



# Merkityksen merkitys

HUOMIOITA KULTTUURINTUTKIMUKSEN  
LÄHTÖKOHDISTA JA NYKYTILASTA

Kulttuurintutkimuksessa ei ole kysymys yksin kulttuurin tutkimisesta. Vasta sellainen kulttuurintutkimus, joka kysyy kulttuurin ja ei-kulttuurin suhdetta, kykenee ylittämään pelkän tekstuaalisuuden tutkimisen rajat ja tarkastelemaan tekstuaalisuutta osana inhimillisiä elämäkäytänteitä, valtaa ja toimintakykyisyyttä. Suomessakin on aika hahmottaa sellaisen kulttuurintutkimuksen ohjelmaa, joka tässä mielessä ylittäisi kulttuurin rajat.

## Ihmiset – luonnostaan kulttuurisia olentoja

‘Ihmislunto’ ei näinä postmoderneina aikoina liene muodikkaimpia käsitteitä. Emmekö olekin juuri oppineet niin yhteiskunta- kuin humanistisissakin tieteissä,

että ihminen on läpikotaisin kulttuurinen olento, *homo significans*, jonka ajasta ja paikasta toiseen muuttuvalle maailmassa olemiselle merkitykset ovat perustavia ja jolla ei siis ole muuttumatonta ‘luontoa’? Tästä huolimatta – tai ehkä juuri tästä syystä? – lähdän liikkeelle ‘ihmisluonnosta’.

Luonto ei tietenkään ole meistä kaukana. Ihmisinä olemme kaikki luontoa sikäli, että olemme ruumiillisia olentoja, jotka menehtyisivät, elleivät olisi aineenvaihdunnassa muun luonnon kanssa. Olemme luontoa myös sikäli, että meitä voidaan kohdella esineiden tapaan. Mutta muihin elollisiin luontokappaleisiin nähden meillä on se erityinen ominaisuus, että toiminta-alueemme ja tapo-

jamme ei ole ennalta määrätty. Mehiläiset ja muurahaiset muodostavat yhteisöjä ja pystyttävät mutkikkaita rakennelmia. Delfiinit ovat inhimillisellä mittapuulla mitattuina huomattavan älykkäitä ja kykenevät moniin temppuihin, minkä vuoksi niitä epäonnekseen joskus vangitaan delfinaarioihin. Mutta muodostaessaan yhteisöjä, pystyttäessään rakennelmia ja tehdessään temppuja mehiläiset, muurahaiset ja delfiinit pysyvät edelleen samoina mehiläisinä, muurahaisina ja delfiineinä. Jos synnyt mehiläiseksi, pysyt koko lyhyen elämäsi yhtenä ja samana mehiläisenä – kuningattarena, kuhnurina tai työmehiläisenä – toistaen mehiläisten toimia. Ei ole väliä, millä vuosisadalla tai missä maanosassa olet mehiläinen. Lajiolemuksesi määrää olemisesi.

Mistä puhumme kun puhumme kulttuurista? Mikä on merkityksenannon merkitys? Artikkelissa kehitellään ajatusta ihmisistä luontojaan kulttuurisina olentoina ja painotetaan, että kulttuurissa ei ole koskaan kyse pelkästään kulttuurista, vaan koko inhimillisestä olemassaolosta. Artikkelissa käsitellään kertomuksia ja metaforia ihmisten eloonjäämiskeinoina ja korostetaan, että kulttuurintutkimuksessa tulisi ylittää puhtaasti tekstuaalisuuden tarkastelu ja tutkia kulttuurin ja ei-kulttuurin suhteita. Tätä kautta kulttuurintutkimuksessa voitaisiin saada otetta myös dekontekstualisoituna näyttäytyvistä kulttuurisista teksteistä. Artikkelissa ehdotetaan kulttuurintutkimuksen ohjelmaksi kulttuuristen kontekstien de- ja rekonstruointia. Lopussa on joitain huomioita suomalaisen kulttuurintutkimuksen tilasta ja ehdotuksia sen tulevaisuuden turvaamiseksi.

Karl Marx pani viime vuosisadalla merkille, kuinka "huonoimmankin rakennusmestarin erottaa parhaimmastakin mehiläisestä jo aivan alusta se, että hän on rakentanut kennot päässään ennen kuin hän rakentaa ne vahasta" (Marx 1979, 169) Mehiläisten toimet ovat geneettisesti ohjelmoituja, kun taas vieläpä surkeidenkin rakentajien on konstruoitava ainakin jonkinlainen malli rakennuksesta päässään tai klubiaskin kannessa ennen kuin he voivat rakentaa sen todellisuudessa. Jälkimmäisessä tapauksessa konstruointia ei määrää geeniperimä, vaan käsitteellinen tai kulttuurinen malli. Niinpä ihmisasumukset saattavat vaihdella rakenteeltaan, materiaaleiltaan, ulkonäöltään, huonejärjestykseltään jne. eri aikoina ja paikoissa suurestikin, kun taas mehiläispesät tapaavat yhdellä lajilla muistuttaa koko lailla toisiaan.

