

Nuorisokulttuurit ja politiikka

KIMMO JOKINEN

Passiiviset nuoret

Jos pitäisi lyhyesti luonnehtia nykynuorison ja politiikan välistä suhdetta, niin luultavasti eniten kannatusta saisi näkemys nuorison poliittisesta passiivisuudesta. Nuorison ei uskota olevan kovin kiinnostunutta yhteiskunnallisista kysymyksistä, ei ainakaan sellaisessa muodossa, miten ne politiikassa tematisoidaan. Nuoret ovat äänestäjinä passiivisia, eikä esimerkiksi 1960-luvun opiskelijaradikalismista tapaista poliittista liikehdintää enää esiinny. Nykynuoriso elää omaa elämäänsä joko koulussa ja yliopistossa ahkeroiden tai sitten he nautiskelevat modernin elämän suomista iloista ja ovat tavaramuotoon valautuneen kulttuuriteollisuuden manipulioimia. Joka tapauksessa nuoriso on ryhmä, jonka intressit eivät suuntaudu parlamentaariseen politiikkaan ja joka ei käyttäydy siten, kuin ihmisten politiikan alueella perinteisesti oletetaan käyttäytyvän.

Tällaiset oletukset saavat myös tutkimuksellista tukea. Esimerkiksi Tuomo Martikaisen tutkimus Puuttuva punainen viiva vahvistaa käsitystä nuorten laimeasta kiinnostuksesta politiikkaan. Martikainen (1988, 14—22) toteaa, että nuorten vaalipassiivisuus korostui erittäin selvästi vuoden 1987 kansanedustajain vaaleissa. Vaalien äänestysprosentti oli 76,4, mutta alle 27 vuotiaiden nuorten ryhmissä se vaihteli 58 ja 65 prosentin välillä. Martikainen pitääkin tutkimuksensa

merkittävimpana tuloksena juuri nuorten äänestysaktiivisuuden huomattavaa laskua. Synnä nuorten laimeaan kiinnostukseen äänestämistä kohtaan hän pitää muun muassa sitä, että nuoret eivät kykene samaistumaan puolueiden edustamiin ajattelutapoihin ja että puolueet ovat menettäneet elävän yhteyden nuoriin potentiaaliin kannattajakuntiinsa (mt, 36—37).

Myös Lea Pulkkinen alkuvuodesta julkaistu tutkimus Nuoren aikuisen elämänrakenne tukee käsitystä nuorten välinpitämättömästä suhtautumisesta politiikkaan. Kun nuorilta kysyttiin, miten merkitsevänä he pitivät oman elämänsä kannalta sellaisia arvoalueita kuten hoito/kasvatus/sosiaalityö, urheilu, tekniikka, talouselämä, uskonto, taide, tiede ja politiikka, vähiten merkitsevinä pidettiin uskontoa, taidetta ja politiikkaa. Poliitiikka oli yhtä hyljeksittyä kummankin sukupuolen keskuudessa. Yli neljäsosa ei pitänyt politiikkaa lainkaan merkitsevänä, ja politiikka sai vähiten kannatusta erittäin merkitsevänä arvona. Suurin osa nuorista suhtautui politiikkaan neutraalisti, ja poliittinen kantakin puuttui kolmannekselta. (Pulkkinen 1988, 22—24).

Seuraavassa en aio osoittaa näitä tutkimustuloksia vääriksi, pikemminkin pyrkimyksenäni on problematisoida oletukset nuorten poliittisesta välinpitämättömyydestä. Jo nopea silmäys nuorisokulttuureista viime aikoina käytyyn keskusteluun auttaa täsmentämään sitä, millaista on

moderni nuoruus, mitä eri tapoja nuorilla on reagoida yhteiskunnan kehitykseen ja kokemuksiinsa ristiriitoihin ja millaista — jopa aivan rationaalista — logiikkaa voidaan löytää kulttuuriteollisuuden kolonialisoimaksi luullusta nuoruudesta.

