perusoikeuksissa, arvojärjestelmissä, perinteissä ja vakaumuksissa tapahtuva arvojen erottelu, valintojen tekeminen, itsensä tiedostaminen ja ilmaiseminen, rajallisuuden havaitseminen, saavutusten kyseenalaistaminen, uusien merkitysten etsintä ja omat rajoitukset ylittävien töiden tuottaminen – kootusti moraalirationaalisen kriittisyyden harjoittaminen – on kehityksen perusulottuvuus. Tällöin kulttuurisen kehityksen fundamentaalisuus tarkoittaisi moraalirationaalisen kriittisyyden asettamista kaiken kehitystä tuottavan ja arvioivan toiminnan perustaksi.

Kriittisyyteen kehityksen kriteerinä voi kenties nähdä yleisesti viitattavankin raportin yleisosassa esimerkiksi, kun sanotaan, että kehitystä ei voi olla ilman "harkitsevaa toimintaa" (deliberate action). Raportissa on kuitenkin myös kohtia, jotka eivät sovi yhteen kulttuurin perustavanlaatuisen luonteen kanssa. Julkilausumassa nro 30 sanotaan, että "yhteiskunnan kokonaiskehitys edellyttää kulttuurin, kasvatuksen, tieteen ja tiedonvälityksen tukitoimia, jotta tekniikan kehitys ja ihmiskunnan älylliset ja moraaliset saavutukset saatettaisiin tasapainoon" (Meksiko suom. 7).

Tässä kulttuuri ei ole suinkaan kehityksen perusulottuvuus, vaan kolmen muun mainitun tekijän rinnalla tukitoimina kehitykseen vaikuttamassa. Kulttuurin perustavaksi dimensioksi määrittelevän julkilausuman 10 lopussa kulttuuri yhdistetään puolestaan Helsingin kokouksen hengessä laatuun, kun siinä puhutaan "ihmisten henkisistä ja kulttuuripyrkimyksistä" ("Kasvu on usein käsitetty pelkästään määrällisesti, ottamatta huomioon, että siihen kuuluu ehdot-

tomasti myös laatu, nimittäin ihmisten henkisten ja kulttuuripyrkimysten tyydyttäminen".) Lisäys heijastaa näin varhaisempaa kulttuurin ja kehityksen teeman ymmärtämisen tapaa, jossa kulttuurin katsotaan tasapainottavan kehitystä tuomalla siihen erityisesti laadullisuutta ja henkisyttä. Siten kulttuuri on jokin, joka lisätään kehitykseen, eikä sitä perustavanlaatuisella tavalla määräävä.⁶⁷

4.1.5.2 Kohti uutta paradigmaa Kulttuurikehityksen vuosikymmenellä 1988–1997

Meksikon konferenssi johti kulttuurikehityksen vuosikymmenen viettämiseen vuosina 1988–1997. Sen viettämisen tarkoitus oli edistää kulttuurisen kehityksen huomioon ottamista sekä stimuloida luovia kykyjä ja kulttuurielämää yleensä. Vuosikymmenen neljä päätavoitetta olivat (1) hyväksynnän hankkiminen kehityksen kulttuuriulottuvuudelle, (2) kulttuuristen identiteettien rikastaminen ja niiden oikeutuksen tunnustaminen, (3) kulttuurielämään osallistumisen laajentaminen sekä (4) kansainvälisen kulttuuriyhteistyön edistäminen. (<http://www.unesco.org/culture/policies/index.shtml/25.3.2003>; Goncalves 1998, 40–41.)

Kulttuurivuosisikymmenen saama tehtävä ei ollut helppo. Vuosisikymmen sai Meksikon konferenssista lähtökohdaksi ristiriitaisen kulttuurin käsitteen määritelmän ja humaaneja arvoja korostavan mutta puutteellisen kehityksen ja kulttuurin välisen suhteen määrittelyn.

Tehtävän vaikeus näkyy monella tavalla vuosikymmentä vietettäessä. Se näkyy mm. siinä, miten kulttuurikehityksen vuosikymmenen kansallinen toimikunta Suomessa tulkitsi vuosikymmenen päätavoitetta: "Tämä tarkoittanee sitä, että kulttuurinäkökulma ja kulttuuriin liittyvät tekijät on otettava huomioon, kun tehdään yhteiskunnan kehittämistä koskevia päätöksiä kaikilla tasoilla ja kaikilla yhteiskuntapolitiikan lohkoilla". Lisäksi korostetaan, että "kysymyksessä on periaatteessa tärkeä, mutta käytännössä hankalasti hahmotettava ja vaikeasti toteutettava tehtävä". (Unesco-toimikunnan julkaisuja: 56/1991, 7, kurs. ep.)

Vaikka kulttuurin käsitteen määrittely ei varsinaisesti kuulunutkaan kulttuurikehityksen vuosikymmenen tehtäviin, ja vaikka vuosikymmenen päätteeksi pidättäydettiin virallisesti Meksikon määritelmässä, vuosikymmenen vieton edetessä tulkinta kulttuurin käsitteestä alkoi vähitellen muuttua. Meksikon määritelmän ongelmallisuus myös tunnustettiin eräissä vuosikymmentä varten tuotetuissa dokumenteissa. Sitä ei pidetty riittävän dynaamisena selittämään eri kulttuurien ominaispiirteitä tai niiden kehitystä, ei myöskään kulttuurien välistä moniulotteista vuorovaikutusta. Goncalves tulkitsee tällaisten

⁶⁷ Tulkintaa kyseisessä kohdassa vielä sekoittaa hieman erikoinen ilmaisu "henkiset ja kulttuuripyrkimykset". Mikä on henkisten ja kulttuuripyrkimysten ero? Halutaanko ilmauksella erityisesti korostaa määrällisen kehityksen vastapainona kulttuurisuuteen liittyvää henkistä sisältöä, vai pikemminkin välttää kulttuurin samastamista pelkästään henkisyyteen, ja siten muistuttaa kulttuurin käsitteen muista tulkintamahdollisuuksista?

huomioiden osoittavan kaipuuta prosessimaisen kulttuurikäsitteilyn suuntaan (Goncalves 1998, 26.) Ehkäpä juuri tämän kaipuun seurauksena luovuus ja moninaisuus nostetaan aiempaa selvästi vahvemmin esiin Unescon kulttuuripolitiikassa.

Kumpikaan näistä teemoista ei ollut sinänsä uusi asia kulttuurin käsittelyn yhteydessä. Niiden ymmärtämisessä oli kuitenkin omat perinteisistä ajattelutavoista kumpuavat rajoitteensa.

Luovuus oli totuttu liittämään taiteellisen luovuuden edistämisyrittämyksiin. Esimerkiksi Meksikon konferenssiraportissa puhutaan luovuudesta yleisesti kulttuuria luonnehtivana ominaisuutena. Konferenssin ottama laaja käsitteily huomioiden se olisi antanut mahdollisuuden merkittäviin käsittekehityksiin. Kun luovuutta alettiin käsitellä konkreettisemmin, se tapahtui kuitenkin taiteellisen luovuuden kontekstissa. Tosin esimerkiksi Helsingin vuoden 1980 kokouksessa nähtiin tarpeelliseksi, että luovuuden analyysia voitaisiin käyttää laajemminkin "tulevaisuuden kulttuuripolitiikkojen kehystämiseksi". Luovuuden nähtiin tällöin kytkeytyvän kulttuuridemokratian edistämisen tavoitteeseen, mutta myös "sosiaaliseen, koulutukselliseen ja poliittiseen elämään sekä työn, vapaa-ajan, arkielämän ja ympäristön kentille". Lisäksi korostettiin tarvetta saada aikaan luovuuden vaihtoa eri ryhmien välillä (Finnish National Commission for Unesco Publication 21/1981, 18–21.)

Kulttuurisen moninaisuuden puolestaan oli julistettu olevan ihmiskunnan rikkaus, mutta käytännössä toimittiin kulttuurisen universaali-ideologian mukaisesti, joka kahlitsi tuon rikkauden esiin pääsyä. Erilaisissa kehityshankkeissa yritettiin siirtää kehittyneiden maiden ajattelutapoja ja toimintamalleja kehitettäviin maihin, mutta unohdettiin kysyä näiden omia mielipiteitä kehityksestä tai selvittää niiden kulttuurisia kehitysedellytyksiä. Saattoi käydä vaikkapa niin, että jonkin projektin nimissä rakennettiin kohdemaassa uutta infrastruktuuria, mutta se jäi ottamatta käyttöön, kun alkuperäisväestö rakensi sen tilalle omiin perinteisiinsä tai ajattelu- ja muihin tapoihinsa soveltuvan infrastruktuurin (vrt. Goncalves 1998, 27–28).

Luovuuden ja moninaisuuden teemojen esiin nostaminen johti vähitellen siihen, että alettiin ymmärtää kehityksen nousevan yhteisöstä itsestään, ei olevan jonkinlainen lahja sen ulkopuolelta. Myös Meksikon konferenssiraportti oli antanut kulttuuri-identiteetin määrittelyssään sekä julistuksen suosituksessa nro 28 kulttuurin määritelmälle sellaisen luovuuteen liittyvän laajemman taustan, jota varsinainen kulttuurin määritelmä ei tuonut esiin. Julistuksen mukaan kulttuuri-identiteetti on "aarre... joka saa kansat ja ryhmät etsimään ravintoa menneisyydestään sekä hyväksymään sen kanssa sopusoinnussa olevat ulkopuoliset vaikutteet ja siten *edistämään omaa luovuuttaan*" (Meksiko suom. 2, kurs. ep). Kulttuurin sanotaan myös olevan "lähtöisin ihmisten rajoittamattomasta luovasta kapasiteetista" (Meksiko engl. 79).

Kulttuurikehityksen vuosikymmentä ohjaamaan tarkoitettun toimintasuunnitelman voi nähdä tarttuvan pikemmin tämäntapaiseen kulttuurin käsittelyyn koskevaan ajattelutapaan kuin Meksikon kulttuurin määritelmään sellaisenaan. Tällaisen ajatuksen mukaan kulttuuri oli "tapa olla olemassa, tapa ym-

märtää itseään ja maailmaa, tapa tuntea ja ilmaista itseään ja tapa luoda, mikä luonnehtii syvästi yhteisöjen ominaispiirteitä" (ks. Goncalves 1998, 39). Jos 'tapa' ymmärretään tässä sekä perinteistä nousevina että sitä uudelleen tulkitsevinä käytäntöinä, huomataan, että Meksikon määritelmän dynaaminen piiloluonne alkaa tulla näkyväksi. Samalla aletaan korvata, tai ainakin tulkita uudelleen, sen prosessuaalisuuden ydintä, joka oli moraalirationaalisessa kriittisyydessä. Ihmisen aktiivinen maailmasuhde oli edelleen keskeistä, mutta sen keskeinen kriiteeri oli muuttumassa kriittisyydestä luovuuden suuntaan.

Luovuuden tuominen kulttuurin käsitteen tunnistamisen ytimeen johtaa sen prosessimaisen luonteen parempaan tunnistamiseen tuotosluonteisen sijasta. Kun otetaan huomioon luovuutta koskevan tutkimuksen viestit luovuuden ja toiminnallisuuden kytkeytymisestä toisiinsa osallistumisena tai innovatiivisuutena, uuden kulttuurin koskevan käsitetulkinnan pohja alkaa asettua paikoilleen.

Vastaavasti uusi tapa ajatella kulttuurien moninaisuudesta alkoi murtaa universaalisen kulttuurikäsitteen ylivaltaa. Jo Venetsian kokouksessa esiin välähtänyt ja Afrikan kokouksessa muotoiltu käsite 'kehityksen kulttuurinen dimensio' antoi mahdollisuuden uudelleen tulkintoihin, sisälsi se ajatuksen, että kulttuuri oli jotain kehitysprosessin sisäistä, ei siihen ulkoa päin liitettävää ainesta. Kulttuuri alettiin nähdä nyt Kulttuurikehityksen vuosikymmenellä kehitystä tuottavana voimana (driving-force). Kulttuurinen identiteetti nähtiin vastaavasti kulttuurisen moninaisuuden tunnustamisen perustana, jokaisen ryhmän näkökulmana ja oikeutena omaan ajattelu- ja kokemistapaansa. Goncalves katsoo, että tällöin siirryttiin sellaisesta ajattelusta, jossa kulttuuri tuo (henkisen tai muun) lisäaineksen kehitykseen, ajatteluun, jossa se on kehityksen resurssi ja väline stimuloidessaan muutosta. Tällä tavoin ymmärrettynä kulttuuri kehityksen fundamentaalisenä dimensiona takaa kehityksen onnistumisen (emt. 30-32.)

Goncalves (emt. 46) kiteyttää Kulttuurikehityksen vuosikymmenen alkuvuosien tavan mieltää kulttuurin ja kehityksen välinen suhde seuraavaan kaavaan: kulttuuriyhteistyö (ulkoinen input) + kulttuuri-identiteetti (sisäinen input) + osallistuminen/luovuus = kehitys. Kaava ilmaisee kulttuurien väliseen vaihtoon sisältyvää dynamiikkaa, mutta katson, että sitä voidaan soveltaa mihin tahansa kulttuuriseen toimintaan, koska kaikki kulttuurisuus on aina joidenkin kulttuuristen aineiden välistä vaihtoa, siinä mielessä sisäisen ja ulkoisen vuorovaikutusta.

Kaavan merkitys on, että se korostaa uudella tavalla kulttuurin sisäisen 'inputin' merkitystä: ilman sitä kehitystä ei tapahdu, tai ainakaan se ei tapahdu tavoitteiden mukaisesti, jolloin ulkoinen 'input' tavallaan tuhraantuu tavoitteisiinsa nähden. Sisäisessä inputissa puolestaan on tärkeää, ei vain muodollinen osallistumisoikeus johonkin toimintaan (kehitykseen), ei vain kulttuurin saavutettavuus sinänsä, vaan luovaan itseilmaisuuksiin perustuva omakohtainen osallistuminen. Vasta nämä kaikki tekijät yhdessä saavat aikaan kehityksen. Tällaisena kulttuurin ja kehityksen välisen vuorovaikutussuhteen kaava ilmaisee myös

demokraattisen kulttuuripolitiikan ja kulttuuridemokratian tavoitteiden välistä suhdetta.

Tulkinnat kehityksen ja kulttuurin välisestä suhteesta eivät olleet kuitenkaan johdonmukaisia, vaan taideperusteisen ja elämäntapaperusteisen käsitteen ymmärtämisen mallit Kulttuurikehityksen vuosikymmenellä vaihtelivat eri yhteyksissä. Joissain tapauksissa toimittiin kulttuurin tuotoskäsitteen mukaisesti ja joissain toisissa tapauksissa prosessikäsitteen mukaisesti (emt. 39–40). Tämä asetelma oli tavallaan leivottu sisään jo vuosikymmenen tarkoitukseen.

Goncalvesin mukaan kulttuurivuosisikymmen tavoitteet, sen aikana tuotetut kehitysprosessit ja lukuisat hankkeet jakautuvat joko kehitysorientoituneisiin tai kulttuurisiin hankkeisiin. *Kehitysorientoituneissa* hankkeissa kulttuuri nähtiin suhteessa osallistumiseen ja laajasti ymmärrettyyn luovuuteen, jolloin ne edustavat edellä esiin tullutta uudenlaista käsitystä kulttuurista kehitystä tuottavana voimavarana. Sen sijaan *perinteisissä kulttuurihankkeissa* kulttuuri taiteellisen luovuuden edistämisenä, kulttuuriperintönä ja kulttuurivaihtona ikään kuin lisättiin muiden kehitystekijöiden rinnalle kehitykseen vaikuttamaan. Goncalvesin mukaan kaikkiin vuosikymmenen tavoitteisiin liittyviä hankkeita sisältyi molempiin kategorioihin. Poikkeuksen tekivät kulttuuri kehitysdimensiona -tavoitteeseen liittyvät hankkeet, jotka liittyivät tässä jaottelussa vain ensin mainittuun. (emt. 41–42.)

Kun toivottua selvää käännettä kehitysorientoituneisiin hankkeisiin ei tapahtunut käytännössä, vuosikymmenen puolivälin arvioinnissa haluttiin lisätä painopistettä vuosikymmenen vieton ensimmäisen tavoitteen, eli kehityksen kulttuuridimension edistämiseen. Peruskäsitteitä jouduttiin tällöin arvioimaan vielä uudelleen. Modernisoituminen alettiin ymmärtää yhä enemmän ulkoisten vaikutteiden (outputtien) sopeutumisenä sisäisiin tekijöihin (inputteihin), eikä vain niiden kaatamisena ulkoa päin toisen kulttuurin sisälle. Näin myös elämäntavan käsite alkoi saada aitoa monikollista sisällöistä merkitystä. Elämäntavat sinänsä eivät riitä kulttuurisuuden tunnistamiseen, vaan se edellyttää, että *niiden luova potentiaali* tulee käyttöön, ja tätä taas ei tunnisteta, jos käytössä ei ole prosessimainen kulttuurin käsite. Identiteetin käsite sai puolestaan kulttuurisen itsetunnon merkitystä. Tämä oli edellytys sille, että luovia aktiviteetteja ilmaistiin ja toteutettiin: itsetunto vahvistui, kun tuhoava ulkoinen paine vuorovai- kutteisena sopeutumisenä väheni.

Näin vähitellen muotoutui pohja ajatella uudelleen myös kulttuurisen kehityksen kaava. Sen myötä koko kehitysparadigma alkoi kääntyä ympäri. Oli lähdeittävä aidosti kulttuurista kehityksen perustana, ei vain sen yhtenä dimensio, jonka mukaiseen ajatteluun langettiin toistuvasti.

Tältä pohjalta Goncalves muotoilee *kulttuurin ja kehityksen välisen paradigman* seuraavasti: kulttuurinen konteksti + kulttuurinen itseluottamus + ulkoinen input + osallistuminen/luovuus + uudelleentulkinta = kehityksen eri muodot (emt. 52). Tässä kaavassa lähtökohta on kunkin kulttuurin sisäisen todellisuuden tunnistaminen olemassa olevine arvoineen, uskomuksineen ja muineen laajana kulttuurisena kontekstina. Kulttuuriset voimat saadaan fundamentaalisella tavalla käyttöön vain tässä kontekstissa liikuttaessa. Ulkoinen input ei ole

siis kehitystä liikkeelle paneva voima, vaan tekijä, joka vaikuttaa asettautuessaan kontekstiin ja antaessaan tilaa sisäiselle inputille eli luovuudelle ja osallistumiselle. Kehitys toteutuu tässä vuorovaikutteisuuden prosessissa erilaisina uudelleentulkintojen ja transformatiivisuuden muotoina.

4.1.6 Haasteena luovuuden ja moninaisuuden dynamiikka

Goncalvesin hahmotteleman paradigman ei voi todentaa varsinaisesti toteutuneen Kulttuurikehityksen vuosikymmenellä. Periaatteellisen tunnustuksen se saa kuitenkin Kulttuurin ja kehityksen maailmankomission raportissa *Moninaisuus luovuutemme lähteenä* vuonna 1995. Maailmankomissio oli päätetty perustaa vuonna 1991 Unescon yleiskokouksessa, ja se aloitti työnsä kaksi vuotta myöhemmin. Sen esikuva oli 1980-luvun lopulla työskennellyt kestävän kehityksen maailmankomissio ja sen tuottama ns. Bruntlandin raportti. Maailmankomission työstä katsotaan myös alkaneen kolmannen kehitysvaiheen Unescon kulttuuripolitiikassa (Isaar luento 31.3.2003).

Maailmankomission tuottaman raportin esipuheen oli kirjoittanut sen puheenjohtaja Javier Pérez de Cuellar. Siinä hän tunnustaa, että kehitys oli paljon monimutkaisempi ilmiö kuin vuosikymmenen viettoon lähdeettäessä oli ajateltu. Enää kehitystä ei voitu nähdä "vain yksinkertaisena, yhdenmukaisena, suoraviivaisena reittinä", vaan kulttuurinen *moninaisuus ja muuttuvuus* ja ihmiskunnan *luova kapasiteetti* muodostavat sen (Moninaisuus luovuutemme lähteenä 1998, 7, kurs. ep)⁶⁸. Moninaisuus ja luovuus olivat ne välineet, joilla kulttuuri – tai kulttuurit – eri ilmenemismuotoineen saatiin liikkeeseen ja uudistumaan. Perinteet, uskomukset, elämäntavat, oikeudet ja taidekin syntyivät ja kehittyivät niiden voimasta. Maailmankomission raportissa puhutaan kulttuurista myös "päämäärien asettamisen ja määrittämisen *yhteiskunnallisena perustana*", jolloin se käsitteenä voidaan ottaa huomioon "entistä kokonaisvaltaisemmin" (emt. 24, kurs. ep). Näistä näkökulmista:

(K)ulttuuri muokkaa kaikkia ajattelumme, mielikuvituksemme ja käyttäytymisemme muotoja. Kulttuuri on sekä käyttäytymisemme ilmiasu että muutoksen, luovuuden, vapauden ja uusien mahdollisuuksien elinvoimainen lähde. Yhteisöille ja järjestöille kulttuuri merkitsee energiaa, inspiraatiota, omien mahdollisuuksien hyödyntämistä ja moninaisuuden tiedostamista ja tunnustamista... (emt. 11-12).

Liikkuessaan lähellä 'Goncalvesin kaavaa' maailmankomission omaksumat kannat merkitsivät tietynlaista teoreettista käännettä paitsi kulttuurin ja kehityksen välisen suhteen ymmärtämisessä myös koko Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa. Jos kulttuuri todella on luovan aloitteellisuuden ja monimuotoisen toiminnan dynamiikassaan kehityksen yhteiskunnallinen perusta,

⁶⁸ Sattumaa tai ei, mutta de Cuellar viittaa kulttuurikäsitteestä Maailmankomission raportin esipuheessa kirjoittaessaan Claude Lévi-Straussiin ja tämän näkemykseen siitä, että kulttuurinen moninaisuus on "takanamme, ympärillämme ja edessämme" (Moninaisuus luovuutemme...1998, 12). Kuten olen aiemmin todennut, Bauman on tulkinnut Lévi-Straussin edustavan – toisin kuin yleensä ajatellaan – tällaista käsitystä kulttuurista valintojen alustana.

se ei ollut kehityksen dimensio, kuten aiemmin ajateltiin, vaan kehitys kulttuurin dimensio. Tästä lähtökohdasta katsoen "kehitys on prosessi, joka avartaa siihen kytkettyjen ihmisten toiminnallista vapautta pyrkiä niihin päämääriin, joita he itse syystä tai toisesta arvostavat" (emt. 22).

Ei liene yllättävää aiempien Unesco -aineistosta tehtyjen havaintojen perusteella, että kuvatuunlainen prosessuaalinen kulttuurikäsitteily ja teoreettinen käänne ei läpäise tälläkään kertaa kaikkea raporttiin kirjoitettua. Mm. taloudellista kehitystä puntaroidessaan maailmankomissio toistaa sitä kulttuurin kompensoivaa roolia, mikä on tullut aiemminkin esiin. Samalla pidetään jossain määrin edelleen yllä varauksellista suhtautumista markkinoiden kulttuuriseen rooliin, vaikka tässä vaiheessa asenteet olivat alkaneet muuttua.

Muutoin maailmankomission kulttuuripoliittiset johtopäätökset seuraavat uudentyypin kulttuurikäsitteilyä siten, että pluraalisuus, multietnisyys, luovuus, median käytön demokraattinen mahdollisuus, sukupuolittietoisuus (gender), lasten ja nuorten huomioon ottaminen kulttuurisina toimijoina, kulttuuriperinnön diversiteetti sekä kehitystä, kulttuuria ja poliittisia organisoitumismuotoja koskeva tutkimus mainitaan kulttuuripolitiikan ja sen laajennuksen alueina. Niissä voi nähdä irtautumista taideperusteisen kulttuuripolitiikan yksinoikeudellisesta agendasta, kun varsinkin luovuus ulotetaan moneen muuhunkin toimintaan kuin taiteeseen ja kun kulttuurisessa osallistumisessa ja perinnössä aletaan tunnistaa universaalien (ja länsimaisen) ihmisyyshanteen taustalla hienojakoisemmin eriytyviä muotoja.

Suuntautuessaan kulttuurin käsitteen tunnistamisen uuteen näköalaan maailmankomissio joutui hakemaan laveampaa näköalaa myös kulttuuripolitiikkaan. Se katsoi kulttuuripolitiikan ajautuneen "ahtaaseen muottiin", joka johtaa "poliittiseen rajoittuneisuuteen", mikä puolestaan saa "ihmiset takertumaan väljähtyneisiin kysymyksiin" (Moninaisuus...1998, 264). Poliittishallinnollisten toimien listaukset tuntuvat kuitenkin laimeilta verrattuna esimerkiksi aiemmin esillä olleisiin Moecklin ja Pinen ehdotuksiin (ks. Moninaisuus luovuutemme...1998, 262-272). Raportti sisältää toiveiden ja vaatimusten välimaastoon sijoittuvia lausumia tyyliin "yhteisöjen luovaa toimintaa on arvostettava ja tuettava kaikin voimin", tai "poliittisten päätöksentekijöiden on ymmärrettävä luovuuden ja keksintöjen merkitys kansainvälisen kilpailukykyyn lisäämisessä". Ratkaisevaa kulttuuripolitiikan kannalta on kuitenkin seuraava:

Kulttuuriministerien olisi pyrittävä konsultoimaan ja työskentelemään yhteisymmärryksessä muiden sektorien viranomaisten kanssa. Tämä olisi ratkaiseva edistysaskel, sillä uuden entistä laajemman kulttuuripoliittisen kehyksen kehittäminen perustuu pitkälle kulttuuripolitiikan päätöksentekijöiden kykyyn edistää ja rohkaista myönteisiä vuorovaikutussuhteita monien hyvin erilaisten hallintoyksiköiden välillä. Kulttuuripolitiikan ja sitä koskevien toimenpiteiden on ylitettävä eri ministeriöiden ja poliitiikan lohkojen väliset rajat. (emt. 276-277.)

Kulttuuripolitiikan tehtäväasettelun ja toimenpiteiden olisi siis komission mukaan astuttava politiikkalohkojen väliin ja ylikin, mutta tämän edellytyksen esittämisen sävy on varsin maltillinen, ellei suorastaan hurskas, jos sitä vertaa Moecklin ja varsinkin Pinen analyyseihin ja vaatimuksiin aiemmin. Tällaise-

naankaan Maailmankomissio ei pidä haastetta helppona, koska "kulttuuriministerin katsotaan usein olevan alempana poliittisella arvoasteikolla kuin koulutuksesta tai sosiaalihuollosta vastaavat ministerit" (emt. 277).

Puutteistaan huolimatta kulttuurin maailmankomission työlle ja ilmaisemien haasteiden ratkaisuyrityksille haettiin legitimaatiota Tukholman vuoden 1988 hallitusten välisestä kulttuuripoliittista konferenssista. Sitä voitaneen pitää Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnan viimeisimpänä näkyvänä esittäytymisen paikkana. Sen jälkeen ei ole tapahtunut mitään ratkaisevaa sen keskeisen haasteen toteutumiseksi. Kulttuurisesta moninaisuudesta on tehty sopimus (vuonna 2005) ja työtä on tehty mm. näkymättömän kulttuuriperinnön (intangible heritage) parissa. Merkittävää lisää laajan kulttuurin käsitteen puhuntaan niissä ei ole tuotettu.

Pientä neuvottomuutta ja paikalleen pysähtymistäkin on havaittavissa. Kulttuuripoliittinen itseruoskinta jatkuu, kun tutkijoiden mukaan kulttuuripoliitikalta puuttuu edelleen käsitteellistä selkeyttä, adekvaatteja indikaattoreita ja riittäviä tarttumapintoja, joilla se voisi osoittaa merkityksensä suhteessa demokratian, ihmisoikeuksien tai sosiaalisen koheesion kaltaisiin asioihin. Tätä tarvetta on pyritty täyttämään mm. maailman kulttuuriraporttien tuottamisella, joita kuitenkin kaavailuista poiketen on ilmestynyt vain kaksi vuosina 1998 (World Culture Report - culture, creativity and markets) ja 2000 (World Culture Report - cultural Diversity, conflict and pluralism).

Kuten aiemmin on tullut ilmi, Tukholman konferenssi ja siellä hyväksytty kulttuuripoliitiikan ja kehityksen toimintasuunnitelma vahvistaa Meksikossa tehdyn kulttuurin määritelmän. Kulttuuripoliitiikan tehtäviä kartoitetaan puolestaan samansuuntaisesti Maailmankomission näkemysten kanssa. Kokonaisuutena raportti jättää, kuten sitä yksityiskohtaisemmin tarkastellut Klebergkin huomauttaa, monia kysymyksiä auki (Kleberg 2000, 54).

Kulttuuripoliitiikan tehtävistä mainitaan raportin päälinjauksissa vain yksi, kun konferenssi "katsoo, että yhtenä kulttuuripoliitiikan tehtävänä on järjestää riittävästi liikkumatilaa, jotta luovat kyöyt pääsevät kukoistamaan" (Suomen Unesco-toimikunta 1999, 24, kurs. ep). Onko mainittu tehtävä myös keskeisin, koska se ainoana mainitaan? Tällainen tulkinta näyttäisi olevan hyvinkin mahdollinen, kun sanotaan, että "kulttuurinen luovuus on inhimillisen edistyksen lähde" ja vaaditaan, että "meidän täytyy antaa kaikille ihmisille ja yhteisöille valta kehittää luovuuttaan sekä vahvistaa ja vakiinnuttaa yhdessä elämisen muotojaan". Muitakin kulttuuripoliitiikassa huomioitavia asioita toki tuodaan esiin ja jossain määrin kulttuuripoliitiikan tehtäviä voi nähdä raportissa ilmaistavan myös epäsuorasti toimintaympäristöanalyysiin (mm. globalisaatioon) liittyen. Luovuus korostuu kuitenkin selvästi kulttuurin ja siten kehityksen ytimenä. (emt. 24–25.)

Toisaalta luovuuden ytimeksi asettaminen ei ole kulttuuripoliitiikan kannalta mutkatonta. Luovuus on paitsi kulttuurin ja kulttuuripoliitiikan ydin, myös yksi kulttuuripoliitiikan osatekijöistä:

(K)ulttuuripoliitiikan olisi otettava aina huomioon kaikki kulttuurielämää muovaavat osatekijät: luova toiminta, kulttuuriperinnön säilyttäminen ja kulttuurin levittämi-

nen. Nämä tekijät pitäisi saada keskenään tasapainoon, jotta voitaisiin toteuttaa tehokasta kulttuuripolitiikkaa. Kulttuuriin osallistumisen ja kulttuurin levittämisen edistäminen on kuitenkin mahdotonta ellei pidetä yllä lainsäädännön suojaamaa luovuuden dynamiikkaa. (emt. 27.)

Tulkintaan luovuudesta kulttuuripolitiikan ytimenä ja sen yhtenä toiminnan alueena jää Tukholman raportissa 'perinteistä' hämäryyttä. Aivan selvää ei ole, missä määrin luovalla toiminnalla tarkoitetaan erityisesti taiteellisesti luovaa toimintaa, kun kyse on yhdestä kulttuuripolitiikan osa-alueesta. Jos luovuus on tällöin ymmärrettävä laajemmin yhteisöllisen toiminnan luovuutena, miten se suhtautuu kulttuuripolitiikan osatekijänä siihen luovuuteen, joka on kehityksen ydin ja perusta?

Joka tapauksessa tärkeä on konferenssin päälinjauksissa ainoana kulttuuripolitiikan tehtävänä mainittu liikkumatilan järjestäminen luoville kyvyille? Linjaus lähestyy Pinen elämäntapatulkinnan avaamaa kulttuuripolitiikan kehittämisen näköalaa, nyt toisen käsitteen kautta. Luovuuden dynamiikan kulttuurin ja kulttuuripolitiikan ytimenä voi olettaa järjestävän liikkumatilaa luoville kyvyille, toimivatpa he millä tahansa toiminnan alueella. Tähän näkemykseen sopisi vaatia valtaoikeuksia ihmisille ja yhteisöille kehittää luovuuttaan sekä vahvistaa ja vakiinnuttaa elämäntapojaan. Kulttuuripoliittisen kulttuuridemokratiaideologian mukaisesti luovien kykyjen liikkumatila täytyy ulottaa elämäntapojen kontekstiin.

Mutta jos tämä tulkinta pitää paikkansa, ollaan saman vaikeuden edessä, johon elämäntapaperusteisessa kulttuuridemokratian edistämisen vaatimuksessa törmättiin. Miten kulttuuripolitiikan tulisi liikkua suhteessa muihin hallinnonaloihin tai koko yhteiskuntapolitiikkaan? Tukholman konferenssin vastaus jää tässäkin jossain määrin avoimeksi. Laajan kulttuurin käsitteen puhunnan perusviestin mukaista on edellytys, että kulttuuripolitiikkaa "olisi toteutettava rinnan muiden yhteiskuntapolitiikan alueiden kanssa kiinteänä kokonaisuutena" (emt. 25), kuten todetaan konferenssin hyväksymien periaatteiden johtopäätöksissä. Ilmauksen tietty laimeus pistää kuitenkin silmään, kun ottaa huomioon kyseisen puhunnan jo varsin pitkän historian.

Sama ponnettomuus toistuu jäsenvaltioille suositelluissa toimenpidetavoitteissa. Suhde yleiseen yhteiskuntapolitiikkaan ja muihin hallinnonaloihin määritellään viidestä tavoitteesta ensimmäisessä, eli kulttuuripolitiikan ottamisessa yhdeksi kehitysstrategian avaintekijäksi. Kulttuurin maailmankomission näkemys kulttuurista kehityksen perustana ei näytä toteutuvan, kun jo tavoitteen otsikoinnissa puhutaan *yhdestä* kehitysstrategian avaintekijästä. Sama toistuu tähän tavoitteeseen liittyvissä alakohdissa, joissa – yksi esimerkki esiin nostuen – "pyritään tässä tarkoituksessa tekemään kulttuuripolitiikasta osa yleistä kehityspolitiikkaa erityisesti sosiaali- ja talouspolitiikkaan liittyviltä osiltaan" (emt. 27, kurs. ep). Ilmaukset 'pyritään', 'autetaan', 'omaksutaan', 'varmistetaan', 'suositaan', 'edistetään' tai 'yritetään' ovat niitä, joilla kulttuurin perustavanlaatuisista roolia kehityksessä implementoidaan Tukholman konferenssin kulttuuripoliittisina haasteina.

Tukholman konferenssi jää edustamaan Unescon tuottaman laajan kulttuurin käsitteen puhunnan ongelmallisuutta. Suurin ongelma on, että luovuus-

den dynamiikka asetetaan kulttuurisen toiminnan keskiöön, mutta samalla legitimoidaan Meksikon kulttuurikäsite, joka ei ole avoimesti tämän käsityksen mukainen. Suhteessa laajan kulttuurin käsitteen puhunnan varhaisimpiin muotoihin selkeää muutosta on tapahtunut siinä, että taide ei enää samaan tapaan hallitse puhuntaa edustavien dokumenttien sisällöissä, joskin se on toki edelleenkin niiden eniten käsitellyjä aihealueita. Laajan kulttuurin käsitteen puhunnan vaatimukset ja sen nimissä tehtävät johtopäätökset ovat siis lähempänä toisiaan. Tämä voi ainakin osin johtua siitä, että taidetta koskevat kysymykset ovat tulleet moneen kertaan käsitellyiksi jo aiemmin, jolloin uusille kysymyksenasetteluille, kuten kulttuuriselle diversiteetille tai näkymättömälle perinnölle, syntyy enemmän tilaa.

Toisaalta, kun ollaan uudemmilla kentillä, teemojen käsittelyn yksityiskohtaisuus ja kattavuus vähenee. Tukholman konferenssin raportti on huomiota herättävän lyhyt aiempien kulttuuripoliittisten konferenssien aineistoihin nähden. Huomiota jää herättämään myös, että laajaan kulttuurin käsitteeseen perustuvan kulttuuripolitiikan toteuttamisen tapa – tai tarkemmin sanoen: toteuttamisen tavan vaatimus – suhteessa yleiseen yhteiskuntapolitiikkaan jää kauaksi sekä siitä, mihin Moeckli ja Pine omassa ehdotuksissaan runsas 15 vuotta aiemmin olivat päätyneet, että siitä, mihin kulttuurin ja kehityksen välisen suhteen tulkinta Goncalvesilla antaisi aiheen. Haaste ilmaistaan nyt vaatimuksena järjestää liikumatila luovuudelle yhteiskunnassa. Siitä järjestelystä, jolla tämä poliittishallinnollisesti tuotettaisiin, sanotaan melko vähän.

4.2 Laaja kulttuurin käsite kansallisissa politiikoissa – tapausesimerkki Suomi

4.2.1 Kulttuurin käsitteen tulkinnat hyvinvointivaltiollisessa kehitysvaiheessa

Unescon alustaman laajan kulttuurin käsitteen puhunnan toteutumista voidaan arvioida kansallisten kulttuuripolitiikkojen tasolta. Onko puhunta ohjannut kansallisia politiikkoja, ja jos, niin millä tavoin? Tai miten ylipäänsä kulttuurin käsitteen laajuus ymmärretään käytännön kulttuuripolitiikassa? Tarkastelen asiaa suomalaisen kulttuuripolitiikan tapausesimerkin kautta.

Aiemmin on todettu, kuinka Unescon kulttuuripoliittisen intervention tietyllä tavalla mahdollistanut 'uusi kulttuuripolitiikka' syntyi myös Suomessa taidepolitiikan hallinnollisen aseman vahvistamisena. Tässä vaiheessa Unescon interventio oli alkanut vaikuttaa kansallisiin kulttuuripolitiikkoihin. Vaikutus ei ollut kenties suora eikä välitön, mutta ei myöskään kovin mutkainen. Suomi oli osallistunut Unescon toimintaan vuodesta 1956 lähtien, mutta suomalaisia edustajia ei ollut mukana Monacon pyöreän pöydän kokouksessa. Venetsiassa vuonna 1970 oltiin mukana. Eurooppalainen Eurocult-kokous vuonna 1972 jär-

jestettiin Suomessa. Tuolloin täällä oltiin uuden kulttuuripolitiikan asiassa liikkeellä vähintään tasajalkaa Unescon kanssa.

Uusi alku uudelle kulttuuripolitiikalle Suomessa voidaan sekin paikantaa komiteatyöhön. Nyt oli kyseessä kirjailija Arvo Salon johtama kulttuuritoimintakomitea, jonka mietintö valmistui vuonna 1974. Ennen sen tarkastelua on kuitenkin syytä kirjata muistiin episodi päättyvän ensimmäisen ja käynnistyvän toisen kulttuuripolitiikan kehitysvaiheen taitteesta.

Tuossa episodissa oli kyse sivistyspolitiikan perinnön jaosta. Tehdyn ratkaisun valinnallisuuden repertuaareja voi tarkastella valtakunnan suunnittelu- toimiston tutkija Jaakko Nummisen kirjassaan *Suomen kulttuurihallinnon kehittäminen* (1964) hahmottamista kulttuuripolitiikan vastuista, tehtävistä ja organisoinnin muodoista. Numminen näki edessään edellisten vuosikymmenien sosiaalipoliittisen heräämisen ja uudistustyön jatkoksi "kulttuuripoliittisen herätyksen" ja sen mukaiset "suuret kulttuuripoliittiset reformit" (Numminen 1964, 12). Visioinnissaan hän tukeutui sellaiseen sosiologian piirissä esitettyyn kulttuurin käsitteen määritelmään, joka kattoi kaikki yleissivistystä, tieteellistä sivistystä, uskonnon harjoitusta, kasvatusta, yhteiskuntamoraalia sekä taide-elämää ja lisäksi myös kotiseutu- ja luonnonsuojelutyötä, nuorisotyötä, urheilua ja matkailua koskevat toimenpiteet (Numminen 1964, 9). Määritelmä kattoi siis jokseenkin sen, mikä oli opetusministeriön toimialana (poikkeuksena luonnonsuojelutyö ja matkailu). Numminen kuitenkin ehdotti tuolloin, että koko ministeriön nimeksi tulisi *kulttuuriministeriö*⁶⁹. Lisäksi hän kaavaili sen tehtäviä varten myös alueelliselle tasolle läänin kulttuurihallitusta, kunnalliselle tasolle kunnan kulttuurikeskusta ja siitä edelleen kulttuuristen toimien organisointia kyläkuntiin ja asumalähiöihin saakka. (emt. 65–103.)

Opetusministeriön nimimuutos ei toteutunut, eivätkä kaikki Nummisen kaavailut muutoinkaan esitetyssä muodossa. Sivistyspoliittisia tehtäviä hoitavassa opetusministeriössä kulttuuriasiat jäivät sen sisälle yhdeksi osa-alueeksi organisatoriselta nimeltään ja asemaltaan eri aikojen virtausten mukaan vaihdellen⁷⁰. Vaikka nimikysymystä tärkeämpänä Numminen pitikin ministeriön

⁶⁹ "Vaikka perinteitä kunnioittavan valtioelämän piirteisiin pitäisikin kuulua sen, että vanhoista nimityksistä pidetään kiinni, vaikka tehtävät ja organisaatiot muuttuvat -- ei meidän opetusministeriömme nimitystä voi pitää siinä määrin perinteellisenä, etteikö voisi vakavasti harkita sen nimen muuttamista kulttuuriministeriöksi. Tällöin ministeriön toimialan laajuus kuvastuisi nykyistä enemmän jo nimessä, ja nimi olisi omiaan muistuttamaan ministeriötä sen monista tehtävistä kulttuuripolitiikan alalla. Ehkä nimen läheisempi liittyminen suurten kansainvälisten kielten käytäntöön merkitsisi sekin jotakin kansainvälisten kulttuuriyhteyksien kasvaessa." (Numminen 1964, 30).

⁷⁰ Opetusministeriöön perustettiin vuonna 1966 taidetoimisto, joka oli osa yleistä osastoa. Vuonna 1974 siitä tuli oma osastonsa. Kulttuuripolitiikan linja syntyi vuonna 1990; siihen kuului kulttuuri-osasto sekä liikunta- ja nuoriso-osasto. Vuonna 1977 perustettiin kulttuuripolitiikan osasto, jossa oli kaksi kulttuuriasioita käsittelevää yksikköä, nimiltään taideyksikkö ja kulttuuriyksikkö. Muut olivat nuorisoyksikkö, liikuntayksikkö ja palvelu- ja kehittämyksikkö (myöhemmin kehittämyksikkö). Vuonna 2001 osaston nimi muuttui kulttuuri-, liikunta- ja nuorisopolitiikan osastoksi. Samalla kulttuuriasioita käsittelevien yksiköiden nimet muuttuivat taide- ja kulttuuriperintöyksiköksi ja viestintäkulttuuriyksiköksi. Vuonna 2005 perustettiin uuteen kulttuurivientiyksikkö. Ministeriötasoisien hallintoyksiköiden nimien muutoksista voi päätellä sekä kulttuurisen toiminnan asemaa yhteiskunnassa että ratkaisema-

kehittymistä asemaltaan ja organisaatioltaan "todelliseksi kulttuuriministeriöksi", kamppailun esikoisoikeudesta sivistyksen projektiin voi katsoa ainakin nimellisellä tasolla päättyneen koulutuksen voittoon.

Valinta ei kuitenkaan ratkaissut sitä sivistys-, kulttuuri-, taide- ja koulutuspolitiikan välistä suhdetta, joka oli jäänyt epäselväksi kansallisen sivistysvaltion synnyttämisen tilanteessa 1800- ja 1900-luvun taitteen molemmin puolin. Epäselvyys jäi uinumaan pinnan alle noustakseen esiin aika ajoin uudelleen nimikysymyksenä tai ehdotuksina ministeriön jakamisesta kahtia⁷¹. Vielä enemmän se on näkynyt tämän tutkimuksen tutkimusasetelman ilmaisemassa asetelmassa, eli kulttuuripolitiikan ja muiden politiikkojen välisen suhteen pohdintana laajan kulttuurin käsitteen puhunnan pohjalta.

Kulttuuritoimintakomitea linjasi kulttuuripolitiikkaa tehdyn hallinnollisen perusratkaisun pohjalta. Se suuntasi kulttuuripolitiikkaa uusilla käsitteillä uuteen suuntaan.

Valtion taidekomitea oli pysytellyt kulttuurin käsitteen tulkinnan sisemillä kehillä nähdessään taiteen "kansakunnan olemassaolon välttämättömänä ja korvaamattomana ilmauksena", taiteilijapersoonan "itsenäisenä ja vapaana ainutkertaisen ja jäljittelemättömän" inhimillisen kokemuksen ilmaisijana sekä taiteen harrastamisen "henkisen vireyden herättäjänä, ylläpitäjänä ja kehittäjänä" (KOM 1965: A8, 48,50, 64). Kulttuurin käsittekartallani tämä mietintö sijoittuu selkeästi alueille 1a ja 2a eli esteettisperusteisen ja taiteen toimialaperusteisen kulttuuripolitiikan toteuttamisen piiriin. Pysyttäytyessään myös taiteen elitistisessä puhunnassa taidekomitea suhtautui hyvin varauksellisesti kenttien 1b ja 4a, eli taiteen ja markkinoiden, väliseen kytkentään vaikka sinänsä taide tuolloinkin toimi markkinoilla. Autonomiaa korostettiin myös suhteessa valtiovaltaan, vaikka nimenomaan tuolloin haluttiinkin siirtää vastuuta taiteen tukemisesta aiempaa enemmän yksityisiltä toimijoilta yhteiskunnalle. Tällöin luonnollisesti altistuttiin kentän 3 hegemonistisuuteen liittyville kysymyksenasetteluille, mikä ei ollut sinänsä uusi asia taidepolitiikan historiassa eikä se siten merkinnyt niin suurta muutosta taidepolitiikan ideologiseen asemaan kuin olisi voinut kuvitella.

Kulttuuritoimintakomitean johtomotiivina oli taiteen saavutettavuuden edistäminen ja kulttuuripolitiikan demokratisointi, eli Unescon puhunnan mukaiset tuolloiset kulttuuripoliittiset tavoitteet. Kulttuuritoimintakomitean työssä ja mietinnössä näkyvän kulttuuripoliittisen kehittämistyön itsetuntoisuuden

tonta rajankäyntiä siitä, mitä kulttuuriin kuuluu ja miten se jakaantuu osiinsa. Tulee kuitenkin ottaa huomioon, että hallinnollisissa organisoitiratkaisuissa vaikuttavat joskus kulttuuripoliittiseen itseymmärrykseen, joskus poliittisiin ideologioihin ja valta-asetelmiin liittyvät syyt.

⁷¹ Opetusministeriön jako kahteen eri ministeriöön, jollaiseen käytäntöön jo Numminen viittasi Tanskan osalta, oli esillä viimeksi 1990-luvun puolivälissä, kun kulttuuriministeri Claes Andersson selvitytti asiaa (Autio 1997, 220). Ministeriön nimikysymys on ollut esillä viimeksi vuonna 2006, kun opetusministeriön toiminnan kehittämistä pohtinut sisäinen työryhmä äänesti siitä, otetaanko käyttöön opetus- ja kulttuuriministeriön tai opetus-, kulttuuri- ja tiedeministeriön nimi opetusministeriön sijasta. Nimiehdotusten välillä työryhmässä äänestettiin, viime vaiheessa kahden ensin mainitun välillä. Entinen nimi päätettiin säilyttää työryhmän puheenjohtajan äänen ratkaistessa tasan menneen äänestyksen tuloksen. (OPM 2006a, 35.)

taakse onkin helppo kuvitella ikään kuin ylimääräinen Unesco-puhunnan puhku; Unescon dokumentteihin mietinnössä myös viitataan. Samalla mietintö jakaa samat ongelmat, jotka Unescon työssä oli kohdattu.

Ongelma oli, että ei oikein ehditty määritellä lähdekäsitettä samassa tahdissa kuin millä kulttuuripoliittista kehittämistyötä haluttiin viedä eteenpäin. Kulttuuritoimintakomitea otti ratkaisuaan liiemmin perustelematta toimialan yleiskäsitteeksi kulttuurin taiteen sijasta ja kulttuuripolitiikan taidepolitiikan sijasta. Oliko terminvaihdossa kyse silmänpääntötempusta vai todellisesta käänteestä kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen ymmärtämisessä?

Uusia ulottuvuuksia kulttuurin käsitteen tunnistamiselle avautui lähinnä kulttuuripolitiikan demokratisoinnin tarkoituksessa, kun haluttiin parantaa "laajojen kansalaispiirien" mahdollisuuksia sekä vastaanottaa kulttuuripalveluksia että harrastaa itse kulttuuria. Vastaanottajan näkökulmasta taide harrastuksena ja sen palvelusten käyttö lisäävät erityisesti kykyä käyttää ja yhdistellä symboleja, kehittää omakohtaista ilmaisukykyä ja luovia ominaisuuksia. Lisäksi se tarjoaa elämyksiä ja avaa mahdollisuuksia persoonallisuuden kehittymiselle, kokemuspäivien laajentamiselle ja kommunikaatiolle muiden ihmisten kanssa. Taide myös paitsi heijastaa todellisuutta myös uudistaa arvoja, asenteita ja näkemyksiä. (KOM 1974:2, 74–75.).

Kulttuurinen toiminta voi siis olla Kulttuuritoimikunnan mukaan sekä yksilöiden että yhteisöjen toimintaa, mutta kuitenkin taiteelliseen ilmaisuun tavalla tai toisella perustuvaa. Tämä näkemys kiteytyy toimikunnan käyttämässä käsitteissä *taideväritteisyys* ja *taiteelle ominaiset ilmaisukeinot*⁷².

Symbolitietoisuuden saattaminen osaksi yksilöllistä kokemusmaailmaa ja sosiaalista vuorovaikutusta tuottaa kuitenkin kulttuurin käsitteen varsinaisen laajennuksen po. mietinnössä. Taide ikään kuin esimerkillään tai kosketuksellaan voi johtaa omakohtaiseen itsensä ilmaisemiseen ja luovaan kulttuuriluonteeseen harrastustoimintaan. Käsitelaajennus edustaa siten lähinnä esteettispedagogista kulttuurin käsitetyyppiä. Muut kuin tunnustettuihin taiteen muotoihin tavalla tai toisella kytkeytyvät elämismäälliset merkitystenannot ja toiminnallisuus jäävät ulkopuolelle. Tämä periaatteellinen avauskin on kuitenkin tärkeä. Kun siihen yhdistää mietinnössä esiin tuodun taiteen vaikutuksen arvojen, asenteiden ja näkemysten uudistamiseen, otettiin ainakin puoli askelta kulttuuristen elämäntapojen kentälle ja elämäntapaperusteisen kulttuuripolitiikan kehittämisen mahdollisuuksiin, siis kulttuurin käsittekartan alueelle 2b, erityisesti järjestömuotoon organisoituneina kansalaisyhteiskunnallisina toimintoina.