Ihmiset ovat ruumiillisina olentoina tietenkin osa luontoa, mutta he ovat erityistä luontoa, sellaista luontoa, joka muuttaessaan itseään ympäröiviä materiaalisia objekteja kykenee myös muuttamaan itseään. Ihmisten lajiolemuksen voisi tältä kannalta ajatella olevan sen, että meillä ei ole ennalta määrättyä lajiolemusta. Ja jos ihmisruumiit ovat tällaisia itseään muuttavia toimijoita, ne eivät ole koskaan identtisiä itsensä kanssa samaan tapaan kuin muut elottomat tai elolliset luontokappaleet. Muodostumme luovassa kanssakäymisessä maailmamme kanssa.

Ihmisruumiilla on nimittäin se erikoinen kyky, että se kykenee tuottamaan sitä, mikä vastavuoroisesti tuottaa sitä. Tässä mielessä ihmisruumis muistuttaa toista ruumiillisuuden ohella ihmisyydelle perustavaa seikkaa, kieltä. Yhtäältä kohtaamme kielen ikäänkuin valmiina ja opimme käyttämään sitä muille ymmärrettävällä tavalla. Toisaalta kykenemme myös tuottamaan kielessä jotakin sellaista, mitä ei ole aiemmin tehty. Kielellisinä olentoina olemme ällistytävän luovia. Mutta samaan tapaan kohtaamme myös ruumiillisina olentoina ikäänkuin valmiin aineellisen todellisuuden, josta myös kykenemme tuottamaan jotakin uutta.

Tästä näkökulmasta ihmiset eivät ole sen suuremmassa määrin 'kulttuurisia' kuin 'luonnollisiakaan' olentoja. Emme kuulu ensisijaisesti kulttuuriin tai luontoon, vaan molempiin. Voimme ajatella olevamme *luonnostamme kulttuurisia olentoja*. (Ks. tästä Eagleton 1996, luku 4.)

## **Kulttuuri on elinehtomme**

Emme kuitenkaan ole kulttuurisia olentoja vain luontojamme, vaan myös välttämättömyyden pakosta. Psykoanalyttisen teorian suuriin oivalluksiin kuuluu, että me olemme kaikki syntyneet ennenaikaisesti. Emme pitkään aikaan syntymämme jälkeen kykene huolehtimaan itse itsestämme. Ilman välitöntä, jatkuvaa hoivaa

kuolisimme hyvin pian. Tämä epätavallisen pitkä riippuvuus vanhemmistamme liittyy ensisijaisesti hoivaamiseen ja kaitsemiseen, biologisesti määrittyvien tarpeiden eli ravinnon, lämmön ja sen sellaisten tarpeen tyydyttämiseen. Mutta näiden biologisten, itsensäilytykseen liittyvien tarpeiden lisäksi olemme riippuvaisia vanhemmistamme myös monien muiden tarpeiden kohdalla. Esimerkiksi äidin rintaa imevän lapsen suu ei ole yksin fyysisen hengissäsäilymisen elin, vaan siitä tulee myös erogeeninen alue, nautinnollisuuden tuottaja, seksuaalisuuden alueen avaaja.

Näiden ja eräiden muiden seikkojen vuoksi oma luontomme sisältää ammot-tavan kuilun, johon kulttuurin on pian astuttava, jotta emme kuolisi. Tämä siirty-mä kulttuuriin on samaan aikaan sekä siunaus että kirous. Siunaus se on siinä mie-lessä, että se tarjoaa meille kulttuurisina ja kielellisinä olentoina mittaamattoman joukon etuja kanssaelentoihimme nähden. Niin älykkäitä kuin delfiinit ovatkin, ne eivät esimerkiksi kykene olemaan ironisia tai soittamaan pasuunaa, kuten Ter-ry Eagleton panee merkille tuoreessa kriittisessä esityksessään postmodernismista (Eagleton 1996, 73). (Mutta kuten Eagleton myös huomauttaa, sana 'etu' pitäisi kuitenkin ehkä varustaa lainausmerkein, koska delfiinit eivät tietävästi harrasta pedofiliaa eivätkä ole sortuneet ydinasevarusteluun.) Yhtä kaikki kieli vapauttaa meidät biologian asettamista yksitoikkaisista rajoista. Kielen avulla voimme abstrahoida eli irrottaa itsemme maailmasta ja joko muuttaa maailmaa tai tuhota sen. Kieli vapauttaa aistien vankilasta ja tarjoaa kätevän tavan pohdiskella todeli-suutta. Vain kielellisillä olennoilla voi olla historiaa; ainakaan periaatteessa emme ole tuomittuja toistamaan yhtä ja samaa yhä uudelleen.

Kieli on kuitenkin kaksiteräinen miekka, kuten tylsyyttä metaforaa viljellen voidaan sanoa. Koska ihmisillä on käytössään kieli, he voivat kehittyä liian no-peasti, niin sanotusti vailla aistimellisten reaktioidensa rajoituksia. Kielessä voim-me toisin sanoen kurkottaa kuuseen, mutta myös kapsahtaa olemattomuuden ka-tajaan ja unohtaa oman ruumiillisuutemme ja aistimellisuutemme. Kulttuurisina ja kielellisinä oliona voimme esimerkiksi jättää täysin huomiotta, että elämme maailmassa, johon teoillamme vaikutamme, ja näin sortua sahaamaan oksaa, jol-la istumme, kuten vaikkapa kasvihuoneilmion kohdalla on päässyt tapahtumaan.