Vastarintaa symbolien tasolla

Birminghamin koulukunnan kulturalistinen ote nuorisokulttuurien tutkimisessa antaa jo alustavan mahdollisuuden täsmentää nuorisokulttuurien tapaa reagoida yhteiskunnalliseen kehitykseen ja sen synnyttämiin ongelmiin. Koulukunta lähtee oletuksesta, että nuoret käsittelevät kohtaamiaan ristiriitoja symbolisesti, lähinnä tyylin mahdollistamalla tasolla. Vastaus epäkohtien kokemiseen ei siten ole suoranainen avoin kapina, vielä vähemmän esimerkiksi perinteiseen parlamentaariseen politiikkaan osallistuminen, ei myöskään passivoituminen, vaan kapinan kääntäminen ritualistiseksi, symboliseksi vastarinnaksi. (Fornäs et al 1984, 35—36).

Nuorisokulttuurien ja nuorten alakulttuurien voidaankin tulkita ilmentävän vaihtoehtoisia tapoja käsittää maailma ja todellisuus. Ne voivat olla vastausyrityksiä siihen, miten nuoret kokevat perheen, lähiympäristön, koulun, yhteiskunnallisen taustansa ja -asemansa, kontrollin ja valitsevan arvojärjestelmän. Nuorisokulttuureissa on hedonistinen puolensa, mutta ne ovat myös keinoja yrittää tehdä arkielämä mielekkääksi ja saattavat sisältää ituja uusien, vaihtoehtoisten elämäntapojen etsimiselle. Nuorisokulttuurit ja alakulttuurit ovat samalla eräänlaisia käsitteellisiä linnakkeita siinä taistelussa, jota nuoret käyvät tavallisesti vain hämärästi tajuamiansa yhteiskunnallisia voimia vastaan. (Brake 1980, 176—177)

Birminghamin koulukunta on tutkinut pääasiassa työväenluokkaisia nuorten alakulttuureita, siis sellaisia alakulttuureita, joiden emokulttuurina on työväenluokkainen kulttuuri. Alakulttuurinuorten katsotaan reagoivan nimenomaan brittiläisen työväenluokan kohtaamiin yhteiskunnallisiin ongelmiin, jotka voidaan tiivistää seuraavasti: Toisen maailmansodan jälkeinen jälleerakennuskausi merkitsi konsensuksen aikaa englantilaisessa yhteiskunnassa. Työväenluokan elintaso nousi, kulutustaso koheni, työolosuhteet paranivat, vapaa-aika privatisoitui ja ku-

lutustottumukset lähenivät keskiluokkaisia kuluttamisen tapoja. Samalla siteet traditionaaliseen työväenkulttuuriin löystyivät ja yhteydet perinteisiin työväenluokkisiin asuinalueisiin katkesivat (Goldhorpe et al 1971, 157—175). Tässä hegemonisessa projektissa työväenluokka yritettiin integroida yhteiskuntaan luomalla kuva luokan aseman objektiivisesta paranemisesta, luokkavastakohtaisuuksien asteittaisesta häviämisestä ja konfliktien ja ristiriitojen näennäisyydestä (Cashmore 1984, 22—23).

Työväenluokkaisten nuorten alakulttuuriset reagointimallit tällaiseen brittiläisen työväenluokan — ainakin näennäiseen — keskiluokkaistumiseen ja työväenluokkaisten traditioiden murtumiseen on mahdollista jakaa karkeasti kolmeen (Heiskanen ja Mitchell 1985, 38). Alakulttuureissa nuoret voivat joko nostalgisesti puolustaa emokulttuuriaan, sovittaa emokulttuuriaan eli keskiluokkaistumiseen liittyvien ongelmien kanssa painiskelevaa työväenkulttuuria yhteen »uudenaikaisemman» kulttuurin kanssa tai ilmentää yleistä vieraantumista sekä emokulttuurista että sitä vielä laajemmasta englantilaisen yhteiskunnan valtakulttuurista. Käyn lyhyesti läpi esimerkit kustakin ristiriitojen ratkaisumallista.