Vaikka käsitteen laajennus on näinkin varovainen, se johtaa heti vaikeuksiin uusia yhteiskuntapoliittisia oikeuksiaan käyttävässä kulttuuripolitiikassa. Mietintöön sisältyy listaus kulttuuripolitiikan piiriin kuuluvista asioista. Sen mukaan kulttuuripolitiikkaan kuuluvat taide ja sen lähialueet, huomattava osa

⁷² Niiden sanotaan esiintyvän "kaikkein taiteenalojen piirissä, mutta myös niiden välimaastossa ja ulkopuolella". Niiden ilmenemismuotoja ovat esim. harjoittajansa sosiaalisista, kulttuurisista ja historiallisista lähtökohdista nousevat kansan- ja perinnetaitteen muodot, harrastajateatteri-, kuoro-, soittokunta- ja tanhuryhmätoiminta, kirjallisuuspiirit, elokuvakerhot sekä "taiteen perinteisiin muotoihin liittymätön ilmaisullinen toiminta, kuten käsityö" (KOM 1974:2, 122–123).

joukkotiedotusta, kansansivistystyö ja kulttuuriväritteinen järjestötoiminta, yleiset kirjastot, kulttuuripoliittinen tutkimus sekä omaehtoinen harrastustoiminta sen eri muodoissaan (KOM 1974:2, 105). Tämän listauksen myötä jouduttiin tilanteeseen, jossa käytännön hallinnolliset rajanvedot eivät vastanneet tehtyjä vaikutusalue-tunnistuksia. Osa laajennuksesta ulottui kulttuuripolitiikan hallinnollisen alueen rajapinnoille tai ulkopuolelle: vapaaseen sivistystyöhön, nuorisopolitiikkaan, liikuntapolitiikkaan, ympäristöpolitiikkaan, liikennepolitiikkaan tai yleiseen yhteiskuntapolitiikkaan.

Ehkä hankalin hallinnollinen rajanveto liittyi joukkotiedotukseen ja viestintäpolitiikkaan, josta Kulttuuritoimintakomitea mainitsi "huomattavan osan" kuuluvan kulttuuripolitiikkaan. Kulttuurin määrittelyn näkökulmasta joukkotiedotuksen merkitys liittyy aiemmin kuvatulla tavalla kansalaisten vapaisiin keskusteluihin ja itseilmaisuoikeuksiin. Näiden on oletettu tapahtuvan erilaisissa porvarillisen yhteiskunnan synnyn tilannetta muistuttavissa seuroissa ja muilla julkisen keskustelun foorumeilla, erityisesti lehdistössä ja kansalaisliikkeissä. Tällaista kansalaisyhteiskunnan aktiivisuutta kulttuuripolitiikan hyvinvointivaltioillisessa kehittämisvaiheessa haluttiin tukea, mikä alleviivasi komitean pyrkimyksiä suunnata kulttuuripoliittisia aktiviteetteja käsitekartan lohkolle 2a.

Esimerkkinä tällaisesta tuesta on mielipidelehdistötuki, jollaisen perustamista esitettiin alun perin jo 1970-luvun alkupuolella (Autio 1993, 382), mutta joka toteutui vasta seuraavalla vuosikymmenellä ja joka sittemmin on muutettu kulttuurilehtitueksi. Alkuperäinen käsite ilmaisi selvästi, että kyse oli kansalaisyhteiskunnan arvomuodostusprosessiin liittyvästä asiasta habermasilaisessa perspektiivissä, mikä ei ollut ihme, kehittyihän joukkotiedotus ko. aikana voimakkaasti Habermasin porvarillisen julkisuuden rakennemuutoksen analyysin esittämällä tavalla. Sen rooli tuli entistä tärkeämmäksi, mutta yhteys vapaaseen mielipiteenmuodostukseen kyseenalaistui markkinaperusteisesti toimivien tiedotuskentän suuryritysten ottaessa tiedotusvälineitä yhä enemmän haltuunsa ja niiden toimintamuotojen alkaessa muutoinkin muuttua markkinaperusteisemmiksi.

Käyttämässäni kulttuuristen kenttien kartassa tiedotusvälineet sijoittuvatkin juuri tämän kehityksen myötä kahdelle kentälle, paitsi kansalaisyhteiskunnan alueelle myös kulttuuriteolliselle alueelle. Hallinnollisesti viestintäpolitiikan tehtävät ovat jakautuneet sekä liikenneministeriöön että opetusministeriön hallinnoimaan kulttuuripolitiikkaan.

Astuminen taiteen kentän ulkopuolelle joko kulttuuripolitiikan piirissä tehtyjen käsitetunnistusten myötä tai hallinnollisesti (kiinteämmin tai väljemmin suhteessa käsitetunnistuksiin) merkitsee uutta tilannetta myös kulttuurin käsitteen hallintaan liittyvien toimintaulottuvuuksien kannalta. Kulttuuripolitiikka asettui tasavertaiseen asemaan muiden hallinnonalojen kanssa, pienenä ja edellä kuvatulla hallinnollisella perusratkaisulla rajattuna, mutta tunnustettuna hallinnonalana kuitenkin. Tämä merkitsi kulttuuripolitiikan vapautumista kansallisvaltiolisesta identiteetinrakentajan velvollisuuksista. Heiskasen mukaan "taiteilijat ja taide- ja kulttuurilaitokset olivat oikeutettuja saamaan tarvitseman-

sa julkisen rahoituksensa – ilman mitään 'kansakunnan palveluun' velvoittavia sitoumuksia" (Heiskanen 1994, 9).

Kulttuuripolitiikan kannalta tilanne oli haasteellinen ja lupaavakin. Kun kulttuuripolitiikan toimijat saivat yhteiskuntapoliittisesti taatun oikeutuksen toiminnalleen, kulttuuripolitiikalle avautui myös mahdollisuus pyrkiä jatkuvasti vahvistamaan asemaansa yhteiskuntapoliittisesti. Näin Unescon käynnistämälle laajan kulttuurin käsitteen puhunnalle avautui suomalaisessa kansallisten kulttuuripolitiikkojen esimerkkitaapauksessani *pelitila*, jota tuohon puhuntaan vetoamalla oli mahdollista käyttää hyväksi ja testata. Kysymyksenalaiseksi vain jäi, missä laajuudessa mahdollisuutta haluttiin, osattiin tai oli mahdollista käyttää. Se jäi riippumaan ensi sijassa kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen tulkinnoista. Siitä millaisia tulkintoja tehtäisiin, nähtäisiin millainen pelitila kulttuuripolitiikalla tosi asiallisesti olisi käytettävissään ja miten se tätä pelitilaansa käytti.

Toisaalta kulttuuripolitiikan asettuminen hyvinvointivaltion ideologiseen ja toiminnalliseen kehykseen maksoi sille hintansa kansallisessa kulttuuripolitiikassa. Taide- ja kulttuurielämä kytkeytyi monin sitein ja monimutkaisella tavalla hyvinvointivaltiolliseen kulttuuripolitiikkaan, ja kulttuuripolitiikan perusteluja alettiin tuottaa yhteiskuntapolitiikan tavoitteista käsin (ks. Kangas 1999, 164; Heiskanen 1994, 8–9). Se oikeutus, jonka kulttuuripoliittiset toimijat siis saivat julkisen huomion ja tuen vaatimuksilleen, merkitsi vastavuoroisesti velvollisuutta suostua yhteiskuntapolitiikan harjoittamisen prosesseille ja tavoitteille. Po. ajanjaksona tähän johti voimakkaasti kasvanut puoluepoliittinen kiinnostus kulttuuripolitiikkaa kohtaan. Liikehdintä käsitekartan alueella 3 oli poikkeuksellisen vilkasta ja käytiin reippaita ideologisia mittelöitä kulttuurin hallinnallisuuden omistusoikeuksista ja muodoista (Autio 1993, 57–58 ja 375–376; ks. myös Pirnes 1996, 171–178).

Merkittävää kuitenkin on, että loppujen lopuksi varsin nopeasti tässä kamppailussa löydettiin demokraattisen kulttuuripolitiikan kehittämismallin mukaiset konsensuspohjaiset hallintakäytännöt. Otettiin siis selkeästi paikka kentältä 3a (kulttuurin hallinnan demokraattisuus) kentän 3b (kulttuurin hallinnan hegemonistisuus) sijasta. Toteutunut kehitys leimaa paitsi po. kulttuuripolitiikan kehitysvaihetta myös tavallaan sen tuloksena vakiintunutta pohjoismaisen kulttuuripolitiikan mallia (vrt. Duelund 2002, 13–15).

Tämän mallin mukaista myös on, että kenttään 4b (kulttuuriteollisuus) suhtauduttiin tässä kehitysvaiheessa edelleen varauksellisesti, mutta kentän 4a (kulttuuriyhteiskunta) täyttäminen aloitetaan lähinnä taiteen/kulttuurin sosiaalisilla vaikutuksilla. Alueellisiin ja paikallisiin resursseihinsa kulttuuripolitiikka suuntautui tässä vaiheessa siinä mielessä, että Kulttuuritoimintakomitean ehdotuksen mukaisesti vuonna 1980 säädetyt kulttuuritoimintalain myötä kulttuuripalvelujen muotoileminen ja tuottaminen vietiin kuntatasolle. Kulttuuritoimintalain perusteella kunnat saivat valtionosuutta toimialan tehtävien hoitamista varten, ja ennen pitkää kaikissa niissä tuli toimimaan kulttuurilautakunnat ja -sihteerit virittääkseen paikallista kulttuuritoiminnallista aktiivisuutta.

Laajan kulttuurin käsitteen puhunnan näkökulmasta tähän kehitysvaiheeseen sisältyikin myös samantapainen 'väliepisoodi' kuin 1960-luvulla Jaakko

Nummisen ehdotukseen kulttuuripolitiikasta sivistyspolitiikan kehyspolitiikana. Nyt oli kyse kulttuuridemokratian toteuttamisen mahdollisuudesta, eli siitä problematiikasta, joka edellä on ollut esillä Unescon kulttuuripolitiikan yhteydessä. Voitaisiinko kulttuuripolitiikkaa toteuttaa laajan kulttuurin käsityksen pohjalta – sellaisen, joka nousisi alhaalta päin ihmisen arjesta ja paikallistoiminnallisesta todellisuudesta ja liittyisi sellaiseen näkemykseen luovuudesta, jossa se nähdään ihmisten erilaisiin toiminnallisuuden muotoihin liittyvänä voimavarana?

Episodi toteutettiin kulttuuritoimintakokeiluna eräissä Keski-Suomen läänin kunnissa vuosina 1975–1978. Sen tarkoitus oli testata käytännössä tuolloisiin kulttuuripoliittisiin uudistuskaavailuihin liittyviä ja sittemmin kulttuuritoimintalakiin johtaneita pyrkimyksiä kulttuuridemokratian ideaa ja kulttuurin animoinnin periaatteita hyödyntäen. Kokeilun uskottavuutta lisäsi, että se toteutettiin myös yhteiskuntapoliittisena toimintatutkimuksena (Kangas 1988).

Keski-Suomen kulttuuritoimintakokeilu todensi kulttuuridemokratian perusongelman ylhäältä ja alhaalta päin lähtevien kulttuurin määrittelyjen ristiriitaisuudesta. Vaikka kokeilu tuottikin joitakin kulttuuriosallistumisen lisääntymiseen liittyviä tavoiteltuja tuloksia, kulttuuripolitiikan organisoitumiselle laajemman lähdekäsitteen tulkinnan pohjalle se ei antanut riittävästi aineksia. Itse asiassa ristiriita alhaalta ja ylhäältä nousevien käsitetunnistusten suhteen oli osaltaan ajamassa kulttuuripolitiikkaa yhdeksi sektoripolitiikaksi muiden sektoripolitiikkojen joukkoon silloinkin, kun se halusi nojautua laajempiin lähtökohtiin. Kulttuuripoliittisen kehittämishengen (mitä myös kulttuuritoimintalaki halusi periaatteellisesti ilmaista) mukaan kulttuuri 'kuului kaikille', mutta käytännössä se toteutui julkisen vallan määrittämänä ja hallintopoliittiseen sektori-jakoon perustuen ja tukeutuen. (Ks. tarkemmin emt. 239–259.)

4.2.2 Kulttuurin käsitteen tulkinnat kulttuurisen yhteiskuntakehityksen vaiheessa

4.2.2.1 Siirtymä kulttuuriseen yhteiskuntakehitykseen

1960-luvulta käynnistyneen kehitysvaiheen myötä kulttuuripolitiikka oli legitiimi ja tehtäviltään laajeneva osa hyvinvointivaltion kehittämisprojektia. Sen ei enää tarvinnut kysellä olemassaolo-oikeutensa perään.

Laajenemisnäkyksiäkin sillä oli edessään. Vakiintuneiden taideperusteisten tehtävien lisäksi oltiin uusien haasteiden äärellä. Niitä nousi mm. elämäntapatutkimuksesta ja vaihtoehtoliikkeiden mukanaan tuomista kysymyksenasetteluista sekä populaarikulttuurin laajenemisesta ja vähittäisestä yhteiskunnallisesta hyväksynnästä (ks. Ahponen 1994, 106). Näytti siltä, että 1980-luvusta oli tuleva kulttuuripolitiikan vuosikymmen, kuten kulttuurista vastannut ministeri Kalevi Kivistö ennakoiki vuonna 1978 eduskunnassa annetun historian ensimmäisen taidepoliittisen selonteon mainingeissa (Pirnes 1996, 177–178). Näin Jaakko Nummisen ajatus nimellistä hallinnonalamäärittelyä laajemmasta tai vahvemmassa hallinnonalasta kyti kulttuuripolitiikan sisällä. Jos ei toimiala tullutkaan laajemman sivistyspoliittisen hallinnonalavastuun kattokä-

sitteeksi, niin sen yhteiskunnallisen merkityksen kasvu oli kenties ajava käytännössä samaa tarkoitusta.

Tässä vaiheessa Unescon kulttuuripoliittinen interventio vaikutti jo itseltään selvästi kansallisissa kulttuuripoliitikoissa. Tuotettuaan kulttuurin määritelmänsä Meksikon konferenssissa ja käynnistäessään Kulttuurikehityksen vuosikymmenen Unescon voi nähdä alkavan yhä selkeämmin myös ohjata kansallisia kulttuuripoliitikoita yhteensaattamisroolinsa ohella tai sisällä. Suhteessa kehittymättömämpiin maihin se oli alun alkaenkin tässä roolissa erityisesti kytkiessään kulttuuripoliitikan kulttuurin ja kehityksen välisen suhteen tarkasteluun, mutta nyt tämä ohjausvaikutus ulottui selkeämmin myös kehittyneisiin maihin. Tämä tapahtui riippumatta siitä, kuinka helpon tai vaikean perustan käytännön kulttuuripoliitikoille antoi laajan kulttuurin käsitteen puhunnan tuoksi tuotettu kulttuurin määritelmä. Kovin helppo tuo perusta ei ollutkaan käytännössä. Meksikon konferenssin tuottama elämäntapaperusteinen kulttuurin määritelmä oli kyllä tuettu koko Unescon arvovallalla ja Meksikon konferenssin volyyymilla. Niiden ongelmien vuoksi, joita määritelmään sisältyi, sen varaan oli kuitenkin vaikea perustaa käytännön kulttuuripoliitikoita, vaikka määrittely oli tuotettu juuri niiden linjauksia helpottamaan.

Uskottavuudestakin laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa alkoi olla kysymys. 1990-luvun taitteeseen tultaessa sillä oli takanaan kahdenkymmenen vuoden historia, joten siitä oli lupa odottaa tuloksia. Kansalliset kulttuuripoliitikat olivat lupauksen lunastamisen foorumeita. Myös kulttuurikehityksen vuosikymmenen tavoitteet vaikuttivat asiaan. Vuosikymmenen neljästä tehtävästä yksi liittyi suoraan laajan kulttuurin käsitteen puhuntaan, mutta vuosikymmenen viettäminen motiivina kokonaisuudessaan voidaan pitää tuon puhunnan implementoimisen edistämistä käytännössä. Näin asia myös kansallisella tasolla ymmärrettiin (ks. Suomen Unesco-toimikunta 1988, ii-iii, 2). Kulttuurin ja kehityksen vuosikymmenen viettäminen voi siis katsoa velvoittavan kansalliset poliitikat toteuttamaan laajan kulttuurin käsitteen puhunnan mukaista (kulttuuri)politiikkaa⁷³.

Unescon vaikutus ei ollut kuitenkaan ainoa tekijä, joka tekee 1990-luvun taitteesta erityisen merkityksellisen tarkasteluajanjakson tutkimusasetelmani kannalta. Tuohon ajankohtaan tultaessa laajaan kulttuurin käsitteeseen vetoava puhunta sai rinnalleen toisen puhunnan. Yhteiskuntatieteiden piirissä puhuttiin kulttuurisesta käänteestä ja kulttuuripoliittisesti suuntautuneessa yhteiskuntapoliittisessa keskustelussa kulttuurisesta yhteiskuntakehityksestä. Jos Unesco puhunutta oli siivittänyt *usko* kulttuurin käsitteen laajuuden myönteisiin vaikutuksiin yhteisöllisessä kehityksessä ja yhteiskuntapolitiikassa, tämä uusi puhunta näytti antavan sille *toivoa*.

⁷³ Laajan kulttuurin käsitteen puhunnan lähtökohta huomioon ottaen ei ole itsestään selvää, että kyseistä tavoitetta olisi pitänyt toteuttaa nimenomaan kulttuuripoliitikkas-
sa, mutta sen kehyksissä ja foorumeilla asiaa Suomessakin ryhdyttiin ajamaan (ks. Suomen Unesco-toimikunta 1988, ii). Tässä tutkimuksessa en kuitenkaan seuraa varsinaisesti Kulttuurikehityksen vuosikymmenen viettämistä Suomessa, vaan sitä, miten sen kulttuurin käsitteen laajuutta segmentoiva tavoite toteutuu 'normaalissa' kulttuuripoliitikkassa.

Tutkimukseni avausluvussa olen viitannut siihen, miten historiallisina murrosaikoina kulttuurin käsitteeseen kerääntyy poikkeuksellista latausta. Käsiteanalyysini toisessa osassa (luku 3) kuvaan puolestaan yhteiskuntatieteiden kulttuurisen käänteen merkitystä kulttuurin käsitteen ymmärtämisen kannalta. Se saattaa yhteiskuntateoriat merkittävältä osin kulttuuriperusteisiksi. Käännöksen avaa uusia näköaloja arvioida kulttuurin käsitettä kulttuuripolitiikan - ja yhteiskuntapolitiikankin - lähdekäsitteenä, tarkoittaahan se, että "kulttuuri on jotakin enemmän kuin vain pelkkä sektori (kulttuurisektori, kulttuurijärjestelmä) yhteiskunnassa" (Pekonen 1991, 15). Kulttuurista yhteiskuntakehitystä voidaan pitää tämän tieteellisissä keskusteluissa tunnistetun käänteen hallinnollis-poliittisena vertaispuhuntuksena.

Kulttuurisessa käänneessä ja kulttuurisessa yhteiskuntakehityksessä on kyse yhteiskunnan merkitysvälitteistymisestä. Se näkyy kaikilla keskeisillä elämän ja yhteiskunnallisen toiminnan näyttämöillä.

Muutos oirehtii esimerkiksi arjen muuttuneena puheena ja käytäntöinä. Kulttuuri käsitteenä aletaan liittää mitä erilaisimpiin yhteyksiin. Tätä on kritisoitu ja pidetty kulttuurin käsitteen väärinkäyttönä, mutta käsitteen ekspansoitumisen voi nähdä myös myönteisesti parantuneena kulttuuritietoisuutena.⁷⁴ Arjen kulttuuristuminen näkyy myös paitsi korkeakulttuurin ja viihdekulttuurin sekoittumisena toisiinsa myös mm. esteettisten maku-, tyyli- ja kulutusvalintojen korostumisena tai sukupuolirooleihin, ruumiillisuuteen, seksuaalisuuteen yms. seikkoihin liittyvien identiteettien uudelleentyöstämisenä (ks. Pirnes 2002a, 415). Viime mainituksessa kehityksessä on pitkälle kysymys siitä, mistä toisaalla puhutaan elämänpolitiikkana (Roos & Hoikkala 1998; ks. myös Beck 1995, 27). Elämänpolitiikkatulkinnan mukaisesti ja yksilöllistymiskehitykseen liittyen tähän kehityskuvaan sopii myös käsitys siitä, että arjen kulttuuristumisessa ei ole kyse vain (yksilöiden) vapaudesta vaan myös pakoista.

Sosiaalisessa vaihdossa kulttuurin kasvava merkitys näkyy yhteiskunnan sekä ulkoisena että sisäisenä etnistymisenä. Monikulttuurisuus nousee kulttuuriseksi haasteeksi Suomenkin kaltaisessa maassa kansainvälistymisen ja lisääntyneen maahanmuuton takia, vaikka se täällä olikin vielä mittasuhteiltaan 1990-luvun taitteessa varsin mitätöntä verrattuna moniin muihin eurooppalaisiin maihin. Yhteiskunnan sisäinen etnistyminen ilmenee puolestaan alakulttuurisuuden lisääntymisenä. Osa siitä näkyy alakulttuurisuuden julkisina esillepanoina, mutta osa piiloutuu ja vetäytyy julkisen katseen ulottumattomiin. Tä-

⁷⁴ Kulttuurin käsitettä arkisessa puheessa käytetään yhteisötunnistautumisen merkityksessä mutta mahdollisesti myös sosiaalisen hohdon tai arvonnannon hankkimiseksi (ks. Sulkunen 1998, 51). Puhutaan vaikkapa poliittisesta kulttuurista, mediakulttuurista, urheilukulttuurista, väkivaltakulttuurista, juomakulttuurista, organisaatiokulttuurista, ruokakulttuurista, liikennekulttuurista jne. Ja edelleen pienempiin jakoihin mentäessä vaikkapa äänestämiskulttuurista, televisionkatselukulttuurista, jalkapallokulttuurista, asekkulttuurista jne. Kulttuurin käsitteen käyttöä arkisessa puheessa voidaan pitää yllättävän hyvänä; käsitettä lainataan useimmissa tapauksissa merkityksen kannalta perustellusti. Kulttuurin käsitteen ekspansoitumista, trivialisoitumistakin, voidaan pitää myös sen käytön demokratisoitumisena. (ks. tarkemmin Pirnes 2002b, 18.)

män kehityskulun myötä suomalainen yhteiskunta luopuu vähitellen yhtenäis-kulttuurisesta toimintahorisontistaan (vrt. Alasuutari 1991).

Paitsi perinteisen kansalaisyhteiskunnan ulkoiset ja sisäiset rajat työstyvät uusiksi kulttuurisessa yhteiskuntakehityksessä, myös yhteiskunnalliset toimijaroolit hakeutuvat uusiin asemiin. Tähän kehitykseen liittyy 1970-luvulta alkanut hyvinvointivaltion kriisiytymiskehitys, jolla on sekä taloudelliseen kustannusrasittavuuteen, toiminnalliseen tehokkuuteen että kansalaisyhteiskunnalliseen legitimitettiin liittyvä ulottuvuutensa (Offe 1984). Sen myötä kansalaisyhteiskunnasta, tai ns. kolmannesta sektorista, tulee kiehtovien lupauksen alue sen tarjotessa vaihtoehdon kasvottomaksi koetulle byrokralle ja kiinnittyessä välittömästi paikallisuuteen ja kansalaisliikkeisiin (vrt. Lash 1995, 157). Siihen myös toisaalta kohdistetaan odotuksia ja vaatimuksia, kun julkinen valta alkaa vetäytyä perinteisistä vastuistaan ja alistuu 'markkinakurin' ja siihen liittyvien tuloksellisuus- ja tehokkuusvaatimusten alle (vrt. Kantola 2006). Kansalaisyhteiskunnan kannalta tämäkin yhteiskunnan kulttuuristumisen muoto näyttäytyy siis yhtä lailla sekä vapauden että pakon alueena.

Kulttuurinen yhteiskuntakehitys tarkoittaa edelleen sekä privaatin että julkisen elämän alueiden mediavälitteistymistä; kulttuurin medioitumista ja median kulttuuristumista (vrt. Lehtonen 1999, 18; ks. myös Jokinen 2006,6). Tämä näkyy toisaalta niin, että asemiaan ja valtaansa lisännyt media omaksuu perinteisen kansalaisyhteiskunnan kulttuurisia tehtäviä arvojen ja mielipiteiden muodostajana ja välittäjänä. Se luo yhä useammin kehykset ja mallit kulttuuriselle yhteisötunnistautumiselle, kun kansallisuuden merkitys tällaisena kehyksenä ja mallina alkaa reunoiltaan, elleikään vielä 1990-luvun taiteessa ytimeltään, hapertua. Toisaalta mediasta alkaa tulla entistä vahvempi markkinatoimija, kuten aiemmin tässäkin työssä olen viitannut, siis osa kulttuuriteollisuutta ja sen kasvavaa merkitystä, jolloin voidaan kysyä, palveleeko se enää kommunikatiivista rationaalisuutta ja aitoja yhteisöllisiä mielipiteenmuodostusprosesseja. (Pirnes 2002b, 27.)

Lopulta kulttuurinen yhteiskuntakehitys tarkoittaa tuotannollisteknologisen kehityksen ja kulttuurisen kehityksen toisiaan ruokkivaa mekanismia. Esimerkiksi Åke. E. Andersson näkee suurten yhteiskunnallisten muutosten tapahtuvan logististen, liikenne-, kuljetus- ja yhteydenpitokeinoissa, tapahtuvien muutosten myötä. Ne saattavat taloudelliset, poliittiset ja kulttuuriset rakenteet murrokseen ja muutokseen. Neljänneksi logistiseksi vallankumoukseksi nimitämässään murroksessa perinteinen teollisuusyhteiskunta muuttuu tietoyhteiskunnaksi erityisesti tiedonvälitys- ja kommunikaatioverkostojen kehittyessä ja luovuutta hyväksikäyttämällä (Andersson 1990).⁷⁵ Tietoyhteiskuntakehityksen

⁷⁵ Andersson kiteytti yhdessä Ulf Strömquistin kanssa (Andersson & Strömquist 1988) 1980-luvulla tähän liittyvän yhteiskuntamuutoksen "k-teoriaksi", jossa ruotsin kielen k-alkuiset sanat kunnande, kommunikationsmöjligheter, kultur ja kreativ verksamhet ilmaisivat ne toiminnan alueet, joiden varassa kehittyi uusi teollisuusyhteiskunnan jälkeinen aika. Myös myöhemmin monissa tutkimuksissa on tuotu esiin kulttuurin merkityksen kasvu tuotannollisessa toiminnassa ja siihen liittyen myös yhteisöjen kehitysresurssien kasvattamisen ja -strategioiden laadinnan mielessä, erityisesti alueellisella tasolla. Tähän samaan näköalaan on sittemmin kiinnitetty puhe luovan taouden ja luovien alueiden kehittymisen edellytyksistä.

onkin katsottu merkitsevän tuotannon tietosisältöjen kasvua itse tuotantoa nopeammin.

Tietoyhteiskuntaskeema voidaan viedä tästä lähtökohdasta niin pitkälle kuin se ylipäättään lienee mahdollista; tieto, kulttuuri ja tuotanto miltei samastuvat toisiinsa, vähintään kietoutuvat yhteen toistensa kanssa. Merkitseekö tämä kulttuurin kannalta uusia aluevaltauksia vai ajautumista tuotannollisen logiikan ja koneiston vangiksi, on kysymys, joka jää myöhemmän kehityksen varaan. Tällaiset kulttuuriseen yhteiskuntakehitykseen liittyvät kriittiset kysymykset aktualisoituvatkin täydessä mitassaan vasta kehitysvauhdin kiihtyessä uudelle vuosituhatluvulle tullessa. Itse asiassa tässä esitetyt kehityskulut olivat po. ajankohtana vasta orastamassa tai tulossa hämärästi tiedostetuiksi, mikä näkyi yleisenä hämmennyksenä tai epätietoisuutena aikakauden murroksellisesta luonteesta.

4.2.2.2 Kulttuurin käsite opetusministeriön sivistyspoliittisissa mietinnöissä

Aikakausi muutoksen luonteisena näkemäni kulttuurisyhteiskunnallinen tilanne 1990-luvun taitteessa tunnustetaan myös sivistys-, koulutus- ja kulttuuripolitiikkaa Suomessa ohjaavassa opetusministeriössä. Se tuotti 1990-luvun taitteessa lyhyen ajan sisään monia sekä opetusministeriön toimialat kokonaisuutena kattavia sivistyspoliittisia että kulttuuripoliittisia dokumentteja. Niitä valmistelleet työryhmät ja työprosessit olivat osin sisäkkäisiä, joten voitaneen puhua ajan muotitermin mukaan pyörteisyydestä niiden tuottamisessa⁷⁶. Suomalaisen kulttuuripolitiikan pitkien linjojen jaottelussa tämä prosessi sijoittuu toisen ja kolmannen kehitysvaiheen taitteeseen⁷⁷.

⁷⁶ Esiselvitystehtävän hallinnonalan toimintaympäristön tulevaisuuden kehitysvaihtoehtoja saanut *visioryhmä* asetettiin 17.1.1991. Se sai ensimmäisen raporttinsa valmiiksi 31.3.1991. Työryhmän kokoonpano tarkistettiin 28.10.1991 ja tehtäväksi laajennettiin koskemaan visiosuunnitelman laatimista. Se valmistui 10.6.1992 nimellä *Sivistys-Suomi 2010*. Sen pohjalta tuotettiin opetusministeriön virkatyötä laajempaan komiteatyönä kansallinen sivistysstrategia vuonna 1993. Se oli tarkoitettu eduskunnan, valtioneuvoston ja opetusministeriön hallinnonalan valmistelutoimien tueksi, muiden hallinnonalan strategioiden valmistelun avuksi ja puheenvuoroksi kansalaiskeskusteluun tulossa olevaa itsenäisyyden juhlavuotta 2017 ajatellen. (OPM 1993, ei sivunumeroa). Samaan prosessiin kuuluu myös vuonna 1994 ilmestynyt kirja *Sivistys 2017*, joka koostuu sivistysstrategian valmisteluun tai taustatyöhön osallistuneiden asiantuntijoiden artikkeleista. Kulttuuripoliittisia kehittämislinjoja miettinyt Kupoli -toimikunta asetettiin 12.2.1991 ja sai työnsä valmiiksi 28.9.1992. Kupoli -toimikunnan työn rinnalla työskenteli myös toinen työryhmä, jonka tehtävänä oli arvioida 1980-luvulla harjoitettua kulttuuripolitiikkaa. Lisäksi vuosina 1991–1995 toteutettiin Valtioneuvoston kulttuurihanke.

⁷⁷ Kolmannen vaiheen tarkka ajankohta po. jaotteluissa ei ole haluttu nimetä, olletikin siksi, että se edelleen on käynnissä. Kun ei voida tietää, millaiseksi se historiallisessa katsannossa tosi asiallisesti muodostuu, myöskään sen alkupistettä ei voida määritellä tarkkaan. Heiskanen kirjoittaa vuonna 1994, että "toinenkin linja... on jo edennyt kehityskaarensa päätepisteeseen" ja Kangas vuonna 1999, että "kulttuuripolitiikan uusi positio ja... (kolmas pitkä linja) ovat vasta hahmottumassa" (Kangas 1999, 167). Heiskanen toteaa myös, että "ilmeisesti uutta linjaa myös etsitään" ja viittaa mm. niihin dokumentteihin, joita seuraavaksi käsitellen.

Kannattaa myös huomata, että Ahposen muista hieman poikkeavassa kehityskaarien jaotuksessa 1960-luvulla alkanutta ohjaavan taiteen edistämispolitiikan kautta seuraa jo 1980-luvun alussa kulttuurin sosiaalisen kehittämispolitiikan ja kulttuu-

Muutostodellisuutta yritettiin tunnistaa uudenaikaisella, perinteiset suunnitelumekanismit korvaavalla, visio- ja strategia-työllä. Se ei kuitenkaan ollut täysin vapaata tulevaisuusvisiointia, vaan sitä ehdollisti ja määritteli julkisen hallinnon roolin muutos kohti liiketaloudesta omaksuttuja oppeja, managerialismia ja tulosohjausta (ks. OPM 1992:25, 2). Omana muutosvirtana kehitykseen vaikutti myös 1990-luvun taitteessa postmodernismin jo aiemmin esiin manaa-masta mutta kansainvälisen kommunismin romahtamisesta konkreettisimman tapausesimerkkinsä saanut suunnittelu- ja hallitsemisideologian tyhjentyminen. Menetettiin uskoa siihen, että poliittishallinnollisia prosesseja voidaan ennakoita tarkkaan suunnitella ja laadittujen suunnitelmien mukaan ohjata ja valvoa (ks. Pekonen 1994).

Opetusministeriön tuolloisessa tilanteessa tuottamat sivistysstrategiset mietinnöt – visioyöryhmän muistio ja sivistysstrateginen Sivistys-Suomi 2010 -raportti – pitävät kattokäsitteenään sivistystä. Sitä voi pitää tavallaan yllättävänä, koska mm. Alasuutarin mukaan 1800-luvulla alkanut suomalaiskansallinen paternalistinen kansansivistysprojekti – johon myös taidepolitiikka oli sitoutunut ja jota se tuki – oli tullut tiensä päähän, mikä hänen ajattelussaan päättää juuri 1980- ja 1990-lukujen taitteessa toisen tasavallan kauden maan historiasa⁷⁸. Täysin tietämättömiä tästä muutoksesta opetusministeriön sivistyspoliittiset mietinnöt eivät toki olleet.

Sivistyksessä on po. dokumenteissa kyse eettisnormatiivisesta käsitteestä, jota käytetään retorisesti ladattuna pragmaattisten tarkoituksien vuoksi, tässä tapauksessa perustelemaan mm. sivistysasioista vastaavan hallinnon toiminta-poliittista legitimitettä. Retoriikan tutkimuksessa erityisesti Quentin Skinner

risen yhteiskuntapolitiikan vaiheet. Viime mainitut kattavat yhdessä Heiskasen ja Kankaan toisen pitkän kehitysvaiheen tai -linjan. Niiden jälkeen seuraa postkulttuurinen vapaa-aikapoliitiikka. Se vastaa jokseenkin Heiskasen ja Kankaan kolmatta pitkää kehityslinjaa. (Ahponen 1991, 218–248.)

⁷⁸ Alasuutarin tarkastelussa ensimmäinen tasavalta oli ollut aika ennen toista maailmansotaa ja toinen siitä 1980-luvun lopulle. Toinen tasavalta jakautuu kolmeen osavaiheeseen: moraalitalouden, suunnittelutalouden ja kilpailutalouden, joista viimeisin kiihtyvässä muodossaan itse asiassa merkitsee jo siirtymää kolmanteen tasavaltaan.

Alasuutari tarkastelee suomalaisen yhteiskunnan kehitystä näissä jaksoissa useampien eri politiikka-alueiden kautta. Niistä yksi on taidepolitiikka suhteessa kansansivistysihanteeseen. Myös taide oli Alasuutarin mukaan osa tuota projektia ja se olikin saanut siinä aseman "kansalaisuskontona, joka legitimoit kansansivistyksen taustalla olevan ajatuksen itsensä kehittämisen tarpeellisuudesta kohottamalla sen myös emotionaalisesti koetuksi pyhäksi ja loukkaamattomaksi asiaksi". Alasuutarin tulkinnassa taiteena ymmärretty kulttuuri oli 1990-luvun taitteeseen tultaessa läpäisyt yhteiskunnallisen todellisuuden, mutta ristiriitaisesti eliitin projektina ja määrittelyvaltana yli kansalaisten elämismaailmallisen todellisuuden ja arvostusten. Taiteen uskonnolliskaltainen rooli ei siten merkinnyt sitä, että kaikki sitä faktisesti olisivat arvostaneet ja kuluttaneet, vaan sitä, että se oli symboli sivistysprojektiin kuuluvalla jatkuvan itsensä kehittämisen ja kilvoittelun vaatimukselle. Taide oli "asiantuntijakeskeisen yhteiskunnan symboli" ja sellaisena eliitin omistamaa ja massojen vierastamaa – ja juuri siksi se tarvitsi valtion tuen. Ennakoidessaan markkinoiden ja yksilöllisyyden ihannoinnin kypsyttämää kolmatta tasavaltaa Alasuutari katsoo, että "viitekehäykset muuttuvat" ja perinteisesti sivistyspoliittisina nähdyt muutokset muuttuvat yksilöeettisiksi ja taide menettää asemansa asiantuntijakeskeisen pyhän symbolina "vastaanottajakeskeisyydelle tai henkilökultille". (Alasuutari 1996, 239–244.)

on puhunut tällaisesta sekoittumisesta ideologisena kielenkäyttönä (ks. Palonen 1998, 150–151).

Suomessa tällainen puhetapa ei ollut luonnollisestikaan vaikeaa, koska sivistyksen käsitteellä on ollut täällä perinteisesti vahva rooli. Niinpä sivistys edustaa näissäkin dokumenteissa käsitystä hyvästä elämästä, jossa yksilölliset ja yhteisölliset päämäärät sulautuvat toisiinsa. Näin sivistyksen käsite kaappaa asiakirjoissa kokonaisyhteiskunnallisen käsitetason, eli sen merkityksen, joka eurooppalaisessa perinteessä on liitetty sivilisaation ja kulttuuriin käsitteisiin kehitystilän kuvauksena. Kyse myös lopulta parhaan mahdollisen tavoittelemisesta, saavuttamisesta ja ylläpitämisestä: "Kaikki sivistystä ylläpitävät ja lisäävät teot ovat sinänsä arvokasta toimintaa ja ilmaisevat sitä, *mikä yksilössä ja yhteiskunnassa on kaikkein parasta.*" (KOM 1993:36, 3). Näin myös coleridgelaisarnoldilainen käsitys kulttuurista sulautuu suomalaiseen sivistyksen käsitteeseen, olkoonkin että Snellmanin vaikutuksesta lähinnä saksalaisen filosofian kautta.

Entä kulttuurin käsite kyseisissä dokumenteissa? Eksplisiittisesti tuotetut kulttuurin määritelmät ovat perinteisiä, vaikka jossain määrin niitä yritetään myös laventaa. Laventamisyrietykset tyrehtyvät kuitenkin usein laventamisvaatimuksen esittämiseen.

Po. kahdessa dokumentissa kulttuuria määritellään keskenään hieman eri tavoin. Visiotyöryhmä vaikenee itse kulttuurin käsitteestä, mutta käsitys kulttuurista vilahtaa esiin siinä, mikä kuvataan vision lähtökohdiksi, eli "**elämänhallinta ja kulttuurinen kompetenssi, osaaminen**" (OPM 1992:25, 32, lihav. alkuper.⁷⁹). Se, mitä on kulttuurinen kompetenssi, on näin keskeinen muistion kulttuurikäsitteen kannalta. Elämänhallinnan edellytyksen sanotaan muodostuvan "niistä tavoista, joilla ihminen pyrkii ottamaan oman todellisuuden haltuunsa, määrittelemään sitä ja antamaan sille merkityksiä". Lisäksi "elämänhallinta ja yhteiskunnan luova uusintamainen edellyttävät kulttuurista osaamista". Näin syntyy käsitys, jonka mukaan kulttuuria (tässä: kulttuurista kompetenssia) olisi *ihmisen merkityksellisen todellisuussuhteen rakentamisen tavoat* sekä erikseen nimeämättömiksi jäävien *taitojen luova käyttö sosiaalisissa yhteyksissä*. Määrittelyssä voi nähdä alettavan lähestyä semioottisfenomenologisen kulttuurikäsitteen karttaa sen ulkokehiltä päin.

Sivistysstrategiamietintö haluaa puolestaan laventaa kulttuurin käsitettä, mutta samalla tyytyy perinteiseen kulttuuritoimintojen luettelointiin. Kulttuuria ei määritellä, vaan kulttuurin todetaan olevan "jatkuvässä muutoksen tilassa" ja kulttuurin käsitteestä vallitsevan "erilaisia mielikuvia" (OPM 1993, 12).

⁷⁹ Tämän kohdan tulkinta mietinnössä on osin hankalaa, koska siinä käytetään käsitteitä elämänhallinta, kulttuurinen kompetenssi ja osaaminen vaikeasti toisiinsa suhteutettavalla tavalla asettamalla ja-sana kahden ensimmäisen ja pilkku kahden viimeisen sanan väliin. Elämänhallinta ja kulttuurinen kompetenssi näyttäisivät olevan tasaveroisesti ja-sanan välityksellä laajempaa osaamista muodostavia asioita, mutta asiakohdan muusta yhteydestä käy ilmi, että kulttuurinen osaaminen onkin elämänhallinnan samoin kuin uutena asiana mukaan tulevan yhteiskunnan luovan uusintamisen edellytys. Tässä tehtyä tulkintaa kyseisestä asiakohdasta voinee siksi pitää 'hyväntahtoisena' ongelmakohtien ohilukemisena. Siihen kuuluu myös sen ongelman ohittaminen, että ko. asiakohdassa sekoittuvat toisiinsa käsitteitä määrittelemään tarkoitettu deskriptiivinen kuvailu, normatiivisuus ja pragmaattiset tavoitteet.

Valittavana katsotaan olevan joko "totuttu länsimainen taide- ja perinnekulttuurikäsite" tai "antropologinen 1900-luvun mittaan kehittynyt symboli- ja merkitystuotantoon kiinnittynyt käsite" (emt. 12–13). Varsinaista valintaa näiden käsitteiden välillä strategiassa ei tehdä, mutta taide- ja perinneperusteista käsitystä kylläkin halutaan varovaisesti laventaa viittaamalla molempien tulkintamallien aineksiin.

Lavennus tapahtuu kaksitasoisesti siirtämällä ensin taidekäsitteistä eliittitaiteeseen sitoutuneesta tulkinnasta antropologisen tulkinnan suuntaan, jossa taiteen nähdään lähtevän tavallisen ihmisen/kansan "kokemusmaailmasta". Taiteen käsitteen tulkintamahdollisuuksia tuodaan lähemmäs arkipäivää ja sen käytänteitä, pois pelkästään taiteellisista/kulttuurisista professioista ja niihin liittyvistä arvostuksista, vähän samaan tapaan kuin mitä jo Kulttuuritoimintakomitea oli tehnyt.

Kulttuuripolitiikan perustelujen kannalta tärkeässä yhteisökuullisuudessa, kansakunnan omakuvassa, sivistysstrategiamietintö kääntää katseen kansalaisiin päin. Se sanoo tarvittavan taiteen ohella "muitakin kulttuurin alueita, jotta ihmisille syntyisi terve itsetunto ja identiteetti". Muina kulttuurin alueina sivistysstrategia mainitsee juhlat, vapaan yhdessäolon ja kilpailut, jotka "ovat tarjolla" taiteen ohella keinoina "ihmisten väliseen elävään vuorovaikutukseen". Luettelonomaisesti mainittuina ne eivät kuitenkaan tekstiyhteydestä päätellen näyttäisi olevan oleellisimpia asioita kulttuurin käsitteen laajentamisessa. Ne ovat hieman väkinäisenoloisia esimerkkejä kulttuurin käsitteen ymmärtämisen kannalta tärkeämmästä asiasta eli *ihmisten välisestä elävästä vuorovaikutuksesta* sekä siihen liittyen "*uusista kokemuksista*", joiden molempien "näkyminen" ja "kohtaamista" sekä yhtenäiskulttuurin että myös "kulttuurituotteiden voimakkaan näkyvyyden" sanotaan estävän. (emt. 13.)

4.2.2.3 Kulttuurin käsite Kulttuuripolitiikan linjat -mietinnössä

Sivistyshierarkkisesti katsoen porrasta alemmalla tasolla eli 'puhtaan' kulttuuripolitiikan alueella ymmärrettyä kulttuurikäsitteistä voidaan hahmottaa Kulttuuripolitiikan linjat -mietinnöstä, jota lyhyiden vuoksi kutsutaan myös Kupoliksi. Sitä koskee sama huomio, joka edellä tehtiin sivistyksen käsitteestä sivistysstrategisissa dokumenteissa. Siinä kulttuurin käsitteen käyttöön liittyy epäilemättä vahvaa retorista latausta, onhan kyse tietyllä tavalla toimialan perustelu- ja puolustusdokumentista. Metodisen perusvalintani mukaan sulkeistan kuitenkin myös kulttuuripoliittisella tasolla liikkuessani tämän retorisen puolen tutkimassani aineistossa.

Kupolin toimeksianto oli arvioida silloisen kulttuuripolitiikan ja -hallinnon toimivuus sekä laatia suunnitelma valtakunnallisen kulttuuripolitiikan suuntaviivoiksi ja ehdotukset toimenpiteiksi 1990-luvulta eteenpäin. Toimeksannon mukaan toimikunnan tuli työssään ottaa huomioon "kulttuurin kenttä *koko laajuudessaan mukaan lukien lastenkulttuurin ja viihdekulttuurin alueet*". Samoin tuli "ottaa huomioon sivistys- ja kulttuuritoimen yleinen kehitys ja kansainvälistyminen *sekä näiden vaikutukset yksityisen ihmisen osallistumis- ja harras-*

tamismahdollisuuksiin ja kansainväliseen vuorovaikutukseen." (OPM 1992, 5–6, kurs. ep. Jatkossa viittaukset tähän lähteeseen Kupoli)

Toimeksianto oli selkeä, mutta muuttuu sen tarkennuksissa. Maininnat erityisesti huomioon otettavista asioista voi nähdä toimeksiantajan kannanottoina kulttuuripolitiikan silloiseen ajankohtaistilanteeseen. Ne ovat asioita, jotka sen mielestä olivat jääneet aiemmassa kulttuuripolitiikassa vähälle huomiolle tai niihin oli suhtauduttu väärällä tavalla (viihdekulttuuri), joiden merkityksen nähdään syystä tai toisesta tuolloin korostuvan (lastenkulttuuri, kansainvälinen vuorovaikutus) tai joiden katsotaan kuuluvan erityisesti kulttuuripoliittisen tarkastelun piiriin (osallistumis- ja harrastamismahdollisuudet). Nämä kannanotot ovat kuitenkin samalla piileviä kannanottoja käsitelmäärityihin.

Kupoli-mietinnön tuottaminen sijoittui murrosaikaan. Sitä on pidetty postmodernistisena komiteamietintönä, eikä toimikunta itsekään kaihda sen lipun alla kulkemista. Postmodernin henki kiteytyy ehkä parhaiten tiivistelmää ja johdantolukua yhdistävässä otsikossa *Haihtuuko kaikki kiinteä ilmaan?* Myös mietinnön rakenteen voi nähdä samaa henkeä tavoittelevana. Se rakentuu tiivistelmästä, sanakirjanomaisesta kymmenen avainsanan (+ kahden vertailusanan) määrittelystä, tämän jälkeisistä kahdeksasta luvusta sekä viiteen ensimmäiseen lukuun liittyvistä vapailta kulttuuriskribenteiltä tilatuista kirjoituksista. Viime mainittujen voi nähdä alleviivaavan mietinnön postmodernistisuutta niiden varauksellistaessa perinteistä hallinnollista 'yhden totuuden' esitystapaa. Niiden kautta toimikunnan voi nähdä ottavan etäisyyttä myös omaan rooliinsa kulttuuripoliittisten linjausten määrittelijänä ja esitysten tekijänä.

Unescon puhuntaan Kupoli-mietintö ei omissa kirjauksissaan suoranaisesti kytkeydy. Sen sijaan kulttuuriministeri Tytti Isohookana-Asunmaa tekee kytkennän Kupolin pohjalta laaditun hallituksen kulttuuripoliittisen selonteon eduskuntakeskustelussa. Ministeri pitää kulttuurisen näkökulman läpäisevyyttä koko yhteiskunnassa "keskeisenä asiana" selonteossa (Isohookana-Asunmaa/puhe 29.9.1993).

Sisällöllisesti Kupoli-mietintö koostuu kolmesta peruselementistä: kulttuuripolitiikan toimintaympäristömuutosten kuvauksesta, toimikunnan esittämistä kannoista siihen, miten kulttuuripolitiikassa tulisi reagoida toimintaympäristömuutoksiin sekä toimikunnan ennakoiman tulevan yhteiskunnan (toive)kehitystilän kuvauksesta. Näitä osia yhdistää sen kaltainen logiikka, joka on tullut edellä esiin aikakausimurrosta kuvatessani: murros jälkiteolliseen yhteiskuntaan merkitsee muutosta yhteiskunnan kulttuuristumisen suuntaan (tulevasta yhteiskunnasta puhutaan mietinnössä kulttuuriyhteiskuntana). Totut ajattelutavat ja rakenteet häviävät ja uusia nousee tilalle. Uusia asioita ovat erityisesti uusi teknologia, kansainvälistyminen, monikulttuuristuminen ja markkinavoimien vapautuminen sekä eräät yleiset postmodernismin nimissä tunnistetut ilmiöt, kuten luottamuksen heikentyminen absoluuttisiin totuuksiin, lineaariseen kehitykseen ja rationaaliseen suunnitteluun. Uudenlainen toimintaympäristö tuo paineita muuttaa valtion roolia ja julkisen hallinnon toimintatapoja kulttuuripolitiikan ohjaajana, siis myös kulttuuripolitiikan määrittelyssä.

Kulttuuripoliittisille toimijoille kulttuuriyhteiskuntakehityksen myötä syntyy oikeus tehdä interventio yleiseen yhteiskuntakehitykseen.

Mietintö sisältää kulttuurin avainsanamäärittelyn. Sen rooli mietinnössä jää epäselväksi. Onko se kaiken kattava määritelmä, jota kulttuuripolitiikassa – kaikkina aikoina samalla tavoin vai eri aikoina eri tavoin – yritetään tunnistaa ja seurata? Sanakirjamäärittelyt voidaan yleisesti nähdä välittömistä toiminnallisista yhteyksistään irrotettuina virallisina tai yleisesti hyväksytyinä määritelmänä. Sellaisen sisällyttäminen Kupoli-mietintöön tuntuu sekä uskaliaalta että mielenkiintoiselta, kun muistaa mietinnön postmodernistisen luonteen. Tavaltaan sanakirjamäärittelyllään toimikunta astuu omaa keskeisintä viestiään vastaan. Ristiriita syntyy siitä, että jo mietinnön lähtökohtana määritellään se, mikä itse mietinnössä sanotaan olevan voimakkaan muutoksen tilassa. Vai onko tällaista määrittelyä niin kulttuurin kuin muidenkin mietinnön avainsanojen osalta katsottu tarvittavan juuri postmodernin tilanteen vuoksi? Joka tapauksessa määritelmä kuuluu seuraavasti:

KULTTUURI niiden toimintojen, muotojen, arvojen ja symbolien kokonaisuus, joiden avulla yhteisö ylläpitää suhdetta omaan menneisyyteensä ja rakentaa identiteettinsä. Kulttuuri käsittää maailmankuvan ja moraalin, tiedon, perinteet, elinympäristön ja taiteena tapahtuvan symbolien tuotannon. Tässä mietinnössä ei ole erikseen käsitelty tiedon ja moraalin (etiikan) osuutta kulttuurissa, mutta on kyllä otettu huomioon niiden merkitys. Kulttuuri vrt. SIVISTYS saavutettu yhteiskuntajärjestys tai elämäntapa, vastakohta barbarialle. Sivistymätön ei välttämättä ole kulttuuriton. (23.)