Jos mehiläisten olemassaolo on yksitoikkoista mutta ennustettavuudessaan suhteellisen turvallista, inhimillinen olemassaolo on sitä vastoin suhteellisen jän-nittävä, mutta samalla myös epävarmaa ja vaaranalaista. Merkitykseen tuomit-tuina olentoina meidät on aina jo tuomittu myös uhanalaisiksi. Mutta luonnol-tamme kulttuurisina olentoina voimme myös yrittää välttää tai torjua meihin koh-distuvat uhat, kuten kielellisinä olentoina voimme tuottaa puhetekeja, jotka ylit-tävät aiemman kielenkäytön rajat.

Olemmeko siis kulttuurisina ja kielellisinä olentoina täysin vapaita tekemään mitä ikinä haluamme? Emme suinkaan. Vaikka erät filosofit ovatkin yrittäneet näin kuvitella, kukaan meistä ei synny tyhjiöön. Toimimme oloissa, jotka eivät ole omaa tekoamme. Mutta tästä ei seuraa, että olisimme myöskään täydellisen epä-vapaita. Meitä määrittävät seikat – ruumiillisuus ja kieli – ovat samalla seikkoja, joita itse voimme puolestamme määrittää. Määrittynisyytemme sallii meille toi-sin sanoen tietynasteisen itsemääräämisen. Emme ole sen enempää täydellisen määrättyjä kuin täysin autonomisiakaan, vaan kykenemme tietyissä määrin mää-rittämään itseämme, tuottamaan itsemme. Tämä ei kuitenkaan johdu siitä, että olisimme ylhäisen riippumattomia ympäristöstämme, vaan siitä, että tällainen it-semme määrittäminen on ympäristömme tuottama välttämättömyys.

Ellemme kykenisi määrittämään itseämme, olisimme lajina luultavasti kuolleet jo kauan sitten. Ihmisolennot eivät voi selviytyäkseen nojautua vaistoihinsa, vaan meidän on selviytyäksemme käytettävä reflektiivisiä voimavarojamme. Ihmiset ovat ennakoivia olentoina – ennakoivia siksi, että ovat niin puutteellisia. Kesken-eräisinä, alastomina, huonosti varustettuina meidän on kyettävä ennakoimaan

vaarat ja näkemään mahdollisuudet, jotta ylipäätään selviäisimme. Siksi nälkämme on paitsi alastonta nälkää myös aina jo kaipuuta, mielikuvia, tahtoa ja viimein myös – kenties – toimintaa. Jos meillä ei olisi tietynasteista kykyä ylittää aiemman kokemuksen ja tapojen rajoja, emme lajina selviäisi. *Olemme välttämättä vapaita.*

## Kulttuurissa ei ole koskaan kyse vain kulttuurista

Ajatuksilla ihmisistä luontojaan kulttuurisina, välttämättä vapaina olentoina on tärkeitä seuraamuksia kulttuurintutkimuksen kannalta. Ne nimittäin muistuttavat tärkeästä seikasta, että *kulttuurissa ei ole koskaan kyse yksin kulttuurista, vaan aina myös jostakin muusta*. Siten kulttuurintutkimus ei välttämättä ole synonyyminen sellaisen näkemyksen kanssa, jota joskus kutsutaan nimellä 'kulturalismi'. Sen mukaan kaikki inhimillinen on kulttuuria. Jos näin olisi, 'kulttuurin' käsite menettäisi kuvaus- ja erottelukykynsä – ja sitä myötä kulttuurintutkimus samastuessaan kommunikaation ja tekstien tutkimukseen kadottaisi kriittisen dimensionsa.

Vastoin kaiken kattavaa kulturalismia haluan tähdentää, että kun ymmärrämme ja tulkitsemme kulttuurisia symboleita, ymmärtämisen ja tulkitsemisen kohteena on aina *jokin muu*. Me ymmärrämme aina jotakin, mitä olemme havainneet, mikä ei ole koskaan sama kuin ymmärtäjä (näin on myös silloin, kun yritämme ymmärtää itseämme, sillä tällöin jakaudumme kahtia: ymmärtäjään ja ymmärrettyyn). Samaten symbolimme edustavat aina jotakin sellaista, mitä ne eivät itse ole. Sana 'symboli' juontuu klassisen kreikan verbistä 'symballein', joka merkitsee muun muassa 'yhteen heittämistä' ja 'yhteen saattamista'. Symbolointi on siis aina symbolisen merkin ja jonkin muun saattamista yhteen, minkä tähden symboleissa on aina edustettuna muutakin kuin vain merkkejä.

Kielen symbolit eivät kuitenkaan esitä itsensä ulkopuolella olevia kohteita sellaisinaan. Kielen kohteet eivät ole läsnä, presentoidu, vaan *representoituvat* kielessä. Etuliitteen 're-' mukaisesti kohteet tulevat aina *edustetuiksi* kielessä, jolloin ne esitetään uudelleen tai toisin. Representoiminen edellyttääkin, että representoiva ja representoitu eroavat toisistaan. Piippua esittävä piirroskuva representoi piippua juuri siksi, ettei se itse ole kyseinen piippu.