Tyypillisin emokulttuuriaan uudessa yhteiskunnallisessa tilanteessa nostalgisesti puolustava alakulttuuri lienee *skinheadien* eli nahkatukkien alakulttuuri. Lyhyt tukka, jyrkät saappaat, ränsistyneet paidat ja työhousut ovat yritys traditionaalisen työläisen ulkomuodon rekonstruoimiseksi. Reaktiona työväenluokan privatisoitumiskehitykseen ja työläisten vanhojen asuinalueiden hajoamiseen alakulttuurilla on selkeä paikka-identiteetti: kokoonnutaan tietyissä kadunkulmissa ja pubeissa ja kannatetaan jotain paikallista jalkapallojoukkuetta. Skinheadien alakulttuuri on lisäksi erittäin aggressiivinen ja rasistinen; poliittisesti liike on joskus kytketty äärioikeistoon. Rasismi perustuu tässä tapauksessa alakulttuurin kokemukseen siirtolaisista traditionaalisten yhteisöjen hajoittajina ja perinteisten työläisammattien valtaajina. (Cashmore 1984, 33—35; Clarke 1986, 99—101).

Modit ovat alakulttuuri, jossa yritetään sovittaa työväenluokkaista kulttuuria keskiluokkaiseen kulttuuriin ja yritetään pysyä kehityksessä mukana alistumatta kuitenkaan sille täydellisesti. Alakulttuurin tyyli viestittää uutta kulutuskes-

keistä ja luokatonta yhteiskuntaa. Työläistäusta kätettiin pukeutumalla keskiluokkaisesti ja kuluttamalla rahaa tavaroihin niin paljon kuin se hyvinvoivalle työläisnuorelle oli mahdollista. Samalla yhteyksiä työväenluokkaan pidettiin yllä riehakkaalla, fyysisyyttä korostavalla käytöksellä ja karkealla, murrepitoisella kielenkäytöllä. (Cashmore 1984, 31; Clarke ja Jefferson 1977, 150—151).

Punk on todennäköisesti kaikkein modernein ja valtakulttuurista vieraantunein alakulttuuri. Punkissa ymmärrettiin syvimmin 1970-luvun brittiläiselle yhteiskunnalle tyypilliset ongelmat. Alakulttuuri syntyi tilanteeseen, jota voidaan luonnehtia työttömyyden, roturistiriitojen, kolonialismin, näköalattoman tulevaisuuden ja epä-määräisyyden aikakaudeksi. Juurettomuuden tunnot, tulevaisuuspessimismi ja vaikeus hahmottaa uutta kehitystä liittyivät anarkistiseen tyyliin, jossa kaikki perinteisiin ja paikkaan liittyneet käsitykset kiellettiin. Rockin amatöörimäisyys ja kaaosmaisuus sekä epävireytyys, anties-teettinen — tai pikemminkin ruman estetiikkaa korostava — pukeutuminen tietoisine hyvän maun rikkomisineen ja uusien symbolisten merkitysten antamisineen oli jokaiselle tasolle ulottuva kaaos, kielto rationalismin, perinteisten merkitysmallien, systemaattisuuden ja logiigan ihanteille. Punkissa kieltäydettiin myös kokemuksen paikallistamisesta ja emo- sekä valtakulttuuriin identifioitumisesta, ja ilmaistiin konventioita välttäen modernin nuoren tapa kokea urbaani, vieraantuminen, juurettomuus, työttömyys, vallan ja vaikutusmahdollisuuksien puute, epätasa-arvo ja näköalaton tulevaisuus. (Bay 1984, 215; Hebdige 1984, 113—121).

Vaikka alakulttuurien käyttämien symbolien tulkinnassa on joskus menty liiallisuuksiin, yhtä helppoa on symbolisten merkitysten täydellinen latistaminen. Esimerkiksi heville tyypillinen saatanan palvonta ei suinkaan merkitse suoraa viitasta sielunviholliseen, kuten helppo kristillinen tulkinta antaa ymmärtää. Kuten Jari Ehrnrooth (1988, 79—80) toteaa, hevini saatana on rappiollisen pahuuden symboli, keino irtaantua vallitsevista hyvistä tavoista ja ilmaista symbolien tasolla viehtymys rappiolliseen ja rivoon elämään. Symboliikan avulla otetaan etäisyyttä kontrolloivaan aikuisyhteiskuntaan ja luodaan oma, autonominen kulttuurinen vyöhyke. Vyöhykkeen au-

tonomisuuden kannalta käytetyn symbolisen merkkiaineiston on hyvä olla kontrollikulttuurin silmissä mahdollisimman luotaantyyntävää ja käsittelemätöntä. Saatanamystiikka kelpaa tällaiseksi mainiosti. Vastaavasti hakaristi punkkarin käytössä ei välttämättä viittaa suoraan natsismiin, vaan ilmentää pikemminkin kiinnostusta valtakuntaan vailla tulevaisuutta.