Avainsanamäärittely koostuu viidestä elementistä. Ensinnäkin kulttuurin subjekti on määritelmän mukaan selkeästi *yhteisö*. Toiseksi kulttuuri on yhteisön *toiminnallisuuteen* liittyvä käsite: kulttuuri on jotakin, jolla ylläpidetään ja rakennetaan *suhdetta johonkin*. Kulttuuri on näin tarkemmin määrittelemättömällä tavalla *toiminnan resurssi ja väline*. Kolmanneksi kulttuuri muodostaa *kokonaisuuden*, jonka osiksi nimetään toiminnot, muodot, arvot ja symbolit. Varsinkin kahden ensin mainitun osalta jää kuitenkin arvailujen varaan, mistä on kysymys – kaikista vai joistain erityisistä kulttuurisiksi tunnistettavista ja nimettävistä toiminnoista ja muodoista? Neljänneksi määritelmässä luetellaan niitä *yhteisöllisen toiminnan alueita*, jotka kulttuuriin kuuluvat. Viidenneksi kulttuurin käsitettä pyydetään vertaamaan sivistyksen käsitteeseen, joka tässä yhteydessä vastaa sivilisaation käsitettä saavutettuina elämäntapoina, ja erityisesti niiden kehittyneisyyttä suhteessa barbariaan.

Kun kulttuurin käsitettä halutaan verrattavan sivistyksen (sivilisaation?) käsitteeseen, tekstissä ei sanota, missä tarkoituksessa niin pitäisi tehdä. Jos halutaan korostaa käsitteiden keskinäistä eroa varaamalla sivistyksen käsite saavutettuihin elämäntapoihin, Kupolin avainsanamäärittely poikkeaisi esimerkiksi Unescon Meksikon konferenssissa tuotetusta kulttuurin määritelmästä, jossa elämäntavat tuotiin näkyvästi kulttuurin käsitteen alueelle. Tätä tulkintaa myös Kulttuuritoimintakomitean mietintö oli varovaisesti lähestynyt.

Vertailulla voidaan kuitenkin myös korostaa kulttuurin käsitteen prosessaista luonnetta jättämällä kulttuurin tuotosperusteisuus sivistyksen käsit-

teen alueelle. Kupolin kulttuurin käsite onkin dynaamisempi kuin Unescon määritelmä tuodessaan heti alussa esiin yhteisöllisen toimijuuden.

Toisaalta toimijuus jää ilmaan. Kuka toimii ja miten toimii? Myös toiminnan tarkoitus jää vajavaiseksi: vain siksikö kulttuuri on olemassa, että sillä yhteisö pitää yllä suhdettaan menneisyyteen ja rakentaa sen avulla identiteettinsä? Vaikka mitään toimintaa ilman avointa tulevaisuusperspektiiviä onkin vaikea kuvitella, määritelmän tietyllä tavalla passiivinen ja toiminnallisuutta jarruttava luonne on silmiinpistävä. Sitä korostaa identiteetin rakentamiseen kytketty definitiivinen muoto: rakentaa identiteettinsä (ei: identiteettiään). Myös kulttuurin näkeminen kokonaisuutena voi olla ristiriidassa kulttuurin käsitteen prosessiluonteen kanssa, kuten aiemmin tutkimuksessani on tullut esiin, mutta ei välttämättä. Kun kokonaisuuden rakentumisen tavasta ei määritelmässä kuitenkaan sanota mitään, asiaa on vaikea arvioida tässä yhteydessä.

Kulttuurin alueina määritelmä mainitsee maailmankuvan, moraalin, tiedon, perinteet, elinympäristön ja ”taiteena tapahtuvan symbolien tuotannon”. Ero Unescon ja Kupolin määritelmien välillä on tällöin mielenkiintoinen. Unescon määritelmässä taide mainitaan kulttuurin alueita listaavan luettelon aluksi; muut mainitut asiat kuuluvat kulttuurin sen *lisäksi*. Kupolissa taide on sijoitettu luettelon viimeiseksi muodollisesti tasavertaisena muiden mainittujen asioiden kanssa. Myös Kulttuuritoimikunnan mietintöön ero on selvä: taiteena tapahtuva symbolinen tuotanto on vain yksi osa kulttuuria, eikä muu kulttuuri jää taideväritteisyyden varaan. Toisaalta Kupolissa muiden mainittujen kulttuurin alueiden ei ainakaan erikseen mainita olevan symbolituotannollisia – sitä ne tietenkin ovat, mutta miksi seikka mainitaan juuri ja vain taiteen määritteenä, jää kysymyksenalaiseksi.

Jatkettaessa vertailua eri käsitetunnistusten välillä huomataan, että suoran elämäntapakytkennän puuttumisen vuoksi maailmankuva, tieto ja moraalit jäävät merkityksiltään Kupolin määritelmässä yleisluontoisiksi verrattuna esimerkiksi Unescon määritelmän vakaumuksiin, joita voi pitää moraalirationaalisen maailmassaolon tai kantaaottavan kansalaisuuden merkitysalueen määreenä. Kupolin ja Unescon luettelot poikkeavat toisistaan myös siinä, että edellisessä mainitaan elinympäristö ja jälkimmäisessä yksilön perusoikeudet kulttuuriin kuuluvina asioina. Perusoikeuksien mukanaolon Unescon määritelmässä voi nähdä johtuvan Unescon roolista kansainvälisenä järjestönä. Vastaavasti elinympäristöjen mukanaolo Kupolin määritelmässä selittyy ympäristökysymysten ajankohtaistumisena mietinnön tuottamisen aikoihin. Toisaalta elinympäristön mukanaolon määritelmässä voisi nähdä myös johtavan siihen, että otetaan huomioon ihmisen eri toiminnallisuuksien välinen vuorovaikutus kulttuurin käsitteen tunnistamisen alueena.

Kupolin avainsanamäärityksessä taiteen ja 'muun kulttuurin' suhteet kulttuurin käsitteessä antavat laajenemaan pyrkivän kulttuurin käsitteen kannalta luontevampia etenemisen mahdollisuuksia kuin Unescon tai Kulttuuritoimintakomitean määritelmät, vaikka edelliseltä kulttuuripoliittiselta kehityskaudelta periytyvänä tapana toimikunta ei liiemmin erittelekään käsittepareja 'taide ja kulttuuri' sekä 'taide- ja kulttuuripoliitiikka'. Kun Unescon määritelmästä syn-

tyy vaikutelma – ja myös todellinen seuraus – että laajankin kulttuurin käsitteen puhunnassa taide on helposti tarkastelujen lähtökohta ja keskipiste, Kupolin määritelmä antaa ainakin lähtökohtaisesti mahdollisuuden pitäytyä kulttuurin käsitteen tunnistamisen laajemmissa perspektiiveissä.

Paradoksaalista kuitenkin on, että avautuvia mahdollisuuksia ei nyt haluta hyödyntää, kun avainsanamäärittelyn luettelosta on elämäntavat jätetty pois ja kun mainituistakin alueista kaksi (tieto ja moraali) ilmoitetaan jätettäväksi mietinnön tarkastelujen ulkopuolelle. Näin kulttuuripolitiikan kannalta käsiteltäviksi kulttuurin alueiksi Kupolissa jäävät lopulta taiteen lisäksi vain perinteet ja elinympäristö.

Alue on siis edelleen varsin perinteinen (kenties elinympäristön avaamia tulkintamahdollisuuksia lukuun ottamatta), eikä Kupolin siten voi tästä lähtökohdasta käsin katsoa edustavan varsinaisesti laajan kulttuurin käsitteen puhunnan mukaista käsitystä kulttuurista kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä. Koska koko mietinnön punainen lanka kuitenkin perustuu hypoteesille kulttuurin käsitteen laajentamisen tarpeesta, on käsitetarkastelun valokeila suunnattava avainsanamäärittelyn lisäksi varsinaiseen tekstiosaan ja siellä myös pelkän kulttuurin käsitteen ohella sen liitännäiskäsitteisiin. Näitä ovat kulttuuriyhteiskunta, kulttuuriset arvot, kulttuurinen pääoma ja kulttuurinen näkökulma (päätoksenteossa).

Mietinnön johdanto-luvussa *kulttuuriyhteiskunnan* käsitettä luodaan vastaakohtana teollisuusyhteiskunnalle ja sen kasvukeskeiselle ajattelulle ja näin alustuksena jälkiteollisen yhteiskunnan kehitysnäkymään ja kestävän kehityksen vaatimukseen. Tämä tapahtuu (Kupoli, 28) teknologian ja humanismin erottelun kautta, vaikka kulttuuriyhteiskunnassa ne ilmeisesti lähentyvätkin toisiaan, kun ihmisen sisäisen maailman arvostus ja sen mukaiset toimet lisääntyvät suhteessa ulkoisen maailman arvostuksiin.

Sisäistä on henkisyys, elämyksellisyys ja itsensä toteuttaminen sekä elämän laatu niiden ilmauksena. Ulkoista on materiaalisuus, taloudellisuus, teknologia sekä elintason kohottaminen niiden ilmauksena. Näissä määrittelyissään Kupoli näyttäisi kiinnittävän kulttuurikäsitteensä hyvinkin perinteisiin dualismin muotoihin. Kulttuuri on jotain, joka on joko materiaalisen, taloudellisen ja jopa elintason kohottamisen vastakohta, tai enintään lisä niille. Kulttuurin käsitteen määrittelyn kannalta pulma on sama kuin Unescon määrittelyprosesseissa: aineellisuuden kohdistuvat merkityksenannon muodot työntyvät määritelmällisesti kulttuurin merkitysalueen rajoille, elleikään kokonaan sen ulkopuolelle. Näin myös kulttuurisen näkökulman tuominen päätöksentekoon tarkoittaa elämän henkisten, elämyksellisten ja laadullisten ulottuvuuksien tuomista sinne.

Kulttuuripääomaa tarkastellaan lähemmin mietinnön luvussa III (Vastaanottajasta toimijaksi). Siinä kulttuurisen pääoman sanotaan merkitsevän "muutakin kuin kykyä omaksua ns. korkeakulttuurin arvoja ja hallita vakiintuneita kulttuuri-instituutioita. Kulttuuri on" – ja nyt seuraa merkittävä lisäys – "avoin ja mahdollisuuksia tarjoava toimintakenttä, jonka ihmiset itse luovat, uudelleenluovat ja käyttävät". Lisäksi samassa luvussa sanotaan, että "ihmiset liittävät

vät kokemaansa ja näkemäänsä omat merkityksensä... kulttuurisesti oppimien-
sa kehysten puitteissa". Ja edelleen kiteyttäen: "kulttuuri on symbolijärjestelmä,
jonka viestejä ihminen elämänkaarensa aikana lukee ja tulkitsee" (emt. 114–115).

Tällä tavoin rakentuva käsitys kulttuurista on selvästi laajempi kuin hen-
kisyteen rajoittuva. Sitä voi pitää semioottisfenomenologisen käsityksen kal-
taisena ja sellaisena avainsanamäärittelyä täsmentävänä tai laajentavana. Siinä
merkitykset ihmisen elämismaailmallisessa toiminnallisuudessa kohtamana
'todellisuutena' ja merkityksenannot näissä kohtaamisissa tuotettuina osallis-
tumisina 'maailmaan' ovat keskiössä. Merkitykset ja merkityksenannot muo-
dostavat merkitysjärjestelmän, joka kuitenkin alati muuttuu.

Elämäntavatkin tulevat tässä yhteydessä Kupolissa huomioiduiksi, kun
kirjoitetaan, että "kulttuuripolitiikka todentuu ihmisten elämäntapana, tapana
elää ja hahmottaa arkielämää" (emt. 114). Vaikka elämäntavat eivät siis sisälly
kulttuurin avainsanamäärittelyyn, ne liittyvät kulttuuriin siten, että kulttuuri-
politiikan toimenpiteet symbolijärjestelmän piirissä liikkuaan nousevat elä-
mäntapojen kontekstista ja palaavat siihen siinä ilmenevinä muutoksina. Näin
elämäntavat Kupolissa saavat samantapaisen tulkinnan kuin Raymond Wil-
liamsin elämäntapaperusteisessa kulttuurikäsitteessä: ei niinkään kulttuuriin
samastettavana tai sille vaihtoehtoisena ilmiönä, vaan kulttuurisen toiminnalli-
suuden kontekstina, mikä on myös semioottisfenomenologiseen kulttuurikäsi-
tyksen mukaista.

Kulttuuriarvot tuodaan mietinnössä esiin näkyvimmin visioitaessa kehkey-
tymässä olevan 21. vuosisadan kulttuuriyhteiskunnan kulttuuripoliittisia kehi-
tysnäkömiä mietinnön Kaleidoskoopiksi nimetyssä loppuluvussa. Vision en-
simmäinen kohta kuuluu näin:

kulttuuriarvot läpäisevät yhteiskunnan ja päätöksentekokoneiston; taiteen ja kulttuu-
rin laaja yhteiskunnallinen, myös taloudellinen merkitys tunnustetaan ja yhteiskun-
nan toimintoja ohjaa "kirjoittamaton kulttuurilaki" (Kupoli, 248).

Visiota perusteleavassa tekstikohdassa asia sanotaan vielä suuremmin:

Kulttuuriyhteiskunnan tavoitteena voi olla "kirjoittamaton kulttuurilaki", jossa ihmis-
ten sisäistämät kulttuuriset arvot läpäisevät koko yhteiskunnan ja ohjaavat päätök-
sentekoa ja toimintaa (emt. 245).

Muotoilut ovat jossain määrin arvoituksellisia, mutta merkittäviä. Kirjoittama-
ton kulttuurilaki asettuu koko yhteiskunnan toiminnallisuutta ohjaavaksi prin-
siipiksi ihmisten sisäistämien kulttuuristen arvojen kautta. Kulttuuriarvoja ei
määritellä, mutta ne liittynevät muun kirjoitetun valossa itsensä toteuttamiseen,
henkisyteen, elämyksellisyyteen ja elämisen laatuun. Niiden pitäisi siis ohjata
yhteiskunnallista toimintaa ja päätöksentekoa.

Toisaalta kirjoittamaton kulttuurilaki kirjoitetaan mietinnössä lainaus-
merkkeihin. Se antanee veloitteen sen varaukselliseen tulkintaan, mutta kult-
tuuripoliittisen visiolinjauksen kärkenä sitä on pidettävä laajan kulttuurin käsit-
teen puhunnan mukaisen kulttuuripoliittisen laajentumisretoriikan yhtenä pe-
rusteluna. Sen täytyy siten selittää jollain perustavalla tavalla sitä, mikä on toi-

mikunnan käsitys kulttuurista. Ainakin päällisin puolin viesti tuntuu olevan avainsanamäärittelystä poikkeava: kulttuuri on viime kädessä jotain sellaista, että sitä ei voikaan käsitteillä kuvata, se on siis luonteeltaan jotain muista todellisuuden ilmiöistä ratkaisevalla tavalla poikkeavaa, ja siksi vastaansanomattomasti yhteiskunnallisessa toiminnassa huomioon otettavaa.

Toinenkin kulttuuripolitiikan laajuuden retoriikkaan liittyvä ilmaus on laitettu mietinnössä lainausmerkkeihin. Kulttuuripolitiikan sanotaan "näkyttömän rakentajana" muovaavan ihmisen arkea. Ilmaisun merkittävä, koska arki nousee arvoon arvaamattomaan Kupolissa myös kulttuurin käsitelmäärittelyn kannalta. Toimikunnan mielestä arjen – sen, miten ihminen "kokee oman asemansa ja mahdollisuutensa" – tulisi antaa luoda kulttuuripolitiikan käytäntöjä, koska arjessa "ihmisten *uudet* käyttäytymis- ja osallistumismuodot *tarttuvat* kulttuuriin, taiteeseen ja vapaa-aikaan". Näin "kulttuuripolitiikasta tulee arkielämän tasolla tapahtuvaa uusien merkitysten tuottamista" ja tämän myötä myös "poliittisella on olennaisesti uudenlainen sisältö", mikä "muuttaa käsityksiä kulttuuri- ja taidepolitiikasta" (emt. 244, kurs. ep).

Tässä kannassaan Kupoli-toimikunta katsoo, että kulttuuri voi olla muutakin kuin mitä institutionaalisessa kulttuurikäsitelmissä sellaisena nähdään, ja että kulttuurisuus rakentuu arjessa viime kädessä sellaisessa prosessissa, jota ei voi tunnistaa eikä tavoittaa kokonaisuutena. Institutionaalinen kulttuuripolitiikka käsitelmissä muovaa ihmisten käsityksiä "asemastaan ja mahdollisuuksistaan" arjessa, mutta sen määritelmät eivät sellaisinaan päde, koska "yksilöillä ja eri ihmisryhmillä todellakin on erilaiset arvomaailmansa ja erilaiset käsityksensä siitä, mitä kulttuuriin kuuluu" (emt. 31). Ihmisten omat käsitykset asettuvat näin määrittelemään kulttuuria institutionaalisten käsitysten rinnalla, mahdollisesti niitä täydentäen, mahdollisesti niitä vastaan.

Miten arki sijoittuu kulttuurin käsittekartalle, kun se kerran saa näin merkittävän aseman kulttuurin määrittelyssä? Kyse on olennaisesti kentän 2b alueella tapahtuvista merkityksenantoprosesseista ja niihin perustuvista osallistumisen ja toiminnan tavoista. Vaikka mietintö puhuukin yleisesti "ihmisistä", kyse on kansalaisyhteiskunnan toiminnasta ja siinä ilmenevistä elämäntavoista. Elämäntavat ovat kuitenkin jatkuvasti muuttuvia. Arjen käsite Kupolissa itse asiassa korvaa elämäntapa-käsitteeseen liittyvää kulttuuripoliittista retoriikkaa. Kyse ei ole siis varsinaisesti uudesta asiasta, vaan näkemyksestä, joka perustuu elämäntapojen purkautumiseen perinteisistä luokka- tai muista ryhmäsidoksistaan "sisäisesti etnistyvänä" yhteiskuntana (ks. Pirnes 2002b, 25). Arjen käsitteen on ilmeisesti arvioitu olevan vapaampi kuvaamaan tätä muuttunutta tilannetta.

Vaikka arki asettuukin Kupoli-mietinnössä kulttuurin käsitteen tuottamisen keskiöön, se ei ole kuitenkaan mikään neutraali muusta todellisuudesta irrallaan oleva elämän ja yhteiskunnan saareke, vaan mitä suurimmassa määrin kamppailujen arena. 'Ihmiset' kamppailevat arjen kulttuurisista merkityksistä kansalaisyhteiskuntana, markkinatoimijoina ja julkisen vallan tuottajina.

Näin nämä kaikki yhteisöllisen toiminnan megasfäärit vaikuttavat edelleenkin omilla tavoillaan käsityksiin kulttuurista arjen kautta. Toimikunnan linjaus kuitenkin on, että se haluaa vähentää julkisen vallan, erityisesti valtion,

roolia kulttuuristen merkitysten säätelijänä, eli sen roolia kulttuuripolitiikassa ja yhteiskuntapolitiikassa muutoinkin. Tässä halussa se on valtiollisen kulttuuripolitiikan instrumentiksi huomiota herättävän innokas. Toimikunta kritisoi voimakkaasti byrokratisoitunutta, liiallisesti hallinnoitua valtiollista järjestelmää, jonka "jyrän" epäillään "litistäneen alleen oma-aloitteisuuden ja omaperäisyyden kehittymisen" (emt. 233–4)⁸⁰. Hallinnon on mm. ryhdyttävä vuoropuheeseen asiakkaidensa kanssa. Ajatus on, että nimenomaan tällöin purkautuu myös institutionaalinen käsitys kulttuurista uusiin suuntiin.

Viime kädessä Kupolin näkemys siis on, että institutoituneen yhteiskunnan ja vapaan kansalaisyhteiskunnan välisessä vuorovaikutuksessa julkisen vallan instituutioihin sitoutunut tai kiinni muurautunut käsitys taiteesta ja kulttuurista alkaa rapista alas – ellei se sitten muuraudu toisella tavalla kiinni johonkin toiseen toimijatahoon. Tällainen mahdollisuus Kupolin linjauksiin sisältyy sen kulttuuriteollisuutta koskevien näkemysten myötä.

Kulttuuriteollisuuden (siis käsitekarttani alueen 4b) toimikunta tunnustaa olevan "voimakas ja sisällöltään monimuotoinen". Toimikunta tekee pesäeroa aiempiin julkisen vallan omaksumiin käsityksiin markkinoista ja kulttuuriteollisuudesta eräänlaisena pahan valtakuntana. Se vertaa kulttuuriteollisia tuotteita "suuren enemmistön äänitorvena" ja "vastareaktion" taiteen elitistisyydelle ja yläluokkaisuudelle kansankulttuuriin ja -taiteeseen. Vedotaan myös tutkimuksiin, joissa kulttuuriteollisten tuotteiden vastaanottajien ei nähdä olevan vain passiivisia tuotteiden sellaisinaan ahmijoita vaan aktiivisia merkityksenantajia. (emt. 180–181.) Toimikunta siis hyväksyy kulttuuriteollisuuden vahvistuvan roolin kulttuurin kentällä ja siten myös kulttuurikäsitteiden säätelijänä, vaikkakin ilmoittaa haluavansa asettaa sille rajat.

4.2.2.4 Kulttuuripolitiikka ja yhteiskuntapolitiikka

1990-luvun taitteen tienoilla käynnistyväksi nähtyä kulttuuripolitiikan kolmatta kehitysvaihetta voi kuvata yleisluontoisesti seuraavasti. Se yrittää imeä perusteensa ja tarkoituksensa kulttuurin käsitteestä (kun ensimmäinen kehitysvaihe oli saanut sen taiteen ja toinen kulttuuritoiminnan käsitteestä), perustavan kehittämisenäköalansa kulttuuriseen yhteiskuntakehitykseen ja yrittävän rakentaa sen nojalla kulttuurista yhteiskuntapolitiikkaa, toimivan läpikansainvälistyneissä teknologisen kehitysvauhdin sanelemissa oloissa ja joutuvan sopeutumaan enemmän tai vähemmän markkinoistumisen vaatimukseen (Kangas & Pirnes 2003, 65–69).

⁸⁰ Tältä osin toimikunta edustaa aikansa vahvistuvaa hyvinvointivaltiokritiikkiä yhdistettynä taiteellis-kulttuurisen toiminnan vapauden ihannointiin ("Hallinnon näkökulmasta taide- ja kulttuuriyhteisöjä vaivaa paheellinen ja epäjärjestystä aiheuttava anarkistisuus, ristiriitaisuus ja kapinallisuus" – Kupoli, 233). Teema kytetään myös naisnäkökulmaan ja -tutkimukseen, jolloin kyse näyttää olevan myös syvemmin tulkitusta "hyvinvointivaltiota sävyttäneiden paternalististen piirteiden romahduksesta". Taustalla ovat myös jo tuolloin toteutuneet tai toteutumassa olevat hallinnon uudistukset, vapaakuntakokeilu, valtionosuusuudistus, tulosohjaus ja normiohjauksen purkaminen.

Mennäänkö suomalaisessa kulttuuripolitiikassa kolmatta linjaa pitkin taikaisin johonkin menneeseen kulttuuripoliittiseen kehitystilaan vai eteenpäin uutta kohti? Kupoli antaa osin melko vapaalla kädellä vedettyjä suuntaviittoja tulevaisuuteen, mutta mitä on tapahtunut todellisuudessa? Miten on käynyt kulttuurin käsitteen laajuuden tunnistamisen ja laajan kulttuurin käsitteen puhunnan seuraamisen?

Suunnitteluideologisesta managerialistiseksi muuttuneeseen ja hallitsemisilluusionsa menettäneeseen hallintopoliittiseen asetelmaan antoi Suomessa ryydikkään lisämausteensa kansainvälisestäkin katsoen poikkeuksellisen rajulama 1990-luvun alkuvuosina. Se ravisteli hyvinvointivaltion perusteita (ks. Julkunen 1992, 9–17). Kulttuuripolitiikankaan asema ei ollut enää samalla tavalla vakaa kuin sen oli kuviteltu olevan 1970- ja 80-lukujen vakiinnuttamiskauden jäljiltä. Tässä se ei toki ollut yksin, mutta pienenä hallinnonalana muita haavoituvaisempi. Jopa kulttuuripolitiikan olemassaolo-oikeuden perään alettiin kyseillä. Lamaleikkuriin jouduttiin muiden hallinnonalojen rinnalla⁸¹.

Uutta kulttuuripoliittisesti kattavaa ohjelmaa ei Kupolin ja sen jälkeisen eduskunnalle vuonna 1993 annetun selonteon jälkeen ole tuotettu, joten sellaisista ei laajan kulttuurin käsitteen puhunnan mahdollista edistymistä voi arvioida. Kehittämistyötä on tehty teemoittaisina hankkeina, kuten tapahtui vuosina 1997–1999 kulttuuriteollisuus -teeman suhteen. Lisäksi on tehty taiteenalo-kohtaisia ohjelmia ja niitä kattavana taidepolitiikan linjauksena Taide- ja taiteilijapoliittinen ohjelma vuonna 2002 (OPM 2002), jonka pohjalta valtioneuvosto teki vuonna 2003 taide- ja taiteilijapoliittisen periaatepäätöksen (OPM 2003).

Tuo ohjelma ja periaatepäätös sitoutuu selkeästi kulttuurisen yhteiskunta-kehityksen näköalaan korostaessaan kulttuurin merkityksen korostumista yhteiskunnallisessa kehityksessä, mutta suuntaa tulkintaa tuolloin megapolitiikan asemaan nousseen innovaatiopolitiikan kehyksiin puhumalla taiteesta innovaatioperustan laajentajana. Tarkastelu keskittyy ohjelman nimen mukaisesti taiteeseen. Johdanto-osuudessaan ohjelma ottaa kantaa sen ja kulttuurin käsitteiden väliseen suhteeseen todetessaan, että niissä molemmissa "on kyse merkitysten tuottamisesta, työstämisestä ja viestinnästä" mutta että ne ovat eri asioita. Kulttuurin sanotaan olevan "yhteisön kuva, jota taide muokkaa", ja taide on "pääsääntöisesti yksilön luovaa toimintaa yhteisössä", joka yksilöiden uutta luovana toimintana on "kulttuurin liikkeellepaneva voima". (OPM 2002, 9–10). Myös laajan kulttuurin käsitteen eri ulottuvuuksiin viitataan⁸².

Vaikka taiteen ja kulttuurin käsitteet erotetaan 'teoreettisesti' toisistaan taide- ja taiteilijapoliittisessa ohjelmassa, asetelma merkitsee käytännössä sitä, että ohjelma ja periaatepäätös operoivat entiseen tapaan rinnakkain ja limittäin

⁸¹ Erityisesti 'lainsuojaton' vapaa kulttuurin rahoitus joutui kärsimään, kun taas taidealan institutioituneet toiminnot (museot, teatterit ja orkesterit) ehtivät saada rahoituksen valtionapujen lakisääteistämisen myötä vuonna 1992. Kunnallisessa kulttuuritoimessa mentiin siinä mielessä taaksepäin, että sen lainsitovuus omine lautakuntineen ja kulttuurisihteereineen purettiin, mikä johtikin monissa kunnissa lautakuntien yhdistymiseen muihin lautakuntiin ja kulttuurisihteerivirkojen selvään vähenemiseen. (ks. Heiskanen. 2001, 41–43.)

⁸² Tässä kohtaa on voimassa tutkimuksen kirjoittajan osallisuus puheena olevaan asiaan, ks. alaviite 10 luvussa 1.

taiteen ja kulttuurin käsitteillä. Nimestään huolimatta ohjelmalla on kulttuuripoliittisen linjauksen luonne, ja monet laajemmin kulttuurisena ymmärretyn kehityksen ilmiöt käsitellään taiteeseen ja taidepolitiikkaan kytkettyinä. Kysymykseksi jää, mikä olisi laajempi kulttuuripoliittinen tarkastelutapa samoihin ilmiöihin.

Etsittäessä merkkejä Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnan tai kulttuurin käsitteen laajuuden muun tunnistamisen vaikutuksista kulttuuripoliitiikassa on käännettävä katse takaisin kulttuuripoliitiikan toteuttamisen laajempiin perspektiiveihin, tällä kertaa myös yli sivistyspolitiikan. Miten kulttuurin käsitteen laajuuteen tukeutuva kulttuuripoliitiikka järjestää suhteensa muihin politiikan aloihin ja koko yhteiskuntapolitiikkaan? Suomalaisen kulttuuripoliitiikan lähihistoriasta on löydettävissä pari hanketta, jotka asettuvat tähän kehukseen.

Ensimmäinen näistä toteutuu itse asiassa siinä samassa 1900-luvun taitteen pyörteisessä muutostilanteessa, jota jo edellä on käsitelty opetusministeriön strategiatyön ja Kulttuuripoliitiikan linjat -mietinnön osalta. Vuosina 1992-1995 toteutettiin Valtioneuvoston kulttuurihanke.

Tavoite tuossa hankkeessa oli kulttuurin painoarvon nostaminen yhteiskunnallisessa keskustelussa ja kehittämisessä sekä kulttuurisen näkökulman huomioonottaminen kaikilla hallinnonaloilla ja valtioneuvoston toiminnan kokonaisuudessa. Alkuperäinen ajatus liittyi kulttuuriin liittyvien asioiden ja tehtävien tunnistamiseen kaikilla hallinnonaloilla ja niiden edistämiseen valtionhallinnon sisällä virkamiesten ja asiantuntijoiden yhteistyönä. Hankkeen näkyvimmäksi osaksi kaavaillun Maanantaiseuran toiminta olisi liittynyt tähän. Pääministeri Esko Aho halusi kuitenkin hankkeelle yleisempää lama-ajan selviytymisstrategista roolia ja sen mukaisia muotoja. Näin Maanantaiseuran toiminnassa painottui kaavailtua enemmän tulevaisuusnäkökulma, hallinnollisten ja muiden yhteiskunnallisten toimijoiden yhteistyö ja kansalaiskeskustelun herättämisen motiivi. (ks. Valtioneuvoston kulttuurihanke 1996, 12, 25.)

Tavoitteensa puolesta Valtioneuvoston kulttuurihankkeen voi katsoa sijoittuvan harjoitetun sektoripohjaisen kulttuuripoliitiikan näkökulmasta sen kainaloon, mutta laajan kulttuurin käsitteen puhunnan näkökulmasta sen ytimeen. Sillä tavallaan testattiin sektoripohjaisen kulttuurihallinnon ja muiden hallinnonalojen välisten rajapintojen - tai kulttuurin käsitekartalta katsottuna luovuuden ja hallinnan rajapinnan - joustavuutta ja läpäisevyyttä.

Käytännössä kyse oli sen "kirjoittamattoman kulttuurilain" toimivuuden testaamisesta, jonka Kupoli -toimikunta samoihin aikoihin kirjasi tulevaisuuden kulttuuripoliitiikan tavoitteeksi. Pyrkimys ei kuitenkaan ollut varsinaisesti sovittaa yhteen eri ministeriöiden kulttuuripoliittisia toimia, vaan saada eri hallinnonalojen toimien kulttuurinen näkökulma esiin ja vaikuttamaan niiden omaan toimintaan ja sitä kautta yleiseen yhteiskuntapolitiikkaan (emt. 24). Pääministerin tavoitetta saada aikaan arvo- ja kansalaiskeskustelua voi myös pitää kulttuuripoliittisesti kiinnostavana tavoitteen suuntautuessa kulttuurin käsitekartan kansalaisyhteiskuntaa (2b) ja demokraattista kulttuurin hallintaa (3a) yhdistävälle sille.

Pyrkimykset olivat linjassa Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnan kanssa. Edes opetusministeriössä kulttuuriministerin pyrkimys toimia taidehallintoa laajemmalla tehtävälueella ei kuitenkaan saanut ainakaan alkuun ymmärrystä. Mitä ilmeisimmin syyt olivat sektoripoliittiseen edunvartiointiin liittyviä. Julkisuus oli toinen kanto kaskessa sen riepotellessa erityisesti Maanantai-seuran toimintaan liittyntä alkuperäistä ajatusta, että se työskentelisi suljetuin ovin asiantuntijoiden kesken ja toisi sen jälkeen esitykset kansalaiskeskusteluun⁸³. Kulttuuriministerin oman kuvauksen mukaan (Isohookana-Asunmaa 1996, 15–18) idealisti joutui prosessissa monin kohdin ottamaan lukua realismin opista. Realismin oppeihin kuului mm. se, että "valtioneuvoston työskentelymenetelmät ovat yhä edelleen uskomattoman kehittymättömiä". Reaalimaailmaksi osoittautui myös se, että "kulttuurihankkeet kyllä saavat tukea valtioneuvoston piirissä, mikäli ne eivät maksa mitään".

Maanantaiseuran toiminnassa toteutuneessa muodossaan oli kyse tulevaisuudentutkimuksellisesti orientoituneesta hankkeesta. Käsiteltiin erilaisia yhteiskunnalliseen kehitykseen vaikuttavia teemoja ja niistä tuotettiin pienimuotoisia julkaisuja. Teemat olivat: väestökehitys, viestintä, koulutus, perusoikeus, etiikka, metsä, nuoret, Itämeri ja kansainvälistyminen. Teemoista yksikään ei ollut suoraan kulttuuripolitiikan omalta kapealta toimialalta, mutta kaikki sopivat niin elämäntapaperusteisen kuin merkityspäätöksenteon kulttuurikäsitteeseen sisään. Kussakin teemassa hahmotettiin Suomelle vaihtoehtoisia tulevaisuuskuvia. Tämän, yhdessä niihin liittyneen keskusteluprosessin kanssa, voi ajatella heijastaneen semioottisfenomenologista kulttuurikäsitteistä avatessaan yhteiskuntapoliittisen päätöksenteon valinnallista luonnetta. Hankkeen edustajien oman käsityksen mukaan Maanantaiseura-toiminnalla ja julkaisuilla oli myös "innovatiivinen" rooli siinä, että se herätti arvokeskustelua, lisäsi arvotietoisuutta ja ajankohtaistietoa päätöksenteossa, verkotti toimijoita, avasi virkamiestointia kansalaiskeskustelulle sekä antoi välineen poikkisektoriaaliseen yhteistyöhön (Liukkonen ja Tuomikoski 1996, 72–73).

Maanantaiseuran toiminta oli vain yksi, joskin näkyvin, niistä kuudesta-toista osahankkeesta, jotka kuuluivat Valtioneuvoston kulttuurihakkeeseen. Kokeilusta vastuullinen virkamies koki hankkeen "eräänlaisena valtionhallinnon uudistamisen kokeilufoorumina" (Tuomikoski 1996, 23). Jos näin oli – ja kun hanke toteutettiin kulttuuripoliittisesta toimija-asetuksesta käsin – sitä voidaan pitää kulttuurin käsittekarttani valossa myös tietoisena luovuuden ja hallinnan välisen rajalinjan ylityksenä erityisesti kenttien 2 ja 3 osalta, kuten edellä Maanantaiseuran osalta todettiin. Osoittiko hanke systeemisen maailman luovuutta, lienee erikseen arvioitava asia, mutta ainakin se lähtökohtaisesti mah-

⁸³ Kulttuuriministerin mukaan kaavailtu menettely oli normaalia toimikuntatyöskentelyssä. Asiasta noussut häly johti siihen, että hallituksen raha-asiaivaliokunta päätti olla asettamatta kyseistä toimikuntaa, vaikka valtioneuvosto oli aiemmin tehnyt päätöksen hankkeen käynnistämisestä. Muuttuneen tilanteen myötä työ tehtiin opetusministeriön työryhmätyönä, jossa oli sekä suljettuja asiantuntijaistuntoja että julkisia istuntoja. Ministerin mukaan työ onnistui muutoksista ja julkisuuden paineista huolimatta kuitenkin hyvin – "koirat haukkuivat ja karavaani kulki" (Isohookana-Asunmaa 1996, 15).

dollisti vaikutusten tartuttamisen enemmän tai vähemmän pyhänä pidetyn rajalinjan yli.

Kansalaiskeskustelun herättämisen tavoitteeseen hankkeessa kuitenkin petyttiin (emt. 35). Tämä ei ollutkaan ihme, kun hanke profiloitui ja leimautui julkisuudessa valtiollisesti johdetuksi kansalaisia koskevaksi keskusteluksi. Se näytti siten edustavan sivistyshegemonistista kulttuuripolitiikkaa, mikä ei ollut omiaan avaamaan käytännössä vuorovaikutusta rajalinjan yli. Ilmeisesti tämän ongelman takia Maanantaiseura päättikin oman työnsä lopuksi jalkauttaa sen jatkon kouluissa tapahtuvaksi kirjoituskilpailuksi⁸⁴.

Valtioneuvoston kulttuurihankkeen osahankkeista huomiota julkisuudessa kiinnitti erityisesti pääministeri Ahon vuonna 1993 lama-Suomen sydämessä asettama ns. filosofityöryhmä, jonka tehtävänä oli laatia kansalaispuheenvuoro Suomen henkisestä tilasta ja tulevaisuuden näkymistä. Filosofityöryhmänä sekin edusti sekä kulttuurin käsitekartan ytimeen kuuluvaa merkitystenantojen luovaa käsittelyä (suhteessa hallinnallisuuteen) että demokraattisen julkisuuden kulttuuripolitiikkaa.

Tämänkin työryhmän saama ryöpytys ilmeisesti heijasti sitä ongelmallisuutta, jota koetaan, kun miltei pyhinä pidettyjä toiminnallisia rajalinjoja ylitetään, varsinkin jos toimeksiantaja edustaa valtiojohtoa. Filosofityöryhmän puheenjohtaja Ilkka Niiniluodon mukaan julkisessa ryöpytyksessä olikin kyse siitä, kuka Suomessa saa keskustella⁸⁵. Lieneekö ollut työryhmän - ja koko kulttuurihankkeen - onni, että työryhmä ei ollut työssään yksimielinen, ja että sen loppuraportti esitettiin vain puheenjohtajansa nimissä? Näin se tavallaan epäonnistuessaan osoitti tällä tavoin ymmärretyn kulttuuripoliittisen toiminnan arvon. Niiniluodon analyttinen itsearvio ko. työryhmän työstä ja omasta toimijuudestaan siinä onkin tärkeä puheenvuoro (kulttuuri)politiikan toteuttamisen mahdollisuudesta sekä toivottavuudesta tai ei-toivottavuudesta käsitekarttani rajanylitysten kannalta (ks. Niiniluoto 1996).

⁸⁴ Kirjoituskilpailun järjestäminen ei tietenkään merkitse sitä, ettei hanke tässä muodossaan olisi edelleen edustanut sivistyshegemonistista kulttuurikäsitystä. Siitä valtiolta toimissaan lieneekin aina pääsemättömissä. Joka tapauksessa kirjoituskilpailuun osallistui noin 12 700 kirjoittajaa 103 oppilaitoksesta. Mitä tulee muutoin sivistyshegemonisuuden merkityksen arviointiin, kannattaa ehkä huomata, että ero hallinnollispoliittisten toimijoiden ja kansalaistoimijoiden välillä ei välttämättä Suomen kaltaisessa maassa ole kovin suuri. Tässä hankkeessa se ilmeni mm. siten, että kun Maanantaiseurassa käsiteltäviä aiheita tiedusteltiin toisaalta ministeriöiden kansliapäälliköiltä ja toisaalta kansalaisyhteiskuntaa edustavilta (tosin enemmän tai vähemmän kansalaisyhteiskunnan eliittiä edustavilta) työryhmän jäseniltä ei ehdotuksissa ollut suuria eroja (Valtioneuvoston kulttuurihanke 1996, 38).

⁸⁵ Niiniluoto kirjoittaa kokemuksistaan: "Eräät kolumnistit todistelivat ensin, että on tarpeetonta ja typerää perustaa työryhmä sellaisesta aiheesta kuin Suomen henkinen tila. Sen jälkeen he käyttivät lopun palstastaan esittääkseen oman näkemyksensä juuri tästä teemasta. / Aggressiivisen keskusteluilmaston takaa paljastuu suomalaista kateutta, ennakkoluuloisuutta, reviirien suojelua, kamppailua mielipideherruudesta ja mediamaailman hegemoniasta. / ... (S)iiitä, että pääministeri tarjosi yhden näkyvän lisämahdollisuuden aikalais- ja arvokeskustelulle, ei seuraa, että hän pakottaisi ketään keskustelemaan tai kieltäisi muita keskustelemasta joko samoista tai eri aiheista (Niiniluoto 1996, 194). Niiniluodon mukaan myöskään kukaan hänen johtamaansa työryhmään kuulunut tai muuhun kulttuurihankkeeseen osallistunut tutkija "ei tunnuttanut pitävän tällaista toimintaa ongelmallisena tutkijan roolin kannalta" (emt. 191).

Valtioneuvoston kulttuurihankkeen alkuperäisiin ideoihin kuulunut pyrkimys koota yhteiseen tarkasteluun eri hallinnonalojen kulttuuriin liittyviä tehtäviä jäi Maanantaiseuran toiminnan varjoon. Eri ministeriöille lähetettiin kyllä kysely niiden kulttuurinäkökulman sisältämisestä hankkeista, mutta vain kaksi poikkihallinnollista hanketta toteutettiin niiden pohjalta. Kulttuuristen hankkeiden tunnistamis- ja keruutyötä nähtiin hankeraportissa perustelluksi jatkaa, mutta näin ei ole juurikaan tapahtunut. Sektorihallinnon ongelmiin ja poikkihallinnollisen toiminnan tarpeeseen kiinnitettiin kuitenkin näkyvästi huomiota vielä hankkeen lopuraporttissakin - "pahimmillaan ministeriöiden organisaatiot ovat vuosien mittaan kehittyneet tyypistettyjen osaamisten tekniseksi järjestelylokerikoksi" (Hirvi 1996, 324).

Valtioneuvoston kulttuurihankkeella lieneekin ollut oma merkityksensä, kun esimerkiksi hallitusohjelmia on 1990-luvun puolivälin jälkeen pyritty muuttamaan strategisemmiksi ja niissä on nimetty hallinnonalojen välisiä yhteisiä tavoitteita ja hankkeita. Vuonna 2003 nimitetyn pääministeri Matti Vanhasen hallituksen ohjelmaan sisältyi ensimmäistä kertaa poikkihallinnollisia ns. politiikkaohjelmia. Tämä käytäntö jatkuu vuonna 2007 käynnistyneellä hallituskaudella.

Valtioneuvoston kulttuurihanke ei saanut suoranaista jatkoa suomalaisessa kulttuuripolitiikassa. 1990-luvun loppupuolelta lähtien kulttuuripolitiikan piirissä nousseista asioista yhä useampi - esimerkiksi kulttuuriteollisuus, sisältötuotanto, kulttuurivienti ja kulttuurinen moninaisuus - kolkuttelee lähtökohdiltaan ja sisällöllisestikin perinteisen sektorihallinnon rajoja. Käytännön toteutus on kuitenkin tapahtunut vielä melko perinteisin hallinnonalojen välisin yhteistyön muodoin, silloin kun sellaisia on käytetty.

Alueellisella tasolla hallinnonalojen välisiä kulttuurisia yhteistyön muotoja on haettu lähinnä EU:n rakennerahastoavustuksiin liittyen maakunnan liittojen toiminnan yhteydessä. Rakennerahastot ovat tuoneet kansallisen tason osittain ohittavan rahoitusinstrumentin kulttuurin tukemiseen. Niiden vaikutuksen arviointi alueelliseen kulttuuritoimintaan onkin antanut aiheen kysyä kulttuuripolitiikan "restrukturaation" mahdollisuuksia. Kysymys perustuu siihen, että kulttuurisiksi nimettävät hankkeet perustellaan laajemmin kuin vain taidelähteisestä toiminnasta käsin, sekä siihen, että niiden toteuttamiseen usein osallistuvat julkishallinnollisten toimijoiden lisäksi kansalaisyhteiskunta ja yrityselmä. (Kangas & Hirvonen 2000; ks. myös Kangas & Hirvonen 2001.) Valtiollisen kulttuurihallinnon puitteissa alueellinen hallinto on sen sijaan pysynyt tiukasti taideperusteisena, eikä merkittävää muutosta tässä suhteessa ole erinäisistä yrityksistä huolimatta näköpiirissä.

Vuosina 2003–2006 toteutettu luovuusstrategiaprosessi poikkeaa jonkin verran kaikista muista mainituista hankkeista⁸⁶. Aloite tuli kulttuurihallinnon ulkopuolelta, kun Sitran yhteiskunnallisille vaikuttajille järjestämä koulutusohjelma ehdotti strategian tekemistä vuonna 2003. Aivan vailla kulttuuripoliittista aloitteellisuutta tämä ei kuitenkaan tapahtunut, koska Sitran esitys pohjautui

⁸⁶ Tässä kohtaa oma osallisuuteni käsiteltävänä olevaan asiaan astuu voimaan toisen kerran.

Taide- ja taiteilijapoliittisen ohjelman ja periaatepäätöksen visioon Suomesta luovana hyvinvointiyhteiskuntana. Idea kulkeutui samana vuonna muodostetun hallituksen ohjelmaan. Siinä se sijoittui kulttuuripolitiikkaa koskevaan lukuun, joten strategian toteutusvastuu annettiin kulttuuripolitiikan toimijataholle. Tämä ei olisi ollut suinkaan itsestään selvää, koska strategiatyö ainakin toteutuneessa muodossaan liikkuu pääosin perinteisen kulttuuripolitiikan alueen ulkopuolella. Myös se seikka, että luovuus- ja siihen läheisesti liittyvä innovaatiopuhunta on kytkeytynyt voimakkaasti 2000-luvun keskustelussa talouspoliittiseen agendaan ja kilpailukykypolitiikkaan, olisi antanut mahdollisuuden toteuttaa työ jostain muusta toimija-asemasta käsin.

Luovuusstrategia ulottui toimeksiannotensa mukaan miltei kaikille hallinnonaloille. Strategiatyötä suunniteltaessa katsottiin, että kenelläkään ei ole yksinoikeutta luovuuden teeman määrittelyyn koko *yhteiskuntapolitiikkaa* koskevana kysymyksenä, jollaisena se nähtiin. Kolmeen osatyöryhmään jaetussa työssä käsitellyt teemat ulottuivat toimeksiannon mukaan ajattelu- ja toimintatavoista, arki- ja työelämästä kasvatukseen ja koulutukseen sekä mentaalisten traditioiden ja erilaisten toimintaympäristöjen tarkastelujen kautta ns. luovan talouden kysymyksenasetteluihin.

Lisäksi kokonaisuutta tarkastelemaan ja johtopäätöksiä tekemään nimettiin *yhteistyöryhmä*. Sen nimen oli tarkoitus viestiä, että luovuutta koko yhteiskuntaa koskevana kehittämisasiana voidaan edistää vain, jos eriytyneiden toimija-asemien välille saadaan rakennettua toimivat vuorovaikutusyhteydet, jotka ajan oloon voisivat muuttua myös uudentyypiksi toiminnallisiksi yhteistyökanaviksi. Tämän tavoitteen sisällöllistä merkitystä alleviivasi strategiatyön toimeksiannon kohta, jossa työn yhdeksi tavoitteeksi nimettiin tasapainon etsiminen luovuuteen liittyvien yhteiskunnan kehittämismahdollisuuksien ja kasvavien kilpailu- ja tehokkuusvaatimusten välillä. (Opetusministeriön julkaisuja 2006:33, 16–17.)

Luovuusstrategian tulokset ovat tätä kirjoitettaessa avoimia. Strategia tuotti kolme toiminnallisilta funktioiltaan ja käsittelytavoiltaan erilaista raporttia. Loppuraportti valmistui syksyllä 2006 ja siinä ehdotettiin asian edistämistä käytännössä politiikkaohjelmanä (luovuuden ja innovatiivisuuden politiikkaohjelma), eli vuonna 2003 nimitetyn hallituksen käyttöönottamaa, eri hallinnonaloja yhdistävän politiikan tuottamisen, välinettä käyttäen. Tehty ehdotus ei toteutunut vuonna 2007 työnsä aloittaneen hallituksen ohjelmassa. Strategiatyön kokemuksista voi sen sijaan jo tätä kirjoitettaessa sanoa ainakin sen, että niissä on paljon yhteistä valtioneuvoston kulttuurihankkeen kokemusten kanssa. Ainakin kysymys siitä, kuka saa puhua maan henkisestä tilasta, luovuudesta tai vastaavista hallinnon toimintaprofiilissa ja sektorirakenteessa heikosti jos lainkaan legitimoiduista aihealueista tuntuu vaivaavan tämäntyyppisiin prosesseihin suhtautumista. Julkisessa keskustelussa tämä näyttää koettavan jopa suurempana ongelmana kuin hallinnon sisällä, jossa tiettyä valmiutta näyttäisi olevan tällaisiin uusiinkin avauksiin. Siellä taas ongelmana ovat enemmän rakenteelliset ja toiminnalliset esteet.

5 KULTTUURIPOLITIikka LAAJAN KULTTUURIN KÄSITTEEN VALOSSA

Tässä luvussa vedän yhteen ja analysoin edellisessä luvussa esiin tulleita laajan kulttuurin käsitteen puhunnan tulkintoja ja laajan kulttuurin käsitteen implementoitumista käytännön kulttuuripolitiikassa. Arvioin sekä Unescon kulttuuripolitiikassa että kansallisten kulttuuripolitiikkojen esimerkkitaupauksena käyttämässäni suomalaisessa kulttuuripolitiikassa tapahtuneita kulttuurin käsitte-tulkinnan muutoksia käsitteen laajuuden tunnistamisen perspektiivissä. Samalla arvioin, millaisessa kehitystilassa kulttuuripolitiikassa ollaan näiden tulkintojen ja niiden käytännöllisten soveltamisyritysten perusteella. Lisäksi esitän näkemykseni siitä, millainen perustelu ja tehtäväkuva kulttuuripolitiikalle syntyy, kun kulttuurin käsitteen laajuuden tunnistamiseen perustuva käsiteanalyysi ja käsitteen laajuuteen perustuva kulttuuripolitiikan implementoituminen ristivalotetaan keskenään.

5.1 Kulttuurin käsitteen muutokset Unescon kulttuuripolitiikassa

Laajan kulttuurin käsitteen puhunta kulttuuripolitiikassa perustuu Unescon kulttuuripoliittiseen interventioon, joka muuttui missioksi ja edelleen osaksi kansalliset kulttuuripolitiikat toisiinsa yhdistävää eräänlaista yleistä kulttuuripolitiikan superideaa tai supermallia. Interventio ja missio edellyttivät kulttuurin ja kulttuuripolitiikan määrittelyä. Kulttuuripolitiikan suhteen asia oli tavallaan selvempi. Alun alkaen kulttuuripolitiikalla haluttiin oikeuttaa taidetta laajempien kulttuuristen tarpeiden esiin nostaminen. Pulma oli siinä, mitkä olivat ne piilevät kulttuuriset tarpeet, joita kulttuuripolitiikan piti edustaa ja edistää. Unescon interventio edellytti näkemystä kulttuurin käsitteestä, itse asiassa sen tarkkaa määrittelyäkin, vaikka sitä intervention alkuvaiheessa ei suoraan haluttu myöntää. Vielä suurempi tarve kulttuurin määrittelemiseen oli, kun tuli todistaa kulttuurin merkitys kehityksessä.