Kielessä on siis kyse aina "jostakin muusta". Tämä "muu" tai "jokin" voi olla itse osa kulttuuria – esimerkiksi tekstejä tai toisia symboleja –, mutta se voi myös olla olematta. Mutta vaikka se olisikin kulttuuria, on sillä kuten kaikilla kulttuurin ilmiöillä juurensa ja merkityksensä, jotka viittaavat sen itsensä ja usein myös koko kulttuurin ulkopuolelle.

Ruotsalainen kulttuurintutkija Johan Fornäs on kuvannut tätä osuvasti:

Kulttuuri on läsnä kaikkialla inhimillisessä elämässä ja yhteiskunnassa. Olemme ihmisiä sen kautta, että ymmärrämme ja tulkitsemme havaitsemaamme eli tuotamme symboleja, joissa jokin edustaa jotain muuta. Symbolien avulla voimme ajatella sitä, mikä ei ole käsillä, ja näin pohtia mennyttä ja suunnitella tulevaa, tarkastella toisia ja spekuloida tuntemattomalla. Muovaamalla yhdessä tällaisia symbolisia malleja rakennamme maailman ja tuotamme itsellemme paikan siinä. (Fornäs 1995, 1)

Kulttuuri on läsnä kaikkialla juuri siksi, että se on välttämätön selviytymisemme kannalta. Kulttuuri on ihmiskunnan suuri *survival kit*, eloonjäämispaketti. Biologisesti puutteellisina ihmisten on selviydyttävä reflektiivisten voimavarojensa turvin. Niinpä ihmiset ovat etsineet syytä, seurauksia ja tarkoituksia kaiken kohtaamansa takaa. He ovat tehneet maailmaa itselleen merkitykselliseksi pohtimalla kokemuksiaan, kertomalla itselleen ja toisille tarinoita, tarkkailemalla ympäristöään ja tuottamalla sitä koskevia oletuksia. He ovat nähneet kaikkialla merkityk-

siä, malleja ja analogioita, verranneet kohtaamaansa jo aiemmin tuntemaansa. He ovat tulkinneet kaiken aikaa omia ja toisten tarpeita, motiiveja, haluja ja kykyjä sekä ennakoineet omissa toimissaan toisten reaktioita. Ilman tätä jatkuvaa, mutta meille itsellemme pääosin huomaamatonta merkityksellistämistyötä todellisuus esittäytyisi puhtaaksi kaaokseksi.

## **Kertomukset ja metaforat eloonjäämispakkauksina**

Kaksi tärkeää maailman merkityksellistämisen tapaa ovat kertomukset ja metaforat. Kuten Roland Barthes kirjoitti, kertomista esiintyy kaikkina aikoina, kaikissa paikoissa ja kaikissa yhteiskunnissa. Kertominen syntyy maailmaa koskevien kokemustemme ja niiden kielellistämisen kohtaamisessa. Barthes painotti, että kertomukset eivät ole puhtaita ja yksinkertaisia kopioita kokemuksistamme, vaan kokemusten merkityksellistämistä tietyllä tavalla. (Barthes 1988a, 95 ja 130) Elämän muuttaminen kertomuksiksi tuottaa alkuja ja loppuja muuten päättymättömiksi esittäytyviin tapahtumasarjoihin. Kerronta pukee kokemuksemme tiettyihin muotteihin, mitä kautta se antaa muotoa ja järjestystä maailmaan, jossa elämme. (Ks. Talbot 1995, 3-5.) Mutta tätä kautta kertominen viittaa myös aina itsensä ulkopuolelle. Kertominen on maailmassa olemistamme, selviytymistämme niin lajina kuin yksilönäkin.

Toinen keskeinen todellisuuden tolkullistamiskeino ovat metaforat. Kun metaforissa tuotetaan merkityksiä analogioiden eli rinnastusten avulla, selittämällä tai tulkitsemalla yhtä seikkaa toisen kautta, entuudestaan tuntematonta selitetään rinnastamalla se johonkin jo tunnettuun. Kahden toisiinsa kuulumattoman elementin liittäminen toisiinsa, analogian löytäminen sieltä, missä sitä ei aiemmin ollut, tuottaa metaforan. (Ks. Steen 1994, 12-13.)

Tarkemmin ajatellen metaforien perustavuus kielelle onkin varsin ymmärrettävää. Jos ihmiset jakavat kielellä todellisuuden ymmärrettäviksi osiksi, niin kun kapa muutenkaan he kuvaisivat uutta ja tuntematonta kuin juuri aiemmin tunnetun avulla. Jos tunnetaan 'jalka', on helppo ryhtyä nimittämään 'tuolinjalkaa' samalla nimellä, kun ensimmäinen kyseisenlainen istuin on konstruoitu. Metaforat ovatkin varsin käteviä todellisuutta koskevien kuvausten tuottamisessa. Samankaltaisuuksien (ja erojen) havaitseminen tekee maailmastamme hahmotettavan. Niiden kautta voimme suuremmita vaikeuksista sopeutua uusiin tilanteisiin. Esimerkiksi mukautumisemme "tietotekniikan vallankumoukseen" (ilmaus, joka on itsekkin metafora) on käynyt paljon sujuvammin juuri samanlaisuuksien kautta: "talletamme" tiedostoja ja "surffailemme" internetissä samaan aikaan, kun kovalevyt "romahtavat" ja systeemit "menevät jumiin". Kaikissa näissä tapauksissa metaforiset rinnastukset palvelevat suunnistautumistamme uusissa maastoissa. (Ks. Lee 1992, 68-70.)