Yleensä alakulttuurien kapina ja pyrkimys vaikuttaa valtakulttuuriin ei ole kovin tietoista, pikemminkin se on jäsentymätöntä ja artikuloimatonta. Ja usein kysymys on lähinnä emokulttuurin puolustamisesta ja yrityksestä käsitellä koettuja ristiriitoja, ei niinkään asettumisesta selvään vastarintaan. Ristiriitojen ratkaisemista voidaan pitää alakulttuurin latenttina funktiona, jossa usein fyysisuus ja ei-verbaalisuus korvaavat rationaalisen ja verbaalisen tavan ottaa kantaa (Hoikkala 1983, 40).

Punk on kuitenkin poikkeus tällaisesta näkemyksestä, sillä se muistuttaa paljon valtakulttuurin rajoja tietoisesti rikkomaa pyrkiviä vastakulttuureita. Tutuin esimerkki vastakulttuurista on 68-opiskelijaradikalismi, jossa kyseenalaistettiin traditiot ja vastustettiin kaikkea perinteistä. Opiskelijat viestivät avointa ja tietoista vastarintaansa myös huonolla pukeutumisella, viehtymyksellä alkoholiin ja huumeisiin, seksuaalisten tabujen murtamisella ja epäformaalilla käytöksellä. Alakulttuurien kapina voi olla symbolisesti rikkaampaa, mutta valtakulttuuria myötäilevämpää ja heikommin tiedostettua.

Punkin ja opiskelijaradikalismin välillä on nähty paljon yhtäläisyyksiä. Joy Bay (1984, 229—230) vertailee 68-liikettä ja 78-liikettä seuraavasti. Kumpikin liike oli kansainvälinen ja ainakin länsieurooppalaisissa maissa teemoiltaan melko yhtenäinen. Molemmissa liikkeissä keskiluokan ja työväenluokan nuoret löysivät toisensa — muista alakulttuureista poiketen punk sai paljon vaikutteita taidekoulujen opiskelijoilta, itse asiassa punk oli muita alakulttuureita selvemmin tietoisesti poliittisen ja esteettisen luomisprosessin tulosta eikä noussut puhtaasti työväenluokkaisten nuorten kokemista ongelmista. Aivan samoin kuin 68-sukupolvi myös 78-nuoret kehittivät valtakulttuurista irrallaan olevia organisaatiomuotoja ja kulttuurituotteita kuten pienkustantamoja, kirjapainoja, lehtiä, mielenosoituksia ja muita tapahtumia. Punk merkitsi lisäksi

samanlaista sukupolvispesifiä protestiliikettä kuin radikaali opiskelijaliike. Vuonna 1968 opiskelijat pyrkivät itse maailmankuvan murtamiseen, mutta seuraavalla vuosikymmenellä he kuuluivat jo siihen maailmaan, jota vastaan protesti suunnattiin.

Joistakin yhtäläisyyksistä huolimatta näitä kahta liikettä ei voi tietenkään kytkeä toisiinsa, olihan 1970-luvun lopun yhteiskunnallinen tilanne jo aivan muuta kuin kymmenen vuotta aiemmin. Nuoriso ei muodostanut enää mitään homogeenista ryhmää, ja poliittikkakin oli saamassa uusia muotoja. Punk ei merkinnyt eikä edes voinut merkitä niin kokonaisvaltaista maailmankuvan murrosta ja koko sukupolvea yhdistänyttä vastarintaa kuin opiskelijaradikalismi, ja siksi sen yhteiskunnalliset vaikutuksetkin jäivät vaatimattomimmiksi. Kaikesta huolimatta ainakin ajatuksia herättävä on Markku Eskelisen teesi 60-luvusta (Eskelinen ja Lehtola 1987, 167): »Mittättöminkään asunnon valtaus ei ole niin mitätön kuin Vanhan valtaus.»