Katsottaessa (taulukko 2) Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnan kehitystä konferenssista tai aktiviteetista toiseen, näkyy, mikä on kulloinkin esiin tullut vahva ja heikompi viesti kulttuurin käsitteen merkityksistä. Taulukosta voi päätellä myös kulttuurin ja kehityksen välisen suhteen sekä kulttuuripolitiikan päätehtävän kehitystä eri kehitysvaiheissa. Tulkinnot laajenevat taideperusteisuudesta hitaasti ja ongelmallisesti, mutta laajenevat kuitenkin.

Intervention pohjastava Monacon pyöreän pöydän kokouksen raportti avaa taideperusteisten ja elämäntapaperusteisen kulttuurin käsitteen tulkintojen väliset jännitteet. Sidonnaisuus taideperusteiseen kulttuurikäsitteeseen ja kulttuuripolitiikkaan on vahva, oltiinhan kokouksessa vertailemassa eri maiden kulttuuripoliittisia käytäntöjä, jotka olivat tuolloin valtaosaltaan juuri taideperusteisia. Tarve hylätä sellainen taide-elitistinen kulttuurikäsitteitys, jossa taide kuuluu vain harvoille ja valituille, tulee kuitenkin hyvin selväksi. Toisaalta tulee esiin halu puolustaa autonomisestettistä kulttuurikäsitteystä.

Paradoksaalista mutta kulttuurin käsitehistorian valossa ymmärrettävää on, että Monacon kokous itse alkaa nakertaa pohjaa tuollaiselta käsitteeltä kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä. Valtiot ja hallitukset haluttiin sitouttaa aiempaa vahvemmin taiteen edistämisen tehtäviin. Näin esteettispedagogiseen ja sivistyshegemoniseen kulttuurikäsitteeseen pohjautuva valtiointerventionistisuus oli myös Unescon kulttuuripoliittisen intervention todellinen lähtökohta. Ajankohdaksi oli tällaiselle kypsä kansallisissa kulttuuripolitiikoissa, mikä edesauttoi Unescon aloitteellisuutta asiassa.

Monacon pöydän kokouksen alta kurkki arastellen myös taidetta laajempia elämismäällisiä merkityksenantoja tavoitteleva käsitetulkinta. Se hiipi esiin osanottajien asiantuntijuuksien kautta. Kokouksen mukaan taide ilmaisee yhteisön toimintaa, joka tavalla tai toisella kumpuaa sen kaikkien jäsenten toimista. Tulkinta heijasteli antropologista käsitystä kulttuurista ja loi siten pohjaa elämäntapaperusteisen kulttuurikäsitteeseen esiinmarssille myöhemmissä konferensseissa. Jos haluaa, eräissä raportin yksittäisissä huomioissa, kuten kansainvälisissä kulttuurisen toiminnan esimerkkeinä mainituissa erilaisissa festivaaleissa ja kahvihuoneissa, voi nähdä häivähdyksen habermasilaisesti tulkitusta keskustelujulkisuudesta ja jopa rousseaulaisesta juhlasta kulttuurin käsitteen tulkinnan viitealueina.

Ensimmäisessä virallisessa kulttuuripoliittisessa konferenssissa Venetsiassa edettiin kulttuurin käsitteen tunnistamisissa Monacon suuntaviittojen mukaan, mutta uusia tulkintamahdollisuuksia tunnustellen. Unescon pääjohtajan suulla kulttuurin sanotaan nyt olevan inhimillisen elämän dimensio. Se kytkeytyy ajatukseen universaalista ihmisyydestä täydellistymisenä, mutta pääjohtajan alustuksessa tuo universaalisuus toteutuu yhteisöllisenä arvotietoisuutena.

TAULUKKO 2 Kulttuurin käsitteen kehittyminen Unescon kulttuuripolitiikassa

Konferenssi/aktiviteetti	Vahvat viestit	Heikot viestit	Kulttuuri ja kehitys	Kulttuuripolitiikka
<i>Monacon kokous 1967</i>	- Taide/esteettisyys - Ei vain eliittejä koskeva - Tietoisuuden toiminta, mielen aktiviteetit, persoonallisuuden täydellistyminen	- Käyttäytymistavat, elämänmuodot	- Kulttuuri tarkasteluun taloudellisen ja sosiaalisen kehityksen rinnalle	- Kulttuuristen tarpeiden valtiollinen edistämispolitiikka
<i>Venetsian konferenssi 1970</i>	(<i>Yhteisesti hyväksytyt</i>) - Luovat ja esittävät taiteet - Inhimillisen elämän dimensio, täydellistymisen lähde - Osa sosiaalista elämää	(<i>Unescon ehdotukset</i>) - Arvotietoisuus - Universaalisuus yhteisöllisenä arvoprosessina	-Kulttuuri täydentää muuta kehitystä	- Kulttuuripolitiikka (nähtävä) yhteiskuntapoliittisessa kontekstissa
<i>Alueelliset konferenssit 1972-1980</i>	- Yksilölliset itseilmainsut ja yhteisölliset tavat/rakenteet (Helsinki) - Yhteisön itsetuntemus ja moninaisuus, kulttuurinen konteksti (Yogyagarta) - Arjen eletty todellisuus (Accra) - Ihmisen suhde itseensä ja luontoon, prosessi yleisesti (Bogotá)		- Kulttuuri elämänlaaduna (Helsinki) - Kulttuuri-identiteetti; kehitys nähtävä kulttuurisessa kontekstissa (Yogyagarta) - Kulttuurinen autenttisuus (Accra) - Kulttuuri perustava tekijä kehityksessä (Bogotá)	- Elämänlaadun edistämispolitiikka ja kulttuuripolitiikka kehittämispolitiikkana (ehdotukset)
<i>Meksikon konferenssi 1982</i>	- Kokonaisuus; liittyy kaikkeen inhimilliseen toimintaan - Yhteiskuntaryhmille tyypilliset ominaispiirteet - Taide, elämäntavat, perusoikeudet, arvojärjestelmät, perinteet	- Kriittinen itseilmaisuus ja todellisuussuhde ytimenä	- Kehityksen perusolotuvuus (mutta missä merkityksessä?) - Kehityksen laatu	-Elämäntapa-perusteinen kulttuuripolitiikka
<i>Kulttuurikehityksen vuosikymmen 1988-1997</i>	- Luovuus, moninaisuus	- Kulttuuri prosessina	- Kehityksen perusta - Kehityksen eri muodot	- Luovuuden ja kulttuurisen moninaisuuden edistämispolitiikka (näköala)
<i>Tukholman konferenssi 1998</i>	- Meksikon määritelmässä pitäytyminen - Kulttuurin eri alueiden tasapaino	- Luovuuden dynamiikka	- Kulttuurinen diversiteetti	- Luovuuden ja kulttuurisen moninaisuuden edistämispolitiikka (näköala)

Näin elämäntapaperusteinen kulttuurikäsitys kiipeää Venetsiassa jo pöydän kulmalle. Konferenssiraportin yleisosassa kulttuuria kuvataan myös *luovan prosessin* yhteisyytenä – sen yhdessä jakamisena ja siihen osallistumisena – mikä vahvistaa vaikutelmaa, että konferenssissa tavoitellaan nimenomaan williamsilaista elämäntapaperusteista käsitetulkintaa. Kokouksessa jää kuitenkin pääjohtajan luonnosteleman ja konferenssin yhteisinä hyväksymien kulttuuria koskevien näkemysten välille epämääräisyyttä ja ristiriitaisuutta. Kiistattomasti yhteisesti hyväksytyksi tulee vain käsitys kulttuurista taiteina. Ei myöskään ilmaista selkeää käsitystä, millä tavoin yhteisöllisen arvotietoisuuden toteutuminen tapahtuu tai luovan prosessin osallisuus kulttuurina toteutetaan. Näin tosi asiassa sekä universaaliin ihmisyyskäsitykseen liittyvä täydellistymisajatus että koko kulttuurin käsitteen tulkinta jää ilmaan coleridegelaisarnoldilaisen ja williamsilaisen ajattelutavan väliin.

Monacon ja Venetsian kokousraportit olivat samanlaisia retorisesti latautuneine puheineen kulttuurista "mittaamattoman arvokkaana aarteena" (Venetsia) ja "elämän salaisuuksina" (Monaco). Toisistaan ne poikkesivat siinä, että Monacon kokous ei saanut määritellä kulttuuria ja Venetsian konferenssi ei siihen kyennyt, koska määrittely ei ollut kypsynyt eikä siitä oltu yksimielisiä. Monacon raportti on selvästi taidelähtöinen, vaikka motivoituukin kulttuurin käsitteen tulkinnan uusista mahdollisuuksista. Venetsian raporttia voi pitää taideneutraalina siinä mielessä, että se ei käsittele taidetta erityisen paljon, mutta ei siis myöskään kerro, mistä se tarkemmin ottaen puhuu, kun puhuu muusta kuin taiteesta. Kaikki nämä seikat olivat omiaan luomaan odotuksia täsmentyvistä kannoista jatkossa. Tärkeää jatkon kannalta oli myös Venetsiassa esitetty edellytys, että valtioiden tulisi arvioida kulttuuripoliittiset tavoitteensa laajemmassa yhteiskunnallisessa kontekstissa, koska juuri se tosi asiallisesti edellytti kulttuurin käsitteen tarkempaa määrittelyä.

Seuranneissa alueellisissa kokouksissa tuon kontekstin sisältöä koettiin eri tavoin tunnistaa. Helsingin kokous ulotti kulttuurin käsitteen alan sekä yksilölliseen itseilmaisuun että yhteiskunnalliseen rakenteistumiseen, mitä voi pitää entistä enemmän williamsilaisen elämäntapaperusteisen kulttuurikäsitteen mukaisena (Williams itse osallistui ko. kokoukseen). Ymmärrystä kulttuurista ei siis rajoitettu yksinomaan sosiaalisen elämän perinteisesti nähtyihin luovan puolen toimintoihin, vaan myös niihin hallinnan muotoihin ja tapoihin, joilla em. inhimillisten ominaisuuksien tuotoksia säännellään. Tämäkin määrittely jäi kuitenkin toteavaksi. Sitä koski myös se sama kritiikki, jota Williams itsekin oli varsinkin käsitetyönsä alkuaikoina saanut ottaa vastaan: käsitys kulttuurista yleisenä elämäntapana ei tuonut esiin sitä dynamiikkaa tai ainesta, joka kulttuurista tekee kulttuuria erotuksena yleiseen käsitykseen sosiaalisesta tai yhteiskunnasta. Ei synny dialogista suhdetta luovuuden ja rakenteiden välille, mitä pääjohtaja Maheu kenties elettyjen todellisuuksien moninaisuuksiin kytkeytyneellä kehitysnäkemyksellään oli tavoitellut Venetsiassa.

Muiden mantereiden, varsinkin Aasian ja Afrikan, kokouksissa tätä puolta tuotiin enemmän esiin. Latalaisen Amerikan konferenssin huomautusta kulttuurista kehityksen alku-, keski- ja loppukohtana voikin pitää merkittävänä sik-

si, että se viittaa kulttuurin prosessuaaliseen luonteeseen, olkoonkin että yleisluontoisuudessaan tällainen määritelmä oli muutoin miltei mitäänsanomaton.

Unescon kulttuuripolitiikan ensimmäisen vaiheen linjaamat kolme kulttuuripolitiikan ajankohtaista päätehtävää – demokraattisen kulttuuripolitiikan harjoittaminen eli kulttuurin saattaminen kaikkien oikeudeksi, kulttuuridemokratian edistäminen sekä kulttuurisen kehityksen tasavertaiseksi saattaminen taloudellisen ja sosiaalisen kehityksen rinnalle – olivat Unescon oman ja sen vaikutusvallan piirissä olevien kansallisten kulttuuripolitiikkojen suuria haasteita 1970-luvulta eteenpäin. Paine niiden toteuttamiseen kasvoi 1980-luvulla.

Meksikon konferenssi täytti sen odotuksen ja perusehdon, mikä Unescon kulttuuripoliittiseen interventioon oli asetettu kulttuuripoliittisen ohjauksohjeiden mielessä. Oikopäätä tuotettu kulttuurin määritelmä ei kuitenkaan lunastanut odotuksia käytännön kulttuuripolitiikkojen kannalta. Määritelmä ei ollut ongelmaton, päinvastoin. Kirjoitetussa muodossaan se on yleisluontoinen ja sisältää yhteen liimattuna sekä taide- ja estetiikkaperusteisen että elämäntapaperusteisen kulttuurikäsitteen aineksia. Määritelmä on myös ilmiänsä staattinen; siinä kulttuuri on subjekti, joka tekee ihmisille erinäisiä asioita, eivätkä ihmiset kulttuurille, kulttuurissa tai kulttuuria. Kulttuuri on tällaisen käsitteen mukaan enemmän tai vähemmän valmis tuotos tai tuotoksia, ei keskeneräinen ja arvaamatonkin prosessi tai prosesseja.

Meksikon määritelmän prosessuaalisuus voidaan kuitenkin rekonstruoida esiin. Tällöin sen kärki on kriittisessä todellisuussuhteessa, joka on elämäntapaprosessidonnainen. Ihmisen moraalirationaalinen luonne tuottaa kriittisen erottelevyyden, joka johtaa totuttujen merkitysten kyseenlaistamiseen, rajoitusten ylittämiseen ja uusien merkitysten etsintään erilaisissa elämäntavoissa ja niiden kautta.

Puutteet Meksikon määritelmässä aiheuttivat sen, että tälläkään kertaa konferenssiraporttia ei pystytty kirjoittamaan loogisesti laajemmasta kulttuurin käsitteestä käsin. Kansalliset kulttuuripolitiikat joutuivat kamppailemaan jatkossakin lähdekäsitteensä ja sen laajuuden lupauksen kanssa. On itse asiassa epävarmaa, uskottiinko Meksikon määritelmän ratkaisevan ongelmat tai antavan kulttuuripolitiikoille oleellisesti uuden potkun. Vaikutelmaksi jää, että Meksikon konferenssissa ei ehkä lopulta ollut niinkään oleellista, millainen sen tuottama laajempi määritelmä oli kuin että sellainen ylipäänsä kyettiin tuottamaan. Tässä kohtaa viesti oli tärkeämpi kuin sisältö.

Kolmesta kulttuuripolitiikan päähaasteesta demokraattisen kulttuuripolitiikan harjoittaminen haaste oli selkein ja siinä myös edistettiin käytännössä. Kahden muun kanssa oltiin vaikeuksissa, varsinkin Euroopassa. Syykin oli selvä: ensin mainittua voitiin toteuttaa taideperusteisen kulttuurikäsitteen pohjalta, kun taas kahdessa muussa jouduttiin turvautumaan laajempaan määritelmään.

Kulttuuridemokratian toteuttamisen problemaattisuus oli noussut esiin jo ennen Meksikoa toisessa maanosakohtaisessa eurooppalaisessa konferenssissa Helsingissä. Jean-Marie Moeckli ja Richard Pine avasivat kokouksen alustuksissaan taide- ja elämäntapaperusteisen kulttuurin käsitteen yhdistämiseen sisäl-

tyvän problematiikan. Niiden yhteen saattaminen näytti heidän tekemiensä analyysien mukaan vaikealta, ellei mahdottomalta.

Moecklin ja Pinen johtopäätökset ovat myös keskenään jossain määrin erilaisia. Moeckli tavoittelee kulttuuridemokraattisissa näkemyksissään kulttuurin tunkeutumista kaikkiin inhimillisiin ja sosiaalisiin toimintoihin ja kulttuuridemokratian edistämistä uudessa hallinnon rakenteessa eri ministeriöiden välisesti. Tavoitetta voi pitää perusteiltaan elämäntapaperusteisen kulttuurikäsitteiden williamsilaisena soveltamishdotuksena.

Pinen tavoitteena on sen sijaan ihmisen itsensä toteuttaminen ilman mitään välikäsiä. Kyse on radikaalista uuden yhteiskunnallisen tilan luomisen vaatimuksesta. Tässä mielessä sitä voinee pitää kulttuuridemokratiavaatimuksen rousseulaisena, tai ainakin siihen suuntaan viittaavana, sovellusehdotuksena. Perimmäinen ongelma tämän mallin kannalta oli itse kulttuurin käsite, joka oli – kuten käsitehistoriallinen analyysikin osoittaa – modernissa ottanut etäisyyttä, elleikään kasvanut suorastaan vastakkaiseksi välittömän osallistumisen vaatimukselle. Pinen ajattelutapa merkitseekin käsitekarttani kannalta sitä, että se tulisi purkaa kentän 3 kautta ja mahdollisesti koota uudelleen yhteisön elämäntavan ja elämänlaadun edistämispolitiikan, ei kulttuuripolitiikan, karttana.⁸⁷

Kulttuuridemokratian ohella toiseen laajan kulttuurin käsitteen puhunnan kannalta ongelmalliseen asiaan, eli kulttuurin ja kehityksen välisen suhteen problematiikkaan, paneuduttiin erityisemmin Kulttuurikehityksen vuosikymmenellä. Tässä suhteessa Meksikon konferenssi tuotti ainakin päällisin puolin uuden tilanteen. Unescon kulttuuripoliittisessa interventiossa oli alusta asti tiedetty, että asettautuminen vuorovaikutukseen muiden keskeisten kehitykseen vaikuttavien toimijatahojen kanssa edellytti näkemystä siitä, mitä kulttuuri oli. Kun sellainen oli Meksikon konferenssissa tuotettu, vuorovaikutukseen voitiin ajatella astuttavan tasaveroisina toimijoina. Ongelma oli kuitenkin edelleen siinä, että kun kulttuurista kehitystä ei oltu täsmällisesti määritelty, jäi epäselväksi, oliko se todella fundamentaalinen, siis muita ohjaava kehityksen ulottuvuus vai yhtenä ulottuvuutena muiden rinnalla vaikuttamassa.

Kulttuurikehityksen vuosikymmen toteutettiin Unescon yleisen toimintaroolin mukaisessa globaalissa toimintaulottuvuudessa. Kehittyneiden ja kehittymättömien maiden välinen problematiikka oli tärkeällä sijalla. Kehittymättömien maiden vääränlaista kehitystä pyrittiin oikaisemaan kulttuurin avulla. Tehtävä sopi sinänsä erinomaisesti kulttuuripoliittiseen missioon. Huoli oikeanlaisen, so. kulttuurisesti ymmärretyn ihmisyyden toteutumisesta kehityksessä,

⁸⁷ Myös Kangas toteaa, että kulttuuridemokratian "merkityssisältö liittyy lähinnä vaihtoehtoiseen tapaan määritellä kulttuuripoliittisia tavoitteita ja keinoja". Tästä näkökulmasta hän kysyy: "Onko kulttuuridemokratia tila, joka tulisi saavuttaa, mutta joka ei voi olla kulttuuripolitiikan tavoitteena." (Kangas 1988, 52.) Kulttuuridemokratian tavoitteeseen liittyviä – animaatiotoiminnan nimekseen saaneita – aktiviteetteja on kuitenkin toteutettu eri maissa erityisesti 1970-luvulla. Siihen liittyvistä projekteista on raportoitu ja niiden kulttuuripoliittista luonnetta on arvioitu (emt. 52–58). Suomessa näitä animaatioprojekteja oli kuitenkin vähän. Teema näyttääkin nousevan tällä esillä uudelleen taiteen soveltavan käytön teeman myötä 2000-luvun taitteen molemmin puolin.

oli modernin kulttuurin käsitehistorian toinen vahva perusjuonne universaalien ihmisyyksäisyyden ohella.

Itse asiassa kulttuurikehityksen vuosikymmen itsessäänkin oli seuraus tällaisesta huolesta ja ajattelusta. Ei ollut siten ihme, että vuosikymmen myös kantoi mukanaan niitä etuja ja rasitteita, joita tällaiseen ajattelutapaan sisältyi. Edellä on viitattu nuorallatanssiin taide- ja elämäntapaperusteisten kulttuurikäsitteiden välillä. Taiteen saattoi ajatella tuottavan kaivatun korjausliikkeen paremman ja esimerkillisen universaali-ihmisyyden representaatioissaan joko autonomisuuden sfäärissään tai esteettispedagogisessa missiossaan. Elämäntavan kokonaisuus tai elämäntapojen loputon erilaisuus 'täytenä demokraattisena prosessina' ei mahtunut helposti tällaisten toimintaehtojen sisään. Tämä asetelma heijastui myös kehityshankkeissa, joiden rasitteena olivat toistuvat epäonnistumiset, kun oikeanlaista (kehittyneiden maiden) kehitystä yritettiin siirtää kehitysmaihin universaalien kulttuuri-idean pohjalta syrjäyttämällä elämäntapojen muodostamat kokonaisuudet kohdemaissa tai -alueilla.

Kun tätä ajattelua lähdettiin korjaamaan ja tunnistettiin kulttuuri omaehtoiseksi mutta moniulotteiseksi välineeksi saada aikaan kehitystä, sille lankei haaste taata kehityksen onnistuminen. Tämä oli itse asiassa vain uusi muoto alkuperäisestä kulttuurin kehitystä korjaavasta funktiosta. Onnistumisen takaa-ajan rooli uusinsi niitä suuria odotuksia, joita kulttuuriin kohdistui. Hyvä puoli tässä oli, että näin pystyttiin analysoimaan aiempaa monipuolisemmin kehitykseen vaikuttavia tekijöitä ja kehitystä prosessina. Vuosikymmeneltä tunnistettavasta kahdesta erilaisesta hankkeiden tyypistä kulttuuriorientoituneiksi nimettyjä voitaisiin tutkimukseni kontekstissa kutsua myös kulttuurirajoitteisiksi niiden perustuessa enemmän tai vähemmän kapeaan kulttuurikäsitteeseen, kun taas kehitysorientoituneet pyrkivät näistä rajoitteista pois.

Kulttuurikehityksen vuosikymmenen antia koostavassa maailmankomission raportissa kulttuuri ymmärretään luovuuden ja moninaisuuden kautta. Sellaisena se nähdään yhteisöllisten päämäärien asettamisen ja määrittämisen "yhteiskunnalliseksi perustaksi" (Moninaisuus luovuutemme... 1998, 24). Vaikka Unesco ei olekaan virallisesti muuttanut kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä olevaa kulttuurikäsitettään, tässä tulkinnassa tapahtuu merkittävä paradigmanmuutos, jonka mukaan kulttuuri ei ole kehityksen dimensio, vaan kehitys kulttuurin dimensio.

Ihmisten toiminnallinen vapaus - ilmaisujen ja ilmaisumuotojen moninaisuus, luovuus niiden tuottamisessa ja ihmisten tarpeiden ja aloitteellisuuden kunnioitus niiden tuottajana - tulee nyt keskeiseksi kulttuurin käsitteessä. Kun vapaus ja moninaisuus toiminnan lähtökohtana ja luovuus erilaisina osallistumisen kykyinä ja aloitteellisuus sen tapoina saa aikaan jatkuvan muutosprosessin, käsitteen prosessuaalisuus lisääntyy. Meksikon käsitteen moraalirationaalinen kriittisyyskin saa aikaan saman vaikutuksen, mutta lisäksi sen voi nähdä sisältävän sudenkuopan kritisoidun ja kriittisyyden harjoittajan välisten asemien eriytymisenä toisistaan tai jähmettymisenä välineestä asenteeksi.

Tällä tavoin hieman vaivihkaisestikin tapahtuvan käänteen myötä Unescon tosiasiallinen kulttuurin määritelmä muuttuu semioottisfenomenologiseksi.

Kulttuuri on tällöin merkityksellisten valintojen alusta. Se on sellainen matriisi toimijasubjekteille, jossa valinnat tehdään merkityksenantoina, tulkintoina ja osallistumisen tapoina yleisen elämäntavan kontekstissa. Tämä tapahtuu semioosin virrassa luovan merkityksenantokyvyn ja luovan toiminnallisuuden avulla. Goncalvesin kulttuurikehityksen vuosikymmenellä vähintään implisiittisenä näkemä kulttuurisen kehityksen paradigma (kulttuurinen konteksti + kulttuurinen itsetuntemus/-luottamus + ulkoinen input + osallistuminen ja luovuus (sisäinen input) + uudelleentulkinnat = kehityksen eri muodot) ilmaisee tällaisen käsitteen tulkinnan kulttuurin ja kehityksen välisenä suhteena.

5.2 Kulttuurin käsitteen muutosproblematiikka kansallisissa kulttuuripolitiikoissa

Ongelma jo 40-vuotisen historian omaavassa laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa on, että tosiasiallisesti kulttuurin käsitteen määritelmä Unescon piirissä on muuttunut Meksikon määritelmästä, mutta sitä ei ole ilmaistu suoraan, vaan päinvastoin on legitimoitu tuo määritelmä. Ollaan edelleen muutaman askeleen päässä siitä, mitä semioottisfenomenologinen kulttuurin käsite ilmaisee, ja jota Goncalves (tällaista käsitettä käyttämättä) Unescon kulttuurikehityksen vuosikymmenen näkee oirehtivan (mutta vain oirehtivan, koska hänkin tämän näkemyksen esittää vaatimuksena):

Kulttuuri täytyy nähdä perustavanlaatuisella tavalla prosessina, muutoksen syvämuottina ja uusien todellisuuksien esiinsukeltautumisen paikkana. Luominen täytyy nähdä jatkuvana prosessina, jossa jokainen toimija tulee nähdä luovana toimijana ja aktiivisena toimintoihin osallistujana, ei vain kerran luodun uudelleentuottajana, vaan uusien ideoiden, asetelmien ja vaihtoehtojen löytäjänä ja tuottajana. Tällaisen näkemyksen myötä murskautuu universaalinen kulttuurin idea. (Goncalves 1998, 62.)

Tukholman vuoden 1988 kulttuuripoliittinen konferenssi jää edustamaan Unescon tuottaman laajan kulttuurin käsitteen puhunnan ongelmallisuutta. Luovuuden dynamiikka asetetaan kulttuurisen toiminnan keskiöön, mutta Meksikon kulttuurikäsitys ei ole avoimesti tämän käsityksen mukainen. Kulttuuripolitiikan osatekijät ovat sinänsä Tukholman konferenssin raportissa selkeästi todetut – luova toiminta, kulttuuriperinnön säilyttäminen ja kulttuurin levittäminen – kuten sekin, että haaste on saada ne keskenään tasapainoon. Kulttuurin käsitteen ytimen ja sen kattamien osa-alueiden suhteisiin jää kuitenkin tulkitsemisen varaa, kun luovuus on sekä ydin että yksi osa-alueista.

Unescon tavoitteena näyttää olleen, että maailman kulttuuriraportit olisivat vieneet käsitetunnistusprojektia eteenpäin. Sikäli kuin se olisi merkinnyt uutta kierrosta kulttuurin käsitteen määrittelyprosessissa, hankkeen jäätyminen voi olla jopa suotavaa, koska määrittelyn täsmentämiseksi ja modernisoimiseksi ei tarvita ehkä niinkään laajoja uusia kierroksia kuin implisiittisen määrittelyn tuottamista eksplisiittiseksi.

Syntynyt asetelma ei ole yksinkertainen kansallisten kulttuuripolitiikkojen kannalta. Tilanne, johon on päädytty, ei ole omiaan vähentämään epävarmuutta siitä, miten laajaan kulttuurin käsitteeseen perustuvaa kulttuuripolitiikkaa tulisi toteuttaa.

Eurooppalaisten kansallisten kulttuuripolitiikkojen kannalta Tukholman raporttia antoisampi lieneekin Unescon maailmankomission raportin eurooppalainen sisäraportti *In from the Margins*, joka valmistui Euroopan neuvoston piirissä vuonna 1996. Siinä nimetään perinteisten kulttuuripolitiikan lähtökohtien – kansallisen kulttuuri-identiteetin lujittamisen sekä kulttuurisen monimuotoisuuden, luovuuden sekä osallistumisen edistämisen – lisäksi neljä täydentävää lähtökohtaa tai periaatetta. Ne ovat: taiteellisen luovuuden ydinalueiden, eli "uusimman uuden" tuottajien tukemisen asettaminen tärkeysjärjestyksessä etusijalle, kulttuurikehitystä edistävän politiikkasektoreiden yhteistyön lisääminen, elävien kulttuuriympäristöjen säilyminen sekä fyysisen ja kulttuurisen ympäristön näkeminen luovan työn ja kulttuuritoiminnan yhtenä ja samana lähteenä. (Syrjästä esiin 1998, 51–56 ja 263–266.) Huomionarvoinen on lisäksi mittavan teoksen nimi, joka osuvasti kiteyttää sen päähaasteen, jonka edessä kulttuuripolitiikan koetaan olevan.

Unescon määrittelemässä ja ohjaamassa kulttuuripolitiikan mallissa ollaan 2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä paradoksaalisella tavalla käänteisessä tilanteessa sen kulttuuripoliittisen intervention alkuvaiheisiin nähden. Silloin oli suuri halu irtautua liian kapeana nähdystä taideperusteisesta kulttuurikäsitteestä, mutta perinteiden painosta siitä ei ollut kykyä tai voimaa irtautua. Nyt kun ollaan laajan käsitteen kynnyksellä, sen yli ei jostain syytä ole haluttu astua – tai ei ole löydetty reittiä, jota kautta astua. Unescon omaksuman puhunnan mukaan kulttuuri on kehityksen perusta, mutta kulttuuripolitiikka kulttuuria käsittelevänä politiikkana on vain osa yleistä kehityspolitiikkaa, ja – siltä näyttää – sen enemmän tai vähemmän heikko lenkki, jonka piiristä nousevia näkemyksiä yritetään viedä eteenpäin tietoisuutta lisäämällä, tunnustusta tavoittelemalla tai muulla tavoin huomiota anomalla.

Kulttuuripoliittisten näkemysten ja vaatimusten tueksi käytetyt ilmaukset antavat jopa aiheen ajatella, että kulttuuripolitiikka luovuuden dynamiikkaa vaalivasta luonteestaan huolimatta ei koskekaan koko kulttuurin toimintakenttää, vaan kulttuuria kehityksen perustana edistetään joillakin muillakin politiikoilla. Johtopäätös on samalla kertaa kiusallinen ja helpottava kulttuuripolitiikan kannalta.

Kiusallinen tuo johtopäätös on siinä mielessä, että se paljastaa, kuinka vähän nelikymmenvuotisesta laajan kulttuurin käsitteen puhunnasta on saatu konkretisoitua joko *uutena kulttuuripolitiikkana*, eli kulttuurin kehityksen perustaksi asettavan kulttuurinäkemysmukaisena kulttuuripolitiikkana, tai *kulttuurin politiikkana*, eli yhteiskuntapolitiikan uudenaikaisena organisoituna kyseisen näkemysmukaisesti. Helpottava johtopäätös on siinä mielessä, että laajan kulttuurin käsitteen puhunnan perusedellytys on kuitenkin täytetty. Kulttuurin käsitteen laajuus on tunnustusta vaille jotakuinkin tuotettu. Haaste sen mukaisen politiikan implementointiin on kuitenkin sellainen, että se edellyttää

tietoisuuden lisääntymistä ja tunnustuksen saamista kulttuuripolitiikan tontin ulkopuolella, kuten puhunnan vaatimus kuuluu. Toisaalta haaste edellyttää myös kulttuuripoliittisen itseymmärryksen ja sen yhteiskuntapoliittisen tehtäväksiannon kriittistä tarkastelua käytännössä. Näitä käytäntöjä voidaan testata kansallisissa kulttuuripolitiikoissa. Niitä Unescon tulkinta vaikeuksineen ei luonnollisestikaan sido, mutta eivät ne voi vetäytyä sen vaikutuspiirin ulkopuolellekaan.

Kansallisten kulttuuripolitiikkojen tapausesimerkkinä käyttämäni suomalaisen kulttuuripolitiikan tarkastelu laajan kulttuurin käsitteen perspektiivistä osoittaa, että kansalliset kulttuuripolitiikat kehittyvät 1960-luvulle saakka taideperusteisesti. Samalla ne kuitenkin kätkevät pinnan alle kysymyksen laajemman kulttuurikäsitteen mukaisen kulttuuripolitiikan mahdollisuudesta. Suomessa jäävät erityisellä tavalla avoimiksi sivistyspolitiikan, koulutuspolitiikan, kulttuuripolitiikan ja taidepolitiikan väliset suhteet, kun kansallisen yhteiskuntapoliittisen tahdon muodostumista ennen itsenäistymistä ja myös sen jälkeen ohjasi sivistyksen käsite.

Suomessa ensimmäisen ja toisen kulttuuripolitiikan kehitysvaiheen taitteessa sivistyksen käsitteen perintö jaetaan hallinnollisesti koulutuspolitiikan hyväksi. Ratkaisu ei ole vain tappio kulttuuripolitiikalle, koska se antaa mahdollisuuden koota ja selkeyttää sen vastuut ja tehtävät taidepolitiikan alle.

Varsin pian problematiikka kuitenkin avautuu uudelleen toisessa suunnassa, kun kulttuuripolitiikan lähdekäsitteeksi otetaan kulttuuri taiteen sijasta. 1970-luvulta lähtien onkin voitu puhua hyvällä omallatunnolla kulttuuripolitiikasta, mutta puhe taidepolitiikastakaan ei lakkaa. Nämä politiikanalan käsitteet asettuvat rinnakkain, kuten myös niiden taustalla olevat käsitteet. Esimerkiksi valtion tulo- ja menoarvion toimialaa koskevan luvun otsikko on edelleenkin taide *ja* kulttuuri. Käsitteiden rinnakkaisuus antaa kulttuuripoliittisille toimijoille mahdollisuuksia siinä uudessa pelitilassa, jonka he saavat, kun kulttuuripolitiikan asema legitimoidaan hyvinvointivaltioprojektin nimissä. Toimi- ja hallinnonalasta tulee hyväksytty ja se saa oikeuden havitella itselleen yhteiskuntapoliittista vahvistusta. Toimi- ja hallinnonalan lähdekäsitteen tulkinnanvaraisuuteen sisältyvä pelimahdollisuus tarkoitti kansallisten kulttuuripolitiikkojen kannalta oikeutta päästä osalliseksi yhteiskunnallisesta huomiosta ja resursseista niiden jaossa noudatettujen periaatteiden mukaan, mutta myös mahdollisuutta kokeilla toimi- ja hallinnonolansa rajoja suhteessa muihin aloihin ja koko yhteiskuntapolitiikkaan.

Unescon kulttuuripoliittinen interventio avasi esitetyllä tavalla tämän pelitilan kulttuuripolitiikan ja muiden hallinnonalojen ja yleisen yhteiskuntapolitiikan välille. Siten se myös tuki tähän liittyviä kokeiluja. Tuotettuaan kulttuuripoliittisesti legitimoidun laajan kulttuurin käsitteen määritelmän Meksikossa tuki muuttui kuitenkin enemmän tai vähemmän velvollisuudeksi. Tämä vaihe laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa kypsyy 1980-luvun loppuvuosina Kulttuurikehityksen vuosikymmenen viettäminen myötä. Ajoitus menee tuolloin kuitenkin päällekkäin epookkisluonteisen kulttuurisyhteiskunnallisen murroksen kanssa. Murroksen kiteytyminen kulttuurisen käsitteeseen kertoo suoraan,

että se yhdessä Unescon puhunnan kanssa tuottaa kaksinkertaisen haasteen kulttuuripolitiikalle. Kulttuurin käsitteen tunnistamisen haasteesta kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä oltiin viimeistään tuolloin pääsemättömissä.

Po. aikakausimurroksen on katsottu käynnistäneen kulttuuripolitiikan kolmannen pitkän linjan, joka jatkuu edelleen 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmenen loppupuolella. Suomessa tilanne aktualisoituu kulttuuripolitiikasta vastaavan opetusministeriön työssä 1990-luvun ensimmäisinä vuosina, jolloin tuotetaan sarja sivistys- ja kulttuuripoliittisia dokumentteja ja toteutetaan näihin liittyviä toiminnallisia prosesseja.

Monien muiden, mm. Unescon kulttuuripoliittisten, dokumenttien tapaan opetusministeriön sivistyspoliittiset dokumentit eivät tarjoa selkeää kuvaa omaksumastaan tai käyttämästään kulttuurin käsitteestä. Ne eivät tosin olleet varsinaisia kulttuuripoliittisia mietintöjä, mutta niissä määriteltiin kulttuuripolitiikan paikkaa, asemaa ja tehtäviä sivistyspolitiikassa ja sivistyspolitiikan kautta koko yhteiskuntapolitiikassa. Sivistyksen ja kulttuurin käsitteiden välille ei näissä dokumenteissa kyetä tuottamaan selvää eroa, mitä ei kuitenkaan toisaalta käsitehistorian ja toisaalta suomalaiskansallisen sivistysprojektin valossa voine pitää erityisenä moitteena niille. Huomiota kuitenkin kiinnittää, että suomalaisen perinteeseen kytkeytyvässä käsitetulkintapelissä sivistys parhaan ihmisyyden toteuttajana näyttäisi saavan ko. dokumenteissa enemmän eettisnormatiivisuuteen liittyvää merkitystä, kun taas kulttuurin käsite näyttäisi siitä jossain määrin vapautuvan.

Käsitys kulttuurista ilmaistaan nimeämällä tietyt asiat siihen kuuluviksi. Sivistyspoliittisten dokumenttien moniulotteisempaa kulttuurin määritelmää voidaan kuitenkin harsia kokoon tekstin poimuilevista loimista. Tällöin niistä paljastuu sellainen kulttuurikäsite, jossa on piirteitä semioottisfenomenologisesta käsityksestä. Kulttuuri on jotain, joka liittyy merkityksiin, merkityksenantoihin ja merkityksenantotilanteisiin. Tämä vapauttaa kulttuurin käsitettä normatiivisuudesta. Kulttuurista kompetenssia on merkityksellinen (mielekäs tai perusteltu) todellisuussuhde sekä taitojen luova käyttö sosiaalisessa vuorovaikutuksessa.

Tällaisen käsityksen voi nähdä asettuvan Unescon Meksikon konferenssin käsitetulkinnan ja Kulttuurikehityksen vuosikymmenellä hapuillun käsitetulkinnan välimaastoon. Luovuus liittyy tällöin vuorovaikutuksen elävyyteen ja uusien kokemusten tuottamiseen. Käsitekartallani nämä tulkinnat po. dokumenteissa merkitsevät nuppineulojen pistämistä kulttuurisia toimintadimensioita yhdistäville käsitteen tulkinnan uloimmille kehille.

Semioottisfenomenologisen kulttuurikäsitteen esiin vilahtaminen sivistyspoliittisissa raporteissa on sikäli merkittävää, että Kansallinen sivistysstrategia ei tällaista vaihtoehtoa kulttuuripolitiikan valittavana varsinaisesti tunnistanut, vaan upotti tästä nousevat kulttuurin käsitteen ymmärtämisen mahdollisuudet antropologisen käsitteen ymmärtämistavan sisään. Varsinaisessa kulttuuripoliittisessa mietinnössä (Kupoli) valmiita valintavaihtoehtoja ei anneta. Sen sijaan mietinnön perspektiivi toimikunnan toimeksiannosta lähtien asetetaan selvästi kulttuurin käsitteen laajentumiseen. Tosin samainen toimeksianto

myös rajasi tuota laajuutta suuntaamalla toimikunnan huomion näköalaa erikseen mainittuihin kulttuuripoliittiseen ajankohtaistilanteeseen liittyviin asioihin. Voi kysyä, miten laajuuden huomioiminen olisi voinut enää tämän jälkeen olla mahdollista?

Kulttuurin käsitteen ja toimintakentän laajuuden ottaminen lähtökohdaksi kytkee Kupoli-mietinnön meneillään olleeseen aikakausimurrokseen, joka tuodaankin näkyvästi esiin. Myös Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnan mukaiseen kulttuuripoliittiseen projektiin kytkeydytään.

Perspektiiviinsä nähden Kupoli-mietintö on ongelmallinen. Sen legitiimi kulttuurikäsitteily on vaikeasti tulkittavissa, koska mietinnön alkuun sijoitettu avainsanaluettelo antaa kulttuurin käsitteelle tietyn eksaktiksi tarkoitettun tulkinnan, mutta muu mietintö ei tunnu sitoutuvan siihen, vaan nostaa kulttuurin käsitteen merkitysalueelta esiin muita painotuksia. Mietintö myös rajautuu avainsanamäärittelyyn sisältyvän kulttuurin vastuualuekuvauksen perusteella melko perinteisellä tavalla taideperusteiseksi, mutta käytännössä 'muuta kulttuuria' käsitellään tehtyä rajausta enemmän. Ihmisten toimintamotiivien ja toimintojen jako sisäiseen ja ulkoiseen leimaa kuitenkin kulttuurin merkityksen perustelemista myös kulttuuriyhteiskunnassa, jollaiseksi toimikunta näkee yhteiskunnan olevan kehittymässä.

Jako on klassinen modernin kulttuurin käsitteen tunnistamisen ja työstämisen historiassa. Samalla periytyvät myös jakoon liittyvät ongelmat. Jos jakoa ollaan ylittämässä Kupolissa, se tapahtuu siten, että henkisyiden osuus kasvaa suhteessa materiaaliseen. Täyttä selvyyttä vaille kuitenkin jää, ymmärtääkö toimikunta kulttuurilla vain ja ainoastaan sisäisyyteen liittyviä toiminnallisuuden muotoja (elämyksellisyys, henkisyys, itsensä toteuttaminen, elämisen laatu), vai onko niiden korostamisessa kyse näiden seikkojen havaitusta (toistuvasta) syrjäytymisestä yhteiskunnan kehityksessä ja tämän havainnon mukanaan tuomasta velvollisuudesta asian korjaamiseen. Sama kysymys olisi voitu esittää aikanaan jo Matthew Arnoldille.

Halu laajentaa käsitteen tulkintaperspektiivejä on Kupolissa vahva, ja tätä *halua* mietintö ennen kaikkea representoi. Halun ja kyvyn välille jää kuitenkin ristiriitaisuutta. Se näkyy myös toimintapoliittisten linjojen ja toimenpiteistysten suhteen, ja tämä huomio koskee myös em. sivistyspoliittisia dokumentteja.

Kaikissa näissä dokumenteissa ollaan korostetun varovaisia tiukkaan napitettujen tulkintojen ja toimintapolitiikkojen luomisessa. Visiotyöryhmän muistion luovutuskirjeessä 'varoitetaan', että muistio on "luonteeltaan ennen kaikkea ideoiva, ei niinkään tiukkoihin tavoitteisiin sitoutuva" (OPM 1992:25, 3). Kupoli-toimikunta vetoaa toimeksiantoonsa välttäänsä sitoutumista selkeästi määriteltyihin tavoitteisiin; "toimikunta on käsitellyt kysymyksiä lähinnä periaatteellisella, ja vain osin käytännön tasolla". Tavoitteen sanotaan olleen "innostaa julkista sektoria, instituutioita ja kansalaisia kehittämään ja uudistamaan omia toimintatapojaan (Kupoli, 247–248). Samoin kansallisen sivistysstrategian luovutuskirjeessä muistutetaan kansalaisten, yhteisöjen ja organisaatioiden vastuunotosta käsitellyissä asioissa.

Halu vapauttaa kulttuurin käsitteen määrittely vallitsevasta valtiollisjoh-toisen kulttuuripolitiikan institutionaalisista sidoksistaan kiinnittää huomiota Kupolissa. Toimikunta katsoo, että kulttuurin käsite on ollut julkisen vallan il-maiseman, tukeman ja edistämisen kulttuurikäsitteiden vanki. Näin se avaa peli-tilan kulttuuripolitiikan eri toimijoiden piirissä tehtäville käsitetunnistuksille, päästää käsittemäärittelyn ikään kuin kellumaan vapaaseen määrittelyputkeen⁸⁸.

Keskeiseksi uudeksi kulttuurin ymmärtämisen ja luomisen areenaksi Ku-poli-mietintö nimeää arjen siten, että ihmisen 'kokemus asemastaan ja mahdol-lisuuksistaan' on sen kriteeri. Asemaansa ja mahdollisuuksiaan arjessa arvioi-nessaan ihminen uusintaa kulttuuria tai tuottaa uutta kulttuuria (ja kulttuurikä-sitystä). Myös alueellisuutta ja paikallisuutta koskevissa kohdissa Kupoli-mietinnössä kiinnitetään huomiota samaan seikkaan, mikä onkin luonnollista, onhan arki sanan varsinaisessa mielessä aina paikallista.

Periaatteellisesti Kupolin ilmaisema halu valtiollisen määrittelyotteen höl-lennykseen kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen suhteen on tärkeä, mutta onko se riittävä analyysinä tai johtopäätöksenä siitä tilanteesta, jossa kulttuuripolitiikka tuolloin oli. Mitä Kupoli-toimikunta tosi asiallisesti vaatii, kun se esittää vaati-muksen, että arjen tulisi luoda myös kulttuuripolitiikan käytäntöjä? Ihminen ei ole mikään abstrakti universaali toimija, vaan toimii aina yksilönä yhteisöllisissä konteksteissaan ja siteissään. Privaatissa elinpiirissään hän määrittelee suh-teensa maailmaan ja toimintaympäristöönsä, mikä sitten näkyy eri tavoin hänen julkisissa rooleissaan. Yksilökansalaisena hän on osa kansalaisyhteiskuntaa. Kansalaisyhteiskunnan identifikaatioissaan tai ryhmämuodostelmissaan hän kytkeytyy julkisen vallan toimintaan. Kuluttajana hän on osa markkinoiden toimintaa. Viime kädessä näissä toiminnallisissa sfääreissä ja niiden välisissä suhteissa määritellään kulttuuri uudelleen silloin, kun se on päästetty kellu-maan vapaasti arjen nimissä.

Kupolin oma kanta sfäärien välisiin suhteisiin määritellään väljästi. Halus-saan purkaa instituutioihin sitoutunutta kulttuurikäsitteistä, ottaessaan 'systeemivastaisen' asenteen kulttuuripolitiikan organisoimisen ohjenuoraksi sekä puolustaessaan henkisiä arvoja materiaalisia vastaan, tai ainakin niiden rinnal-la, Kupoli-mietinnön voisi katsoa olevan jopa eräänlainen habermasilaisen kommunikatiivisen rationaalisuuden puolustuspuhe.

Tässä on kuitenkin ainakin osin kyse näköharhasta. Puolustaessaan arkea ja kansalaisten vapaata vuoropuhelua instituutioihin kiinni muurautuneen kulttuurikäsitteiden ravistelijana toimikunta on osaltaan edesauttamassa mah-dollisuutta tuon käsitteiden muuraamiseen kiinni toisessa suunnassa markki-noihin. Välttämättä näin ei tietenkään vielä Kupoli-mietinnön perusteella tar-vitse tapahtua, kyseessä on oikeastaan vasta avaus uuteen suuntaan. Joka tapauksessa juuri näillä kohdilla Kupoli tekee uusia kulttuuripoliittisia paino-tuksia, kenties kulkukäytäntöjäkin – kulttuurin käsitteiden alueet 1b ja 4b saa-

⁸⁸ Tässä voi nähdä – jos haluaa – verrannollisuutta samana ajankohtana (vuonna 1992) tehtyyn talouspoliittiseen päätökseen, jonka myötä Suomen markan ulkoinen arvo päästettiin kellumaan eli hakemaan silloisessa tilanteessa oikeaa markkina-arvoa.

vat osakseen aivan uudenlaista huomiota. Ollaan suuntautumassa kulttuurituo-
tannollisen ja -teollisen kulttuuripolitiikan kehittämiskysymyksiin.

Kun arvioidaan Kupolin painotusten merkitystä kulttuuripolitiikan kehi-
tyksen kannalta, huomionarvoista on, että toimikunta ei ainakaan jaa Habermas-
sin pessimististä käsitystä kommunikatiivisesta rationaalisuudesta systeemisen
kolonisaation alistettuna kohteena. Sen sijaan toimikunta katsoo, että "kulttuu-
riyhteiskunnassa voidaan *aikaisempaa paremmin* ottaa huomioon erilaiset intres-
sit ja tarpeet, taiteen ja kulttuurin vaikutus todellisuuteen, uudet taidemuodot
ja uudet tuotantotavat". (Kupoli 244, kurs. ep.) Sitä ei kuitenkaan sanota, millä
tavoin, tai miksi em. asiat tapahtuisivat aikaisempaa paremmin. Onko kyse en-
nakoidun kulttuuriyhteiskunnan jollain tavoin luonnonlainmukaisista ominai-
suuksista, esteettisen refleksiivisyyden lisääntymisen tunnistamisesta vai jos-
tain muusta? Vaikka jälkiteollinen yhteiskunta ei enää olisikaan kulttuurisesti
yhdenmukainen yhteiskunta, se ei liene sen vapaampi niistä hallinnallisista
pyrkimyksistä, jotka kohdistuvat kulttuuri- ja yhteiskuntapoliittisten toimek-
siantojen ja agendojen määrittelyprosesseihin⁸⁹.

5.3 Kulttuuripolitiikka - onnellinen jänis sektoriansassa

Edellä sanottu ei ole koko totuus kulttuuripoliittisesta itseymmärryksestä ja
tilanteesta Suomessa kyseisenä ajankohtana. Kokonaiskuvan saamiseksi täytyy
ottaa huomioon myös Kupolille rinnakkainen prosessi eli Valtioneuvoston kult-
tuurihanke.

Siinä oli merkittävää, että ensimmäisen kerran modernissa (lue: eriyty-
neessä hyvinvointivaltiollisessa) suomalaisessa hallintorakenteessa kulttuuripo-
liittiset kysymykset pyrittiin tuomaan keskushallintotasolla oman sektorihal-
linnon sisältä muitakin hallinnonaloja koskeviksi ja koko valtioneuvostotasa-
yhdistäviksi asioiksi. Näin hanke yritti toteuttaa sitä kirjoittamattoman kulttuu-
rilain toteuttamisen edellytystä, josta Kupoli puhui.

Valtioneuvoston kulttuurihanke asettui laajan kulttuurin käsitteen pu-
hunnan projektiin. Se on edelleenkin näkyvin yritys suomalaisessa kulttuuri-
ja/tai yhteiskuntapolitiikassa soveltaa ja toteuttaa laajan kulttuurin käsitteen
puhuntaan perustuvaa ajattelua käytännössä. Periaatteelliselta kannalta kenties
sitäkin merkittävämpi oli ollut Keski-Suomen kulttuuritoimintakoikeilu 1970-

⁸⁹ Frenander poimii vastaavankaltaisen esimerkin Ruotsin vuoden 1996 kulttuuripoliit-
tisesta mietinnöstä, jossa eduskunnan päätöksellä (ja nimenomaan tämä kohta siihen
lisäten) kulttuuripolitiikan yhdeksi tehtäväksi annettiin "sallia kulttuurille edellytyk-
set olla dynaaminen, provosoiva ja sitoutumaton voima yhteiskunnassa". Frenanderin
mukaan olisi kuitenkin liian pitkälle menevää tulkita tätä kohtaa huomionarvoi-
sena ovenavauksena yhteiskuntakritiikin harjoittamiseen kulttuuripolitiikan piirissä,
vaan tämäkin kohta on tulkittava esteettisessä kontekstissaan perinteisemmin taiteen
erityisluonteisuuteen liittyvänä huomiona. Kannattaa kuitenkin huomioida, että ky-
seiseen Ruotsin kulttuuripoliittiseen päätökseen sisältyy maininta "taistelusta kau-
pallisuutta vastaan". (Frenander 2005, 198.)

luvun lopulla. Siihen aloite oli tullut keskushallintotasolta mutta se toteutettiin paikallistasolla.