Mutta todellisuuden luokittelijoina metaforatkin viittaavat aina jonnekin muualle. Termi 'metafora' on peräisin klassisesta kreikasta ja merkitsee 'yli kantamista'. Näin termin etymologiassakin korostuu, että metaforassa ikään kuin ylitetään elementtien "omat" alueet. Myös metaforat muistuttavat, että merkityksissä on kyse aina jostakin muusta, että olemme aina paitsi kielellisiä myös ruumiillisia olentoja.

## **Kulttuurintutkimus kontekstien rakentamisena**

Jos kulttuurissa ei ole koskaan kyse vain kulttuurista, ei myöskään kulttuurintutkimuksessa ole syytä tarkastella kulttuuria vain sen itsensä takia ja rajoissa. Kulttuuri on kielen, kertomusten ja metaforien tavoin pikemminkin aina tie johonkin

muuhun, ja siksi myös kulttuurintutkimuksessa on kaikki syyt olla kiinnostuneita *kulttuurisen ja ei-kulttuurisen suhteista*.

Kulttuurintutkimukselle on ollut ominaista tietty kulttuurin autonomisuuden korostaminen. Kuten tuoreessa johdatuksessa kulttuurintutkimukseen tähdenne-tään, me emme voi koskaan yksinkertaisesti "lukea esiin" kulttuuria yhteiskun-nasta (ks. de Gay & al. 1997, 13). Sen sijaan meidän on "analysoitava 'symbolisen' sfäärin roolia sosiaalisessa elämässä sen omilla ehdoilla". Tämä puolestaan "antaa merkitysten kielelliselle tuottamiselle – mitä joskus kutsutaan signifiikaatioksi – keskeisen sijan kulttuurin tutkimisessa".

Tästä voidaan kuitenkin edetä kahteen suuntaan: joko tulkitsemaan signifi-kaation keskeisyys siten, että tutkimuksen kohteena ei ole *mitään muuta kuin* sig-nifiikaatioita, tai pitämään signifiikaatioita keskeisinä juuri siksi, että ne tarjoavat mahdollisuuden tarkastella inhimillisiä käytänteitä – ja erityisesti valtaa ja toimin-takykyisyyttä koskevia kysymyksiä.

Nykyiseen kulttuurintutkimukseen sisältyy ilmeinen vaara jäädä tekstuaalisuu-den vangiksi. (Ks. tästä myös Grossberg 1996, 139-140.) Jos kulttuurintutkijat tar-kastelevat vain ja ainoastaan tekstejä ja niiden merkityksiä, kuka silloin tutkii val-taan ja toimintakykyisyyteen liittyviä kysymyksiä, jotka – niin tekstuaalisia kuin ne *myös* ovatkin – eivät palaudu *pelkkiin* teksteihin? Jos 'kulttuuri' samastuu yksin merkityksiin ja identiteetteihin, kenen tutkittavaksi silloin jää "reaalinen" – ruu-miillisuus, aistimellisuus, materiaalisuus, jotka nekin ovat *myös* tekstuaalisia, mut-ta eivät nekään *vain* tekstuaalisia seikkoja?

Edelleen: jos kulttuurintutkimus pitäytyy vain kulttuuristen tekstien tutkimi-ssä, onko mitään tarvetta monitieteiseen, oppialojen lähtöasettamuksia ja nii-den rajoja horjuttavaan tutkimukseen? Jos tehtäväksi asettuu tuotannon, teks-tien ja kulutuksen keskinäissuhteiden selvittely, voisi ajatella, että siitä selvittään, kunhan suoritetaan ensin taloustieteellinen tai sosiologinen analyysi tuotantoon liittyvistä instituutioista ja käytänteistä, edetään sitten tekstin merkityksen kirjali-suustieteelliseen tai muuhun selvittämiseen, minkä jälkeen vuorossa on vielä haastatteluin, kyselyin ja omakohtaisin havainnoin suoritettava etnografinen tut-kimus, jossa selvitetään, kuinka erilaiset yleisöt tulkitsevat tekstin. Tutkimus on tällöin taatusti *monitieteistä*, mutta onko se – kuten kulttuurintutkimukselta odottaisi – aidosti *poikkitieteellistä*, suorastaan tieteenalajakojen *vastaista*?

Tällä kaikella en tahdo sanoa, että tuotanto, tekstuaalisuus ja kuluttaminen eivät kuuluisi kulttuurintutkimuksen kohteisiin – olenhan itsekin toisaalla kehitel-lyt artikulaatioteoreettista mallia, jolla voitaisiin tarkastella tekstien, kontekstien ja lukijoiden niveltymistä toisiinsa merkitysten muodostumisessa (ks. Lehtonen 1996). Sen sijaan tahdon kyllä artikulaatioteorian näkökulmasta tähdentää sitä, että tuotannon, tekstuaalisuuden ja kulutuksen identiteettiä ja merkitystä ei voi koskaan määritellä ikäänkuin etukäteen, riippumatta kulloisestakin kontekstista.