Entä mitä sanoa nuorison tilanteesta 1988? Laajojen vastakulttuurien aika on ohi, vaikka vastakulttuurisia ideoita eläkin vielä esimerkiksi feministisessä liikkeessä ja miksei paikoitellen vihreässäkin liikkeessä. Thomas Ziehe (1987b, 283) väittää, että nuorisokulttuurien tosiasiallinen tilanne ei enää vastaa sitä kuvaa, joka niistä julkisuudessa — myös nuorisotutkimuksessa — nykyään tavallisesti annetaan. Nuorisokeskustelussa korostetaan edelleen nuorisokulttuurien symbolisia merkityksiä, vaikka oleellista on niiden symbolisen sisällön tyhjeneminen.

Alakulttuuritutkimuksen ongelmana on myös ollut se, että siinä valaistaan vain hyvin pientä, joskin näkyvintä osaa nuorisosta. Suurin osa nuorista elää käytännössä enemmän tai vähemmän niiden ulkopuolella. Lisäksi alakulttuurien sisältö muuttuu siirryttäessä maasta toiseen, eivätkä esimerkiksi suomalaiset vastineet englantilaisille nuorten alakulttuureille ole kytketyneet samanlaisiin yhteiskunnallisiin ongelmiin ja samanlaisiin ongelmanratkaisurytyksiin kuin niiden brittiläiset esikuvat. Lisäksi yhteydet työväenluokkaan ovat täällä aina olleet melko löysiä. Ja kuten Jari Ehrnrooth (1988, 191) korostaa, birminghamilainen näkökulma nuorten alakulttuureihin ja niiden tyyliin on muutenkin vanhentunut, koska yhtenäisen emokulttuurin luok-

kapohjaiset asuinalueet yhdyskuntineen ovat hajooneet ja oletus tyyliin ja merkityksen välisestä vastaavuudesta ei enää sellaisenaan pidä paikkaansa. Silti birminghamilainen alakulttuuritutkimus on antanut ja antaa edelleen yhden mahdollisen lähtökohdan modernin nuoruuden tarkastelemiseen, mutta perspektiiviä on välttämättä laajennettava muidenkin teorioiden suuntaan.

Eroosiokriisi ja identiteettityö

Thomas Ziehe ja Herbert Stubenrauch (1982, 27, 30) aloittavat keskustelun modernista nuoruudesta teesillä ihmisen subjektiviteetin muotoutumisessa tapahtuneesta oleellisesta muutoksesta viimeisen parin vuosikymmenen aikana. Subjektiviteetin muotoutumiselle ajanjakso 1960-luvulta eteenpäin on merkinnyt suurempaa mullistusta kuin tätä ajanjaksoa edeltänyt lähes satavuotinen kapitalismin vakiintumisen aikakausi. Muutoksen laajuutta voidaan luonnehtia esimerkiksi saksalaisen yhteiskunnan kehitystä tarkastelemalla. Siitä huolimatta, että Saksa on kohdannut monia huomattavia katastrofeja tällä vuosisadalla (muun muassa kaksi hävittyä sotaa, talouskriisi ja natsismi), yhteiskunta on aina kyennyt nousemaan nopeasti jaloilleen. Tämän on arveltu johtuvan siitä, että muutoksesta huolimatta jotain on säilynyt ennallaan, ja se jokin on ollut ihmisen subjektiviteetti, tarkemmin sanottuna auktoriteetti-usko ja työmoraali, joihin kapitalismi on voinut huoletta tukeutua. Nykyistä aikakautta voidaan kuitenkin luonnehtia eroosiokriisin kaudeksi. Uusi tilanne merkitsee sitä, että subjektiviteetti rakentuu aivan toisella tavalla kuin aiemmin kapitalismin historiassa. (Broady 1986a, 234; Negt 1985, 55—62).