Molempien näiden hankkeiden erityinen merkitys oli siinä, että niiden saattoi jo lähtökohdissaan olettaa perustuvan toisenlaisiin käsityksiin kulttuuripolitiikan lähdekäsitteestä ja toiminnallisesta asemasta kuin mihin sektoriperusteisessa poliittishallinnollisessa ajattelussa ja käytännöissä on totuttu. Edellinen haastoi yhteiskuntapolitiikkaa (ja kulttuuripolitiikkaa toteutuneissa muodoissaan) arjen ja paikallistason (kulttuuristen) elämäntapakokemusten näkökulmasta, jälkimmäinen institutionaalisen kulttuuripolitiikan kulttuurikäsitteiden alueelta mutta toimi- ja hallinnonalansa lähdekäsitteen muitakin merkitys-repertuaareja hyödyntäen. Molemmat hankkeet siis kyseenalaistivat vallitsevat hallinnolliset sektorijaot ja sen mukaiset toimintakäytännöt.

Kokemukset Keski-Suomen kulttuuritoimintakokeilusta eivät johtaneet tausta-ajattelunsa ja lähtökohtiensa mukaiseen kulttuuripolitiikan uudelleen asemoitumiseen, mutta eivät toisaalta ainakaan tyhjentäneet pyrkimyksiä avartaa kulttuuripolitiikan toiminta-areenoita vähintään perinteisiä sektorirajoja kolkutellen. Kokemukset Valtioneuvoston kulttuurihankkeesta eivät liene olleet nekään ainakaan pelkästään kielteisiä, vaikka mitään läpimurtoa tämäkään hanke ei tuottanut laajan kulttuurin käsitteen puhunnan perspektiivissä. Hankkeen voi nähdä tehneen aloitteita ja antaneen tukea sellaisillekin poliittishallinnollisille pyrkimyksille, joita on toteutettu muissa muodoissa ja muiden kuin kulttuuripoliittisten lippujen alla. Kuitenkin se, että hanke ei ole saanut nimenomaan kulttuuripoliittista jatkoa, kertonee jotain siitä vastatuuleen huutamisesta, jota hankkeen piirissä jouduttiin kokemaan.

Valtioneuvoston kulttuurihankkeen myöhemmän sukulaishankkeen, luovuusstrategian, perusproblematiikka on hyvin samankaltainen em. hankkeiden kanssa. Näkökulmasta riippuen sitä voidaan pitää joko uutena ekspansiivisena kulttuuripoliittisena avauksena tai arveluttavana askeleena luovuuden ja hallinnan välisen rajapinnan yli ja siten kulttuuripoliittisen sektorioikeuden rikkomisena ja sen aseman riskeeraamisena.

Kaiken kaikkiaan Kupolin jälkeinen kehitys suomalaisessa kulttuuripolitiikassa osoittaa, että kulttuurin käsitteen määrittelytavat kulttuuripolitiikan piirissä eivät ole muuttuneet oleellisesti, jos juuri lainkaan, sen jälkeen, kun Kupoli päästi määrittelyn vapaasti kellumaan. Simo Häyrynen onkin katsonut, että Kupoli ei tuottanut mitään oleellista uutta kulttuuripoliittisen kulttuurin käsitteen määrittelyyn, eikä varsinkaan kulttuuripoliittisiin käytäntöihin. Laajennettuina kulttuuripolitiikan kysymyksenasetteluina hän mainitsee lähinnä viestintäkulttuurin, monimutkaistuvan tekijänoikeuspolitiikan ja informaatioteknologian.

Häyrysen johtopäätös on, että kulttuuripolitiikasta on tullut retorista nihilismia ja vahvempien politiikan alojen imitointia. Kulttuurin käsite muuttuu hänen mukaansa kulttuuripolitiikassa ongelmanratkaisijasta ongelmaksi. Käsitteen käyttö saattaa olla dokumenttien käsittemäärittelyjä koskevissa osioissa laveaakin, mutta se ei johda uusiin kulttuuripoliittisiin käytäntöihin. (Häyrynen 2002, 130–142.) Samantapaisen huomion on tehnyt Frenander Ruotsin 1990-luvun kulttuuripolitiikasta ja sitä ohjaamaan tuotetusta mietinnöstä vuodelta

1996: on monia esimerkkejä korkealle viritetyistä odotuksista käyttää laajaa kulttuurin käsitettä, jotka sitten kuivuvat kokoon johtaakseen esteettisen korkeakulttuurin lisääntyvään tukemiseen käytännön kulttuuripoliittisissa ohjelmissa (Frenander 2005, 28).

Häyrysten ja Frenanderin huomiot ja tuomiot asettuvat osaksi sitä tulkintamallia, jonka mukaan laajan kulttuurin käsitteen puhunta ja sen mukaisesti harjoitettava kulttuuripolitiikka ei ole onnistunut lunastamaan lupauksiaan. Itse asiassa ne asettuvat osaksi laajempaa kulttuuripolitiikan ajankohtaistilanteen tulkintamallia, joka voitaisiin nimetä *kulttuuripolitiikan ehtymisen tulkinnaksi*. Tällainen tulkinta asettuu laveasti katsoen postmodernin tilanteen viitekehukseen; sen mukaan kulttuuripolitiikalta on tässä kehityksessä pudonnut pohja pois. Eräsaaren mukaan perinteiseltä kulttuuripolitiikalta on hävinnyt myös sen perinteinen oikeutus, kun sen "motiivit ja välineet tuntuvat sopivan huonosti yhteiskuntaan, joka jatkuvasti kyseenalaistaa itsensä". Jopa kulttuuripolitiikan harjoittamisen toivottavuus voidaan tästä näkökulmasta kyseenalaistaa. Perinteisen poliittishallinnollista toimintaa ohjanneen hallitsemisideologian haaksirikkoutuessa kulttuuripolitiikka on menettänyt myös valtakeskuksensa; se on erityisesti "pudonnut valtion käsistä, ylimmästä vallasta on tullut nimellistä, vallasta anonyymiä ja sen paikasta tyhjä". (Eräsaari 1999, 145–147.)

Tällainen tulkintatapa on jyrkässä ristiriidassa laajan kulttuurin käsitteen puhuntaan perustuvan *kulttuuripolitiikan ekspansioitumistulkinnan* kanssa. Siinä tulkinnassahan kulttuurin ja kulttuuripolitiikan uskotaan olevan voima, joka viime kädessä turvaa suotuisan ja kestäväen yhteiskunnallisen ja globaalinkin kehityksen. Tästä näkökulmasta kulttuurilla on siis kulttuurisessa yhteiskuntakehityksessä eräänlainen toivon periaate ylläpitävä messiaaninen lähetystehtävä. Tähän liittyviä näkemyksiä ja odotuksia tuottavat ja esittävät erityisesti kulttuurin asiantuntijapohjaiset 'etujärjestöt', joiksi lasken tässä Unescon ja Euroopan neuvoston kaltaiset kansainväliset kulttuuripoliittisesti orientoituneet toimijat mutta luonnollisesti myös tiukemman rajauksen mukaiset kulttuurin toimialan institutionaaliset toimijat.

Voidaan nähdä kolmaskin tulkintamalli kulttuuripolitiikan kehitystilasta. Se on ekspansiivisen odotushorisonin eräänlainen irvikuva. Sen mukaan kulttuurin ja kulttuuripolitiikan rooli yhteiskuntakehityksessä on kylläkin ekspansioitunut, mutta väärällä tavalla.

Tähän tulkintatapaan perustuvat näkemykset ovat tietynlaisessa kulttuuripoliittisessa pessimistisyydessään lähellä kulttuuripolitiikan ehtymisen tulkintamallia, mutta korostaessaan kulttuuripoliittisten toimijoiden väärin toimimista se muodostaa selvästi oman tulkintamallinsa. Siinä tuodaan esiin vahva käsitys, että harjoitetulla kulttuuripolitiikalla on vaihtoehtoja, se voisi halutessaan valita toisin ja painottaa toisia asioita kuin tekee. Tällaisista näkemyksistä käsin kritisoidaan erityisesti sitä, että kulttuurista on tullut markkinatalouden tärkeä toimija ja kilpailukyvyyn osatekijä; kulttuuri laajentuu kulttuuriteollisuutena, tuotteistuu ja muuntuu viihteeksi ja karnevaalikulttuuriksi. Itseisarvoisen, 'oikean kulttuurin', pelätään jäävän tuotannollisen kauppakulttuurin jalkoihin. Esimerkiksi Ehrnroothin mukaan kulttuuri ei kuitenkaan voi samanaikaisesti

olla itseisarvo ja kilpailukykyä tuottava tekijä. Hän puhuuikin "hiljaisesta val-lankaappauksesta", jossa "yleiseurooppalainen kulttuuripolitiikka ja kansalliset politiikat asettuvat kilvan tukemaan kaupallista kulttuuria" (Ehrnrooth, HS 5.12.1999; ks. myös Ehrnrooth 2000, 10–19).

Tästä näkökulmasta (todellisen) kulttuurin tila pikemminkin dramaattisesti kapeutuu kuin laajenee. Tämän tulkintamallin nimeän *kulttuuripolitiikan ryöstöviljelyn tulkinnaksi*. Se elää erilaisissa aikalaiskriittisissä kulttuurikeskusteluissa, ainakin osin kulttuuripoliittisessa keskustelussa ja usein eritellympänä myös kulttuuripoliittisessa tutkimuksessa⁹⁰.

Kulttuuripolitiikan kehitystilan analyysinä nämä erisuuntaiset tulkintamallit näyttävät ristiriitaisilta. Jos niistä yhdessä muotoutuu jokin ajankoh-tainen kulttuuripoliittinen agenda, niin sitä voisi kutsua jopa skitsofreeniseksi. Toisaalta eri tulkintamallien välillä on myös yhtymäkohtia, yhteisiä pinnan alaisia virtauksia. Yhteistä on 'kulttuurisen käänteen' ja kulttuurisen yhteiskun-takehityksen tunnistaminen, mutta johtopäätökset niiden merkityksestä kult-tuuripolitiikalle vaihtelevat. Hieman epävarmempaa on, missä määrin eri ten-densseissä tunnistetaan myös poliittishallinnollisessa (kulttuuri)politiikkaa luo-vassa mekanismissa tapahtunutta muutosta.

Miltä kulttuuripolitiikan kehitystila ja sen kehittämisen mahdollisuudet näyttävät tutkimusasetelmani valossa? Tulkitsen väitteen retorisesta nihilismis-tä taideperusteisella pohjalla toimivan ja elämäntapaperusteisuutta tavoitelleen kulttuuripolitiikan positiiviseksi, mahdollisuuksia avaavaksi, kriisiksi. On totta,

⁹⁰ Itse olen arvioinut (Pirnes 2002b, 29–30) kulttuurisen yhteiskuntakehityksen kulttuuri-poliittista tilannetta siihen sisältyvien riskien ja mahdollisuuksien kautta. Olen nähnyt niiden liittyvän kolmeen tekijään.

Kulttuuriheimoistumisen riskit liittyvät siihen, että "uudentyyppiset kulttuurin kulutukseen, tyyleihin, makuihin ja elämäntapoihin liittyvät erottelut tulevat talou-dellis-sosiaalisten erottelujen päälle", kun "ihmiset tekevät vaatavuus- ja palkitse-vuusasteeltaan erityyppisiä töitä (tai eivät tee lainkaan), asuvat erilaisilla ja erivirik-keisillä asuma-alueilla, heimoutuvat kulttuurisesti erilaisiin ryhmiin ja kuluttavat eri-laisia kulttuurisia virike- ja elämystuotteita. Heimot voivat olla kohtaamatta toisiaan muutoin kuin "lööppijulkisuuden silmäyksissä, ja ehkä joissain megaluokan spek-taakkelimaisissa kulttuuritapahtumissa". Kulttuuriheimoistumisen mahdollisuuksien olen katsonut liittyvän siihen, että "sekä julkisin kulttuuripolitiikan toimin että markkinoiden toimin kansalaisille on tarjolla sellaisia kulttuurifoorumeita, joissa jo-kainen voi toteuttaa omaa kulttuurisuuttaan ja sen laadullisia kehitystarpeita".

Mediavälitteistymisen riskien olen nähnyt liittyvän "mediakentän yksipuolistu-miseen sekä toimijoina että sisältöinä mitattuna", jolloin "median kyky välittää kuvaa edes nykyisessä määrin sisäisesti ja ulkoisesti eriytyvän yhteiskunnan kulttuurisesta todellisuudesta heikkenee". Tällöin kulttuurinen arvokeskustelu yksipuolistuu ja pinnallistuu. Mediavälitteisyyden mahdollisuudet liittyvät puolestaan "käänteiseen kehityskulkuun, missä erityisen tärkeässä asemassa ovat uudet mediat, ennen kaik-kea tietoverkko, sen sisältöjen kehittyminen ja sen saavutettavuus kaikissa väestö-ryhmissä".

Kulttuurimarkkinoistumisen riskit liittyvät mahdollisuuteen, jossa markkinat saavat ylivallan kulttuurin kentällä, jolloin kulttuuri lähtee kehittymään entistä enemmän tuotekeskeisesti. "Tämä merkitsee riskejä erityisesti taiteelliseen luovaan työhön, jossa työtä ei tehdä ensi sijaisesti tuotanto- ja kulutustarpeiden näkökulmas-ta, vaan itseilmaisutarpeesta ja humaanimen kehityksen tutkimisen ja kuvaamisen tar-peesta." Kulttuurimarkkinoistumisen mahdollisuudet liittyvät siihen, että "se voi parhaimmillaan purkaa julkisvaltavetoiseen taide- ja kulttuuripolitiikkaan liittyvää asiakasepäluottamusta ja lisätä omilla toimillaan taiteen ja kulttuurin näkyvyyttä ja vaikuttavuutta ihmisten elämässä ja yhteiskunnassa". (Pirnes 29–30)

että pitäessään kiinni taideperusteisen kulttuuripolitiikan muodoista ja erityisesti Unescon vaikutuksen kautta elämäntapaperusteisesta kulttuurin käsitteen ymmärryksestä, kulttuuripolitiikka kansallisella tasolla ei kykene odotetulla tavalla avaamaan uusia näköaloja eikä tuottamaan käytännön poliittisia ratkaisuja merkityspäristeisen kulttuuriyhteiskuntakehityksen mukaisen aikakauden haasteisiin. On helppo nähdä esimerkiksi Kupolin tavan korostaa tuotettujen määritelmien ja linjausten luonnosmaisuuksia, tavan pitäytyä tarkoista johtopäätöksistä ja muiden etukäteen varoittamisten tukevan Häyrysen ja Frenanderin tuomiota.

Myöskään Kupolissa tehty ratkaisu päästää kulttuurin käsite kellumaan vapaaseen määrittelyputkeen ei näytä ainakaan vahvistaneen kulttuuripolitiikan kykyisyyttä suhteessa koko yhteiskuntapolitiikkaan, mitä laajan käsitteen puhunnalla on tavoiteltu. Se, että kansallisten kulttuuripolitiikkojen tasolla on päädytty tähän ratkaisuun samalla kun Unescon puhunnassa on sitouduttu elämäntapaperusteiseen käsitetulkintaan, on sinänsä mielenkiintoista. Kulttuuripolitiikan suhde yleiseen yhteiskuntapolitiikkaan on kuitenkin samantyyppinen molemmissa. Unescon puhunnan piirissä tuotetut kaavailut kulttuuridemokratian toteuttamisesta eivät ole toteutuneet käytännössä ja kansallisen (suomalaisen) kulttuuripolitiikan odotukset kirjoittamattoman kulttuurilain läpäisevyydestä koko yhteiskunnassa ovat voimattomia. Kummankin kulttuuripolitiikan toteuttamisen foorumilla näytetään tyydytyn siihen, että kulttuuripolitiikkaa toteutetaan – ja sen yhteiskuntapoliittista legitimitettiin tavoitellaan – totutulta institutionaaliselta pohjalta.

Toisaalta kulttuuripolitiikan mahdollisen uutuuden ja laajuuden etsinnässä tulee ottaa huomioon muutakin. Viime vuosikymmenten nuorena ja eksteniivisenä hallinnonalana siihen on totuttu liittämään ajatus ja odotus jatkuvasta uutuusien tuottamisesta. Kiihkeähkön laajentumis- ja vakiintumisvaiheen jälkeen sen uutuudet eivät voine olla enää samanlaisia uusien alueiden valtauksia kuin aiemmin. Kulttuuripoliittista uutuutta lienee perusteltua yrittää tunnistaa vallattujen alueiden sisäisinä tulkintamuutoksina, eri merkitysalueiden välisinä painopistemutoksina, tapana hahmottaa kulttuurin käsitteen laajempia tulkintamahdollisuuksia rajoittuneempien sijasta tai uudenlaisina asennoitumisina siihen perustuvan politiikan toteuttamisen mahdollisuuteen.

Tästä näkökulmasta myös Kupoliin voinee soveltaa eräänlaista suhteellisen uutuuden etsinnän metodiikkaa. Se sisältää tulkinta- ja painopistemutoksia, se eksplikoi halua tunnistaa lähdekäsitteen laajuutta uudella tavalla ja sen voi nähdä heijastavan ainakin osin tietoista irtiottoa paitsi suunnittelu- myös hallitsemisideologian aikakaudesta. Tällöin sitä voi tulkita ilmauksena yleisemmästä hallinnon legitimitettiin- tai kyvykkyysskriisistä, jolloin tuomiot retorisesti nihilismistä osoittautuvat oikean suuntaiseksi mutta toispuoleisiksi. Ne kiinnittävät huomion laajan kulttuurin käsitteen toimimattomuuteen kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä käytännön kulttuuripolitiikassa langettaen siitä syyn kulttuuripoliittisille toimijoille. Sen sijaan ne eivät ota huomioon riittävästi poliittishallinnollisen toiminnan muuttunutta luonnetta 1990-luvun epookkisessa murroksessa.

Kyösti Pekonen on kuvannut (Pekonen 1995, 1–2 ja 82–109) po. ajan muroksen vaikutuksia poliittishallinnolliseen toimintakulttuuriin ja -käytäntöihin. Hänen mukaansa *hallitsemisen* ajatukseen perustuva politiikka ja hallinto menettävät tuolloin perinteisen kyvykkyytensä, kun yhteiskunnalliset ongelmat kasvavat, moninaistuvat ja myös tihentyvät toimijoiden välisen riippuvuuden lisääntyessä. Tämän seurauksena tarvitaan hallitsemisen illuusiosta luopumista ja hallinnon astumista lähemmäs kansalaisia ja muita "asianosaisia" sekä hallinnon joustavampia organisaatio- ja toimintatapoja. *Hallintaa* (ei siis hallitsemista) voidaan tavoitella enintään "tiettyjen rajojen sisällä" ja "väliaikaisten kokonaisuuksien luomisena", ei kaiken kertakaikkisena hallitsemisena.

Keskeistä hallintalähtöisessä hallinnossa on useiden toimijoiden vuorovaikutus, näiden väliset neuvottelut ja sopimukset. Kanssakäyminen on "edustuksellista käytännöllistä diskurssia". Hallintapoliittinen legitimiys saavutetaan, kun vuorovaikutukseen osallistuu mahdollisimman moni asianosainen taho ja siihen osallistuvat ymmärtävät toisiaan. Erityinen haaste on ymmärtää, mitä ymmärretään "avaintermeillä" ja miten määritetään kunkin käsiteltävän asiakokonaisuuden "perimmäiset kysymykset". Tämä edellyttää "eri asioista puhumisten", eri "kielipelien", "erilaisten pyrkimysten", muiden "erojen" ja "suoranaisen tietämättömyyden" saattamista vuorovaikutukseen keskenään.

Näillä kaikilla ilmaisuilla Pekonen viittaa asioiden ja ilmiöiden muuttuneisiin merkityksiin, asioiden uudenlaisen politisoitumisen mahdollisuuksiin toimintaympäristömuutosten aiheuttamassa uudessa pelitilassa. Näitä uusia merkityksiä ja pelitiloja "koskien mm. perimmäisiä kysymyksiä" on pyrittävä tunnistamaan, ja niiden varassa on pyrittävä kehittämään "dialogista kanssakäymistä" ja "käytännöllistä viisautta" kykynä "soveltaa tärkeiksi koettuja periaatteita käytäntöön ja suhteuttaa erilaisia käytäntöjä toisiinsa". Viime kädessä hallinnassa on kyse "jatkuvasta kanssakäymisestä ryhmien, julkisten ja puolijulkisen instituutioiden ja auktoriteettien välillä", niiden muodostamasta "projektiliittoutumasta" ja yhteisestä "oppimisprosessista", ei sulkeutumisesta hallinnon sisäiseen hallitsemisideologiseen itseriittoiseen maailmaan.

Pekosen kuvaamasta näkökulmasta 1990-luvun kulttuuripoliittisetkin dokumentit näyttävät toisessa valossa kuin luettaessa niitä pelkästään oman kulttuuripoliittisen kehityslinjansa jatkumossa. Tämä koskee erityisesti kansallisen tason kulttuuripolitiikkaa, ollaanhan siellä konkreettisemmin tekemisissä poliittishallinnollisen todellisuuden kanssa kuin yleisemmällä tasolla liikkuvassa ylikansallisessa puhunnassa.

Tarkastelemani suomalaiset kulttuuripolitiikan dokumentit kuvastavat hyvässä ja pahassa hallitsemisilluusionsa menettänyttä hallintoa, luultavasti osin tietoisesti sovellettuna ja osin oireina siitä. Pekosen mukaan hallitsemisuskon mentyä huomio siis siirtyy ja on siirrettäväkin "perimmäisiin kysymyksiin". Kulttuuripolitiikan tapauksessa niiden voi nähdä liittyvän sen legitimaatioperustaan ja siinä erityisesti kulttuurin käsitteen tunnistamiseen kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä. Koska Pekosen mukaan perimmäisten kysymysten ja muiden kulloistakin asiakokonaisuutta koskevien merkitysten merkityksellinen käsittely on dialogista diskurssia ja kanssakäymistä, Kupolin ratkaisun päästä

kulttuurin käsite kellumaan vapaasti määrittelyputkessaan voi asettaa tähän tulkintakehykseen. Sen voi nähdä kutsuna diskurssiin ja kanssakäymiseen. Sitä Kupoli toteuttaa haluamalla innostaa arjen toimijoita toteuttamaan omaa aloitteellisuuttaan ja vastuunottoaan perimmäisten kysymysten ja muiden merkitysten tuottamisten suhteen.

Tällä tavalla nähtynä Kupolin voi nähdä asettuvan hallitsemisperusteisen hallintopoliittisen perustan murtuman ilmaisijaksi ja hallintapoliittisen linjan avaajaksi kulttuuripolitiikassa. Samalla sen voi nähdä asettuvan myös desentralisaatiopolitiikan suurempaan linjaan, mitä kulttuuripolitiikassakin on tuotettu puheiden tasolla ns. kolmannen kehityslinjan vaiheessa runsaasti korostamalla kulttuurin paikallista ja alueellista merkitystä.

Sen arviointi, missä määrin käsitelmäärittelyjen jalkauttaminen ja muu haajutusstrategia on merkinnyt kulttuuripolitiikan aseman muutosta sen legitimitetin vahvistamisen tai toimintakenttien laaventamisen mielessä on tärkeä tehtävä, mutta jää yksityiskohtaisemmassa muodossa tämän tutkimuksen ulkopuolelle. Sellainen arviointi edellyttäisi oleellisesti kattavampaa, monipuolisempaa ja tiheäseulaisempaa vaikutusten arviointia kuin mihin toistaiseksi on päästy⁹¹. Tällaisessa arvioinnissa pitäisi pystyä jäljittämään kulttuuripolitiikan suorien ja näkyvimpien vaikutusten lisäksi sen epäsuorat vaikutukset ja erityisesti sellaiset vaikeasti jäljitettävät prosessuaaliset vaikutukset, jotka toteutuvat 'kulttuuritietoisuuden' mahdollisena leviämisenä ja konkretisoitumisina verkostomaisissa toimintatavoissa.

Tämän tutkimuksen kontekstissa arvioin kulttuuripolitiikan kehitystilannetta (suomalaisen tapausesimerkin valossa) 2000-luvun ensimmäisen vuosikymmen loppupuolen ajankohtaistilanteesta siten, että kulttuuripolitiikka on ajautunut eräänlaisena onnellisena jäniksenä sektoriansaansa. Institutionaalise- na hallinnonalana se keikkuu ja onnistuu talouden suhdannevaihtelujen tahdis- sa jotakuinkin siinä kuin muutkin hallinnonalat yhteiskuntapolitiikan resurssi- en jaossa ja yhteisen yhteiskuntapoliittisen hyvän toteuttamisessa.

Kulttuuripolitiikka on pystynyt vastustamaan hallinnonalaan kohdistu- neita suoraviivaisimpia ja suurimuotoisimpia alasajo- ja leikkausvaatimuksia⁹². Se on omaksunut uutta, ehkä muodinomaistakin, kieltä ja käsitteistöä ja kom- binoinut sitä perinteiseen retoriikkaansa. Tällä se on voinut osoittaa toisaalta olevansa ajan hermolla; mahdollisesti vahvempia, erityisesti talouden, puhun- toja imitoivasti mutta mahdollisesti myös jonkinasteista uutta ymmärrystä oman toimialansa ulkopuolella saaneena⁹³. Se on ottanut toimialansa legitima-

⁹¹ Kulttuuripolitiikan kattavampi ja systemaattisempi vaikuttavuuden arviointi on vas- ta alkuvaiheissaan, vaikka mm. tulosoikeuden läpivienti valtionhallinnossa sitä edel- lyttääkin. Mm. valtion tulo- ja menoarvioon ja siihen liittyviin prosessiasiakirjoihin vaikuttavuustavoitteita on alettu sisällyttää, mutta toistaiseksi hyvin karkeassa muo- dossa.

⁹² Joitain tällaisia puheenvuoroja kuultiin Suomessa niin 1990-luvun lamatalouden ku- rimuksessa että seuraavan vuosikymmenen alkupuolella tiukasta talouskurista edel- leen kiinnipitävässä talouspoliittisessa tilanteesta (ks. Kivistö 2003, 35).

⁹³ Missä määrin näin on tapahtunut todellisuudessa, kuuluisi sekin tarkemmin arvioi- taviin asioihin. Yleinen tuntuma on, että ainakin puheiden tasolla ymmärrys on li- sääntynyt. Myös erilaiset käytännön yhteistyöhankkeet alueellisella ja osin ehkä kan-

tioperustasta huolehtimisen keskeiselle tehtävälisälalleen⁹⁴. Se tavoittelee samaan aikaan hyvinvointivaltiollisen kehittämissivaiheen kulttuuripoliittisia ja markkinavaltion kehittämissivaiheen tavoitteita⁹⁵. Pinnalta katsoen se näyttää antautuvan hyötyargumentoinnin edessä, mutta säilyttää vähintään takatas-kussaan taiteen ja kulttuurin erityisasemalliseen leimaan liittyvän valttikortin⁹⁶. Se tukeutuu analyysiin kulttuurisesta yhteiskuntakehityksestä ja kehittää itse vision luovasta hyvinvointiyhteiskunnasta taide- ja kulttuuripoliittikkaa ohjaavana sekä sitä ja muuta yhteiskuntapoliittikkaa mahdollisesti uudelleenkin strukturoivana haasteena, vaikka mitään oleellista uutta taetta tai näyttöä tällaisen ajattelutavan läpäisevyydestä yhteiskuntapoliittikassa ei olekaan⁹⁷.

sallisellakin tasolla puhuvat varovaisesti myönteisen tulkinnan puolesta. Toisaalta Saukkonen (2006) on tehnyt havainnon, että esimerkiksi eräissä vuonna 2006 valmistuneissa yhteiskunnan suuria kehityslinjoja hahmottaneissa tulevaisuusraporteissa (Suomen Akatemian ja Tekesin Finnsight 2015:n julkaisema loppuraportti ja Sitran kansallisen ennakointiverkoston loppuraportti) kulttuurin ja varsinkin taiteellisen luovuuden näkökulma loistaa poissaolollaan.

⁹⁴ Opetusministeriön kulttuuri-, liikunta- ja nuorisopoliittikan osaston voimassaolevan toiminta-ajatuksen mukaan osasto "*tuo esiin ja perustelee* taiteen, kulttuurin, liikunnan ja nuorisotyön toimialojen merkitystä yhteiskunnassa. Se luo edellytyksiä..." (Opetusministeriön julkaisuja 2005:4, kurs. ep).

⁹⁵ Kulttuuriteollisuuden, sisältötuotannon ja kulttuuristen tietoyhteiskuntahankkeiden nousun 1990-luvun loppupuolella ja kulttuuriviennin 2000-luvun alussa uusina kulttuuripoliittisina avauksina tai painopisteinä voi nähdä tässä valossa. Perinteisistä tehtävistä ja vastuista ei uusien tullessa ole luovuttu. Tämä on johtanut kuitenkin mm. kulttuurin rahoitusjärjestelmän tukkeutumiseen ja sen reagoitukyvyyn heikkenemiseen, kun perinteisistä – pääasiassa vakiintuneiden kulttuuri-instituutioiden tarvitsemista – tukimuodoista on pidetty kiinni, eikä uusiin tarpeisiin, kuten esimerkiksi kehitys- ja kokeelliseen toimintaan tai muuhun luovaan kulttuuriseen poreiluun, ole voitu vastata.

⁹⁶ Heiskanen arvioi tätä asetelmaa liittyen em. EU-rakennerahastojen vaikutukseen kulttuuripoliittikassa: "Rakennerahastohankkeet muistuttavat havainnollisesti siitä, että taiteet ja kulttuuri ovat väistämättä myös taloutta ja yhteiskunnallista toimintaa, ja tältä kannalta arvokkaita, eivät pelkästään kustannuksiltaan vaan myös vaikutuksiltaan. Näiden vaikutusten hyväksikäyttöä ei voida jättää järjestelmällisen kehittämistyön ulkopuolelle vetoamalla taiteiden ja kulttuurin itseisarvoihin ja autonomiaan. // Välineellisen käytön korostus ei tästä vähene, pikemminkin päinvastoin, kun rakennerahasto-ohjelmia tullaan EU:n laajenemisen myötä radikaalisti muuttamaan ja nykyinen projektirahoitus voi tyrehtyä ja sen synnyttämä kulttuuriprojektirenessanssi kuivua kokoon. Tällöin voi käydä niin, että taiteiden ja kulttuurin julkista rahoitusta ja olemassa olon oikeutusta joudutaan entistä voimakkaammin perustelemaan välineellisin perustein, niiden tuottamalla ulkoisilla hyödyillä. Tällöin joudutaan kuitenkin myös vakavasti pohtimaan, miten taiteen ja kulttuurin itseisarvoja voidaan ylläpitää vähenevien resurssien ja lisääntyvien ulkoisten hyötyodotusten paineessa. // Kulttuuriprojektien toteuttamisessa on toimittava niin, etteivät taiteen ja kulttuurin luomien ajatusten ja visioiden muodostamat aineettomien voimavarojen kansalliset ja alueelliset varastot tyhjene, vaan päinvastoin saavat projekteista täydennystä joko uuden luovan työn tuloksena tai kulttuuriperintöjen uusien esitysmuotojen ja tulkintojen kautta. Kun tämä otetaan projekteissa ja yleisemminkin taiteen ja kulttuurin "hyötykäytössä" huomioon, voidaan samalla taiteita ja kulttuuria lähentää taloudellisiin ja yhteiskunnallisiin kehittämistavoitteisiin ilman niiden itenäisyyttä ja luomiskykyä uhkaavaa yhdentämistä tai alistamista." (Heiskanen 2003, 47–49).

⁹⁷ Näin tapahtui Kupoli -mietinnön jälkeen ainoassa jotakuinkin kattavassa kulttuuripoliittisessa mietinnössä, taide- ja taiteilijapoliittisessa ohjelmassa ja siihen perustuvassa valtioneuvoston periaatepäätöksessä (2002/2003). Viime mainitusta asiakirjasta lukien tavoite kuuluu tarkkaan ottaen näin: "Kansallista innovaatiopoliittikkaa tulisi

Kaikissa mainituissa ulottuvuuksissa kulttuuripolitiikan voitaneen ainakin ehdollisesti katsoa onnistuneen. Näin varsinkin, kun otetaan huomioon ajan ankara luonne kilpailutaloutena, jota kulttuurin käsitehistorian valossa voidaan pitää jo lähtökohdiltaan ongelmallisena sen perustuessa sellaisiin arvoihin, joihin modernin kulttuurin käsitteen kehityksessä on totuttu suhtautumaan varauksellisesti ja kriittisesti, suoraan vastustamaankin. Se, missä kulttuuripolitiikan sen sijaan ei voi sanoa onnistuneen, on pyrkimys kulttuuripolitiikan merkityksellisyyden osoittamiseen sekä siihen perustuvan laajan kulttuurin käsitteen puhunnan mukaisen toimintakentän luomiseen suhteessa koko yhteiskuntapolitiikkaan. Jos siis kulttuuripolitiikka ei ole pystynyt telakoitumaan onnistuneesti merkitykselliseen, so. semioottisfenomenologiseen, kulttuurikäsitteeseen, se ei ole myöskään pystynyt saavuttamaan tavoittelemansa merkityksellisyyttä yhteiskuntapoliittisen merkittävyyden eli vaikuttavuuden mielessä.

Syitä tähän asiointilaan voi etsiä toisaalta kulttuuripolitiikan omasta piiristä, toisaalta kaikkien hallinnonalojen yhdessä muodostamasta yhteiskuntapoliittikkokokonaisuudesta. Kulttuuripolitiikan näkökulmasta merkittävää on, että Unescon tuottama laajan kulttuurin käsitteen puhunta on analyysini valossa jättänyt ottamatta ratkaisevat askeleet juuri tässä yhteiskuntapoliittisen vaikuttavuuden tarkoituksessa. Se ei ole rohjennut näkyvästi hylätä tai vähintään korjata elämäntapaperusteista kulttuurikäsitteistä, vaikka implisiittisesti käsiteltä onkin kehittynyt sekä Unescon puhunnassa että kansallisella tasolla (Suomi) tähän suuntaan.

Ei ole myöskään tartuttu siihen ongelmaan, johon elämäntapaperusteisen kulttuuripolitiikan toteuttamisessa pysähdyttiin kulttuuridemokratian suhteen. Kansallisten kulttuuripolitiikkojen tasolla kulttuuripolitiikan "tempominen ulos kehyksistään"⁹⁸ on jäänyt esimerkitapauksessani Suomessa pariin erityishankkeeseen, vaikka nimenomaan laajan kulttuurin käsitteen nimissä siihen olisi mahdollisuus ja siihen perustuvan puhunnan perusteella velvollisuuskin. Muu-

laventaa taiteen ja kulttuurin suuntaan. Tällaisen politiikan tavoitteeksi tulee asettaa luova hyvinvointiyhteiskunta, jossa taide on keskeinen osa yhteiskuntaa uudistavaa ja kehittävää innovaatioperustaa, uuden tiedon, taidon, osaamisen ja hyvinvoinnin kokonaisuutta, jossa tunnustetaan myös pysyvät kulttuuriset arvot." (OPM 2003:20).

⁹⁸ Em. ilmaisua kulttuuripolitiikasta kehyksistään ulos tempovana käytti kulttuuriministeri Tytti Isohookana-Asunmaa Sivistyksen valtakunnallisen päätapahtuman puheessaan vuonna 1995 (Isohookana-Asunmaa 1995, 93-99). Kyseinen tapahtuma tavallaan päätti 1990-luvun taitteessa alkaneen sivistys- ja kulttuuripoliittisen 'rynnäköinnin', johon myös Valtioneuvoston kulttuurihanke kuului. Ministerillä oli tuolloin käytössään osin jo retrospektiivinen mahdollisuus arvioida kulttuuria ja sen merkitystä Sivistys-Suomen rakentamiseksi aikakausimurroksessa. Ministerin puheenvuoron voi nähdä toisaalta havainnollistavan ja toisaalta summaavan sitä, mitä visio- ja strategiatyöryhmät olivat lähteneet tavoittelemaan aikanaan. Isohookana-Asunmaa oli rakentanut puheensa näytelmänomaisesti prologiin, viiteen dialogiin ja epilogiin. Vasta puheen lopussa paljastettavana dialogikumppanina oli vuoden 1964 tutkija Jaakko Numminen, eli tuleva ja tässä tilaisuudessa opetusministeriön kansliapäällikköydelle hyvästejä jättävä henkilö, joka 30 vuotta aiemmin oli kaavaillut Suomen sivistyspolitiikan rakenteita toiselle nimeämisperustalle kuin mitä sittemmin toteutui. Numminen visioon nähden Isohookana-Asunmaa saattoi todeta, että tuolloin "kulttuuripolitiikka nähtiin *laaja-alaisena*", mutta että "jossakin matkan varrella se *kapeni vain taidepolitiikaksi*". Sen sijaan "tänään" - ministeri esittää - "kulttuuripolitiikka *tempoo itseään ulos kehyksistä*".

toin kulttuuripolitiikan lähdekäsité kelluu edelleen, mikä ei välttämättä anna parasta mahdollista lähtökohtaa asemoida kulttuuripolitiikkaa nimenomaan suhteessa muihin hallinnonaloihin ja koko yhteiskuntapolitiikkaan.

Yhteiskuntapolitiikkakokonaisuuden näkökulmasta syyt merkityksellisen kulttuuripolitiikan toteuttamisen epäonnistumiseen liittyvät puolestaan muiden hallinnonalojen ja yhteiskunnallisten toimintasektoreiden tietynlaiseen tunnottomuuteen joko edelleen tunnistaa tai ainakin tunnustaa kulttuurin merkitystä ja merkityksellisyyttä niiden oman ja erityisesti yhteiskuntapolitiikkakokonaisuuden kannalta⁹⁹. Toimialan rahoitusaseman kehitystä suhteessa periaatteessa hyväksytyyn kulttuurin merkityksen kasvamiseen voinee halutesaansaan pitää tunnottomuuden yhtenä merkinä. Toimialan rahoituksen kehityksessä ei näy jälkeäkään siitä strategisesta painopisteisyydestä, joka kulttuurin merkitykselle juhlapuheissa annetaan¹⁰⁰. Tämän ei puolestaan tarvitse tarkoittaa vain sitä, että kulttuuri ei ole saanut tällaista strategisen ajattelun mukaista kohtelua, vaan myös sitä, että yhteiskuntapolitiikassa ylipäänsä ei kyetä tällaiseen strategiseen toimintaan hallintapolitiittisten periaatteiden ja käytäntöjen mukaan¹⁰¹.

⁹⁹ Edellä olen viittannut Saukkosen (2006) huomioon, kuinka akateemisen ja hallinnollisen toimintafäärin välimaastoon sijoittuvat tulevaisuusraportit ovat unohtaneet kulttuurin tarkasteluissaan. Vastaavia havaintoja voi tehdä miltei mistä tahansa vastaavassa asemassa olevasta raportista. Itse olen laskenut kokeenomaisesti kulttuurin käsitteen esiintymistä vuonna 1998 ilmestyneessä Eduskunnan tulevaisuusvaliokunnan mietinnössä Reilu ja rohkea - vastuun ja osaamisen Suomi. Laskennan mukaan raportti sisältää jossain muodossa sanan kulttuuri 27 kertaa, kun sana yhteiskunta mainitaan 194 kertaa. Raportti käsittelee (pääluvuittain lueteltuna) arvoja politiikassa ja politiikan kohteena, työn ja työttömyyden monia kasvoja, hyvinvointiyhteiskunnan kipupisteitä, kestävästä kehitystä sekä murrosten hallintaa ja osaamisen Suomea. Aiheet ovat kulttuurin käsiteanalyysini näkökulmasta sangen keskeisiä, mutta mitään jäsenettyä näkemystä kulttuurin vaikutuksista ko. teemoihin ei esitetä, vaan yksittäisetkin viittaukset kulttuuriin on ripoteltu sinne tänne. Yhtenä oireena tässä käsitelystä ilmiöstä voinee pitää myös tutkimukseni avausluvussa mainitsemani eduskunnan sivistysvaliokunnalle ja valtiovarainvaliokunnan sivistysjaostolle suunnittelemani kyselyä, joka ei tuottanut sanottavaa tulosta. Myös erilaiset elävän elämän kertomukset (itse koettuna tai muiden kertomana) viestivät siitä, kuinka ohuen kerroksen varassa kulttuuritietoisuus ja kulttuurin ymmärtäminen muiden hallinto- tai toimialasektoreiden edustajien keskuudessa saattaa olla. Kevyt puhallus vain ja käsitykset pehmeästä toiminnan alueesta ja muusta kakun kuorutusretoriikasta nousevat pintaan.

¹⁰⁰ Kaikissa Pohjoismaissa panostus kulttuuriin nousi tasaisesti 1970-luvun puolivälistä 1990-luvun alkuun. Sen jälkeen julkisten kulttuurimenojen osuus kaikista julkisista menoista laski Suomessa noin viidenneksellä, kun muissa Pohjoismaissa rahoitus kasvoi. Asiaa selittää Suomen osalta tuolloin koettu poikkeuksellisen voimakas lama. Sitä edeltänyt reaalin taso (kirjastojen valtionosuuksia lukuun ottamatta) saavutettiin vasta vuonna 2004. (Kivistö 2006, 14–16.)

¹⁰¹ Tällaisesta ovat antaneet todistajanlausuntoja jopa politiikan tekemisen ytimeen kuuluvat, kuten eräät ministerit, jotka ovat valitelleet, ettei valtioneuvoston piirissä voida juurikaan käydä periaatteellisia keskusteluja. Myös sitä on valiteltu, etteivät puolueet aseta strategisia painopistetavoitteita esimerkiksi valtiontalouden kehyspäätösten yhteydessä.

5.4 Laajan kulttuurin käsitteen mukainen kulttuuripolitiikka - perustelu ja metatehtävät

Kulttuurin käsitteen politisoimisen mahdollisuus joko kulttuuripolitiikkana tai muutoin organisoitavana yhteiskuntapoliittisena ratkaisuna merkitsee, että matrix-käsitteen tarjoamien tulkintamahdollisuuksien mukaisesti kulttuurin käsitteen sisältämät jännitteet, niistä nousevat keskeiset merkitysalueet ja toiminnalliset dimensiot tulee nähdä valinta-alustana. Toiseksi se merkitsee, että kulttuurin käsitteen ilmaisemat merkitykselliset maailmasuhteet ja toiminnalliset orientaatiot on perusteltava suhteessa muihin sosiaalisen toiminnan maailmasuhteisiin ja toiminnallisuuksiin. Kolmanneksi se merkitsee, että kulttuuriin sisältyviä erityisen merkityksellisyyden alueita ja toimintoja on vaalittava erityisellä huolella niiden mahdollisen haavoittuvuuden vuoksi.

Semioottisfenomenologisessa kulttuurikäsitteessä olen nähnyt mahdollisuuden avata kulttuurin käsite tällä tavoin kulttuuripolitiikan valinta-alustana ja merkityssuhteiden näyttäjänä. Se kattaa muiden tässä tutkimuksessa esitelmiäni kulttuurin käsitetyyppien ilmaisemat merkityssisällöt ja asettaa ne suhteisiin toistensa kanssa. Tästä muodostuu kulttuurin käsitekartta, josta voidaan tunnistaa erilaisia kulttuurin merkitysalueita, kulttuurin politisoimisen ja kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuuksia.

Semioottisfenomenologinen kulttuurikäsitteys on laajin käsiteanalyysin perusteella tunnistamistani kulttuurin käsitteen ymmärtämisen tavoista. Se ei ole sinänsä ristiriidassa esimerkiksi elämäntapaperusteisen käsityksen kanssa, kuten esimerkiksi Raymond Williamsin ajattelun kehittyminen osoittaa. Semioottisfenomenologinen kulttuurikäsitteys sisältää kuitenkin analyyttisen tulkinnan mahdollisuuksia selvästi enemmän kuin elämäntapojen kokonaisuutta kuvaamaan pyrkivä elämäntapaperusteinen käsitys. Tällaista käsitystä kohti on myös kuljettu sekä Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa että kansallisen tason kulttuuripolitiikan tapausesimerkissäni, mutta ratkaisevat askeleet on jätetty ottamatta.

Millaisen perustelun ja kehittämisen näköalan kulttuurin politisoimiseksi tuottaa kulttuurin käsite silloin, kun lähtökohdaksi otetaan pyrkimys sen nimenomaisen laajuuden tunnistamiseen? Semioottisfenomenologinen kulttuurikäsitteys sitoutuu semioosiin jatkuvaan virtaamiseen, elämismaailmalliseen intentionaalisuuteen, sosiaalisen toiminnan merkityksellisyyteen ja toiminnallisuuden erilaisiin orientaatioihin inhimillisen maailmassaolon ja sosiaalisen tuottamisen tapana. Tästä käsityksestä käsin kulttuuri on enemmän näkökulma, tai näkökulmia, inhimilliseen ja sosiaaliseen todellisuuteen kuin sosiaalisen toiminta-alueen kokonaisuus tai sen jokin tietty kiteytyne osa tai muoto. Näkökulmien hahmottaminen edellyttää, että sosiaalisen muotoutumisessa ja sen toiminnassa otetaan huomioon erilaiset merkityksenannot ja toimintaorientaatiot suhteessa semioosiin prosessiin.

Laajan kulttuurin käsitteen mukaisen kulttuurin politisoimisen perustelu nousee tällä tavoin hahmottuvalta semioottisfenomenologiselta käsitekartalta.

Tällöin kulttuurin politisoinnin ala on periaatteessa sama kuin yhteiskuntapoliitiikan, joka Heiskalan mukaan tutkimuskohteena kattaa "koko yhteiskunnallisen elämän kirjon" ja kohdistuu habermasilaisittain katsoen hallintojärjestelmään, talousjärjestelmään ja elämismaailmaan. Toisaalta, vaikka tutkimuskohteena on koko yhteiskunnallisen elämän kirjo, yhteiskuntaa tarkastellaan yhteiskuntapoliittisesti tutkimuskohteena "niiltä osin, joilta se ilmentää organisoituneita valtapyrkimyksiä tai on niihin välittömässä suhteessa". (Heiskala 2002, 355–356.)

Kulttuuripolitiikan osalta voisi sanoa kenties toisen suuntaisesti, että vaikka kohteena on koko yhteiskunnallisen elämän kirjo, sitä tarkastellaan enimmäkseen niiltä osin, joilta se ilmentää organisoitumattomia merkityksenantopyrkimyksiä tai on niihin läheisessä suhteessa. Tällä tavoin perspektiivikäännöksinä yhteiskunnan käsitteestä lähtevä yhteiskuntapoliittinen tarkastelu ja kulttuurin käsitteestä lähtevä tarkastelu asettuvat myötäpärisiksi tavoiksi politisoida sosiaalista toimintaa. Kulttuurin politisoinnin näköala suuntautuu erityisellä tavalla elämismaailmaan mutta ei rajoitu siihen, vaan sen tulee ottaa huomioon myös hallintojärjestelmä ja talousjärjestelmä.

Tästä näkökulmasta kulttuurin politisoinnin perustelu merkitsee Schillerin aikanaan avaamassa kulttuurin käsitteen tulkintaperspektiivissä haastetta tunnistaa elävä eli merkityksellinen muoto yksilöllisissä ja yhteisöllisissä toiminoissa, haastetta arvioida kaikkia elämänmuotoja tästä näkökulmasta ja haastetta tuottaa tilaa elävän muodon toteuttamiseksi yhteiskuntapolitiikassa. Elävän muodon tuottaminen Schillerillä tarkoitti ihmisyyden toteutumisen varsinaista tilaa, jossa yksilöllisessä maailmasuhteessa koetut aistimelliset ja yhteisöllisen maailmasuhteen velvoittamat järjelliset maailmassaolon muodot saavat uuden muodon. Semioottisfenomenologisesta kulttuurin käsitteestä nouseva perustelu on näin *eksistentiaalissosiaalinen*. Sen keskeinen tehtävä liittyy inhimillisen ja yhteiskunnallisen *elävyyden*¹⁰² tuottamiseen. Se sisältää seuraavankaltaisia ulottuvuuksia.

Ihmisen maailmasuhde toteutuu elämismaailmassa, joten siinä kohdattava kulttuurinen perintö inhimillisen maailmassaolon ilmausten 'tietovarastona' on syytä pitää elävänä. Sen on oltava mahdollisimman autenttisesti, laajasti ja syvästi saatavilla, jotta sosiaalista voidaan rakentaa aina uudestaan ja uudestaan kommunikatiivisissa prosesseissa. Juuri kommunikaatioprosesseissa kohdatuille asioille on voitava tuottaa elävä muoto. Tämä tarkoittaa mahdollisuutta sovittaa yhteen välittömät aistimelliset kokemukset ja moraalisuniversaalisina ilmaistut maailmassaolon ideaaliset muodot. Tässä tarvitaan taiteen ja muiden luovien kerronnallisuuteen perustuvien todellisuussuhteen ilmaisemismuotojen apua ja vaikutusta.

¹⁰² Yhteen sanaan on tunnetusti vaikea kiteyttää monin eri merkitysulottuvuuksia. Elävyyden merkitysulottuvuuksien hahmottamiseksi huomattakoon mm. seuraavat käsitteen kääntämisen mahdollisuuksista esiin nousevat merkitykset. Ruotsiksi elävyyttä vastaavat käsitteet voisivat olla *levande* (= elossa oleva, luonnonmukainen, luonnollinen, todellinen, eloisa), *livfull* (=eloisa, vilkas, vireä, virkeä) tai *livlig* (= avoin luonne, kiireinen). Englanninkieliset vastineet voisivat olla *lifelikeness* (= luonnonmukainen, elävän näköinen), *liveliness* (=elävyys, virkeys), *vividness* (eloisa, kirkas, ilmeikäs, värikäs) tai *animation* (= eläväksi tekeminen).

Elämäntapojen elävyys tarkoittaa niiden toimintakyvyn, moninaisuuden ja kommunikoivuuden turvaamista, koska inhimilliset itseilmaisut tuotetaan elämäntapojen konteksteissa. Tarvitaan myös transformatiivisia vuorovaikutusprosesseja, luovien yhteyksien muodostamista, erilaisten sosiaalisten toiminnallisuuden muotojen välillä. Näin sosiaaliset toiminnot eivät pääse eriytymään liiaksi toisistaan ja siten halvaannuttamaan sosiaalisen toiminnallisuuden yhteyksiä semioosin prosessiin. Lisäksi tarvitaan luovuuteen ja itseilmaisuihin liittyvien yksilöllisten ja yhteisöllisten voimavarojen kokoamista yhteisen sosiaalisen hyvän käyttöön keskeisten yhteiskunnallisten toimijoiden (kansalaisyhteiskunta, julkinen valta, markkinat) toimin.