Mikä sitten on "kulloinenkin konteksti"? Vastaan vitsillä, jonka kehitelimme kesällä 1996 Tampereella pidetyssä *Crossroads in Cultural Studies* -konferenssissa. Kysymys: Kuinka monta kulttuurintutkijaa tarvitaan vaihtamaan sähkölamppu? Vastaus: Riippuu kontekstista!

Kontekstiakaan ei siis voi tietää etukäteen. Se riippuu kontekstista. Mutta yksi konteksti – eräänlainen kontekstien konteksti – kohoaa kulttuurintutkimuksen näkökulmasta kuitenkin ylitse muiden. Raymond Williamsin 1950-luvulla sinkoa-man tunnetun kulttuurintutkimuksellisen tunnuslauseen mukaan kulttuuri on "arkipäiväistä" (ks. Williams 1958/1989). Vastaavasti Stuart Hall puhuu kulttuurin-tutkimuksen likaisuudesta, millä Hall tarkoittaa sitä, että kulttuurintutkimuksessa ei liikuta merkityksen, tekstuaalisuuden ja teorian yläilmoissa, vaan hakeudutaan tekemisiin alhaisen ja konstikkaan arjen kanssa (Hall 1992, 278). Tältä kannalta kulttuurintutkimusta voisi pitää toimintana, jolla pyritään paikantamaan kulttuu-riset käytänteet niiden mutkikkaasti määrittymiin ja niitä määrittäviin konteks-

teihin.

Kulttuuriset tekstit tulevat luoksemme näennäisesti paljaina, ikään kuin yhteyksistään irrotettuina, dekontekstualisoituina, abstrakteina. Tämän ovat tehneet mahdolliseksi tekstien uusintamisessa tapahtuneet muutokset. Ensin mekaaninen, sitten sähköinen ja nykyään lisäksi vielä digitaalinen uusintaminen ovat merkinneet sitä, että tekstit ovat voineet ikäänkuin irrota niin paikallisesti kuin ajallisestikin omista tuotantokonteksteistaan. (Ks. Lehtonen 1996, 92-97.) Niinpä esimerkiksi kirjallisuudentutkimuksessa saatettiin vuosikymmenien ajan tarkastella kaunokirjallisia tekstejä ikään kuin niillä ei olisi lainkaan tuotantoon ja kuluutukseen liittyviä konteksteja.

Artikulaatioteorian tehtävänä on kuitenkin tuottaa kulttuurisille teksteille määreitä, tehdä niistä konkreettisia, liittää ne relevantteihin yhteyksiinsä. Tällöin koko 'kontekstin' käsite on itse asiassa arvioitava perinpohjaisesti uudelleen. Konteksti ei ole ennen tekijää tai tekstiä, ei myöskään niiden ulkopuolella. Sananmukaisen merkityksensä mukaisesti 'kon-tekstit' ovat tekstien kanssa-tekstejä, jotka ovat olemassa aina yhdessä niiden tekstien kanssa, joiden konteksteja ne ovat. (Tämä yhdessä oleminen on sitä paitsi usein myös olemista tekstin *sisällä*, *osana* tekstiä.) Niinpä emme voi olettaa jollekin tekstille (tai muulle kulttuuriselle käytänteelle) etukäteen kontekstia. Tutkimuksen tehtävänä on päinvastoin juuri kunkin tekstin tai käytänteen kontekstin selvittäminen. (Ja kontekstit puolestaan ovat riippuvaisia niistä kysymyksistä, jotka kulloinkin edellyttävät vastaamista.) Tältä kannalta voisi sanoa, että *kulttuurintutkimus on kulttuuristen käytäntöjen kontekstien selvittämistä*.

Kulttuurintutkimuksen leimallinen piirre on siis radikaali kontekstualismi. Niin kulttuurintutkimuksen kohde, kysymykset, teoria, politiikka kuin käytäntökin ovat kontekstuaalisesti määräytyviä. Kuten Lawrence Grossberg tiivistää, "konteksti on tutkimuksen todellinen kohde" (Grossberg 1996, 143). Päälle päätteeksi kulttuurintutkimuksen kysymykset eivät kohoa niinkään teoreettisista tai tutkimustraditioon liittyvistä kysymyksistä kuin juuri tutkittavista konteksteista. Tässä mielessä konteksti on kulttuurintutkimukselle kaikki – samaan aikaan sekä lähtökohta että päämäärä (olkoonkin, että onnistunut tutkimus tuottaa erilaisen käsityksen kontekstista kuin oli tutkimuksen alussa).

Nämä kontekstit puolestaan eivät koskaan ole vain tekstuaalisia tai edes kulttuurisia, vaan niihin kuuluu koko arkielämä. Ja näin tuotannon, tekstien ja kuluutuksen tutkiminen on tie, jolla voidaan päästä tarkastelemaan kulttuurin, vallan ja toimintakykyisyyden kontekstuaalisia suhteita, kysymään kuinka tietyt vallan ja alistuksen muodot tuotetaan, kuinka ne toimivat, kuinka ne koetaan ja kuinka kulttuuriset käytänteet kytkeytyvät vallan ja vastarinnan suhteisiin.

Niinpä kulttuurintutkimuksen kohteena eivät voi olla pelkät tekstit, koska niiden konteksteihin kuuluvat aina myös ne kulttuuriset käytänteet, joissa tekstit otetaan käyttöön. (Ks. tästä enemmän Lehtonen 1996, luvut 6-8.)