Pyrkimykseen tuottaa yhteistä hyvää liittyy aina myös väärintulkintojen ja väärinkäytösten riski. Julkisen vallan alueella riski liittyy ideologioiden toimintaan, erityisesti niiden hegemonistisissa muodoissa. Markkinoiden alueella se liittyy niiden toimintalogiikkaan, jossa yhteinen hyvä on aina lopulta yksityisen edun panttivankina. Kansalaisyhteiskunnallinen toiminta ei ole sekään täysin vapaata siinä mielessä, että se aina takaisi elävän muodon tuottamisen eksistentiaalisosiaalisessa toiminnassa.

Näistä syistä tarvitaan 'vereslihaiseen' maailmasuhteeseen liittyvää erityistä valppautta ja herkkyyttä. Tarvitaan totunnaisiin asenne-, ajatus- ja toimintamalleihin ja hegemonistisen vallankäytön muotoihin kohdistuvaa kyseenalaistamista ja kritiikkiä. Tarvitaan voimavarojen hallinnalliseen kokoamiseen ja markkinamekanismin toimintaan liittyvien, yksilöllistä tai yhteistä etua ja sosiaalisen toiminnan elävyyttä kaventavien, vaikutusten ja riskien tunnistamista. Juuri tämän valppauden ja herkkyyden vuoksi tarvitaan kulttuurisen perinnön elävänä pitämistä mahdollisimman laajasti ja syvästi, elävän muodon tuottamisen ja luovien kerronnallisuuteen perustuvien todellisuussuhteen ilmaisumuotojen tukemista, elämänmuotojen elävyyden tukemista ja sosiaalisten voimavarojen vahvistamista sekä transformatiivisia sosiaalisia vuorovaikutusprosesseja.

Semioottisfenomenologiseen kulttuurin käsitteen analyysiin perustuva ja eksistentiaalisosiaaliseen perusteluun kiinnittyvä kulttuurin politisoinnin edellytys on näin alati pyörivä pyörä. Sen toiminnasta ja toimintamekaniikasta on syytä olla niin tietoinen kuin mahdollista, vaikka sitä ei koskaan täysin pysty ymmärtämäänkään. Oleellista sen ymmärtämisen kannalta on oivaltaa, että kun pyörä (ihmisen maailmasuhde) kerran lähtee pyörimään, pyörimisliikkeen alkupistettä on mahdotonta osoittaa. Sen sijaan voidaan tunnistaa pyörimiseen vaikuttavat keskeiset voimat. Viime kädessä semioottisfenomenologisen kulttuurin käsitteen analyysiin perustuvassa ja eksistentiaalisosiaaliseen perusteluun kiinnittyvässä kulttuurin politisoimisessa on kysymys näiden voimien tunnistamisesta ja niiden toimintakykyyn vaikuttamisesta.

Eksistentiaalisosiaalinen kulttuurin politisoimisen perustelu poikkeaa luonteeltaan ja sisällöltään kulttuuripolitiikan perinteisistä perusteluista, jotka ovat liittyneet instrumentaalisesti kansalaisten moraaliseen kehittämiseen, kansallisen identiteetin ja itsetunnon tukemiseen tai taloudellisiin hyötyvaikutuksiin. Eksistentiaalisosiaalinen perustelu kiinnittyy ihmisen maailmassaolon perustavaan haasteeseen luovien itseilmaisujen ja niiden sosiaalisen ehdollistu-

neisuuden välisenä jännitteisyytenä siten, että tämä haaste uusinnetaan jatkuvasti uudelleen kulloisissakin ajallisaikallisissa tilanteissa. Siinä kulttuuria ei aseteta etusijalle moraalisesti, intellektuaalisesti tai muutoin vaan vuorovaikutukselliseen suhteeseen sosiaalisessa maailmassa muiden merkityksiä tuottavien maailmasuhteiden kanssa. Näin se ei myöskään vetäydy marginaaliin eikä asetu imitoimaan ja palvelemaan jotain toista sosiaalisen toiminnan sfääriä tai tarkoitusta, kuten valtaa tai taloutta. Vuorovaikutuksellisuudessaan kulttuuri ilmaisee ihmisen elävää eksistentiaalisosiaalista maailmasuhdetta. Sen paikka yhteiskunnallisessa toiminnassa riippuu näin siitä ja vain siitä, minkälainen merkitys halutaan antaa tämän suhteen ilmaisuille.

Tästä eksistentiaalisosiaalisen perustelun pyörän liikkeestä on vauhdissakin tunnistettavissa tehtäväalueita, joiden politisoiminen näyttää tarpeellista tai välttämättömältä. Niitä voitaisiin kutsua kulttuurin politisoimisen *meta-tehtäviksi*.

Näistä ensimmäinen on *inhimillisen maailmassaolohaasteen ylläpitäminen kriittisen järjen käytön* mahdollisuutena. Se nousee suoraan kulttuurin käsitteen ambivalentista luonteesta ja sitä muodostavista perusjännitteistä. Inhimillinen maailmassaolo on ambivalenssin sietämistä ja perusjännitteiden alati päättymättömyyttä sääteleyä. Tätä voidaan pitää historiallisen analyysin valossa modernin kulttuurin käsitteen tärkeimpänä merkityksenä.

Kulttuurin käsitteen muotoutumisprosessissa sen erityinen merkitys tuli esiin kenties hieman paradoksaalisestikin romantiikan reaktiona valistuksen tiettyä ylikorostuneisuutta vastaan 1700- ja 1800-lukujen taitteessa keskeisissä eurooppalaisissa maissa. Romanttisena reaktiona se sai järjen käyttöä kritisoi- van, tunteenomaista elämänasennetta ja mielikuvituskykyä puolustavan luon- teen. Siitä se yleistyi kriittisyydeksi kulloistakin sivilisatorisen kehitystilan muotoa kohtaan.

On kuitenkin tärkeää huomata, että kyse ei ole kuitenkaan vain romantiikan reaktiosta ns. koviin realiteetteihin, eikä siten sen pesuveden mukana pois heitettävästä asiasta. Se ei ole romanttinen reaktio ehkä lainkaan, vaan moder- nin itsekäsityksen luoneen valistuksen sisäinen ominaisuus, joka ilmenee kriit- tisen ja instrumentaalisen järjen erottamisena toisistaan. Mm. McGuiganin mu- kaan tätä valistuksen projektin keskeistä prinssiippiä ei voi hylätä noin vain, vaikka tuon eron tekeminen onkin ehkä konventionaalista. Se on hänen mu- kaansa relevantti eron tekeminen, jos haluaa ymmärtää modernia. Se on rele- vantti edelleen elämän itsensä takia. Vaikka postmodernin ajattelijat ovat eri tavoin kyseenalaistaneet tämän jaon – esimerkiksi Lyotardille kriittinen järjen- käyttö ei ole enää mahdollista suurten kertomusten päätyttyä ja Baudrillardin mukaan todellisuuden absurdisuuden takia mahdollista on vain ironinen jär- jenkäyttö – heidän ehdottamansa ratkaisut johtavat nihilismiin, eikä sen ratkai- sun mukaan voi elää:

Elämme globaalin kapitalismin, ympäristöriskien ja suuren epävarmuuden oloissa. Kulttuurien ja identiteettien muuntuvuudessa, vanhojen rajojen murtumisessa ja uu- sien verkostojen avautumisessa on kuitenkin myös toivoa. Niiden muodostamassa kontekstissa erilaiset järjen käytön muodot tekevät työtään. Välineellinen järki on

hyödyllinen mutta sokea. Ironinen järki on hauska mutta vastuuntunnoton. Kriittinen järki on elämälle välttämätön. (McGuigan 1999, 151.)

Käsitetulkintani valossa asia voidaan ilmaista niin, että kriittinen järki on sekä modernissa että jälkimodernissa tarpeellista siksi, että ihminen maailmasuhteessaan voi merkitä semioosin itselleen merkitykselliseksi. Kriittinen järki on tällöin sellaista maailmassaolon tapaa, jossa ollaan "vereslihalla" eksistentiaalisen olemassaolon haasteen suhteen ja siitä käsin esitetään julkisesti arvioita sellaisista sosiaalisista ja yhteiskunnallisista merkityksistä ja käytännöistä, joiden nähdään vieraannuttavan ihmistä tästä vereslihaisuudestaan. Kriittinen järki tässä merkityksessä ei ole oikeastaan järkeä siinä mielessä, että se olisi esimerkiksi tunteen tai mielikuvituskyvyn vastakohta. Kyse on inhimillisestä kokemuksesta ja sosiaalisen toiminnan perspektiivistä, jolle Schiller halusi raivata tilaa ja ravita sitä kirjoittaessaan esteettisestä leikistä aistimellisen maailman ja rationaalisen maailman sovittavana kriteerinä tai alueena. Samaa Williams halusi puolustaa kokemuksen struktuurin käsitteen käyttönsä kärjellä korostaessaan kiinteytymättömien merkityksenantojen merkitystä sosiaalisen muotoutumisen prosessissa.

Jotta inhimillisen maailmassaolohaasteen ylläpitäminen kriittisen järjen käytön mahdollisuutena olisi aito mahdollisuus, tulee *turvata vapaa merkitystenantojen tuottaminen ja niiden vapaa kommunikaatio yhteiskunnassa*. Tämä on toinen metatehtävä. Intentionaalisuus, dialogi ja keskustelu luonnehtivat sitä elämismailmaa, josta kulttuurisuus konkreettisesti nousee. Intentionaalisuus johtaa merkityksenantoihin, dialogi tuottaa ne ja keskustelu testaa niitä johtaakseen (yhteiskunnallisiin) sopimuksiin. Tällaisina intentionaalisuus, dialogi ja keskustelu ovat yhteisyyttä ja yhtenäisyyttäkin tuottavia ja ylläpitäviä voimia, jotka myös ovat pitäneet yllä modernin ohjelmaa.

Postmodernin on väitetty vieneen pohjan tältäkin ohjelmalta, mutta esimerkiksi Bauman päätyy postmodernistisesti virittyneessä nykyajan analyysissä lopulta habermasilaiseen tunnustukseen. Hän toteaa, että yli vuosisadan ajan kulttuurien on ajateltu olleen diskriminaation ja separaation tuottajia ("factories of differences and oppositions", Bauman 1999, lii), siis pohjimmiltaan yhtenäisyyttä hajottavia ja pirstovia siitä huolimatta, että ne samaan aikaan ovat pyrkineetkin vaalimaan yhtenäisyyttä.

Postmodernin voi nähdä vieneen tämän pirstoutumisen ennen kokemattomiin muotoihin. Yhtenäisyys, vaikka ei luonnehdikaan koko kulttuuria, ei ole kuitenkaan pelkkä illuusio näissäkään oloissa. Se on osaltaan kulttuurisuutta edelleen määrittelemässä toimijoiden enemmän tai vähemmän sisäistämänä toimintahorisonttina tai -odotuksena. Tästä näkökulmasta myöskään sellainen kulttuurin käsitehistoriaan liittyvä tärkeä projekti kuin universalisuus, josta Bauman käyttää ilmaisua "pragmaattinen konstruktio", ei ole sekään tänäänkään inhimillisen kulttuurisen kyvyn saavuttamattomissa. Elämismailmallinen ymmärtämisen "ihme" todistaa sen puolesta joka päivä.

Loppujen lopuksi, se että eletään yhdessä, puhutaan toisille ja onnistuneesti keskustellen päästään tyydyttäviin ratkaisuihin erilaisissa ongelmatilanteissa, on sääntö, ei poikkeus. Kulttuurisesta moninaisuudesta voidaan sanoa sama, minkä Gadamer sa-

noi tiedollisten horisonttien moninaisuudesta: jos ymmärtäminen on ihme, se on jokapäiväinen ihme, joka toteutuu tavallisten ihmisten, ei ihmeidentekijöiden toimesta. (Bauman 1999, lii, suom. ep.)

Ihmisen maailmassaolo yhteisöinä perustuu sen merkityksellisenä tuottamiseen, kokemiseen ja jakamiseen. Vaikka arjen elämismaailmallinen ihme turvaa merkitystenantojen tuottamisen ja niiden kommunikaation aina tavalla tai toisella, tarvitaan myös erityisempiä vapaiden merkitystenantojen tuottamisen ja käsittelemisen turvaamis- ja edistämistoimia.

Tällöin kulttuuria koskevan politiikan metatehtävien piirin nousee se kriittisen järjen ulottuvuus, jossa se on sananvapautta tuon sanan klassisessa, julkisen järjen käytön kriteerit ja oikeudet yhdistävässä merkityksessä. Habermasilaisessa perspektiivissä vapaiden merkitystenantojen ja niiden kommunikaation turvaaminen tarkoittaa erityisesti elämismaailmallisten toimijoiden resurssien tukemista ja vahvistamista, mikä tarkoittaa käytännössä heidän elämäntapojensa tunnustamista ja tukemista yleisessä elämänmuodossa (williamsilaisesti asiaa tulkiten). Elämismaailmallisten toimijoiden merkityksenanto-oikeudet toteutuvat aina elämäntapojen kontekstissa. Fornäs ilmaisee tämän tehtävän kulttuuripolitiikan tehtävänä näin: "Kulttuuripolitiikassa on muistettava kommunikatiivisuus ja sen keskeisenä tarkoituksena on oltava moninaisten julkisten alueiden laajentaminen ja syventäminen, jotta rikkaammat ja tyydyttävämmät elämämuodot tulevat mahdollisiksi elämismaailmassa". (Fornäs 1998, 119). Edelleen käytännössä tämä tehtävä merkitsee erityisempänä tehtävänä osa-, ala- tai vastakulttuuristen toimijoiden tilan sallimista, avartamista tai resurssien vahvistamista.

Identiteetin muodostuksen tukeminen on kolmas semioottisfenomenologisen kulttuurin käsityksen mukainen politisoinnin metatehtävä. Identiteetti on yksi pragmaattisena konstruktiona ymmärretyn universaalisuuden muodoista periytyessään primaareihin yhteenkuuluvuustarpeisiin, hyväksynnän tarpeeseen ja ylipäänsä sosiaaliseen – se siis edellyttää merkityskiinteytymiä. Semioottisfenomenologisen metakertomuksen tasolla kyse onkin teoreettisesti semioosin virrasta nousevista merkityskiteytymistä, joita yhtä, kahta tai kolmeakin useampi toimija jakaa keskenään maailmassaoloaan turvaavana ja helpottavana kulttuurisena aineksena, omana merkityksellisyyttä tuottavana ja sen tuottamisen mahdollistavana merkitysmailmaan.

Postmodernin epookissa identiteetin muodostuksenkin mahdollisuuden on katsottu hupenevan, mutta Baumanin mukaan myös silloin on mahdollista rakentaa ainakin hetkellisiä "vesipyörteenomaisia identiteettejä" (Bauman 1999, xlv). Identiteettejä koskevan politiikan mahdollisuus ja tarve onkin ajan myötä muuttunut makroidentiteettien tukemisesta erilaisten mikroidentiteettien tukemiseen arjen monimuotoisuudessa. Arjen kulttuurisuuden tunnistamisen haaste on noussut entistä tärkeämmäksi sekä yhteiskuntien sisäisen että ulkoisen pluralisoinnin myötä, minkä seurauksena yksilöt erilaisuuksissaan uhkaavat katoa perinteisiä kansalaisroolien täyttämisiä odottavan julkisen vallan näköpiiristä

(vrt. Pirnes 2002b, 23–27). Tähän liittyy internetin ja muiden globaalia virtuaaliyhteisöllisyyttä muodostavien viestintäteknologioiden vaikutus¹⁰³.

Myöskään viime aikojen sivilisaatioiden törmäyksiin liittyvät keskustelut ja käytännön tapahtumat eivät ole painetta identiteettipolitiikkaan ainakaan vähentämässä, vaikka se tässä ulottuvuudessa kohtaakin toisenlaiset haasteet kuin edellä kuvatussa. Esimerkiksi Joop De Joong toteaa tästä näkökulmasta Hollannin kulttuuripolitiikasta jo 1990-luvulla, että "sillä on vähän tekemistä sellaisen iskulauseiden kanssa kuin taidetta taiteen vuoksi. Kulttuuripolitiikassa on selvästikin paljon enemmän pelissä" (de Joong 1999, 58).

Kerronnallisesti virittyneiden ja tuotettujen luovien itseilmaisujen tukeminen kuuluu myös metatehtäviin. Olisi houkutus sanoa, että itsestään selvästi, mutta aivan itsestään selvää se ei ole. Semioottisfenomenologisesti katsoen taiteen asema ei ole sillä tavoin erityinen, että se edellyttäisi ja tarvitsisi suojakseen poikkeuksellisen poikkeuksellisuuden sädekehää kulttuurin politisoinnissa. Se on silti ensiarvoisen tärkeä sekä itsessään että muiden metatehtävien kannalta, kuten lopulta kaikissa kulttuurin käsitteen analyysissä tulee esiin. Taiteella on aina tietynlainen erityisasema elävän muodon tuottamisessa, kokemisen struktuurin kärkenä tai dramaturgisen toiminnan näkyvimpänä ilmaisuna, mutta tämä erityisasema ei tarkoita sen eristäytymistä muista merkityksellistämisen käytännöistä.

Nämä neljä kulttuurin politisoinnin metatehtävää nousevat semioottisfenomenologisen käsittekartan luovuutta ilmaisevalta jännitekentältä. Käsittekartan hallinnallisen puolen ei ole perinteisesti katsottu kuuluneen kulttuurin käsitteestä lähteviin elävyyden ilmaisumuotojen tarkasteluihin lainkaan. Kulttuurisen yhteiskuntakehityksen myötä raja näyttää nyt kuitenkin avautuneen ja kulttuurin politisointia koskevien metatehtävien piiriin ovat nousemassa myös hallinnallisen jännitekentän asiat. Ne liittyvät käytännössä totunnaisessa muodossa ymmärretyn kulttuuripolitiikan ja muiden yhteiskuntapolitiikan alueiden ja koko yhteiskuntapolitiikan välisiin suhteisiin sekä kulttuuripolitiikan suhteisiin markkinoihin.

Toki tätä rajalinjaa on ylitetty jossain määrin jo aiemmin kulttuuripolitiikassa. Ylitykset ovat koskeneet lähinnä taidetta sen kansallisuutta palvelevassa funktiossa. Elämäntapaperusteisessa vaiheessa rajalinjalle tultiin suoraan ja välilliseen demokratiaan liittyvänä kysymyksenasetteluna, jonka työstäminen kuitenkin pysähtyi käytännössä juuri tälle rajalinjalle melko vähäisin poikkeuksin. Kulttuurin ja kehityksen välisessä tematiikassa mainittua rajalinjaa on kyetty

¹⁰³ Internet on monessa mielessä paradoksi. Sen voi sanoa olevan täynnä kulttuuria, ja kulttuuri on siellä saatavilla kaiken aikaa, joskin myös oudolla tavalla katoavaa. Se on yksilöllisten valintojen kulttuurinen paratiisi: mikä tahansa tieto, tuote, elämys tai muu kulttuurinen aines voidaan ottaa käyttöön milloin tahansa, mutta toisaalta juuri tämä mahdollisuus pakottaa valintoihin, koska yksilö ei kuitenkaan voi koskaan käyttää kaikkea tarjolla olevaa tietoa tai muuta ainesta. (vrt. McGuigan 1999, 114–115). Tämän on pelätty johtavan siihen, että valinnat tapahtuvat käyttäjän mieltymysten ja hetkellisten päähänpistojen mukaan, mikä heikentää käyttäjän mieltymisen kykyä uudistavasti rakentaa identiteettiään ja sivistyksellistä osallistumiskykyisyytään julkiseen keskusteluun ja poliittisen elämän tarkoituksessa, mutta yhtä lailla sen voi nähdä houkuttimena tutustua uuteen, erilaiseen, outoon, jolloin vaikutus olisi toisensuuntainen.

jonkin verran ylittämään, mutta kulkuoikeuksia valvova passintarkastusjärjestelmä on ollut tiukka, eivätkä tällä tiellä kulkijatkaan aina ole tienneet, mitä lopulta rajan takaa hakevat.

Semioottisfenomenologisessa tarkastelussa kulttuurin käsitteen toiminnallisia orientaatioita jäsentävä vertikaalinen linja ei ole raja- vaan päiväntasaajalinja. Kyse on nähtyä oleellisesti perustavammasta elämismaailman ja systeemisen maailman välisen rajapinnan huokoistamisesta, sen ylitysten mahdollistamisesta ja koko rajan kyseenalaistamisesta. Rajalinja erottaa, erottelee, arvottaa ja – kulttuuripolitiikan kannalta asiaa katsoen – marginalisoi, diskriminoikin, toimintaorientaatioita ja niihin liittyviä toimintoja. Päiväntasaajalinja tunnistaa erot, mutta eron tuottamisena merkitsee vain näkökulman kääntymistä toiseen suuntaan. Siksi päiväntasaajalinja ei ole arvottava, kulkuoikeuksia säätelevä, marginalisoiva tai diskriminalisoiva erojen tuottamisen vyöhyke, vaan näkökulmien monipuolistamiseen, toimintaorientaatioiden luovaan yhdistelemiseen ja toiminnalliseen verkostoitumiseen liittyvä *erojen käsittelyn* vyöhyke.

Tuottamaani kulttuurin käsittekarttaa ja kulttuuripoliittista valintamatriisia tutkimalla tästä aiemmin railona avautuneesta rajalinjan huokoistamisesta nouseva kulttuurin politisoinnin viides metatehtävä merkitsee ensinnäkin legitimitetin tuottamista sille, että elämismaailmalliset merkityksenantoprosessit voisivat virrata myös systeemiseen maailmaan ja vaikuttaa siellä. Toiseksi se merkitsee käytäntöjen luomista tätä varten. Mitkä olisivat ne käytännöt, joissa kehityksen järjen kysyminen tai kerronnalliset merkityksellistämiskäytännöt voisivat ilmetä legitiimeinä paineina systeemissä maailmassa ja aiheuttaa siellä luovia transformatiivisia reaktioitaan? Mitkä olisivat ne muodot, joilla tähän kannustettaisiin ja näihin liittyviä prosesseja vahvistettaisiin? Mitkä olisivat systeemisen maailman tavat osallistua transformatiivisiin prosesseihin?

Kyse on laajasti ottaen luovan ajattelun ja toiminnan tuottamisen politiikasta, *luovuuden politiikasta* vailla luovuuden esikoisoikeuksien hallintaa ja sääntelyä, jos kohta se merkitsee siihen liittyvien erityisten kompetenssien tunnustamista ja niiden turvaamista. Mutta merkitsee rajalinjan avaaminen muutakin. Se merkitsee sen tunnustamista, mikä aiemmin on tunnustettu tavallaan vain häpeillen. Välineellisyys kuuluu kulttuuriin. Näin on kulttuurin käsittehistorian valossa, ja näin on kulttuuripolitiikan historian valossa. Tämän tunnustaminen ei kuitenkaan tarkoita kulttuurin alistamista mihin tahansa välineelliseen käyttöön. Luovuuden politiikan näkökulmasta haaste on nähdä välineellisyys oleellisesti totuttua tulkintaa syvemmissä mielessä inhimillisen maailmassaolon ja sosiaalisen elämän muotouttamisen välineenä, siis eksistentiaalissosiaalisen merkityksellisyyden tuottamisen palveluksessa. Onko se silloin välineellisyyttä, ja missä mielessä?

6 KULTTUURIPOLITIikkaA VAI KULTTUURIN POLITIikkaA?

Tutkimukseni tarkoitus on ollut saattaa kulttuurin käsitteen analyysi, laajan kulttuurin käsitteen puhunta ja ajallispaikallisissa tilanteissa toimiva käytännön kulttuuripolitiikka dialogiseen suhteeseen toistensa kanssa. On aika tehdä johdopäätökset tästä operaatiosta.

Suorittamani käsiteanalyysin valossa katson, että kulttuurin käsitteen laajuus voidaan analyyttisimmin tunnistaa merkityksperusteisesti. Käytännön kulttuuripolitiikka on kuitenkin jäänyt roikkumaan ongelmallisella tavalla taideperusteisen ja elämäntapaperusteisen kulttuurikäsitteiden sekä laajan kulttuurin käsitteen puhunnan lupauksen väliin. Osin tämän vuoksi se on ajautunut sektoriinsa. Esitän, että kulttuuripolitiikka tulisi telakoida merkityksperusteiseen semioottisfenomenologiseen kulttuurikäsitteeseen. Silloin se voisi nähtyä paremmin toteuttaa sitä merkityksellistä - vaikuttavuutta tavoittelevaa - kulttuuripolitiikkaa, joka on ollut laajan kulttuurin käsitteen puhunnan perimmäinen motiivi. Avaan näkymän siihen, minkälaisen yhteiskunta- ja kulttuuripoliittisen kysymyksenasettelun ehdotettu ratkaisu pitää sisällään.

6.1 Haasteena telakoituminen semioottisfenomenologiseen kulttuurin käsitteeseen

Kulttuuri on kulttuuripolitiikan lähdekäsite, josta kulttuuripolitiikka saa itsensä, identiteettinsä, yhteiskuntapoliittisen legitimaationsa ja asemansa. Kulttuurin käsitteestä on kuitenkin monia tulkintoja, minkä takia sitä pidetään erityisen vaikeana ja merkityksiltään latautuneena käsitteenä. Käsitteen laajimmat merkitysrepertuaarit ulottuvat kaikkeen inhimilliseen toimintaan.

Kulttuurin käsitteen väitetty vaikeus, latautuneisuus ja laajuus tuo kulttuuripolitiikalle poikkeuksellisen aseman yhteiskuntapolitiikkojen joukossa. Lähdekäsitteen luonne antaa erinomaisen mahdollisuuden hyödyntää sen mer-

kitysrepertuaareja politiikan teon perusteluna tai välineenä. Toisaalta tuon käsite tuo väistämättömästi mukanaan siihen nojaavalle politiikan alalle myös haasteen tunnistaa sitä perusteellisemmin ja perustellummin kuin mitä tulee esiin normaalikäsitteissä.

Kulttuurin käsiteanalyysini valossa yleinen mielikuva käsitteen vaikeudesta on liioiteltu, ehkä mystifioivakin. Kulttuurin käsitteen historiallinen kehitys on monipolvinen ja kierteinen, mutta ei niin epäselvä kuin joskus annetaan ymmärtää. Eri tieteiden alueilla tehdyt käsitetunnistukset ovat myös saatettavissa yhteyteen keskenään siten, että tunnistukset täydentävät tai ainakin kommentoivat dialogisesti toisiaan.

Olen rakentanut tutkimuksessani tekemieni käsitetunnistusten pohjalta kulttuurin käsitekartan, jossa kulttuurin käsitteen eri merkitykset ovat suhteissa toisiinsa. Kartta osoittaa, että merkitykset eivät poikkea drastisesti toisistaan, vaan pikemminkin liukuvat toistensa alueille. Eri merkitykset rakenteellistuvat omista lähtökohdistaan erilaisiksi merkitysalueiksi, niihin kiinnittyviksi toiminnallisiksi dimensioiksi ja kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuuksiksi. Kulttuurin käsitteen eri merkitysten dialogisuuden vuoksi myös kulttuuripolitiikan toteuttamisen erilaiset mahdollisuudet ovat viime kädessä elimellisesti suhteissa toisiinsa.

Kulttuurin käsitekartta rakentuu sekä diakronisesti että synkronisesti. Sen keskeiset piirteet hahmottuvat jo kulttuurin käsitteen esimoderneissa merkityksissä. Antiikin ajan merkityksissään kulttuurin käsite viittasi konkreettisen elämismaailmallisen maailmasuhteen prosessuaalisuuteen ja sen tuloksiin. Myöhemmin se kehittyi tarkoittamaan henkistä kasvua ja sen erityisempiä muotoja tai tuloksia, mikä toi jännitteisyyttä alkuperäiseen merkitysalaan nähden.

Moderni kulttuurin käsite tuotti varhaiseen merkitysmaisemaan liittyvät jännitteet uudella tavalla omassa modernin itsetietoisuudessaan. Kulttuuri on paikan ottamista mutta myös sen jatkuvaa positionaalista vaihtamista sekä yksilöllisesti että yhteisöllisesti motivoituvan itseilmais- ja luovuuskapasiteetin käytön myötä. Se on myös erilaisia tapoja koettaa hallita näihin itseilmaisuihin liittyviä käytännön toimia, eli tuottaa politiikkaa yhteisöllisen toiminnan hallintana. Se on siis inhimillisestä vapaudesta innoittuneita yrityksiä tehdä maailma ihmiselle kuvansa kaltaiseksi mutta myös ihmisen keskeneräisyyteen liittyviä yrityksiä saattaa todellista tai oletettua epäjärjestyttä erilaisiin järjestyksen tiloihin tai asetelmiin. Ongelma ja haaste tässä oli se, minkä Schiller aikanaan ilmaisi: miten korjata alati käynnissä olevaa kelloa pysäyttämättä sitä. Miten pitää yllä tasapainoa inhimillisen maailmassaolon ambivalenssin suhteen?

Kulttuurin käsitteestä tuli modernin varhaisten tulkintojen myötä tuon ihmeenomaisen korjausliikkeen tuottaja. Tässä kellon korjausliikkeen tuottamisessaan se oli väline. Sivilisaatiokriittisyys on käsitehistoriallisesti katsoen kulttuurin välineellisyyden toteuttamisen perusmuoto modernissa. Sivilisaatiokriittisyyden tulkinnoista alkavat kuitenkin myös ne vaikeudet, jotka myöhemminkin on koettu erityisen kompleksisiksi kulttuurin käsitteessä. Erilaiset kulttuurin käsitetunnistamisen tavat, jotka tutkimukseni teoreettisessa osassa olen ki-

teyttänyt kuudeksi käsitetyypiksi, tekevät kukin omat varauksensa ja painotuksensa kulttuurin käsitteen jännitekenttiin.

Schillerin esteettisyytenä alustama, Coleridgen kultivaationa tulkitsema ja Arnoldin paremmaksi ajatelluksi ja sanomiseksi kiteyttämä sivilisaatiokriittisyys antaa mahdollisuuden ymmärtää kriittisyyden alue erilliseksi siihen maailmaan nähden, jota se kyseenalaistaa ja kritisoi. Autonomisesteettinen, esteettispedagoginen ja sivistyshegemoninen käsitetyyppi tuottavat Schillerin kellonkorjausoperaation ainakin äärimuodoissaan kannan, joka johtaa taiteen (ja kulttuurin) kolonisoitumiseen, sovittautumiseen alati saavuttamattoman kulttuuri-ihmisen symboliksi tai asettautumiseen sivilisatorisen kehityksen tuomioistuimeksi tapana tuottaa korjausliike. Luova inhimillinen itseilmaisuus ja sen kriittinen suuntaaminen toteutuvaan sivilisatoriseen (yhteiskunnalliseen) kehitykseen nähden asettuu tällöin sen prosessin ulkopuolelle, johon se pyrkii vaikuttamaan.

Kulttuuriteoreettisesti suuntautuneissa keskusteluissa kulttuurin käsite vakiintuikin 1800-luvun mittaan pääosin tässä tulkintasuunnassa tarkoittamaan yksilöllisesti tuotettua, luovaa ja usein nerouteen tai hulluuteen asti poikkeukselliseen itseilmaisukykyyn perustuvaa inhimillisen maailmasuhteen ilmaisemisen muotoa ja tuotteita. Kyse oli taiteesta tai muustakin intellektuaalisesta toiminnasta. Poikkeuksellisuus tarkoitti myös erityistä merkityksellisyyttä, mikä ilmaistaan käsityksessä taiteen ja/tai kulttuurin käsitteen ilmaiseman merkitysalan itseisarvoisuutena. Taiteella/kulttuurilla ei tässä ajattelutavassa nähdä olevan paljonkaan tekemistä muun yhteiskunnan, politiikan tai talouden kanssa. Niinpä sille on rakentunut myös autonomisuuden suojaa näiltä alueilta nousuvia toiminnallisia intressejä vastaan.

Kulttuurin käsitehistorian valossa kulttuurin ja yhteiskunnan käsitteiden erottamista toisistaan ja kulttuurin rajaamista pelkästään taiteisiin voidaan pitää yksipuolisena käsitetulkintana. Se on historiallisesti katsoen yksi mahdollinen, mutta ei ainoa tulkintatapa. Se ei ole vanhin eikä välttämättä edes vahvin tulkintatapa.

Mainituille tulkinnoille vaihtoehtoiset strategiat näkevät mahdollisuuden ymmärtää luovuus ja sen kriittinen käyttö siten, että ne toteutuvat saman prosessin sisällä, jossa toimitaan, johon otetaan kantaa ja johon yritetään vaikuttaa. Tällöin luovuus ja kriittisyys ovat tavalla tai toisella sosiaalisen sisäisiä toimintaprinsippejä.

Elämäntapaperusteisesti rakentuva williamsilaisesti ymmärretty antropologissosiaalinen kulttuurin käsitetyyppi asettuu tällaisen tulkintamallin kannalle yrityksessään näyttää valokuvanomaisesti 'Schillerin kellon' toimintaa kokonaisuudessaan ja halutessaan legitimoida erilaisten kellonkorjaajien oikeutus vaikuttaa sen mekaniikan säätämiseen. Yhteiskuntateoreettisesti rakentuvassa mutta kulttuuriteorioita vahvasti segmentoivassa semioottisfenomenologisessa kulttuurin käsitetyypissä puolestaan kello läpivalaistaan, jotta ymmärrettäisiin sen toimintamekaniikkaa: kaikki inhimillinen ja sosiaalinen toiminta nähdään perustavalla tavalla merkityksellisenä. Siinä toisaalta luovuuden ja hallinnan ja toisaalta yksilöllisten ja yhteisöllisten toimintaorientaatioiden välisten jännittei-

den nähdään kuuluvan inhimillisen ja sosiaalisen toiminnan perustaan semioosina ja saavan tärkeimmät tulkintansa erilaisissa merkitystenannoissa ja niiden mukaisissa erilaisissa merkitysten kiteytymissä ja merkitysmaailmoissa. Kellon käyntiin vaikutetaan niiden välisissä suhteissa erilaisten elämismaailmallisten intentioiden ja toiminnallisten orientaatioiden kautta.

Zygmunt Baumanin mukaan (Bauman 1999, xvi) on inhimillisesti ymmärrettävää, että paradokseilla ja ambivalensseilla on taipumus haljeta niihin osiin, joista ne muodostuvat. Osista tulee autonomisia entiteettejä, jotka alkavat hallita alistamia aineksia – ja siten ymmärrystämme. Tästä näkökulmasta ovat kenties ymmärrettäviä sekä kulttuurin käsitteen tieteelliset eriytymiset ja asettautumiset modernin järjestysdiskurssin palvelukseen että käsitteen institutionalisoituminen kulttuuripolitiikassa miltei pelkästään taiteen merkitysalaan, kuten länsimaissa tapahtui 1800-luvulta lähtien 1900-luvun puolivälin yli.

Olisiko näille kehityskuluille ollut vaihtoehtoja, ja millä edellytyksillä, on oma kysymyksensä, mutta tapahtuneella kehityksellä on aina luonnollisesti omat seurausvaikutuksensa tulevaan kehitykseen. Jos asialla haluaa käsitetunnistusten osalta spekuloida, niin kulttuurin käsitehistoria voidaan nähdä itse asiassa sarjana vakavia pyrkimyksiä ratkaista inhimillisen maailmassaolon haastetta, mutta myös sarjana väistämättömiä väärinkäsityksiä (Coleridge ja muut suhteessa Schilleriin, Arnold suhteessa Coleridgeen, Arnoldin soveltajat suhteessa Arnoldiin jne.). Väärinkäsittämiset voivat olla aitoja väärinkäsityksiä, mutta ehkä enemmänkin varjoon jääneiden tai alistettujen ongelmanratkaisuainesten nostamista pintaan ja niiden ylikorostamista. Sama huomio pätee ainakin jossakin mitassa myös eri tieteiden välisiin suhteisiin tai tieteenalojen sisäiseen kehitykseen.

Voidaan myös kysyä, onko kulttuuripolitiikan institutioituminen enemmän tai vähemmän itseisarvoisuuden ideaalista kiinni pitävään tulkintaan taiteesta kulttuuripolitiikan lähdekäsitteenä ongelma? Tällainen tulkintamalli on tuonut kulttuuripolitiikkaan tiettyä vakautta. Taide kulttuurin käsitteen tunnistamisen alueena on rajaukseltaan selkeä, mitä voi pitää toimi- ja hallinnonalan lähdekäsitteen toimivuuden tärkeänä kriteerinä. Toisaalta kehityskulku on merkinnyt, että tällainen tulkinta on sitonut yrityksiä laajentaa kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen tulkinta- ja toiminnallisia repertuaareja. Traditioiden voima on niin suuri, että uudet viritykset kulttuuripolitiikan itseymmärrys-, legitimaatio- ja toimintaperustan laajentamiseksi taipuvat helposti aiemmin käytettyyn muottiin. Vaikka kulttuurin käsitehistoria ei luultavasti poikkea radikaalisti muista vastaavassa asemassa olevista käsitteistä siinä, että se perustuu 'väärinymmärtämisiin', kulttuurin käsitehistorian tietyt vahvat juonteet ja vakiintuneet traditiot ovat olleet ehkä poikkeuksellisen ohjausvoimaisia oman politiikan alansa ohjaajina. Uudet tulkinnat eivät ota hevin tulta perinteiden voiman ollessa niin suuren kuin se eräillä käsitteen merkityksillä näyttää olevan – ei vaikka kyse ei olisikaan uuden käsitteen tuottamisesta kulttuurin käsitteen sijaan, vaan sen uusvanhoista tulkinnoista, kuten intentionaalisuudesta, elämismaailmallisuudesta ja prosessimaisuudesta, jotka kulttuurin käsitteeseen kuuluvat sen varhaishistoriasta lähtien.

Lähdekäsitteen jännitteet ovat leimanneet kulttuuripolitiikkaa tavalla tai toisella koko sen olemassaolon ajan. Ne näkyvät ristiriitaisella tavalla niissä pyrkimyksissä, joissa kulttuuripolitiikkaa on pyritty saattamaan taiteeseen sitoutunutta tulkintaa laajemmaksi toiminnan alueeksi. Tällaisia kulttuuripolitiikan laajennusyrityksiä on kulttuuripolitiikan piirissä aika ajoin tehty milteipä sen institutionaalisen kehityksen alkuajoista lähtien. Ne ovat itse asiassa sisään rakennettuja siihen, koska kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen taiteen merkitystä laajemmat merkitysrepertuaarit kulkevat väistämättä kulttuuripolitiikan mukana, missä muodoissa sitä kulloinkin toteutettaneenkaan. Niistä ollaan aina enemmän tai vähemmän tietoisia ja niihin on siksi tarvittaessa myös helppo vedota.

Kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen laajentamisen mahdollisuuksiin on vedottu lähinnä siksi, että kulttuuripolitiikan sisällä on oltu jatkuvasti epävarmoja taiteen erityisluonteisuuden varaan rakentuvasta toimi- ja hallinnonalan yhteiskuntapoliittisesta legitimitetistä. Periaatteellisesti taiteen arvo ja merkitys jopa sen itseisarvoisuusvaatimuksen mielessä on muissa politiikoissa tunnustettu. Tästä huolimatta kulttuuripolitiikan piirissä on koettu, että se ei ole saanut merkityksellisyyteensä nähden riittävästi painoarvoa yhteiskuntapolitiikassa. Yksilöllisyyteen ja erityisluonteisuuteen perustuvassa autonomiakorostuksessaan taide on kyennyt vuoraamaan kulttuuripolitiikalle suojaa tiettyjä yhteiskuntapoliittisia hyödyntämispyrkimyksiä vastaan. Samalla kulttuuripolitiikka on tullut kuitenkin toistuvasti vedetyksi kulttuurin käsitteen tulkinnan sisemille kehille, minkä ei ole koettu välttämättä riittävän sen yhteiskuntapoliittisen aseman turvaamiseen.

Toisaalta kulttuurin käsitteen laajuuteen on vedottu siksi, että kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen merkitysrepertuaarien laajemman tunnistamisen on nähty olevan myös harmonisen, 'ihmiskasvoisen', kehityksen mukaisen yhteiskuntapolitiikan harjoittamisen kannalta tarpeellista. Kulttuurissa on väitetty olevan tunnustamattomia, tunnustamattomia ja ammentamattomia voimavaroja, jotka ikään kuin kulttuuripolitiikan muassaan kantamina 'aarteina' olisivat elintärkeitä yhteiskuntapolitiikan toteuttamisessa.

Hallinnonalojen legitimitettkamppailut käydään niiden välisessä vuoropuhelussa. Eri hallinnonaloihin jakautuneessa poliittishallinnollisessa järjestelmässä yhden hallinnonalan saama vahvistus legitimitettiin, tulipa se mistä syystä tahansa, nähdään helposti toisen tappiona. Jopa yleisen yhteiskuntapolitiikan voi kokea joutuvan uhatuksi, jos lähdekäsitteeltään laaja tai vahva hallinnonala saa voittoja legitimitettkamppailuissaan. Kulttuuripolitiikan suhteen yleinen yhteiskuntapolitiikka tai muut hallinnonalat eivät ole olleet aseettomia intressikamppailuissa. Niiden näkökulmasta kulttuuripolitiikan ei ole koettu kykenevän riittävästi perustelemaan merkityksellisyyttään. Taidetta ja sen autonomiaperiaatetta ei ole lopultakaan katsottu riittäväksi toimialan legitimaatioperustaksi, vaan kulttuuripolitiikalta on perätty sen suojauksen ohi myös muita yhteiskuntapoliittisia merkitysarvoja kuin pelkkä itseisarvoinen taiteellisten luovuusvarantojen vaaliminen ja ylläpito.

Tähän haasteeseen kulttuuripolitiikka ei ole kyennyt vastaamaan: mitkä ovat sen lähdekäsitteen laajuuden todelliset repertuaarit ja sisällöt, joihin se vetoaa? Kummastakaan – siis kulttuuripolitiikan tai yhteiskuntapolitiikan – suunnasta asiaa katsoen kulttuuripolitiikan ei ole siis koettu olevan riittävän merkityksellistä vaikuttavan merkityksellisyyden mielessä.

Unescon tuottama ja kansallisten politiikkojen seuraama laajan kulttuurin käsitteen puhunta on yritys ratkaista juuri tähän liittyvää kulttuuripolitiikan viisastenkiveä. Viisastenkivi liittyy siis uskoon, että kulttuuripolitiikan lähdekäsitteellä on kyky tuottaa kulttuuripolitiikalle yhteiskuntapoliittisesti vahvempia perusteluja kuin mitä taideperusteisen kulttuuripolitiikan on koettu pystyvän tuottamaan, jos se hyödyntäisi taiteen merkityssisältöä laajempia lähdekäsitteen merkitysrepertuaareja. Samalla kulttuuripolitiikka toisi mukanaan yhteiskuntapolitiikkaan sellaista arvokasta sisältöä tai kehityksen suunnan määrittelyä, joka siitä muutoin puuttuu.

Lähdekäsitteen laajuudesta on tullut viime vuosikymmenten aikana kulttuuripolitiikan suuri lupaus. Toteutuneissa muodoissaan laajan kulttuurin käsitteen puhunta ei ole lupauksistaan huolimatta kuitenkaan onnistunut vastaamaan haasteeseen. Suuri lupaus on muuttunut myös kulttuuripolitiikan ongelmaksi, mikä voi vaikeuttaa sen kehittämistä mahdollisten myönteisten vaikutustensa ohella. Syyt tämän asetelman syntymiseen liittyvät tutkimukseni analyysien perusteella sekä käsitetunnistusten puutteellisuuksiin kulttuuripolitiikan piirissä että kulttuuripolitiikan asemaan osana poliittishallinnollisia rakenteita.

Laajan kulttuurin käsitteen puhunta kulttuuripolitiikassa perustuu ongelmallisella tavalla Unescon tuottaman kulttuurin käsitteen määritelmään. Se pohjautuu antropologisperäisiin ja elitistisiin kulttuurikäsitteisiin kriittisesti suhtautuviin käsitetulkintoihin. Tällaiset tulkinnat tuovat kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen tunnistamisen alueelle tärkeitä sosiaalisen toiminnan ja siinä koettujen ja elettyjen erilaisten elämänmuotojen kokonaisuutta ja tasa-arvoisuutta korostavat teemat. Myös kaikkia yhteiskunnallisia toimijoita koskevan luovuuden korostaminen on tärkeää. Näiden teemojen analyttinen erittelevyys jää kuitenkin usein vajavaiseksi, mitä on pidetty perinteisesti antropologisten kulttuurikäsitteiden ongelmana. Koskiessaan ihmiskuntaa yleisesti tai sen eri yhteisöjä erityisesti eräänlaisena kollektiivisena tietoisuutena, kollektiivisina elämäntapoina tai kollektiivisina inhimillisten saavutusten muodostamana kokonaisuutena kulttuuri koskee 'kaikkea'.

Laajan kulttuurin käsitteen puhunta on pystynyt vahvistamaan institutionaalista taideperusteista kulttuuripolitiikkaa sen esteettistä kokemuksellisuutta ja tuotteistamista koskevissa muodoissaan, koska taide on ollut kyseisen puhunnan elämäntapaperusteisesta perusorientoituneisuudesta huolimatta edelleenkin kulttuurin käsitteen tulkinnan keskeisin alue. Lisäksi demokraattisuus on ollut Suomen kaltaisten maiden yhteiskuntajärjestelmän mukainen tapa toteuttaa sitä. Elämäntapaperusteisuuden suunnassa kulttuuripolitiikkaa on pystytty kehittämään rajallisemmin, joten myöskään sen legitimaatioperustaan ei ole saatu siitä suunnasta riittävästi apua. Näin kulttuuripolitiikka on tosi asias-

sa jäänyt roikkumaan selkeämmin artikuloituvan mutta legitimaatioperustaltaan puutteelliseksi koetun taideperusteisen ja epäselvemmin artikuloituvan mutta legitimaatioperustaltaan vahvemaksi oletetun elämäntapaperusteisen kulttuurin käsitetulkinnan väliin.

Havainto koskee sekä Unescon kulttuuripolitiikkaa että kansallisia kulttuuripolitiikkoja. Kansallisiin politiikkoihin saattaa liittyä joitakin laajuuden toteuttamisen erityispiirteitä, kuten Suomessa kansallisen sivistysprojektin vahva asema eräänlaisena yhteiskuntapolitiikan eettisnormatiivisena ja siten osin kulttuurin käsitteen kanssa segmentoituvana kattokäsitteenä, mutta perusproblematiikka on sama.

Kansallisella tasolla ollaan myös sikäli Unescon puhunnasta poikkeavassa tilanteessa, että elämäntapaperusteisen kulttuurin käsitetulkinnan vakiinnuttamisen ja legitimoinnin sijasta kulttuurin käsite on päästetty etsimään vapaasti määrittäytymisensä kiintopisteitä. Tämäkään ratkaisu ei ole kuitenkaan – varsinkin kun se on 'jäänyt päälle' – tuonut selkeyttä kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen tulkintoihin eikä vahvistanut sen kykyä toimia käytännön kulttuuripolitiikkaa ohjaavana käsitteenä. Lopputulema kulttuuripolitiikan piirissä tehdyistä kulttuurin käsitteen laajuuden tulkinnoista on, että yritykset laajentaa kulttuuripoliittisia toimintarepertuaareja lähdekäsitteen laajuuden tunnistamisen perusteella palautuvat enemmän tai vähemmän bumerangin tavoin takaisin toteuttajiensa käsiin.

Tätä dilemmaa ei voi ratkaista, ellei kulttuuripolitiikkaa telakoida nykyistä selkeämmin semioottisfenomenologiseen kulttuurikäsitteeseen sen lähdekäsitteenä. Se on käsiteanalyysini perusteella varteenotettava, hyödyllinen ja välttämätönkin kulttuurin käsitteen tulkintatapa, jos halutaan toteuttaa laajaan kulttuurin käsitteeseen perustuvaa ja vetoavaa kulttuuripolitiikkaa. Tuo käsitetulkinta edustaa laajinta mahdollista tulkintaa sikäli kuin laajuuden perusteena pidetään sitä, että käsite on dynaaminen sisältäen laajuuden analyttiset ainekset.

Tällaista käsitteen tulkintaa kulttuuripolitiikan piirissä ei ole kuitenkaan selkeästi eksplikoitu, puhumattakaan legitimoinnista. Voidaan kysyä, olisiko korkea aika tehdä näin. On nimittäin mahdollista, että kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen tieteellisten käsitetunnistusten painopiste siirtyy jo seuraavaan vaiheeseen ennen kuin kulttuuripolitiikan piirissä on ehditty telakoitua edelliseen vaiheeseen. Sekä kulttuurintutkimuksen että sosiologian piirissä esiintyy virettä suuntautua pois "kulttuurin vallankumouksen" mukaisesta sosiaalisen toiminnan tunnistamisen "konjunktuurista" kohti sellaisia tunnistamisia, joissa otetaan enemmän huomioon materialistisia elämänehtoja, taloutta ja politiikkaa (Jokinen 2006, 3–14). Tällainen käänne ei nähdäkseni ole mitenkään ristiriidassa semioottisfenomenologisen kulttuurikäsitteityksen kanssa. Sen sijaan ongelmia voi tulla, jos uutta kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen tulkintaa yritettäisiin tuottaa hyppäämällä yli yksi tärkeä käsitetunnistuksen historiallinen kehitysvaihe.

6.2 Kulttuuripolitiikan ja kulttuurin politiikan suhteen määrittely

Hallinnollisesti elämäntapaperusteiseen kulttuurikäsitteeseen nojaava kulttuuripolitiikka kohtaa vaikeuksia, kun sosiaalista toimintaa elämäntapoina yrittään rikastuttaa ja vahvistaa yhden hallinnollisesti varsin rajatun alan sisältä. Tavoitteen toteuttaminen näyttäisi edellyttävän koko yhteiskuntapoliittisen toimintatilan organisointia uudelleen. Tai sitten se kenties edellyttäisi luopumista siitä, että tavoitteeseen pyritään kulttuuripolitiikan toimija-asemasta käsin. Vähintäänkin se edellyttäisi oleellisesti nähtyä parempaa yhteistyötä sektoriperusteisesti organisoidussa hallintorakenteessa.

Mikään näistä vaihtoehdoista ei ole käytännössä toteutunut. Sellaista ohjelmaa, jota esimerkiksi Richard Pinen voi nähdä luonnostelleen Unescon järjestämässä kulttuuripoliittisessa kokouksessa Helsingissä vuonna 1982, ei ole tietävästi missään pistetty käytäntöön sen enempää kulttuuripolitiikan kuin elämäntapa- ja elämänlaadun edistämispolitiikan nimissä. Ei myöskään kulttuurin käsitettä ole korvattu hänen ehdottamallaan tavalla elämäntavan ja elämäntyylin käsitteillä kulttuuripolitiikan tai kulttuuridemokratian edistämisen nimissä, vaan nämä käsitteet vaikuttavat pikemminkin rinnakkain sekä yhteiskuntapolitiikassa että kulttuuripolitiikassa.¹⁰⁴ Ei ole myöskään nähty kovin vahvoja yrityksiä organisoida uudelleen sektoriperusteista yhteiskuntapolitiikkaa.