## Mitä on tehtävä?

Näistä seikoista on mielestäni erityisen tärkeitä muistuttaa tilanteessa, jossa kulttuurintutkimus on saanut tiettyä jalansijaa myös suomalaisissa yliopistoissa (vaikka en huomautuksillani pyrikään millään muotoa alan ovimikoksi).

Suomalaisen kulttuurintutkimuksen historia on vielä kirjoittamatta (kuka ottaa haasteen vastaan?). Sitä odotellessa voimme kuitenkin panna merkille eräitä suomalaisen kulttuurintutkimuksen nykytilan ja varsinkin mahdollisten tulevaisuuden kehityssuuntien kannalta tärkeitä seikkoja:

*Ensinnäkin* voimme jakaa kulttuurintutkimuksen kehityksen alustavasti kahteen vaiheeseen, aikaan ennen 1990-lukua ja 1990-lukuun. Ensimmäiselle vai-

heelle on ominaista, että kulttuurintutkimus nousee eri oppialoilla – esimerkiksi sosiologiassa, tiedotusopissa tai kirjallisuustieteessä – esityslistalle näissä käytyjen *sisäisten* kamppailujen kautta. Kullakin alueella kulttuurintutkimusta käytetään oman oppialan sisäisen profiloitumisen välineenä. Huolimatta Jyväskylän yliopiston Nykykulttuurin tutkimusyksikön ja Suomen Akatemian monitieteisen kulttuurintutkimuksen verkoston perustamisesta ja toiminnasta kulttuurintutkimus jää paljolti oppialojen sisälle. Sen ei voi sanoa olevan millään muotoa hegemonisessa asemassa ihmistieteiden kentällä, vaan se vaikuttaa eri oppialojen marginaaleissa.

Suomalaisen kulttuurintutkimuksen toisessa vaiheessa, 1990-luvun alusta, alkaa tietty kulttuurintutkimuksen laajempi institutionalisoituminen, mutta edelleen oppialalogiikan sisällä. Samalla kulttuurintutkimukselliset kysymykset lyövät niin sanotusti läpi ihmistieteiden kentällä. Jos 1990-luvun puolivälissä ilmoitti olevansa kulttuurintutkija, se ei enää välttämättä merkinnyt automaattista itsensä marginalisoinnista omalla oppialallaan (vaikka tämäkään ei ollut mitenkään itsensänselvää).

Merkkejä kulttuurintutkimuksellisten kysymysten tietystä legitimoitumisesta ovat esimerkiksi se, että Kirjallisuudentutkijain Seuran vuotuisen seminaarin aiheena oli 1994 kulttuurintutkimus, samoin kuin sosiologipäivien ja tiedotustutkimuksen päivien ohjelmissa näkyneet kulttuurintutkimustyöryhmät. On kuitenkin tärkeä havaita, että kirjallisuudentutkijat, sosiologit ja tiedotusoppineet ovat keskustelleet kulttuurintutkimuksesta pitkälle omien oppialojensa rajoissa, eivät toisten oppialojen edustajien kanssa. Tältä kannalta kuvaavaa lienee, että toistaiseksi laajin poikkitieteellinen suomalaisten kulttuurintutkijoiden tapaaminen toteutui jo mainitussa alan *kansainvälisessä* konferenssissa Tampereella kesällä 1996.

Yhtä kaikki 1990-luvun mittaan kaikki suomalaisyliopistot ovat tavalla tai toisella reagoineet mediakulttuurin akateemiselle tutkimukselle asettamiin paineisiin. Lapin yliopistoon on syntynyt erityinen mediatieteen nimellä kulkeva oppiaine. Oulun, Jyväskylän ja Tampereen yliopistoissa on käynnistynyt tai käynnistymässä audiovisuaalisen kulttuurin ohjelmia. Tampereen yliopistossa täytetään kevään 1997 kuluessa lahjoitusvaroin mediakulttuurin ja viestintäkasvatuksen määräaikainen professuuri. Vieläpä perinteiden raskauttamassa Helsingin yliopistossa on käynnistynyt elokuva- ja televisiotutkimus omana aineenaan. Jotkut näistä uusista oppiaineista ja ohjelmista ovat poikkitieteellisiä, jopa tiedekuntarajoja ylittäviä, mutta useimmat eivät.

*Toiseksi* voimme havaita, että 1990-luvulla kulttuurintutkimuksesta on Suomessa tullut suosittu aihe ja metodi useissa humanistisissa ja yhteiskuntatieteellisissä oppiaineissa ja monilla laitoksilla. Kiintoisaa kyllä kulttuurintutkimus on tällöin samastunut pitkälle tekstintutkimuksen kanssa. Sen sijaan kulttuurintutkimukseen sen suomalaisissa alkuvaiheissa (esimerkiksi kulttuurisessa nuorisotutkimuksessa) liittynyt tekstuaalisten ja ei-tekstuaalisten seikkojen tarkastelu yhteydessä toisiinsa on jossain määrin hiipunut, vaikka poikkeuksiakin on (ks. esim. Nykyri 1996). Tekstuaalisuuden korostuminen liittyy ennen muuta kulttuurintutkimuksen konteksteihin Suomessa: se on ollut 1990-luvullakin pitkälle akateemista toimintaa, jota ovat säädelleet akateemisen kontekstin kysymyksenasettelut.