Se, että kansallisten kulttuuripolitiikkojen tapausesimerkkinä käyttämäni suomalainen kulttuuripolitiikka on ajautunut sektoriansaan, todistaa osaltaan syntyneestä asetelmasta. Kun kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen laajuuden merkityksellisyyttä sen enempää käsiteanalyttisesti kuin yhteiskuntapoliittisesti ei ole kyetty riittävästi osoittamaan, ollaan tyytyväisiä sektoriperusteisen kulttuuripolitiikan onnistumiseen jotakuinkin tasavertaisesti muiden sektoripolitiikkojen rinnalla. Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei lähdekäsitteen merkitysrepertuaarien laajuus ohi taideperusteisuuden kuitenkin kaiken aikaa ja monin

¹⁰⁴ Kun toteutumattomasta kehityksestä ei voida mitään tietää, ei voida tietää myöskään, olisiko kulttuurin käsitteen korvaamisella elämäntavan käsitteellä ollut merkittävää etua (tai haittaa) kulttuuridemokratian edistämisyrittämisille. Sinänsä Pinen elämäntavan käsite oli se sama yleisempi sosiaalisen toiminnan rakenteistuneeseen liittyvä kulttuurin käsite ja kulttuurisuus elämänlaadun edistämiseen liittyvänä käsitteenä lähellä sitä moraalirationaaliseen kriittisyyden harjoittamiseen liittyvää kulttuurin käsitettä, joka Meksikon julistuksessa omaksuttiin, mutta olisiko niiden erottamisella toisistaan ollut ratkaiseva merkitys kulttuuridemokratian – tai kulttuurin ja kehityksen välisen suhteen – edistämiseen?

Kulttuuripolitiikan kannalta vaihdolla kylläkin olisi ollut merkitystä, koska Pinen ohjelman mukaan toimittaessa kulttuuripolitiikan toimiala olisi jäänyt kaapeammaksi ja mahdollisesti siten myös selkeämmäksi kuin mihin Meksikon määrittelyn perusteella on pyritty. Mutta olisiko se vaikeus, joka toteutuneessa kehityksessä on näkynyt laajan kulttuurin käsitteen mukaisen kulttuuripolitiikan toteuttamisessa, siirtynyt elämäntapapolitiikan toteuttamiseen, on kysymys, joka jää vaille vastausta. Toteutuessaan tuollaisen elämäntapapolitiikan harjoittaminen olisi joka tapauksessa edellyttänyt niin radikaalia yhteiskuntapolitiikan hengen ja käytäntöjen uudelleenjärjestelyä, että todennäköisesti sen toteuttamisessa keskeisemmiksi olisivat nousseet muut kysymykset.

tavoin kummittelisi taustalla. Se vaikuttaa myös ristiriitaisena kulttuuripolitiikan identiteettiin ja toimintaan sekä sen ja yleisen yhteiskuntapolitiikan väliin suhteeseen. Vaikuttaisiko se antoisammin, jos laajuuden tulkinnat olisivat vähemmän ristiriitaisia?

Ei ole itsestään selvää, miten semioottisfenomenologiseen kulttuurin käsitteeseen nojaavaa politiikkaa tulisi toteuttaa. Semioottisfenomenologinen kulttuurikäsitteitys tuottaa eksistentiaalisosiaalisen kulttuuripolitiikan perustelun, joka poikkeaa kulttuuripolitiikan totutuista perusteluista. Se tuottaa muutamia metatehtävätasoisiksi luokiteltavia kulttuurin politisoimisen vastuualueita. Useimmat niistä ovat periaatteessa perinteisistä kulttuuripoliittisista tehtävistä johdettavia tai esiin luettavia, mutta on tarpeen rekonstruoida niiden merkitys semioottisfenomenologisen käsitteanalyysin valossa. Myös kulloinenkin ajallisaikallinen tilanne vaikuttaa niiden ymmärtämiseen. Kulttuurisen yhteiskuntakehityksen tilanteessa niihin liittyy uudenlaisia haasteita. Ennen kaikkea luovuuden politisointi on vaativa tehtävä, kun se nähdään kulttuurin käsittekartan kautta sen perusjännitteiden sääntelyyn liittyvänä transformatiivisuuden tuottamisena. Tässä tehtävässä saatetaan jopa joutua riskeeraamaan taiteen autonomisuuden suoja, mutta myös mahdollisuudet lunastaa laajan kulttuurin käsitteen puhunnan lupaamia yhteiskunta- ja kulttuuripoliittisia voittoja voivat olla sitä kautta aiempaa suuremmat. Mahdollisuudet liittyvät elämismailman ja hallinnallisuuden, tai 'kulttuurin' ja 'yhteiskunnan' toimintafäärirajojen kyseenalaistamisen ja ylitysten kautta saataviin voittoihin.

Semioottisfenomenologisesta käsitetulkinnasta ja sen politisoinnin perustelusta seuraa, että koko yhteiskuntapolitiikka on ymmärrettävissä *kulttuurin politiikkana* tai *merkityspolitiikkana*. Kulttuurin merkityksellisiä toiminta-areenoita on lukemattomasti ympäri sosiaalisen toiminnan kenttää. Hallinnosakin periaatteessa kaikki hallinnonalat omista lähtökohdistaan ja omien lähdekäsitteidensä suomien mahdollisuuksien mukaan voivat tulla kyseeseen sen politisoimisen alueina. Kulttuuripolitiikka ja erityisesti sen taideperusteisena institutioitunut hallinnonala on vain yksi mahdollinen toiminta-areena.

Merkityksellisille merkityksenannoille – kulttuurille – tarvitaan siis oma politiikkansa. Tarvitaan tahdonmuodostus, kannanotto ja linjanmääritys siitä, miten merkitykselliset merkityksenannot parhaiten hyödyttävät inhimillisen olemassaolon ambivalenssin säätelyä yksilöllisessä ja sosiaalisessa elämässä. Tarvitaan näkemys siitä, miten eksistentiaalisosiaaliseen perusteluun perustuva yksityisten ja julkisten elämismailmallisten mutta myös hallinnallisten toimintapiirien elävyys tuotetaan.

Tässä tutkimuksessa on kartoitettu kulttuurin politisoinnin perustaa, sen perustelua ja siitä nousevia metatehtäviä. Kaikki metatehtävät ovat kulttuurin käsitteen merkitysalueista nousevina yhteiskuntapoliittisesti kiertämättömiä. Liittyessään semioottisfenomenologisessa katsannossa oleellisella tavalla ihmisten ja ihmisyhteisöjen maailmassaolon perussuhteisiin ne ovat sen luokan asioita, että niistä on syytä huolehtia kaikissa oloissa, riippumatta kunkin historiallisen hetken yleisistä aatevirtauksista ja yhteiskuntapoliittisista painotuksista tai poliittishallinnollisista järjestelyistä. Tässä suhteessa oma (postmoderni) ai-

kamme ei poikkea aiemmista. Kulttuurin politiikka ilmaisee – tai ilmaisisi – sen, mitä inhimillissosiaalisessa toiminnassa pidetään merkityksellisenä, miten tätä merkityksellisyyttä pidetään yllä, miten luodaan sellaiset olosuhteet, joissa merkityksellinen elämä voi toteutua ja miten tarvittaessa tuetaan tai suositetaan merkityksellisyyttä tuottavia toimia ja toimintoja. Toisin sanoin kyse on siitä, miten tuotetaan ja pidetään yllä elämän ja yhteiskunnan kaikenpuolista elävyyttä.

Merkkejä tällaisesta kulttuurin politiikasta, sellaisen tarpeen esiin tuomisesta, sen perustelemisesta ja sen keskeisten linjausten pohjustamisesta olisi lupa odottaa laajan kulttuurin käsitteen puhunnan näkökulmasta. Kyse olisi siis yhteiskuntapolitiikan kokonaisvastuun piiriin kuuluvasta tahdonmuodostuksesta ja linjauksesta. Miten vastuut organisoidaan, on toinen kysymys. Myös metatehtävien konkretisointi esimerkiksi hallinnonalojen välisinä yhteistoimintakysymyksinä kuuluu tähän vastuuseen.

Se, millä tavoin kulttuuria koskeva politiikka yhteiskunnassa organisoidaan, riippuu yhteiskunnassa vallitsevista yleisistä ja tässä tapauksessa erityisesti kulttuuria ja politiikkaa koskevista ajattelutavoista. Oma näkemykseni tämän tutkimuksen valossa on, että kulttuurin käsitteen analyysistä nousevat kulttuurin politisoimisen tehtävät ovat sen luokan asioita, että niiden taakse olisi syytä saada vahvempi yhteiskuntapoliittinen tuki kuin minkä nykymuotoinen sektoriperusteinen kulttuuripolitiikka pystyy tarjoamaan.

Tuon politiikan ei tarvitse toteutua kokonaan tai välttämättä lainkaan kulttuuripolitiikan nimissä. Kuten historiallinenkin tarkastelu osoittaa, sitä voidaan toteuttaa ilman kulttuuripolitiikkaa tai jonkin toisen käsitteen nimissä ja tätä käsitettä käytettäessäkin myös muutoin kuin pelkästään sen nimissä.

Kulttuuripolitiikka omana sektorihallinnollisena politiikkanaan on kehittynyt tiettyjen historiallisten edellytysten varassa. Se, millaiseksi sen tehtävät tällöin ovat muotoutuneet ja millaisen tilan se on saanut yhteiskuntapolitiikan kokonaisuudesta, ei merkitse, että tehtävien, vastuiden ja tilan pitäisi pysyä samanlaisina. Se, että yhteiskuntapoliittisessa historiassa kulttuuripolitiikka on saanut olemassaolon oikeutuksensa omana hallinnonalana, ja että kulttuuripolitiikan historia tämän oikeuden toteuttamiseksi työntää joitakin tulkintoja, vastuita ja tehtäviä edelle muita, on huomioon otettava asia sinänsä. Näin on erityisesti taidepolitiikan kohdalla. Taiteen kokonaan huomiotta jättämistä yhteiskuntapoliittisissa järjestelyissä on vaikea kuvitella jatkossakaan, ainakin se olisi suuren luokan skandaali. Sen asema kulttuurisen yhteiskuntakehityksen kulttuuripolitiikassa, tai kulttuurin politiikassa, voidaan sen sijaan joutua perustelemaan ehkä uudellakin tavalla suhteessa muihin kulttuurin politisoimisen tehtäviin ja vastuisiin.

Historialliseen työntöön kuuluu paitsi taiteen suosiminen myös se, että kulttuuripolitiikan tehtävät ovat taideperusteisissa esteettispedagogisissa ja sivistyshegemonisissa muodoissaan kiinnittyneet vahvasti valtiolliseen toimintaan sen yhtenä institutionalisoituna politiikan alana. Puhdasoppista taiteen autonomiaoppia ei ole koskaan toteutettu, vaikka siihen vetoaminen ja sen periaatteesta kiinni pitäminen onkin ollut tärkeää julkisenkin vallan toimintoja

organisoitaessa. Taide on tarvinnut valtion tukea ja valtio taiteen tukea joko pragmaattisista tai ideologisista syistä. Useimmissa maissa kulttuuripolitiikka on ollut ja on edelleen siinä määrin julkisen vallan ensiyönoikeuden aluetta, että se on mielikuvissa leimautunut todellisuuttakin enemmän sellaiseksi.

Myöskään taiteen/kulttuurin institutionaaliseen toimialaan rajautuminen ei ole ollut ehdotonta. Institutionalisoituneen kulttuuripolitiikan piiriin on sisällytetty puhtaan taideperusteisuuden ylittäviä vastuita ja tehtäviä. On kuljettu muiden erityispolitiikkojen alueille tai ainakin niiden laitamille. Esteettispedagogisuuden myötä koulutus- ja kulttuuripolitiikan rajaa on vaikea aidata ja elämäntapatematiikka johtaa väistämättä sosiaalipolitiikkaan. Esteettispedagogisuudesta on lyhyt matka myös sivistysideologisiin (ja -hegemonisiin) pyrkimyksiin. Niiden vaikutuspiirissä kulttuuripolitiikka taidepolitiikkana sen varhaismuodoissaan syntyi. Sivistysideologisuuden voi nähdä elähdyttäneen myöhemmin hyvinvointivaltiollista kulttuurin demokraatiopolitiikkaa, mikä sitoi kulttuuripolitiikan käytännössä entistä vahvemmin yhteen yleisen yhteiskuntapolitiikan kanssa.

Eurooppalaisissa porvarillisen julkisuudenmuodostuksen käytäntöihin perustuvissa ja sosialistisen vaikutuksen muokkaamissa konsensuskeeseen perustuvissa demokratioissa puhtaan ideologisuuden merkitys avoimen hegemonisuuden mielessä vähentyi 1900-luvun lopulle ja vuosituhaten taitteeseen tultaessa. Tämä on tehnyt mahdolliseksi kulttuuripoliittisten tehtävien ja vastuiden kytkemisen vapaammin yhteiskunnallisesti suotuisana pidettyä kehitystä edistäviin yleisen edun, tai yhteishyvän, mukaisesti nähtyihin tehtäviin.

Kulttuuri kehitystekijänä -teema kulttuuripolitiikassa eräänlaisena julkisen vallan arvoideologisuudesta puhdistettuna neutraalina systeemisena osallistumisena kulttuuriin liittyy tähän. Siinä on kyse siitä, että kulttuurin voimavaroja pyritään tunnistamaan ja epäilemättä myös hyödyntämään eri ulottuvuuksissa viimeistään takataskua myöten. Näiden voimavarojen tunnistaminen ja hyödyntäminen on ollut myös kulttuuripolitiikan tahdon mukaista - siihenhan mm. Unescon laajan kulttuurin käsitteen puhunta on pyrkinyt -, joskin tunnistamisen ja hyödyntämisen tavoista ja niiden oikeutuksesta käydäänkin alituista keskustelua. Uusin alue, tai tulkinta, tässä suunnassa on kulttuurin kytkeytyminen innovaatiopolitiikkaan.

Kulttuuripolitiikan pitkien linjojen analyysissä kolmannen linjan on nähty käynnistyvän siten, että valtiollinen ensiyönoikeus kulttuurin politisointiin murtuu ja sen sijaan altistutaan markkinoiden vaikutukselle. Markkinaperusteisen kulttuuripolitiikan on katsottu kehittyneen merkittävämmässä määrin vasta parin viimeisimmän vuosikymmenen aikana, vaikka tässäkin yhtä lailla kulttuurin käsite- kuin kulttuuripolitiikan historia osoittaa, että kulttuurielämä ei ole ollut indifferentti markkinoita kohtaan aiemminkaan. Uutta juuri nykyisessä kehitysvaiheessa on, että tällä kulttuurin käsitteen merkitysalueella vallinnut pitkällinen kainostelun, häpeilyn tai kieltämisen kulttuuri ja kaksinaismoralismin on ryöpsähtänyt estottomaksi markkinaäänestykseksi. Lyödessään kenties ajoittain padotun vastavoimalla yli laidan se koetaan kulttuuripolitiikassa uhkaksi. Uhkasta varoittamisen uskottavuutta nyt kuitenkin syö se, että uhkas-

ta on varoitettu myös silloin, kun markkinamekanismi on ollut huomattavasti rajoitetumpaa.

Kulttuuripoliittisen asetelman näin muuttuessa myös sen työnnön vaikutus kulttuurin politisoinnin haasteeseen on toisenlainen kuin se oli vielä muutama vuosikymmen sitten. McGuigan (2004, 33–60) esittelee kulttuuripolitiikan kolme valtakurssia, joiden välillä tietoiset tai tiedostamattomat ratkaisut tehdään. Ne ovat valtiovetoinen, markkinavetoinen ja kansalaisvetoinen/kommunikatiivinen kulttuuripolitiikka. Niihin kuhunkin kytkeytyy vastaava ideaalisubjekti: veronmaksaja valtiovetoiseen, osakkeenomistaja markkinavetoiseen ja asiakas/kansalainen kommunikaatiovetoiseen.

McGuigan korostaa, että nämä diskurssit ovat tyyppitteleviä ja käytännössä suhteessa toisiinsa. Toisaalta hän muistuttaa, että kukin diskurssi sisältää aineksia, joita on mahdollista ajatella ja ymmärtää vain niistä itsestään käsin, joten tiettyä kohtalonomaista ristiriitaisuuttakin niiden välillä vallitsee. Tätä näkemystä McGuigan ei mitenkään perustele. Hän myös toteaa, että kunkin ajan yleinen henki vaikuttaa siihen, miten kulttuuripolitiikkaa toteutetaan, kuten aiemmin kansallisvaltiollinen ja hyvinvointivaltiollinen kehittämisen henki ja nyttemmin markkinataloudellinen henki. Kaikki diskurssit tulevat vaikuttamaan kulttuuripolitiikassa myös jatkossa, mutta enemmän tai vähemmän riveille ja rivien väleihin on kirjoitettu viesti: valtiovetoisuuden aika totutussa laajuudessa on ohi, markkinavetoisuuteen sisältyy suuria riskejä, kääntykäämme siis kommunikatiivisuuden puoleen.

Oma semioottisfenomenologinen kulttuuripolitiikan valintamatriisini on samansuuntainen kuin McGuiganin esittelemä kolmen puhunnan hahmotus, mutta se rakentuu toisista lähtökohdista ja on harjattu tiheimmällä kammalla. McGuiganin hahmotuksessa on mukana annos habermasilaista elämismaailman kommunikatiivisuuden idealisointia. Esittämässäni kulttuurin käsitteen analyysissä kulttuurin merkitysalueet ovat geneettisesti sidoksissa toisiinsa, jolloin myös niihin liittyvät toiminnalliset orientaatiot liukuvat toistensa alueille. Tässä mielessä McGuiganin argumentti, että erilaiset kulttuuripolitiikan toteuttamisen tavat olisivat ymmärrettävissä vain niistä itsestään käsin, ei ole kestävä. On kenties helpointa ymmärtää niitä niistä itsestään käsin, mutta ymmärtäminen ei ole mahdotonta toistenkaan kulttuurin käsitteen merkitysalueiden kautta.

Tiheämpi kampa tekee mahdolliseksi myös arvioida tarkemmin kunkin kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdollisuuden ominaispiirteitä ja kehitystilaa. Näin vaikkapa kulttuurin toimialaperusteiseen kulttuuripolitiikkaan liittyvän korporoitumisen vaikutus voidaan ottaa huomioon arvioitaessa taideperusteisen kulttuuripolitiikan läpäisevyyttä suhteessa muihin kulttuuripolitiikan toteuttamisen muotoihin. Rajoittaako mahdollinen korporoituminen taideperusteisen kulttuuripolitiikan kehittymisen omiakin mahdollisuuksia? Tai rakentaako se esteitä suhteessa elämäntapaperusteiseen tai merkityspäristeeseen kulttuuripolitiikkaan, kun niistä mahdollisesti nousevat uudet kulttuurisen toiminnallisuuden muodot eivät mahdu toimialan kentälle vaikkapa siksi, että ne kilpailisivat siellä rajallisista julkisen vallan osoittamista resursseista?

Vastaavia kysymyksiä nousee kaikilta kahdeksalta kulttuurin merkitysalueen kentältä suhteissa toisiinsa. Semioottisfenomenologisen analyysin valossa katson, että kulttuuri on – kuten yleinenkin käsitys antaa ymmärtää – 'kaikki', tai ainakin kaiken perusta, joten se on myös kaikkien käytettävissä. Ja sitä myös käytetään, kun legitimizeetti käyttöoikeuksien perinteisiltä estojärjestelmiltä hapertuu. Tässä mielessä esimerkiksi McGuiganin kolmen diskurssin välistä suhdetta ei voi ratkaista sulkemalla jokin niistä pois kulttuuripoliittiselta toiminta-areenalta. Mutta se, että erilaiset kulttuuripoliittiset diskurssit ovat ristiriitaisia tai jännitteisiä, pakottaa kulttuuripoliittiset toimijat harkitsemaan tarkkaan niiden merkitystä ja tarvittaessa valitsemaan niihin sisältyvien merkitysaluiden ja toiminnallisten orientaatioiden painotusten väliltä. Tässä mielessä kulttuuri ei ole 'kaikki', eli se ei ole kaikissa tulkinnallisissa ja toiminnallisissa muodoissaan samanlaista. Tämän vuoksi kulttuuripolitiikan itseymmärrystä, tehtäväkuvaa ja toiminta-aluetta on arvioitava suhteessa merkityksellisten merkitystenantojen, eli kulttuurin, politiikkaan.

Mitä tulee laajan kulttuurin käsitteen puhunnan suuntaisen merkitysperusteisen kulttuuripolitiikan käytännöllisiin tehtäviin, niin Carl-Johan Kleberg (2000, 54–56) on tuottanut yhden sitä vähintään sivuavan hahmotuksen lähtien YK:n kansainvälisistä sopimuksista. Hän arvioi, miten niistä seuraavat velvoitteet jäsenyivät sektoriperusteisen kulttuuripolitiikan rajapintoihin muiden sektoripolitiikkojen kanssa sekä edelleen niihin liittyviä vaikutuksia yleiseen kehitykseen. Hahmotus liikkuu jotakuinkin samalla alueella kuin oma metatehtävien hahmotukseni, mutta askeleen pari konkreettista politiikkasfääriä lähempänä. Alustavaksi nimeämässään hahmotuksessa Kleberg nimeää neljä hallinnonalarajat ylittävää vaikutusaluetta: tiedon kehittyminen, ilmaisumuotojen kehittyminen (taiteet, etiikka, poliittiset arvot) ja kommunikaatiomahdollisuuksien (kasvokkain tapahtuvien ja mediavälitteisten) kehittyminen. Lisäksi hän huomauttaa, että vallitseva kulttuurinen "systemi" ja vallitsevat kehitysprosessit vaikuttavat siihen, mikä nähdään kulttuurisektorina yhteiskunnassa.

Kleberg tekee myös toisen ja yksityiskohtaisemman jäsenyksen kulttuurin politisoimisen sektoripoliittisista rajapinnoista lähtien yksilön elämismaailmallisista tarpeista (emt. 63–66). Tärkeää kulttuurin politisoimisen vaatimuksen kannalta olisikin päästä jäsenyksissä asteittain metatasolta dialogiin olemassa olevan poliittishallinnollisen todellisuuden kanssa. Tällöin voitaisiin myös tavoitella jonkinlaista yhteiskuntapoliittista sopimusta kulttuurin politisoimisen sisällöistä, vastuista ja organisoimisen tavoista.

Sellainen sopimus on syytä tehdä näkyväksi kulttuurisen yhteiskuntakehityksen tilanteessa – siinä, jos missä. Sen pitää sisältää ennen kaikkea näkemys siitä, mitä kulttuurin käsitteen merkitysalueita hoidetaan kulttuuripolitiikkana ja mitä mahdollisesti muina politiikkoina – ja ennen kaikkea näkemys siitä, miten tälle politisoimille järjestetään uutta tilaa yhteiskuntapolitiikan itseymmärryksessä ja organisoiminnissa. Lisäksi tulee ottaa huomioon, että sopimus tulee kirjoittaa nimenomaisesti hallitsemisideologian jälkeisessä hallintapoliittisessa politiikassa ja hallinnossa.

6.3 Hallintapoliittinen kulttuurin politisointi

Mitä edellä sanottu lopultakin merkitsee kulttuuripolitiikan kannalta? Kulttuuri(n) käsite) on valintojen matriisi, josta kulttuuripolitiikka tekee valintansa, kuten olen työssäni moneen kertaan tuonut esiin. Valintoja tulee tehdä ja niitä voidaan tehdä, jopa niin, että jotkin tehtävät päätetään jättää huomiotta. Myös se tapa, jolla vastuunotto jatkossa tapahtuu, on valinnanvarainen. Näiden valintavaihtoehtojen hahmottamista – ja kenties itse valintojakin – helpottamaan olen rakentanut tutkimuksessani kulttuurin käsittekartan kulttuuripolitiikan valintamatriisin perustaksi.

Valintoja on tehty aiemminkin. Kulttuurin käsittekarttaa ja kulttuuripolitiikan valintamatriisia katsoen kulttuuripolitiikan yhteiskuntapoliittisesti tunnustetut vastuut ovat olleet kartan luovuutta ilmaisevalla puolella. On ollut valinta toteuttaa kulttuurin politiikkaa pääasiassa institutionalisoidun taideperusteisen kulttuuripolitiikan nimissä ja muodoissa. Myös pyrkimys laajentaa kulttuuripolitiikkaa elämäntapaperusteiseksi on ollut tietoinen valinta ja pyrkimys erityisesti Unescon vaikutuksesta. Kun ylitetään päiväntasaajalinja kartan hallinnalliselle puolelle, vastuut ovat olleet epämääräisemmän tunnustuksen varassa. Tunnustuksia ei ole osattu tai haluttu eksplisiittisesti tehdä, vaikka implisiittisesti niin on tehtykin ainakin joiltain osin. Erilaisissa yhteiskunnallisen vallankäytön tilanteissa ja tarkoituksissa on valittu erilaisia tapoja painottaa ja toteuttaa kulttuurin käsitteeseen sisältyvää hallinnallisuutta. Tietoisina on pidettävä myös kulttuuripolitiikan suuntaamista kehitysresurssiensa instrumentaaliseen hyödyntämiseen, tapahtuipa se sitten julkisen vallan tai markkinoiden alueella.

Oleellista on kuitenkin huomata, että eksplisiittisesti tehdyt – siis harkittuun kulttuuripolitiikan lähdekäsitteen ja siihen perustuvan kulttuuripoliittisten vastuiden analyysiin perustuvat – tunnustukset voisivat olla toisenlaisia kuin implisiittiset, tapahtuvaa kehitystä passiivisemmin ylöskirjaavat tunnustukset, jotka tapaavat seurata tahdottomammin yleisemmän aikakauden hengen mukaisia ratkaisuja. Kukaan ei omana aikanammekaan pakota valitsemaan eikä myöskään estä valitsemasta jotain tiettyä asiaa kulttuuripolitiikan tehtäväksi ja toteuttaa siten kulttuuripolitiikkaa juuri sillä perustalla. Yhdessä suhteessa oma aikamme kuitenkin poikkeaa edellisistä valintatilanteista. Olen itse muotoillut tämän haasteen vuonna 2002 seuraavalla tavalla:

Laajan kulttuurin käsitteen avaama näköala taide- ja kulttuuripolitiikkaan ei ole sillä tavoin uusi, että jokin nimetyistä alueista olisi aiemmin tyystin loistanut poissaolollaan, eikä laaja käsitys kulttuurista sekään ole sinänsä uusi. Utta on ehkä vahva tietoisuus kenttien moninaisuudesta ja siellä vallitsevista ristikkäisistä kehitysvoimista sekä eri kentiltä nousevista odotuksista toimia taide- ja kulttuuripolitiikassa kaikkien kenttien hyväksi. Utta ovat ehkä myös hapuilevat yritykset jäsentää laajaa kulttuurin käsitystä yhteiskunta- ja kulttuuripoliittisesti mielekkäällä tavalla.

2000-luvun alun kulttuuripoliittisen tilanteen voikin nähdä niin, että moniulotteinen, kompleksi ja dynaaminen kulttuurin käsite näyttää avoimesti ikään kuin yhdellä kertaa lukuisat tulkintamahdollisuutensa – ja mahdollisuutensa kulttuuripolitiikan suuntaamiselle. Kenttien välisten kehitystendenssien tunnistamisesta, arvioinnista ja tasapainottamisesta näyttääkin tulevan kulttuuripoliittista saneluvaltaa käyt-

täneen julkisen vallan uusi haaste. Laajan kulttuurin käsitteen pohjalta nouseva analyysi esittää myös haasteen ja antaa joitain tulkintamahdollisuuksia nykyistä laajemmalla alueella toimivan kulttuuripolitiikan kehittämiseksi. Kyse olisi minimissäänkin sellaisesta uudesta kulttuuripolitiikasta, joka ylittää perinteiset sektorirajansa. Minimivaatimukset ylittävänä kyse olisi kulttuurisesta yhteiskuntapolitiikasta. Joka tapauksessa kyse on kulttuurisen yhteiskuntakehityksen mukaisesta kulttuuripolitiikasta. (Pirnes 2002b, 23.)

Mitä tai millaista olisi minimivaatimukset ylittävä kulttuurinen yhteiskuntapolitiikka – kulttuurin politiikka, joka olisi itsestään selvästi hallintapoliittista? Tai minimivaatimuksen ehdon täyttävä ja perinteiset sektorirajat ylittävä hallinnallispoliittinen kulttuuripolitiikka?

Kun kulttuurin käsite profiloituu modernin aikakauden kehkeytymisen alkuvaiheessa välineellisesti sivilisaatiokriittisyydeksi, jää tilaa jollekin toiselle käsitteelle omaksua sosiaalisen toiminnan kattavan deskriptiivisyyden ja analyttisyyden tehtävä. Sivilisaation käsite ei ole modernissa tähän rooliin kyllin dynaaminen ja – niin, moderni. Tämän roolin ottaa yhteiskunnan käsite, jolle sosiologia modernin uutena tieteenä antaa sisällön ja legitimitietin. Sosiologian ongelma on kuitenkin, että se hukkaa työkalupakistaan dynaamisen kulttuurin käsitteen. Mm. semiotiikan, strukturalismin ja fenomenologian kautta se sinne palaa, mutta voimansa se näyttää ja täyden legitimitietin hankkii vasta kulttuurisen käänteen myötä 1900-luvun loppupuolella.

Oikeuttaisiko yhteiskuntatieteiden kulttuurinen käänne ja kulttuurinen yhteiskuntakehitys jopa sen, että käsite 'yhteiskuntapolitiikka' korvattaisiin 'kulttuuripolitiikan' käsitteellä sosiaalisten toimintojen kattavuutta osoittavana ja siten poliittisen toiminnan koko organisointialuetta ilmaisevana käsitteenä? Yhteiskunta -käsitteen kriisi antaisi hyvinkin aiheen näin ajatella. Miten se toteutuisi?

Kulttuurin käsitteen analyysini perusteella voisi olla perusteltua puhua kulttuuripolitiikasta yhteiskuntapolitiikan sijasta sosiaalista koskevien toimintojen politisoinnin kehyksenä tai organisoinnin alueena. Tällainen kulttuuripolitiikka tarkoittaisi luonnollisesti jotain muuta kuin olemassa oleva kulttuuripolitiikan hallinnonala. Kulttuuri ja yhteiskunta muodostavat tasavertaisen vastinparin sosiaalisen toiminnan politisoinnin ja organisoinnin käsitteinä, joskin niiden tehtävät poikkeavat toisistaan.

Vallitsevan käytännön puolesta puhuu yhteiskunnan käsitteen sitoutuminen kulttuurin käsitettä selvemmin nimenomaan sosiaalisen toiminnan organisoituihin muotoihin. Voidaan myös kysyä, mitä käsitteen vaihdoksesta hyödyttäisiin. Kulttuuri saisi kyllä siitä lisähuomiota osakseen, mutta mitä muuta siitä seuraisi? Ratkaisun etuna olisi, että erityisesti semioottisfenomenologisen kulttuurikäsitteiden lähtökohdat ja keskeiset painotukset voisivat saada ansaitsemaansa huomiota, kun semioosin perustavuutta, elämismailmallisuuden ensisijaisuutta, merkitystenantojen erityistä virittyneisyyttä, kommunikatiivisen toiminnan tärkeyttä ja luovuuden politiikan tarvetta voitaisiin korostaa ja ulottaa ne koko sosiaalisen toiminnan organisoimisen keskeisiksi lähtökohdiksi ja sen toimivuuden arvioinnin kriteereiksi. Etuna saattaisi olla myös yhteiskunnallisen toiminnan seisahtuneita vesiä liikkeelle saattava 'luova kaaos', jota tie-

toyhteiskuntakehityksen visioinneissa ja teoretisoinneissa (mutta ei käytännöissä) joskus perään kuulutetaan. Tosin yhtä lailla seurauksena voisi olla stagnatiivinen neuvottomuus.

Haittana olisi myös kulttuuripolitiikan ja yleisemmän politiikan teon muodon ongelmien jatkuminen. Jos yleinen politiikka olisi kulttuuripolitiikkaa, nyt kulttuuripolitiikan nimissä harjoitettava politiikka voitaisiin palauttaa nimelettäänkin taidepolitiikaksi, mitä se käytännössä suurimmalta osaltaan edelleen on. Ratkaisu olisi tältä osin poliittishallinnollista organisoitumista ja toimintaa selkeyttävää. Muut kulttuuripolitiikan 'rönsyt' voitaisiin organisoida – ja tämä olisi itse asiassa toinen vaihtoehto kulttuurin politiikan järjestämiseksi – hyvällä omallatunnolla muihin politiikkoihin, kuten elämäntavat sosiaalipolitiikkaan, taide- ja kulttuurikasvatus ja muu esteettispedagogisuus koulutuspolitiikkaan jne.

Kysyä kuitenkin voidaan, eikö tällaista vastuiden selkeää rajausta voitaisi tehdä (tai tehdäkin) myös nykyisellä tavalla organisoidun yhteiskuntapolitiikan nimissä ja puitteissa? Mainittujen rönsyjen osalta näin varmaan voitaisiinkin toimia, mutta kulttuuripolitiikka tuskin olisi valmis palaamaan pelkäksi taidepolitiikaksi. Siinä ei olisi välttämättä kyse pelkästä oman sektorin puolustamisesta, vaan todellisesta huolesta, että kadotettaessa kulttuuri politiikan tuottamisen lähdekäsitteistöstä, kadotettaisiin vähitellen myös ne merkitysalueet, jotka liittyvät juuri tähän käsitteeseen. Sosiaalipolitiikka tai koulutuspolitiikka tunnistavat vastuitaan omien lähdekäsitteidensä kautta, eivätkä ne tunnistamiset välttämättä ainakaan ajan oloon enää tunnistaisi niitä merkityksiä, mitä sisältyy kulttuuriin käsitteeseen.

Kolmas vaihtoehto olisi tarttua kunnolla sektorihallinnon nykyisiin ongelmiin, niin yleisesti kuin erityisestikin koskien nykymuotoisen kulttuuripolitiikan ja muiden hallinnonalojen rajankäynteihin liittyviä ongelmia. Liiallisesti sektoroituneen hallinnon ongelmallisuus tunnustetaan varsin yleisesti: sektorit tarkastelevat asioita omista rajoittuneista näkökulmistaan ja puolustavat omia etujaan. Olemassa olevat sektorirajat ylittävät yhteistyömuodot eivät vastaa avoimuutta, verkottumista ja muuntautumiskykyä edellyttävien tietoyhteiskuntakehityksen mukaisten organisaatioiden yleisiä eivätkä erityisemmin hallintopoliittisten toimijaedellytysten mukaisia ominaispiirteitä. Valtioneuvoston hallituskaudella 2003–2007 toteutetut ja nykyisen kauden uudet politiikkaohjelmat ratkaisuyrityksenä vastata hallinnonalat ylittäviin toimintaympäristöhaasteisiin lienevät vain jäävuoren huippua muistuttava tunnustus niistä ongelmista, jotka liittyvät liiallisesti sektoroituneeseen hallintoon.

Kulttuuripolitiikan piirissä sektorirajojen ylittämisen suhteen joko paikallis-, alue- tai keskushallintotasolla ei ole oltu juurikaan muita aktiivisempia, vaikka siihen laajan kulttuurin käsitteen puhunta on antanut mahdollisuuden ja suorastaan velvollisuuden. Suomalaisessa kulttuuripolitiikassa tällaisia yrityksiä on tehty 1970-luvulla kulttuuritoimintakokeiluna, 1990-luvun alkupuolella Valtioneuvoston kulttuurihankkeessa ja 2000-luvulla luovuusstrategiassa. Niissä on tunnusteltu sektoripohjaisen kulttuurihallinnon ja muiden hallinnonalojen, myös yleisen yhteiskuntapolitiikan, välisten rajapintojen joustavuutta ja

läpipäästävyyttä: sitä 'kirjoittamattoman kulttuurilain' toimivuutta, minkä Kuppoli-toimikunta kirjasi kulttuuripoliittisen ohjelmansa osaksi 1990-luvulla. Tuolta vuosikymmeneltä lähtien kulttuurisektorihallinnon käsiteltäviksi nousseista asioista kuitenkin yhä useampi kolkuttelee sekä lähtökohdiltaan että sisällöiltään perinteisen sektorihallinnon rajoja. Niitä koskevien tehtävien käytännön toteutus on tapahtunut kuitenkin edelleen melko perinteisin hallinnonalojen välisin yhteistyön muodoin, silloin kun sellaisia on käytetty.

Mainitsemillani kaikilla vaihtoehdoilla toteuttaa kulttuurisen yhteiskuntakehityksen mukaista kulttuurin politiikkaa on siis puutteensa. Nimenmuutos yhteiskuntapolitiikasta kulttuuripoliitikaksi jäisi todennäköisesti sananmukaisesti nimelliseksi. Kulttuuripoliitiikan muiden kuin taidepoliittisten vastuiden kytkeminen muihin politiikkoihin kadottaisi ajanoloon kulttuurin käsitteen tunnistamisen laajuuden, moniulotteisuuden ja syvyyden näköpiiristään. Sektorihallinnon yhteistyön kehittyminen on tunnetusti hidasta, jähmeää ja rajallista.

Valittiinpa vaihtoehdoista mikä tahansa, kaikissa tapauksissa välttämätöntä on, että kulttuurin politisoinnin metatehtäviksi tunnistetut merkityspoliittiset tehtävät omaksutaan tietoisesti ja harkitulla ratkaisulla yhteiskuntapolitiikan yhteisvastuun piiriin. Sellaista ei yhteiskuntapolitiikan tasolla ole tehty. Kulttuurisen yhteiskuntakehityksen mukaista olisi kuitenkin luoda kulttuurin politiikkaa, joka sisältää arvioinnin yhteiskuntapolitiittisen tilan järjestämisestä tätä tarkoitusta varten sekä kulttuurin politiikan ja kulttuuripoliitiikan vastuiden määrittelyn ja sopimuksen.

Vaihtoehtojen priorisointia arvioitaessa on puolestaan syytä todeta, että sektoripoliittisen yhteistyön kehittämisen vaihtoehto voi tietystä arkisen realiteisuuden lähtökohdastaan huolimatta olla kaikesta huolimatta vartenotettava vaihtoehto. Se edellyttää kuitenkin koettua huomattavasti enemmän aloitteellisuutta, rohkeutta, päättäväisyyttä ja näkemyksellisyyttä sekä kulttuuripoliitikalta että muilta yhteiskuntapolitiittisilta toimijoilta¹⁰⁵.

Tässä perätty aloitteellisuus, rohkeus, päättäväisyys ja näkemyksellisyys on käytännössä hallinta-ajatteluun perustuvaa julkisen hallinnon toimintaa ja julkisen areenan muodostusta. Sen tulee olla edustuksellista kanssakäymiseen ja dialogiin perustuvaa oppimisprosessin tuottamista, ei olemassa olevien etujen ja intressien puolustamista. Näin voidaan päästä käsiksi kunkin kompleksin haasteen tai ongelman hallinnan mahdollisuuksiin. Hallinta siis edellyttää "erilaisten näkemysten olemista läsnä yhteisymmärryksen luomisen prosessissa" (Pekonen 1995, 101), joten edustavuuteen tulee kiinnittää hallintapolitiikassa erityistä huomiota. Vaikka edustavuus ei hallinta-ajattelussa voikaan perustua olemassa olevien etujen ja intressien tavanomaiseen edustamiseen, eri hallinnonaloilla ja muilla toimijatahoilla luulisi olevan silti tarve päästä mukaan op-

¹⁰⁵ Kyseessä täytyy olla sellaisen "oleellisen" ministeriöiden ja muun keskushallinnon sektorirajat ylittävien tehtävien ja vastuiden hoitamiskyvyn parantumisen, jonka tässä työssä viitattu luovuusstrategia nimesi hallinnon uudistamisen keskeiseksi haasteeksi luovuuden edistämisen näkökulmasta. Hallinnon rakenteiden ja toimintatapojen uudistaminen tällä tavoin oli puolestaan yksi yhdestätoista askeleesta, jotka ottamalla luovuusstrategia katsoi Suomen muuttuvan nykyistä luovemmaksi maaksi. (OPM 2006b, 12)

pimisprosessiin, koska, kuten Pekonen muistuttaa, "vain niistä asioista ja näkemyksistä voidaan sopia, jotka ovat edustettuina neuvottelu- ja sopimisprosessissa". Jos edustuksellisuus saadaan sellaiseksi, että se on käsiteltävän asian kannalta riittävän kattavaa, oppimisprosessin voi olettaa olevan sitä hedelmällisemmän ja sen muodostaman pohjan päätöksenteolle legitimiimmän.

Arvioitaessa kulttuuripolitiikan edellytyksiä osallistua tähän oppimisprosessiin voidaan todeta, että syntyajoistaan aina 1990-luvun alkupuolelle saakka se on muiden hallinnonalojen tapaan perustunut hallitsemisideologiselle hallintopoliittiselle näkemykselle ja tavoitteille. Tuon ideologian tuolloin kriisiytyessä pudotaan tietyllä tavalla tyhjän päälle, mitä Kupolikin heijastaa kyseisen ajankohdan kulttuuripoliittisena ohjausdokumenttina.

Tuossa mietinnössä tehdään kuitenkin ainakin periaatteellinen avaus kulttuuripolitiikkaa koskevien 'perimmäisten kysymysten' käsittelemiseksi arjesta käsin ohjautuvana erojen politiikkana kulttuurisessa yhteiskuntakehityksessä. Hallintakyvyn lisäämiseen mietintö ei sen sijaan antanut välineitä. Ei kerrottu, miten arjessa ilmenevästä osien välisestä kompleksisuudesta ja ristiriitaisuudesta muodostetaan 'väliaikainen kokonaisuus' ja päätöksenteon pohja, eli miten erimielisyyksiä vähennetään tai miten niistä sovitaan. Se tunnisti erimielisyyksien tuottajat kulttuuripolitiikassa (kansalaisyhteiskunnan, markkinat ja julkisen vallan) sekä erojen politisoinnin alueen kulttuuripolitiikan ja muiden yhteiskuntapolitiikan alueiden välillä (kirjoittamaton kulttuurilaki ja kulttuurin läpäisyperiaate). Sen sijaan se ei esittänyt näkemystä, miten nämä oppimisprosessin merkityksessä edustautuisivat uudessa tilanteessa.

2000-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä ollaan edelleen tämän saman haasteen edessä. Edellä esitetyt vaihtoehdot kulttuurin politiikan tuottamiseksi ovat mahdollisia tapoja edetä asiassa. Uusia rakenteita koskevat ratkaisut – sikäli kuin sellaisiin edettäisiin – ovat kuitenkin aina vaikeita, ja laajan kulttuurin käsitteen mukaisen kulttuurin politisoinnin kohdalla ne ovat erityisen vaikeita.

Mikä tahansa vaihtoehto kulttuurin politisoimiseksi valittaneenkaan, tärkeintä on, että valinta tehdään ja asiassa lähdetään liikkeelle. Nykymuotoisen kulttuuripolitiikan kannalta arvioituna siitä olisi jo pelkästään se etu, että kulttuuripolitiikka vapautuisi 'mission impossible' -tyyppisestä haasteestaan yrittää toteuttaa samanaikaisesti kapean ja laajan kulttuurikäsitteksen mukaista kulttuuripolitiikkaa. Myös laajan kulttuurikäsitteksen mukaiset tehtävät saisivat ratkaisussa selkeän yhteiskuntapoliittisen tunnustuksen, eikä kulttuuripolitiikkakaan tarvitsisi kysellä jatkuvasti legitimaationsa perään. Toisin päin asiaa katsottuna kulttuuripolitiikka ei myöskään näyttäytyisi yhteiskuntapoliittisten resurssien ja toimintaoikeuksien vaatimisen kannalta niin uhkaavalta (tai näkökulmasta ja asenteesta riippuen: naurettavalta), kuin miltä se ehkä näyttää nykyisin ekspansiivisuusretoriikassaan. Tämä retoriikka ja sen epämääräisyys purettaisiin tässä vaihtoehdossa harkituksi yhteiskuntapoliittiseksi organisointiratkaisuksi.

Toisaalta, laajan kulttuurin käsitteen mukaisen puhunnan tuottaman tilanteen pätkähästä nykymuotoinenkaan kulttuuripolitiikka ei pääsisi. Olemassa olevassa tilanteessa sillä on lähdekäsitteensä tietynlaisen omistajaoikeuden

kautta suurin poliittinen puhevalta kulttuurin politisoinnin suhteen, joten sen tehtävä ainakin aluksi olisi olla aktiivinen sitä koskevien neuvotteluiden käynnistäjänä ja ylläpitäjänä (vrt. Pirnes 2002b, 30).

Nykymuotoinen kulttuuripoliittinen toimijuus siis voisi asettua tässä mielessä kulttuurin käsitteen hallintapoliittisena erityisasiantuntijana tämän prosessin johtoon. Aluksi aktiivisuuden vaatimus koskee aloitetta tässä ehdotetun valinnan tekemisestä. Toiseksi se merkitsee erityisvastuuta sen sisältöjen määrittelyssä. Tällöin sen mm. tulee tuoda pöydälle keskusteltavaksi erilaiset kulttuuripoliittiset diskurssit (McGuigan) tai kulttuuripolitiikan toteuttamisen mahdolliset alueet ja painotukset (tämä tutkimus), niiden tasapainottamisen vaatimus tai oma näkemys näiden välisistä suhteista, koska nuo samat haasteet koskevat myös kulttuurin politisoimista¹⁰⁶.

Kolmanneksi aktiivisuuden vaatimus mahdollisesti merkitsee vastuuta saada aikaan organisaatioiden välillä sellaista uudenlaista yhteistoimintaa, jossa eri hallinnonalojen väliset eri asioista puhumiset ja intressiristiriidat muunnetaan kehityksen voimavaroiksi ja lyhyen aikavälin kehittämisperspektiivit pitemmän aikavälin perspektiiveiksi. Tämä vastuu voisi olla kuitenkin siirtynyt kulttuurin politiikan kulttuuripolitiikkaa laajemmalle asiantuntijuudelle yhteishallinnallisena erojen hallintaa koskevana sopimuksena sikäli kuin tässä on onnistuttu hallintaideaalin mukaisesti. Epäilemättä kulttuuripolitiikalle tulisi vastuuta myös tehdyn valinnan ja sopimuksen käytäntöön viemisestä siltä pohjalta mitä neuvotteluissa sovittaisiin.

Tässä ehdotetussa ratkaisussa olisi siis kyse yleisen *yhteiskuntapolitiikan ja sen eri politiikkojen yhteistoiminnasta kulttuurin politiikkana*. Missä määrin sitä johdettaisiin yleisemmästä yhteiskuntapolitiikasta käsin ja missä määrin kulttuuripoliittisesta toimijaoikeudesta käsin, tai missä määrin luotaisiin uusia toimijaoikeuksia ja niiden mukaisia rakenteita, jäisi nähtäväksi.

Haaste ei ole vähäinen hallitsemislegitimiteettinsä menettäneessä poliittishallinnollisessa toimintakulttuurissa, kuten voi tavallaan päätellä siitä, minkä

¹⁰⁶ Tasapainottamisen edellytys ja McGuiganin näkemys siitä, että kukin diskurssi on ymmärrettävissä vain siitä itsestään käsin, näyttävät ristiriitaisilta. Olen edellä varauksellistanut McGuiganin näkemyksen tältä osin, mutta välttämättä ristiriita ei ole ylittämätön, vaikka ko. näkemys hyväksyttäisiinkin. Diskurssien ristiriitaisuus ja niiden kunkin ymmärtäminen niistä itsestään käsin voidaan ymmärtää Pekosen esittämässä hallintapoliittisessa hahmotuksessa nimenomaan eri asioista puhumisena, mikä edellyttää eri toimijatahojen kanssakäymistä ja käytännöllistä diskurssia eroista ja perimmäisistä kysymyksistä, siis edellytystä tasapainottamiseen. Ja kun on tasapainotettava, on katsottava, millä diskurssilla tai toimintasfäärillä on mahdollinen tasapainon tavoittelua häiritsevä ylivalta, mikä on jäänyt tai jäämässä varjoon tai alisteiseksi, minkä vaikutusvaltaa tulee mahdollisesti vähentää, minkä lisätä jne. Näiden kysymysten kautta tullaan lähelle myös McGuiganin johtopäätöstä, jossa kommunikatiivisuutta on perusteltua suosia, koska se – sikäli kuin on luottamista Habermasiin – on ollut jo pitkään kolonisoimisen kohde, ja koska sen – sikäli kuin on luottamista kulttuurisen yhteiskuntakehityksen analyysiin – merkitys kasvaa myös hallinnallisten toimien elävöittämisen, ellei suorastaan pelastamisen, tarkoituksessa. Toisaalta myös puhtaammin korkean taiteen suosimista voidaan tarvita edelleen, tai jatkossa uudelleen, jos on uskominen Ehrnroothiin, jonka mukaan "ryöstöviljelyn" kulttuurissa (kulttuuri)poliittisin toimin tulee tukea nimenomaan kaikkea "kompleksia, vaikeaa, vaativaa ja antikaupallista kulttuuria, sellaista taidetta, jonka arvoista ja muodoista kulttuuriteollisuus ei ole kiinnostunut" (Ehrnrooth 2000, 19).

varaan esimerkiksi Kupoli-toimikunta laski mahdollisuuden viedä käytäntöön 'kirjoittamatonta kulttuurilakia'. Kyseinen toimikunta uskoi "elinvoimaan", jonka se näki olevan "kyvyssä tuottaa ja tuoda esiin kulttuuriin liittyviä merkityksiä ja ylläpitää niistä käytävää keskustelua" (KOM 1992:36, 32).

Pelkkä kulttuurin merkityksistä käytävän keskustelun ylläpitäminen ei voi olla sen enempää kulttuuripolitiikan kuin kulttuurin politiikankaan koko tehtävä, vaikka tärkeä onkin. Sillä voi parhaimmillaankin hankkia *uudistajan* leiman tai roolin hallintopoliittisessa todellisuudessa, jossa annettujen politiikkaparametrien mukaan toimivan *hallinnoijan* ja muualla luotujen ehtojen mukaan toimivan *tehostajan* roolit ovat edelleen ylivoimaisesti käytetyimmät. Tavoitteen tulee olla *yhdistäjän* rooli. Siinä hallinnallinen toimija kykenee tekemään uudistajan ehdottamista pohjustuksista ja toteuttamisvaihtoehdoista myös toteuttamiskelpoisia. (ks. Pekonen 1995, 95–96.)

Tästä näkökulmasta retoriseksi nihilismiksi nimetty asiointi kulttuuripolitiikassa voidaan tulkita myös uuden hallinta-ajatteluun perustuvan kulttuuripolitiikan välttämättömäksi ehdoksi, mutta ei missään tapauksessa riittäväksi sellaiseksi. Kulttuuripolitiikan ydin on perinteisten määritelmien mukaan *kyvyssä vaikuttaa* yhteiskunnan kulttuurisiin toimintoihin (ks. Malkavaara 1989, 57). Vaikka uskoa itsestään selviin vaikutusmahdollisuuksiin ja suoriin vaikutussuhteisiin ei hallinnallisuuteen perustuvassa poliittishallinnollisessa toimintakulttuurissa olekaan syytä lietsoa, vaikuttamiskykyyn panostaminen on näissäkin oloissa tärkeää ja perusteltua. Se vain edellyttää, että edellä käsitellyt hallintapoliittiset lähtökohdat tunnustetaan ja toimitaan niiden periaatteiden mukaan. Se edellyttää viime kädessä organisaatio- ja hallintorajojen joustavuuden lisäämistä ja tarvittaessa joidenkin rajojen poistamista perusteettomina kokonaan.

Tutkimukseni kontekstissa tämä merkitsee erityisesti luovuuden ja hallinnan välisen rajan periaatteellista ja käytännöllistä ylittämistä. Se tulee nähdä päiväntasaajalinjana ja tässä muutoksessa kertyvää uudenlaista asiantuntijuutta tulee kasvattaa, jotta voidaan tuottaa kulttuurin politiikkaa ja määritellä sen puitteissa kulttuuripolitiikkaa. Sanomattakin on selvää, että tässä prosessissa on luvassa törmäyksiä olemassa olevien ajattelutapojen ja toimintamuotojen kanssa, ja riippumatta siitä, mitä tahansa mainitusta kolmesta vaihtoehdosta lähdettäisiin toteuttamaan kulttuurisen yhteiskuntakehityksen mukaisena kulttuurin politisoinnin ratkaisuna.

Varsinaisesti uudesta aloitteesta tässä esittämässäni kulttuurin politisoinnin toimintaohjelmassa ei ole kyse. Asetelma on pohjustettu laajan kulttuurin käsitteen puhunnassa 1960-luvun lopulta alkaen. 1990-luvun aikakausimurros toi sen toteuttamiseksi sekä lisäedellytyksiä että uutta painetta. Eräsaari ehdotti jo 1990-luvun lopulla tässä ehdotetun tapaisia "neuvotteluja" kulttuuripolitiikan uusista ehdoista. Hänen avaamassaan perspektiivissä nämä neuvottelut eivät ole tavanomaisia poliittishallinnollisia yhteistyöneuvotteluja, vaan jotain sellaista, mitä voitaisiin kutsua "refleksiiviseksi kulttuuripolitiikaksi". Neuvottelut koskevat "kulttuuripolitiikan muotoutumisen paikanvaihdosta". (Eräsaari 1999, 147–149.)

Eräsaaren ehdotus nousi yleisistä postmodernin tilanteen mukaisista keskustelun parametreista. Oma ehdotukseni koskee laajemmin ja konkreettisemmin kulttuurin politiikkaa ja sen osana kulttuuripolitiikkaa hallintaperusteisen hallinnon periaatteiden mukaisesti. Kulttuurin käsitteen ilmaisemien perimmäisten kysymysten käsittely, siihen liittyvien eri asioista puhumisten ja muiden erojen käsittely dialogisessa kanssakäymisessä ja diskurssissa on kulttuurin politiikan toteuttamisen edellytys ja tapa hankkia käytännöllinen viisaus sen toteuttamiseksi.

Hallintapoliittiselle virkamiestoimijalle tämä merkitsee haastetta toimia ohjelmien toteuttajan sijasta käsitetunnistuksiin liittyen välittäjän ja niiden politisoimiseen liittyen neuvottelijan ja yhdistäjän rooleissa. Tarvittaessa näissä toimijaroleissa on uskaltauduttava myös rakenteellisten ratkaisujen esittäjän rooliin. Sitä, mikä tulee kulttuuripolitiikan tehtäväksi kulttuurin politiikkaa koskevien neuvottelujen ja sopimuksen perusteella, koskee puolestaan mm. Heiskasen ehdotus nykyistä selvästi vahvemman yhteisohjauksen toteuttamista tapana tasapainottaa kulttuuripoliittisten toimijatahojen intressejä (ks. Heiskanen 2001, 27).

Siitä, millä käytännöllisellä viisaudella näitä käytännöllisen viisauden tehtäviä hoidetaan, riippuu laajan kulttuurin käsitteen mukaisen kulttuuripoliittisen puhunnan lupausten ja lumon kohtalo. Siitä riippuu myös sen anti ihmisten muodostamille yhteisöille, kuten suomalaiselle yhteiskunnalle tai kaikille niille yhteiskunnille, jotka toimivat tämän puhunnan vaikutuksessa.

SUMMARY

In the last decades cultural policy documents have referred to a broad concept of culture. Especially Unesco has been active in the broad concept discourse, but also national cultural policies are within it. The broad concept discourse implies resources and potentials which, to date, have not been utilised in cultural policy and which should be taken into account, not only in cultural policy but also in social policy in general. This has led to demands to give a more prominent role to cultural policy in the formulation of social policy.

The aim of this study is to analyse how the concept of culture, when interpreted broadly, works as a basis for cultural policy, in which way the concept of culture is a source of self-understanding and identity of cultural policy, and how the concept of culture legitimises cultural policy as a branch of social policy.

There are two methods of studying these questions: analysing the broadness of the concept of culture in cultural and social theories, and analysing the discourse of the broad concept of culture in cultural policy documents. The way to analyse the concept of culture is hermeneutical and historical. In the analyses of the broad concept discourse I have used materials taken both from Unesco and Finnish cultural policy.

The main results of my study are:

Cultural policy has not kept the promises which have been made in the broad concept discourse. The interpretations of the concept of culture as a broad concept are problematic and the manifestations and practices based on the broad concept discourse inadequate. Unesco presented the definition of the concept of culture in the Mexico Cultural Policy Conference in 1982, and it was legitimised 1998 in the Stockholm Conference. This definition was based – problematically to my view – on lifestyles. Finnish cultural policy documents have these same features, although the definitions in them are not as strict. At the same time, it is art that covers the widest field in the real cultural policy actions both in the Unesco policy and in national cultural policies. My argument is, that cultural policy is double-faced when it likes to bond, albeit not successfully, with lifestyles although it is firmly based on art.

The consequence of the troubles in applying the broad concept discourse is that the initiations to strengthen the role of cultural policy in social policy has not been very active or effective. Especially the intention to break boundaries between cultural policy and other forms of social policy has not succeeded. As a result, cultural policy has shackled itself in its role as a traditional sector in social policy.

The solution to these dead ends would be to attach cultural policy to the meaning-based – semiotic-phenomenological – way to understand the concept of culture. My analysis of the concept of culture indicates that it is the broadest

way to understand that concept. It is based on the signification and intentionality in lifeworlds and social practises. The focus is creativity – nevertheless, the transactions between creative and regulative actions and action orientations have to be reckoned among significant processes.

To my view, the semiotic-phenomenological concept of culture would be profitable for cultural policy because meanings are inherited also in art and lifestyles. According to my analyses both the Unesco discourse and national cultural policies have been developed implicitly towards this kind of concept-understanding but, on the explicit level, the argumentation is different.

The justification which the meaning-based semiotic-phenomenological concept of culture gives to cultural policy is both existential and social. The main task of cultural policy is to produce lifelikeness and liveliness both on individual and social level. This kind of concept-interpretation produces some noteworthy metacommissions to cultural policy and makes it possible to challenge social practises and organisations in many ways. These metacommissions are: practising critical reason as a primary world-relation, a possibility to express oneself and communicate freely, creativity used in all fields of personal or social life, arts and letters in the heart of creativity, and transactions over the border of creative and regulative practices in society.

The meaning-based conception of cultural policy implies that social policy should be understood as a possibility to make culture, as a whole, political. Consequently, there is a demand for a politics of culture instead of cultural policy in a traditional sense. The responsibilities in cultural policy have to be estimated within this context. Therefore, it is also possible to point out the social meaningfulness of cultural policy, which is essential in the discourse of the broad concept of culture stated by Unesco as well as national policy actors.

LÄHTEET

- Action plan (1998), *Action plan on Cultural Policies for Development*. Adopted by Intergovernmental Conference on Cultural Policies for Development (The Power of Culture) in Stockholm, Sweden; March 30–April 2, 1998.
- Ahponen, Pirkkoliisa (1991), *Kulttuuripolitiikka ja sen representaatiot. Tutkimus yleävän maallistumisesta*. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä tutkimuksia: Joensuu.
- Ahponen, Pirkkoliisa (1994), *Kulttuuripolitiikka instituutiona, markkinoilla ja utopioissa*. Teoksessa Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.) *Kulttuurintutkimus*. Tietolipas 130. 97–118. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Ahponen Pirkkoliisa (1999), *Kulttuurin kierreportaikossa*. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 62. Jyväskylän yliopisto.
- Ahponen Pirkkoliisa (2001), *Kulttuurin pesäpaikka*. Yhteiskunnallisia lähestymistapoja kulttuuriteoriaan. WSOY: Helsinki.
- Aittola, Tapio & Raiskila, Vesa (1998), *Jälkisanat teoksessa Berger, Peter L. & Luckmann Thomas, Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Gaudeamus: Helsinki.
- Alapuro, Risto & Stenius, Henrik (1987), *Kansanliikkeet loivat kansakunnan*. Teoksessa *Kansa liikkeessä, toimittaneet Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds, Henrik Stenius*. 8–52. Kirjayhtymä: Helsinki.
- Alasuutari, Pertti (1994), *Kulttuurintutkimus ja kulturalismi*. Teoksessa Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.) *Kulttuurintutkimus*. Tietolipas 130. 32–50. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.
- Alasuutari, Pertti (1996), *Toinen tasavalta. Suomi 1946–1994*. Vastapaino: Tampere.
- Alexander, Jeffrey C. (1991), *Culture and society: contemporary debates*. Edited by Jeffrey C. Alexander & Steven Seidman. Cambridge: Cambridge University Press.
- Andersson, Åke E & Strömquist, Ulf (1988), *K-Samhällets Framtid*. Prisma: Värnamo.
- Arnold, Matthew (1869/1965), *Culture and Anarchy*. The Completed Prose Works 5/Matthew Arnold. Ed. by R.H. Super. Ann Arbor, MI.
- Autio, Veli-Matti (1993), *Suurjärjestelmien aika koittaa 1966–1980*. Opetusministeriön historia VI. Opetusministeriö: Helsinki.
- Autio, Veli-Matti (1997), *Vakiintuneisuudesta uusien muotojen etsimiseen 1981–1995*. Opetusministeriön historia VII. Opetusministeriö: Helsinki.
- Barrett, Michéle (1986), *Feminism and the Definition of Cultural Politics*. Teoksessa *Feminism, Culture and Politics*, edited by Rosalind Brund and Caroline Rowan. Lawrence and Wishart: London.
- Bauman, Zygmunt (1999), *Culture as Praxis*. Sage Publications Ltd. Printed in Great Britain by The Cromwell Press Ltd. Trowbridge: Wiltshire.
- Bauman, Zygmunt (2002), *Notkea moderni*. Suom. Jyrki Vainonen. Gummerus Kirjapaino Oy: Jyväskylä.

- Beck, Ulrich (1995), *Politiikan uudelleen keksiminen: kohti refleksiivisen modernisaation teoriaa*. Teoksessa Beck, Ulrich, Giddens, Anthony, & Lash, Scott. *Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio*. Suom. Leevi Lehto. 11–82. Tampere: Vastapaino.
- Belfiore, Eleonora & Bennett, Oliver (2006), *Rethinking the Social Impact of the Arts: a critical-historical review*. Centre for Cultural Policy Studies, Research Papers No 9. University of Warwick.
- Bennett, Oliver (1999), *Kulttuuripolitiikka, kulttuuripessimismi ja postmoderniteetti*. Teoksessa Anita Kangas & Juha Virkki (toim.) *Kulttuuripolitiikan uudet vaatteet*. 13–32. SoPhi: Jyväskylä.
- Berger, Peter L. & Luckmann Thomas (1998), *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Tiedonsosiologinen tutkielma. Suomentanut ja toimittanut Vesa Raiskila. Gaudeamus: Helsinki.
- Bonnell Victoria E. & Hunt, Lynn (1999), *Introduction*. Teoksessa *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Editors Bonnell Victoria E. & Hunt, Lynn. 1–32. Regents of the University of California: Berkeley and Los Angeles, California; London, England.
- Borofsky, Robert (1998), *Cultural Possibilities*. Teoksessa *World culture report - culture, creativity and markets*. Unesco Publishing. 64–75. Printed by Darantière, 21800 Quétigny: France.
- Byatt, A.S. (1997), *Unruly Times. Wordsworth and Coleridge in Their Time*. Vintage: London.
- Chatman, Seymour (1978), *Story and Discourse. Narrative Structure in Fiction and Film*. Cornell University: Ithaca and London.
- Coleridge, Samuel Taylor (1910/1817), *Biographia Literaria*. With an introduction By Arthur Symons. Published by J.M.Dent & Sons Ltd and in New York E.P. Dutton & Co: London.
- Coleridge, Samuel Taylor (1976/1830), *On the Constitution of the Church and State/The Collected Works of Samuel Taylor Coleridge*, Edited by John Colmer. Bollingen Series LXXV. Routledge & Kegan Paul: Princeton University Press.
- Collini, Stefan (1993), *Esipuhe teoksessa Matthew Arnold, Culture and Anarchy and Other Writings*. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press. Printed and Bound by Williams Clowes Limited: Beccles and London.
- Csikszentmihalyi, Mihaly (1997), *Creativity. Flow and the Psychology of Discovery and Invention*. Haper perennial: United States of America.
- Cultural Policy in Europe (1998), *Cultural Policy in Europe - European Cultural Policy? Nation-State and Transnational Concepts*. Edited by Veronika Ratzenböck, österreichische kulturdokumentation, internationales archiv für kulturanalysen. Authors: Andrea Ellmeir / Béla Rásky. Vienna.
- Duelund, Peter (2003), *Cultural Policy: An overview*. Teoksessa Peter Duelund (ed.) *The Nordic Cultural Model*. 11–30. Nordic Cultural Institute: Copenhagen.

- Eagleton, Terry (2000), *The Idea of Culture*. Blackwell Publications: Padstow, Cornwall, Great Britain.
- Ehrnrooth, Jari (1999), *Taiteen vapaus kauppavapauden Euroopassa*. Artikkeliksi Helsingin Sanomissa 5.12.1999.
- Ehrnrooth, Jari (2000), *Gas station or shrine – what does culture want to mean to Europe?* Julkaisussa *New Structures and Means of Cultural Cooperation*. Opetusministeriön kulttuuripolitiikan osaston julkaisusarja 2/2000. 10–19. Edita: Helsinki.
- Elias, Norbert (1939/1978), *The History of Manners. The Civilizing Process., Vol. 1*. Translated by Edmund Jephcott. Originally published in Switzerland 1939 (Über die Prozess der Zivilisation). Pantheon Books: New York.
- Eräsaari Risto (1999), *Kun kulttuuripolitiikka vaihtoi paikkaa*. Teoksessa Anita Kangas & Juha Virkki (toim.) *Kulttuuripolitiikan uudet vaatteet*. 140–155. SoPhi: Jyväskylä.
- Eräsaari, Risto (2004), *Yhteiskuntapolitiikan aika*. Janus 1/04. Volume 12.
- Everitt, Anthony (1999), *The governance of culture: approaches to integrated cultural planning and policies*. Policy Note No. 5, September 1999. Council of Europe Publishing: Belgium.
- Feldman, D.H., Csikszentmihalyi M. & Gardner H. (1994), *Changing the World. A Framework for the Study of Creativity*. Westport: Praeger.
- Fink, Hans (1988), *Kulturbegrebets kulturhistorie*. Redigerat af Hans Hauge og Henrik Horstbøll, Aarhus Universitetsforlag.
- Finnish National Commission for Unesco (1981), *The Development of Cultural Policies in Europe*. Finnish National Commission for Unesco Publication No 21. Ministry of Education. Printing Centre of the University of Helsinki: Helsinki.
- Fisch, Jörg (1992), *Zivilisation, Kultur*. Geschichtliche Grundbegriffe Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland. Band 7. Herausgegeben von Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck. 679–774. Klett-Cotta: Stuttgart.
- Fornäs, Johan (1998), *Kulttuuriteoria*. Suom. Mikko Lehtonen. Vastapaino: Tampere.
- Frenander, Anders (2005), *Kulturen som kulturpolitikens stora problem*. Diskussionen om Hedemora: Gidlund.
- Girard, Augustine (in collaboration with Geneviève Gentil) (1972), *Cultural development: experiences and policies*. Unesco: Paris.
- Girard, Augustine (in collaboration with Geneviève Gentil) (1983), *Cultural development: experiences and policies. Second edition*. Unesco: Paris.
- Gronow, Jukka (2004), *Modernin yhteiskunnan mahdollisuus: sosiaalinen eriytyminen ja esteettisen arvostelukyöyn kehkeytyminen*. Teoksessa *Sosiologia nykikeskusteluja*, toim. Keijo Rahkonen. Gaudeamus: Tampere.
- Gronow, Jukka & Töttö, Pertti (1996), *Max Weber – kapitalismi, byrokratia ja länsimainen rationaalisuus*. Teoksessa *Sosiologian klassikot*, toim. Jukka Gronow, Arto Noro ja Pertti Töttö. 262–329. Gaudeamus: Tampere.

- Gronow, Pekka (1976), *Kulttuuripolitiikan käsikirja*. Kustannusosakeyhtiö Otavan painolaitokset: Keuruu.
- Grosjean, Etienne (1997), *Forty Years of Cultural Co-operation 1954–1994*. Council of Europe Publication: Strasbourg.
- Habermas Jürgen (1984), *The Theory of Communication Action. Volume 1. Reason and the Rationalization of society*. Translated by Thomas McCarthy. Beacon Press: Boston, Massachusetts.
- Habermas, Jürgen (1985), *Questions and Counterquestions*. Teoksessa Habermas and Modernity. Edited and with an introduction by Richard J. Bernstein. 192–218. Polity Press & Basil Blackwell Ltd.: Oxford, Cambridge.
- Habermas, Jürgen (1987a), *The Theory of Communicative Action, Volume 2, Life world and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by Thomas McCarthy. Beacon Press: Boston.
- Habermas, Jürgen (1987b), *Järki ja kommunikaatio. Tekstejä 1981–1985*. Valikoinut, suomentanut ja toimittanut Jussi Kotkavirta. Gaudeamus: Helsinki.
- Habermas, Jürgen (1992), *Autonomy & Solidarity, Interviews with Jürgen Habermas*, Edited by Peter Dews. Revised Edition. Verso: London, New York.
- Habermas, Jürgen (2004), *Julkisuuden rakennemuutos*, Tutkimus yhdestä kansalaisyhteiskunnan kategoriasta. Suom. Kauko Pietilä. Vastapaino. Gummerus Kirjapaino Oy: Jyväskylä.
- Hacking, Ian (1999), *The Social Construction of what?* Harward University Press: Cambridge.
- Haila, Yrjö & Jokinen, Veli-Pekka (2001), *Ympäristöpolitiikka: mikä ympäristö, kenen politiikka*. Vastapaino: Tampere.
- Hall, Stuart (1992), *Kulttuurin ja politiikan murroksia*. Toimittaneet Juha Koivisto, Mikko Lehtonen, Timo Uusitupa ja Lawrence Grossberg. Vastapaino: Tampere.
- Hassinen, Pekka (1998), *Käytännöllinen transsendenssi. Esteettinen ja eettinen Sören Kierkegaardin ajattelussa*. Teoksessa Etiikka ja estetiikka, toimittaneet Ilona Reiners ja Anita Seppä. 49–79. Gaudeamus: Tampere.
- Hautamäki, Irmeli (1999), *Kulttuuriteollisuus ja sen kritiikki Adornon mukaan*. Teoksessa Kulttuuriteollisuus, toim. Hannele Koivunen ja Tanja Kotro. 11–26. Edita: Helsinki.
- Heiskala, Risto (1997), *Society as Semiosis. Neostructuralist Theory of Culture and Society*. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen tutkimuksia, no. 231.
- Heiskala, Risto (2000), *Toiminta, tapa ja rakenne. Kohti konstruktionistista synteisiä yhteiskuntateoriassa*. Gaudeamus: Helsinki.
- Heiskala, Risto (2002), *Mitä yhteiskuntapolitiikka on?* Janus 4/02. Volume 10.
- Heiskanen, Ilkka (1994), *Kulttuuripolitiikan pitkät linjat*. Kansallisen kulttuurin prototyypistä hyvinvointivalttiollisen kulttuuripolitiikan kautta kohti uutta – kenties monikansallista kulttuuria. Hyvinvointikatsaus 2/94. 6–9.
- Heiskanen, Ilkka (2001), *Muuttuivatko laitokset, miksi ja miten? Taide- ja kulttuurilaitosten institutionaalinen muutos 1990-luvulla*. TaiLa -projektin julkaisuja/Taiteen keskustuomikunnan Tutkimusyksikkö/Tilastotietoa taiteesta

- nro 28. Helsingin yliopiston yleisen ja valtio-opin laitos/Tutkimustietoa politiikasta ja hallinnosta nro 20. Helsinki.
- Heiskanen, Ilkka, Kangas, Anita, Mitchell, Ritva (toim.) (2002), *Taiteen ja kulttuurin kentät. Perusrakenteet, hallinta, lainsäädäntö ja uudet haasteet*. Tietosanoma: Jyväskylä.
- Heiskanen, Ilkka (2003), *Itseisarvoista vai hyödynnettävää*. Teoksessa Kulttuurin aika, Kulttuurin ja kulttuuripolitiikan merkityksestä yhteiskunnassa. 47–49. Opetusministeriön julkaisuja 2003:13: Lievestuore.
- Henry, Ian P. (1993), *The Politics of Leisure*. Hong Kong.
- Hirvi, Vilho (1996), *Valtioneuvoston kulttuurihanke – Uuden hallintokulttuurin kokeilua*. Teoksessa Valtioneuvoston kulttuurihanke 1992–1995, toimittaneet Sirpa Moitus ja Paula Tuomikoski. 321–344. Opetusministeriö. Edita: Helsinki.
- Hoggart, Richard (1978), *An idea and its Servants, Unesco from within*. Chatto & Windus: London.
- Holmes, Richard (1989), *Coleridge, Early Visions*. Hodden and Staughton: Great Britain, Kent.
- Honneth, Axel & Joas, Hans (1991), *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The theory of Communicative Action*. Polity Press: Cambridge.
- Hugoson Rolf (2000), *Vad är kulturpolitik? En fråga om retorik*. Statsvetenskapliga intitutionen Umeå universitet. Statsvetenskapliga intitutionens skriftserie, nr. 2000:1. Larsson & Co:s Tryckeri AB: Umeå.
- Häyrynen, Simo (2002), *Kansakunnan ja maailman välissä. Pohjois-Karjalan alueyhteisön rakentuminen kulttuuripoliittisen edunvalvonnan keskus/periferia -suhteessa*. Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja N:o 57: Joensuu.
- Häyrynen, Simo (2006), *Suomalaisen yhteiskunnan kulttuuripolitiikka*. SoPhi 99. Minerva Kustannus Oy: Jyväskylä.
- English, David & Hughson, John (2003), *Confronting Culture. Sociological Vistas*. Polity: Great Britain, Bodmin, Cornwall.
- Isohookana-Asunmaa, Tytti (1995), *Kulttuurin rooli tulevaisuuden Suomessa*. Teoksessa Sivistyksessä Suomen tulevaisuus, Culture and Education – The Future of Finland. 93–99. Painatuskeskus Oy. Helsinki.
- Isohookana-Asunmaa, Tytti (1996), *Idealismin ja realismin kohtaaminen*. Teoksessa Valtioneuvoston kulttuurihanke 1992–1995, toimittaneet Sirpa Moitus ja Paula Tuomikoski. 11–20. Opetusministeriö. Edita: Helsinki.
- Jallinoja, Riitta (1995), *Sosiologiaa postmodernisuudesta: Zygmunt Bauman*. Teoksessa Sosiologisen teorian uusimmat virtaukset, toimittanut Keijo Rahkonen. 30–54. Gaudeamus: Tampere.
- Jay, Martin (1985), *Habermas and Modernity*. Teoksessa Habermas and Modernity. Edited and with an introduction by Richard J. Bernstein. 125–139. Polity Press & Basil Blackwell Ltd.: Oxford, Cambridge.
- Joas, Hans (2005), *The Creativity of Action*. Polity Press. Translated by Jeremy Gaines & Paul Keast. Printed and Bound in Great Britain by Marston Book Services Limited: Oxford.

- Jokinen, Kimmo (2006), *Käänteet sosiologian ja kulttuurintutkimuksen itseyttä* ryksessä. *Kulttuurintutkimus*, numero 23 (2006):1. 3–15. Jyväskylän yliopisto, Nykykulttuurin tutkimuskeskus.
- Jones, Kathleen (2000), *A Passionate Sisterhood. The sisters, wives and daughters of the lake Poets*. Virago Press: Great Britain.
- Julkunen, Raija (1992), *Hyönteivaltio käännekohdassa*. Vastapaino: Tampere.
- Juntunen, Matti & Mehtonen, Lauri (1977), *Ihmistieteiden filosofiset perusteet*. Gummerus: Jyväskylä.
- Kain, Philip J. (1982), *Schiller, Hegel and Marx. State, Society and the Aesthetic ideal of Ancient Greece*. McGill-Queen's University Press: Kingston and Montreal.
- Kangas, Anita (1988), *Keski-Suomen kulttuuritoimintakokeilu tutkimuksena ja politiikkana*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social research 63. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä.
- Kangas, Anita (1997), *Kulttuuripolitiikan aika*. *Janus* 2:1997. 189–195. Helsinki.
- Kangas, Anita (1999), *Kulttuuripolitiikan uudet vaatteet*. Teoksessa Anita Kangas & Juha Virkki (toim.) *Kulttuuripolitiikan uudet vaatteet*. 156–178. SoPhi: Jyväskylä.
- Kangas, Anita (2001). *Kulttuuripolitiikan murros*. Teoksessa *Perinnettä vai bisnestä? Kulttuurin paikalliset ulottuvuudet* toim. Sulevi Riukulehto. 18–31. Atena Kustannus Oy: Saarijärvi.
- Kangas, Anita & Hirvonen, Johanna (2000), *Euroopan Unionin rakennerahastot kulttuuripolitiikan välineenä. Selvitys opetusministeriön rahoittamista kulttuurihankkeista*. Opetusministeriön EU-rakennerahasto-julkaisu 3/2000: Lievestuore.
- Kangas, Anita & Hirvonen, Johanna (2001), *Kulttuuriprojekti. Euroopan Unionin rakennerahastot, kulttuuri, alueet*. Opetusministeriön EU-rakennerahastot -julkaisu 7/2001: Lievestuore.
- Kangas, Anita & Pirnes, Esa (2003), *Kulttuuri kehittyy yhteiskunnan osana – ja yhteiskunta kulttuurin*. Julkaisussa *Kulttuurin aika, Kulttuurin ja kulttuuripolitiikan merkityksestä yhteiskunnassa*. 65–69. Opetusministeriön julkaisu 2003:13. Lievestuore.
- Kangas, Risto (1987), *Jürgen Habermasin kommunikatiivisen toiminnan teoria*. Tutkijaliiton julkaisusarja 45: Helsinki.
- Kangas, Risto (2001), *Yhteiskunta. Tutkielma yhteiskunnasta, yhteiskunnan käsitteestä ja sosiologiasta*. Tutkijaliitto: Helsinki.
- Kant, Immanuel (1784/1995), *Vastaus kysymykseen: Mitä on valistus?* Teoksessa *Mitä on valistus? Toimittaneet Juha Koivisto, Markku Mäki, Timo Uusitupa*. 76–124. Vastapaino: Jyväskylä.
- Kantola, Anu (2006), *Markkinakuri ja managerivalta. Poliittinen hallinta Suomen 1990-luvun talouskriisissä*. Pallas-sarja. 2. painos. Loki-Kirjat: Tampere.
- Keating, Peter, (1975), *Arnolds Social and Political Thought*. Teoksessa *Writers and their Background*, edited by Kenneth Allott. 207–235. G.Bell & Sons: London.

- Kendall, Gavin & Wickham, Gary (2001), *Understanding Culture. Cultural Studies, Order, Ordering*. SAGE Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Kleberg, Carl-Johan (2000), *The Concept of Culture in the Stockholm Action Plan and its Consequences for Policy Making*. International Journal of Cultural Policy 1:2000. 49–69.
- Kivistö, Kalevi (2003), *Ansaitseeko kulttuuri julkista tukea?* Kanava 1/2003. 35–39. Yhtyneet Kuvalehdet Oy: Forssan Kirjapaino Oy.
- Kivistö, Kalevi (2006), *Kulttuurin julkinen rahoitus*. Teoksessa Lahjoitukset kasvuun vähennyksin, toim. Paavo Hohti. 9–18. EVA/Taloustieto Oy: Helsinki.
- Knuuttila, Seppo (1994), *Kaiken kattava kulttuuri*. Teoksessa Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.) Kulttuurintutkimus. 9–31. Tietolipas 130. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki
- KOM 1965:8 A, *Valtion taidekomitean mietintö*. Opetusministeriö: Helsinki.
- KOM 1974:2, *Kulttuuritoimintakomitean mietintö*. Helsinki.
- KOM 1992:36, *Kupoli, Kulttuuripolitiikan linjat*. Komiteamietintö. Valtion painatuskeskus. Helsinki.
- KOM 1993:36, *Kansallinen sivistysstrategia*, Opetusministeriön asiantuntijaryhmän ehdotus sivistyspolitiikan perustaksi. Yliopistopaino. Helsinki.
- Kotkavirta, Jussi (1998), *Esteettinen ja eettinen Immanuel Kantin kriittisessä filosofiassa*. Teoksessa Etiikka ja estetiikka, toimittaneet Ilona Reiners ja Anita Seppä. 19–48. Gaudeamus: Tampere.
- Kotkavirta, Jussi (2000), *Moderni, antimoderni ja myöhäismoderni klassismi. Klassismin nousu maailmansotien välisessä Euroopassa*. Teoksessa Kivettyneet ihanteet, toim. Häränmaa, Marja & Vihavainen, Timo. 62–88. Atena Kustannus Oy: Jyväskylä.
- Kuper, Adam (1999), *Culture. The Anthropologists' Account*. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- Lash, Scott (1992), *Sociology of Postmodernism*. Routledge: London and New York.
- Lash, Scott (1995), *Refleksiivisyys ja sen vastinparit: rakenne, estetiikka, yhteisö*. Teoksessa Beck, Ulrich, Giddens, Anthony, & Lash, Scott. Nykyajan jäljillä. Refleksiivinen modernisaatio. 153–230. Tampere: Vastapaino.
- Lehtonen, Mikko (1994), *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600–1900-lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Vastapaino: Tampere.
- Lehtonen, Mikko (1996), *Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia*. Vastapaino: Tampere.
- Lehtonen, Mikko, (1999), *Vuohet, lampaat ja paimenet: korkea ja populaari kulttuuri myöhäismodernissa maailmassa*. Teoksessa Kulttuuriteollisuus, toim. Hannele Koivunen ja Tanja Kotro (1999). 11–26. Edita: Helsinki.
- Lewis, Justin & Miller, Toby, *Critical Cultural Policy Studies. A Reader*. 2003. Blackwell Publishing.

- Liukkonen, Mirja ja Tuomikoski, Paula (1996), *Maanantaiseura-julkaisut*. Teoksessa Valtioneuvoston kulttuurihanke 1992-1995, toimittaneet Sirpa Moitus ja Paula Tuomikoski. 57-74. Opetusministeriö. Edita: Helsinki.
- Lloyd, David & Thomas, Paul (1998), *Culture and the State*. Routledge: New York and London.
- Looseley, David L. (1995), *The Politics of Fun, Cultural Policy and Debate in Contemporary France*. Berg Publishers: Oxford/Washington D.C.
- Luttinen, Jaana (1997), *Fragmentoituva kulttuuripolitiikka. Paikallisen kulttuuripolitiikan tulkintakehykset Ylä-Savossa*. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 126. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä University Printing House, Jyväskylä and ER-Paino Ky, Lievestuore.
- Malkavaara, Jarmo (1989), "Kauneus ja mahti". *Taidejärjestelmän ja poliittis-hallinnollisen ohjausjärjestelmän välisten suhteiden taidekeskeistä tarkastelua*. Taiteen keskustoimikunnan julkaisuja nro 4: Helsinki.
- Marx, Karl 1957/1867, *Pääoma I*. Suom. O.V. Louhivuori. Sortavala.
- McGuigan, Jim (1999), *Modernity and postmodern culture*. Issues in cultural and media studies. Open University Press: Buckingham.
- McGuigan Jim (2003), *Cultural Policy Studies*. Teoksessa *Critical Cultural Policy Studies. A Reader*. Edited by Justin Lewis and Toby Miller. 23-38. Blackwell Publishing.
- McGuigan, Jim (2004), *Rethinking Cultural Policy*. Issues in cultural and media studies. Open University Press: Maidenhead.
- Mercer, Colin (1998), *Yksittäisluvun motto ilman viitemerkintää teoksessa Moninaisuus luovuutemme lähteenä*. Kulttuurin ja kehityksen maailmankomission raportti. Suom. Susan Heiskanen. Otava: Helsinki.
- Meksikon kulttuuripoliittinen julistus (1982). *Meksikon kulttuuripoliittinen julistus*. YK:n kasvatustiede- ja kulttuurijärjestön Unescon suosituksia ja sopimuksia n:o 7. Suomen Unesco-toimikunta. Helsinki.
- Miettinen, Reijo (1996), *Theories of Invention and an industrial innovation*. Science Studies Vol 9 (2), 34-48.
- Miettinen, Reijo (1999), *Abraham Maslowin ja Carl Jungin uudistavan kokemuksen käsitteet minän kehityksen malleina*. Aikuiskasvatus Vol. 19 (2). 128-139.
- Miller, Toby & Yúdice, George (2002), *Cultural Policy*. SAGE Publications: London, Thousand Oaks, New Delhi.
- Moeckli, Jean-Marie (1983). *Kulttuuridemokratiasta*. Teoksessa *Kulttuuripolitiikan kehityksestä Euroopassa*, Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja no. 28. 5-22. Helsingin yliopiston monistuspalvelu: Helsinki.
- Moninaisuus luovuutemme lähteenä (1998). *Kulttuurin ja kehityksen maailmankomission raportti*. Otava: Helsinki.
- Niiniluoto, Ilkka (1994), *Sivistys ja arvot*. Teoksessa *Sivistys 2017*. Sitra 132. 45-66. WSOY: Porvoo.
- Niiniluoto, Ilkka (1996), *Suomen henkisen tilan työryhmä*. Teoksessa *Valtioneuvoston kulttuurihanke 1992-1995*, toimittaneet Sirpa Moitus ja Paula Tuomikoski. 187-200. Opetusministeriö. Edita: Helsinki.
- Novak, J.D. (1995), *Concept Mapping: A Strategy for Organising Knowledge*. Teoksessa *Learning science in the schools*. Research reforming practice,

- Glynn, S.M. & Duit, R. (eds.). 229–245. Lawrence Erlbaum Associates: Mahwah, N.J.
- Novak, Joseph D. (2002), *Tiedon oppiminen, luominen ja käyttö: käsitekartat työvälineinä oppilaitoksissa ja yrityksissä*. Suom. Mauri Åhlberg. PS-Kustannus: Jyväskylä.
- Numminen, Jaakko (1964), *Suomen kulttuurihallinnon kehittäminen*. Kustannus-osakeyhtiö Aalto: Helsinki.
- Offe, Claus (1984) *Contradictions of the Welfare State*. London: Hutchinson.
- OPM 1991:45, *1980-luvun kulttuuripolitiikka*. Kulttuuripolitiikkaa selvittävän työryhmän muistio. Opetusministeriön työryhmien muistioita. Helsinki.
- OPM (1992), *Sivistys-Suomi 2010*. Opetusministeriön visioryhmän muistio. Opetusministeriön työryhmien muistioita 1992:25. Helsinki.
- OPM (2002), *Taide on mahdollisuuksia*. Ehdotus valtioneuvoston taide- ja taiteilijapoliittiseksi ohjelmaksi. Opetusministeriö.
- OPM (2003), *Valtioneuvoston periaatepäätös taide- ja taiteilijapolitiikasta*. Opetusministeriön julkaisuja 2003:20. Edita Prima: Helsinki.
- OPM (2005), *Opetusministeriön toiminta- ja taloussuunnitelma 2006-2009*. Opetusministeriön julkaisuja 2005:4. Yliopistopaino: Helsinki.
- OPM (2006), *Kehittämisyhmä 2006:n muistio*. Opetusministeriön työryhmämuistioita ja selvityksiä 2006:2. Yliopistopaino: Helsinki.
- OPM (2006 b), *Yksitoista askelta luovaan Suomeen*. Luovuusstrategian loppuraportti. Opetusministeriön julkaisuja 2006:43. Yliopistopaino: Helsinki.
- Palonen, Kari ja Summa Hilikka. toim. (1996), *Pelkkää retoriikkaa - tutkimuksen ja politiikan retoriikat*. Vastapaino: Tampere.
- Palonen, Kari (1993), *The History of Concepts as a Style of Political Theorizing: Quentin Skinner's and Reinhard Koselleck's Subversion of Normative Political Theory*. European Journal of Political Theory. 91–106. SAGE Publications Ltd: London, Thousand Oaks & New Delhi.
- Palonen, Kari (1998), *Retorinen käänne poliittisen ajattelun tutkimuksessa. Quentin Skinner, retoriikka ja käsitehistoria*. Teoksessa Pelkkää retoriikkaa. Palonen Kari & Hilikka Summa, toim.). 137–159. Vastapaino: Tampere.
- Palonen, Kari & Summa, Hilikka (1998), *Johdanto. Retorinen käänne*. Teoksessa Pelkkää retoriikkaa. Palonen Kari & Hilikka Summa, toim.). 7–19. Vastapaino: Tampere.
- Palonen, Kari (2003), *Politiikka*. Teoksessa Käsitteet liikkeessä, toimittaneet Matti Hyvärinen, Jussi Kurunmäki, Kari Palonen, Tuija Pulkkinen & Henrik Stenius. 467–518. Vastapaino: Tampere.
- Pekonen, Kyösti (1991), *Symbolinen modernissa politiikassa*. Jyväskylän yliopiston nykykulttuurin tutkimuskeskuksen julkaisuja 25: Jyväskylä.
- Pekonen, Kyösti (1994), *Kohti uutta hallinta-ajattelua julkisessa hallinnossa?* Hallinnon kehittämiskeskus: Helsinki.
- Pine, Richard (1983), *Kulttuuridemokratia*. Teoksessa Kulttuuripolitiikan kehityksestä Euroopassa, Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja no. 28. 23–41. Helsingin yliopiston monistuspalvelu: Helsinki.

- Pirnes, Esa (1985), *Tunnustus ja sen diskurssi. Modernin tunnustuksen strukturoituminen teoksissa Kirjoituksia kellarista ja Putoaminen*. Pro gradu -työ Jyväskylän yliopiston Kirjallisuuden laitos.
- Pirnes, Esa (1996), *Kalevi Kivistö – liian hyvä poliitikoksi?* Edita: Helsinki.
- Pirnes Esa (2002a), *Concept of Culture as a Basis for the New Cultural Policy*. Konferenssiesitelmien kooste: Proceedings. Cultural Sites, Cultural Theory, Cultural Policy. The Second International Conference on Cultural Policy Research. Te Papa, Wellington, New Zealand. 23.-26. January 2002.
- Pirnes, Esa (2002b), *Taidepolitiikka muuttuvassa kulttuuripolitiikassa*. Teoksessa Taiteen mahdollisuuksista enemmän. Taide- ja taiteilijapoliittisen ohjelmaehdotuksen oheisjulkaisu. 18–31. Opetusministeriö.
- Rauhala, Lauri (2005), *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*. Yliopistopaino: Helsinki.
- Riggs, Robert E. & Plano, Jack C. (1988), *The United Nations. International Organization and World Politics*. The Dorsey Press: Chicago, Illinois.
- Roos, J.P. & Hoikkala Tommi, toim. (1998), *Elämänpolitiikka*. Tammer-Paino Oy: Tampere.
- Saarinen, Esa (1985), *Filosofian historia huipulta huipulle Sokrateesta Marxiin*. WSOY: Juva.
- Salonen Erkki (1970), *Suomalaisen kulttuurin säätelyn järjestelmä*. Sosiologinen tutkimus. Otava: Helsinki.
- Saukkonen, Pasi (2006), *Tulevaisuusraportit unohtivat kulttuurin*. Artikkelit Helsingin Sanomissa 26.11.2006.
- Schiller, Friedrich (1795/1967), *On the Aesthetic Education of Man in a series of Letters*. Edited and translated with an introduction, commentary and glossary of terms by Elizabeth M Wilkinson and L.A. Willoughby. Clarendon Press: Oxford.
- Schiller, Friedrich (1795/2004), *On the Aesthetic Education of Man*. Translated with an introduction by Reginald Snell. Dover Publications: United States of America.
- Scofield, Martin (2003), *Esipuhe teoksessa Wordsworth, William & Coleridge, S., Lyrical Ballads and Other Poems*. Wordsworth Poetry Library. Wordsworths Editions Limited: Hertfordshire.
- Scullion, Adrienne & García, Beatriz (2005), *What is Cultural Policy Research?* International Journal of Cultural Policy Vol. 11, no. 2. 113–127. Routledge.
- Shore, Herbert (1981), *Cultural Policy: UNESCO's First Cultural Development Decade*. U.S. National Commission for UNESCO: Washington, D.C.
- Siljander, Pauli (1988), *Hermeneuttisen pedagogiikan pääsuuntauksia*. Oulun yliopiston kasvatustieteiden tiedekunnan tutkimuksia:55. Oulun yliopisto: Oulu.
- Sipilä, Jorma (1970), *Sosiaalipolitiikka*. Tammi: Helsinki.
- Simmel, Georg (1999), *Pieni sosiologia*. Suom. Kauko Pietilä. Tutkijaliitto: Helsinki.
- Sisman, Adam (2006), *The Friendship, Coleridge and Wordsworth*. HarperCollins Publishers: London.

- Snell, Reginald (2004), *Esipuhe teoksessa Schiller, Friedrich (1795/2004), On the Aesthetic Education of Man*. Dover Publications: United States of America.
- Sokka, Sakarias (2005), *Sisältöä kansallisvaltiolle. Taide-elämän järjestäytyminen ja asiantuntijavaltaistuva taiteen tukeminen*. Kulttuuripoliittisen tutkimuksen edistämissäätiö. Suomen kulttuuripolitiikan historia -projektin julkaisuja 1. Yliopistopaino: Helsinki.
- Sulkunen, Pekka (1997), *Todellisuuden ymmärrettävyys ja diskurssianalyysin rajat*. Teoksessa Sulkunen, Pekka ja Törrönen Jukka (toim.) *Semioottisen sosiologian näkökulmia. Sosiaalisen todellisuuden rakentuminen ja ymmärrettävyys*. 13–53. Gaudeamus: Tampere.
- Sulkunen, Pekka (1998), *Johdatus sosiologiaan. Käsitteitä ja näkökulmia*. WSOY: Juva.
- Summa, Hilikka (1999), *Hyönteipolitiikka ja suunnitteluretoriikka – tapaus asuntopolitiikka*. Yhdyskuntasuunnittelun täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja. Teknillinen korkeakoulu: Espoo.
- Suomen Unesco-toimikunta (1988), *Maailman kulttuurikehityksen vuosikymmen, Raportti Helsingissä 4.5.1987 pidetystä ideaseminaarista*, toim. Sari Karttunen. Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja no 42. Yliopistopaino: Helsinki.
- Suomen Unesco-toimikunta (1991), *Maailman kulttuurivuosisikymmen 1988-1997 Suomessa, kansallinen toimintaohjelma*. Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja n:o 56. Yliopistopaino: Helsinki.
- Suomen Unesco-toimikunta (1999), *Kulttuurin voima – suunnitelmasta toimintaan*, Suomen Unesco-toimikunnan julkaisuja no. 74. Yliopistopaino, Helsinki.
- Suzuki D.T, (1970), *Essays in Zen Buddhism*. Third Series. Rider and Company Ltd: Tiptree, Essex, Great Britain.
- Storey, John (2001), *Cultural theory and popular culture: an introduction*. Harlow: Prentice Hall.
- Syrjästä esiin (1998), *Puheenvuoro kulttuurista ja kehityksestä Euroopassa. Eurooppatyöryhmän raportti Euroopan neuvostolle*. Taiteen keskustoimikunnan tutkimus- ja julkaisuyksikkö: Mikkeli.
- Tiihonen, Arto (2002), *Ruumiista miestä, tarinasta tulkintaa: Oikeita miehiä – ja urheilijoita?* Liikunnan ja kansanterveyden julkaisuja 134. Liikunnan ja kansanterveyden edistämissäätiö LIKES: Jyväskylä.
- Tikkanen, Tiina (1987), *Schillerin kirjeet esteettisestä kasvatuksesta. Yritys ymmärtää Friedrich Schillerin teosta "Die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen"*. Jyväskylän yliopiston ylioppilaskunta, Julkaisusarja 22: Jyväskylä.
- Töttö, Pertti (1989), *Sosiologia teoriana modernista yhteiskunnasta*. Yhteiskuntatieteiden tutkimuslaitos, Sarja A 58/1989, Tampereen yliopisto: Tampere.
- Taipale, Vappu (1988), *Ikkunat avoinna maailmaan. Kuka tarvitsee sosiaalishallitusta*. Teoksessa Pitkän sillan pohjoispuolelta, Periaatteista eri aatteisiin, Sosiaalishallitus 20 v. juhlakirja, toimittanut Pirkko Sirén. 7–14. Helsinki.

- Tuomikoski-Leskelä, Paula (1977) *Taide ja politiikka. Kansanedustuslaitoksen suhtautuminen taiteen edistämiseen Suomessa*. Suomen historiallinen seura /103. Pohjolan Sanomat.
- Tuomikoski, Paula (1996), *Valtioneuvoston kulttuurihankkeen muotoutuminen ja Maanantaiseura*. Teoksessa Valtioneuvoston kulttuurihanke 1992–1995, toimittaneet Sirpa Moitus ja Paula Tuomikoski. 21–43. Opetusministeriö: Edita: Helsinki.
- Yaeger, Patricia (1990), "*The Language of Blood*": *Toward a Maternal Sublime*. Julkaisussa *Sublim Ylevä Sublime*, toim. Erkki Vainikkala. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja, julkaisu 22. 68–85. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä.
- Vainikkala, Erkki (1983), *Kertomuksen rakenne ja tulkinta*. Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja 35. SKS: Pieksämäki.
- Vainikkala, Erkki (1990), *Ylevä – rajakokemus vai ratkaisu?* Julkaisussa *Sublim Ylevä Sublime*, toim. Erkki Vainikkala. 19–37. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja, julkaisu 22. Jyväskylän yliopisto: Jyväskylä.
- Valtioneuvoston kulttuurihanke (1996), *Valtioneuvoston kulttuurihanke 1992–1995*, toimittaneet Sirpa Moitus ja Paula Tuomikoski. 21–43. Opetusministeriö. Edita: Helsinki.
- Wallerstein, Immanuel (1990), *Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System*. Teoksessa *Global Culture, Nationalism, Globalization and Modernity*, edited by Mike Featherstone. 31–55. SAGE Publications: Bristol.
- Veijola, Soile (1998), *Liikkuvat subjektit, paikallinen tieto. Tutkimuksia urheilusta, turismista ja sosiologiasta*. Väitöskirjan yhteenveto. Helsingin yliopiston sosiologian laitoksen tutkimuksia No. 232. Cosmoprint Oy: Helsinki.
- Willey, Basil (1975), *Arnold and Religion*. Teoksessa *Writers and their Background*, edited by Kenneth Allott. 207–235. G.Bell & Sons: London.
- Williams, Raymond (1961), *The Long Revolution*. Chatto & Windus. London.
- Williams, Raymond (1963), *Culture and Society 1780–1950*. Julkaistu ensimmäisen kerran 1958. Penguin Books in Association with Chatto & Windus: Edinburgh, Great Britain.
- Williams, Raymond (1977), *Marxism and Literature*. Oxford University Press. Pitnam Press: Bath.
- Williams, Raymond (1979), *Politics and Letters, Interviews with New Left Review*. NLB: London.
- Williams, Raymond (1981), *Culture*, Fontana Press: Great Britain.
- Williams, Raymond (1983), *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Fontana Press. Harper Collins Publishers: London.
- Williams, Raymond (1988), *Marxismi, kulttuuri ja kirjallisuus*. Suomentanut Mikko Lehtonen. Vastapaino: Jyväskylä.
- Wilkinson Elizabeth M. & Willoughby L.A., (1967), *Esipuhe, kommentit ja sanaluettelo teoksessa Schiller, Friedrich (1795/1987), On the Aesthetic Education of Man in a series of Letters*. Clarendon Press: Oxford.

- Volkerling, Michael (1996), *Deconstructing the Difference-Engine. A Theory of Cultural Policy*. Cultural Policy Vol 2. No 2. 189–212. Overseas Publishers Association.
- Wordsworth, William & Coleridge, S. (1800/2003), *Lyrical Ballads and Other Poems with an Introduction and Notes by Martin Scofield*. Wordsworth Poetry Library. Wordsworths Editions Limited: Hertfordshire.
- Wuthnow, Robert, Hunter James Davison, Bergesen Albert, Kurzweil Edith (1984), *Cultural Analysis. The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas*. Routledge and Kegan Paul: Boston, London, Melbourne and Henley.

Painamattomat lähteet:

Internet-sivut:

- Goncalves G, Maria Paola (1998), *A Cultural Decade, reflections on the World Decade for Cultural Development 1988–1997*. Studies and Reports of the Unit of Cultural Research and Management – No.5. Unesco. Otettu 22.11.2005:
<http://www.unescdoc.unesco.org/images/0011/001145/114539eo.pdf>.
<http://www.unesco.org/culture/policies/index.shtml>. 25.3.2003.
Unescon internet-sivut.
- <http://www.unescdoc.unesco.org/images/0000/000011/001173eo.pdf>.
Monaco Round Table 1969. Studies and documents on cultural policies 1. Unesco. Otettu 22.11.2005.
- <http://www.unescdoc.unesco.org/images/0009/000928/092837eb.pdf>.
Intergovernmental Conference on Institutional, Administrative and Financial Aspects of Cultural Policies. Venice 24 August – 2 September 1970. Final Report. Otettu 22.11.2005.
- <http://www.unescdoc.unesco.org/images/0005/000525/05250eo.pdf>.
World Conference on Cultural Policies. Mecico City, 26 July - 6 August 1982. Final Report. Unesco 1982. Otettu 22.11.2005.

Muut:

- Isaar, Y.R. *Luennot Jyväskylän yliopistolla 1.–2.4.2003*.
- Isohookana-Asunmaa, Tytti (1992). *Puhe 5.11.1992*. Opetusministeriön arkisto.