Kulttuurintutkimuksen piirissä on pitkin matkaa korostettu sen ei-akateemisuutta ja maailmallisuutta. Teenkin neljä ehdotusta, jotka toteutuessaan voisivat auttaa suomalaista kulttuurintutkimusta kehittymään joustavana intellektuaalisena käytäntönä, jolla olisi merkitystä myös akateemisten muurien ulkopuolella.

1. On käynnistettävä suomalaisen kulttuurintutkimuksen historian kirjoittaminen. Kuinka kulttuurintutkimus tuli Suomeen? Oliko sillä täällä edeltäjiä? Millaisiin kysymyksiin se koettiin vastaukseksi? Millaisia kysymyksiä se itse asetti?



2. On ylitettävä nykyinen tilanne, jossa kulttuurintutkimus on jonkinlaista eri oppialojen ekumeniaa. Jotta voitaisiin päästä käsiksi kulttuurintutkimuksellisesti paitsi tekstuaalisiin myös ei-tekstuaalisiin käytänteisiin (esimerkiksi median vaikutuksiin lukijoiden, katsojien ja kuulijoiden arkielämässä), on kehitettävä aidosti oppialarajoja niin kysymyksenasetteluiltaan kuin tutkimustavoiltaan ylittäviä poikkitieteellisiä tutkimusprojekteja.
3. On otettava vakavasti ajatus kulttuurintutkimuksesta kontekstuaalisena toimintana ja teoriana. Siksi edellä mainituissa projekteissa on muun ohella pyrittävä myös tuottamaan käsitystä suomalaisen myöhäismodernin kulttuurin erityispiirteistä ja -ongelmista. Suomalaiselle kulttuurintutkimuksella täkäläisen kontekstin on oltava keskeinen lähtökohta ja päämäärä – olkoonkin, että tätä kautta asetuvat kysymykset eivät rajoitu ahtaan kansallisiin kysymyksiin, vaan esiin nousee muun muassa suurten ja pienten, keskeisten ja marginaalisten kulttuurien suhteiden selvittäminen.
4. On löydettävä joustavia kulttuurintutkimuksen vakiinnuttamisen keinoja. En kannata kulttuurintutkimuksen muodostamista omaksi oppialakseen, koska sen myötä olisi vaara kadottaa sen oppialojen vastaisuuteen ja ei-akateemisuuteen liittyvä potentiaali. Jos kulttuurintutkimus kehittyy omaksi oppialakseen omine kysymyksenasetteluineen, on vaarana se, että sen ainoaksi kysymyksiä asettavaksi kontekstiksi muodostuu akateeminen maailma. Samalla kulttuurintutkimukseen tarvitaan kuitenkin pysyviä tutkimus- ja opetusresursseja. Niiden turvaamiseksi tarvitaan määräaikaisia, vaihtuva-alaisia professuureja ja muita virkoja, poikkitieteellisiä tutkimusyksiköitä, -projekteja ja -ryhmiä sekä tutkijankoulutusohjelmia. Tällaisten resurssien hankkiminen ei puolestaan voi onnistua yksinäisin ponnistuksin, vaan vain poikkitieteellisellä yhteistyöllä.

# Kirjallisuus

- Barthes, Roland (1988a)  
Introduction to the Structural Analysis of Narratives. Teoksessa Barthes 1988b.
- Barthes, Roland (1988b)  
The Semiotic Challenge. Translated by Richard Howard. Oxford: Basil Blackwell.
- du Gay, Paul et. al. (1997)  
Doing Cultural Studies. The Story of the Sony Walkman. London: Sage.
- Eagleton, Terry (1996)  
The Illusions of Postmodernism. Oxford: Blackwell.
- Fornäs, Johan (1995)  
Cultural Theory and Late Modernity. London: Sage.
- Grossberg, Lawrence (1996)  
Toward a Genealogy of the State of Cultural Studies. Teoksessa Nelson ja Gaonkar (toim.) 1996.
- Grossberg et. al. (eds.) (1992)  
Cultural Studies. New York: Routledge.
- Hall, Stuart (1992)  
Theoretical Legacies. Teoksessa Grossberg et. al. (eds.) 1992.
- Lee, David (1992)  
Competing Discourses. Perspective and Ideology in Language. London: Longman.
- Lehtonen, Mikko (1996)  
Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia. Tampere: Vastapaino.
- Marx, Karl (1979)  
Pääoma. 1. osa. Moskova: Progress.
- Nelson, Gary & Gaonkar, Dilip (eds.) (1996)  
Disciplinary and Dissent in Cultural Studies. New York: Routledge.
- Nykyri, Tuja (1996)  
Naiseuden naamiaiset. Nuoren naisen diskoruumillisuus. Jyväskylä: Jyväskylän yliopiston Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 48.
- Steen, Gerard (1994)  
Understanding Metaphor In Literature. An Empirical Approach. London: Longman.
- Talbot, Mary M. (1995)  
Fictions at Work. Language and Social Practice in Fiction. London: Longman.
- Williams, Raymond (1958/1989)  
Culture is Ordinary. Teoksessa Williams 1989. (Ilmestynyt ensi kerran 1958.)
- Williams, Raymond (1989)  
Resources of Hope. London: Verso.