Ulrich Beck (1986, 19—20, 115—122) lähestyy tätä kehitystä riskiyhteiskunnan käsitteellä. Teollisuusyhteiskunnalle ominaisen elämän ja ajattelun perustana oleva koordinaatiosysteemi horjuu ja koko yhteiskunnallisen muutoksen perustakin on muuttumassa. Teolliselle modernille tyypillinen usko tieteeseen ja edistykseen heikkenee ja ihmiset vapautuvat teollisuusyhteiskunnan luokka-, kerrostuma- ja perhemuodoista, sukupuolirooleista ja identiteettimalleista. Luokkakulttuuristen elämänmuotojen, perhemallien ja perinteisten asuma-alueiden luomien sidosten löysytyminen johtaa ihmisten yksilöitymiseen. Mutta

sama prosessi merkitsee myös elämänmuotojen standardisoitumista ja uusia yhteiskunnallisen kontrollin tapoja. Koulutuspakko, työmarkkinat, ammattikuvien muutokset, sopeutumispakko joustavaan työaikaan ja joustaviin työjärjestelyihin, pakkomuutto ja kulutuspakko rajaavat yksilön toimintamahdollisuuksia. Vapautumis- ja yksilöitymisprosessi tuo mukanaan sekä uusia riskejä että uusia mahdollisuuksia.

Ziehe ja Stubenrauch (1982, 25–30) tarkoittavat eroosiokriisillä nimenomaan kulttuurisen todellisuuden radikaalia muutosta, joka siis ajoittuu kahdelle viimeiselle vuosikymmenelle. Kriisi koostuu lähinnä traditioiden murtumisesta ja eri elämänalueiden teknokratisoitumisesta. Seksuaalimoraali etsii uusia suuntia, seksuaalisuuteen liittyneet tabut murtuvat, auktoriteetit menettävät merkitystään, sukupuoliroolit problematisoituvat ja samoin käy eri ikäpolvien väliselle suhteelle. Olennaisesti uutta tässä kapitalismin eroosiokriisissä on psyyken rakenteiden ajautuminen liikkeeseen. Ihmiset joutuvat astumaan tilanteeseen, jossa subjektiviteetin rakentuminen ei olekaan kokonaan ennalta määrätty. Siksi on vältettävää liian antropologisoivaa käsitystä subjektiviteetin muotoutumisesta.

Tässä yhteydessä erottelu kapitalistisen talouden logiikan ja kulttuurin välillä on tärkeää. Kapitalismi on ennen kaikkea taloudellinen rakenne, ei ensinkään kulttuurinen kokonaisuus. Siksi on mahdollista, että kapitalismi ajautuu ristiriitaan sen kanssa aiemmin yhteydessä olleiden traditionaalisten elämänmuotojen ja kulttuurisen tilanteen kanssa. Tätä Ziehe ja Stubenrauch (mt, 32) kutsuvat sosiokulttuuriseksi vapautumiseksi. Nyt vapaudutaan kulttuurisista traditioista hieman samalla tavalla kuin Marxin mukaan kapitalismi vapautti maaseutuväestön feodaalisesta sosiaalisesta järjestyksestä teollisen, urbaanin aikakauden järjestykseen. Vapautuminen ei siis suoranaisesti tarkoita emansipaatiota, vaan ainostaan irtiottoa traditioiden kahleista, so. seksuaalielämän, perhemuotojen ja avioliiton ja niin edelleen asettamista rajoituksista. Ihmiskunta ei ehkä ole tullut aiempaa vapaammaksi, mutta sille tarjotaan mainonnan ja kulttuuriteollisuuden välityksellä ainakin mahdollisuuksia unelmointiin ja fantasiointiin, uuden etsimiseen.

Konservatiivinen ratkaisu, jossa uudessa tilanteessa hyväksytään talouden logiikka ja dynaa-

misuus, mutta halutaan liittää siihen kvasifeodaaliset toimintamallit ja arvomaailman ihanne, ei saa Zieheltä ja Stubenrauchilta (1982, 26–27) tukea. Näin he yhtyvät siihen Habermasin (1986, 100, 111) näkemykseen kulttuurisesta modernista, jossa kritisoidaan konservatiiveja siitä, että he siirtävät talouden ja kapitalistisen modernistumisen epämurkeit seuraukset kulttuurisen modernin syyksi ja suosittelevat paluuta modernia edeltäneisiin asetelmiin weberiläisen materiaalisena rationalismin hengessä. Yhteiskunnallisista prosesseista käännetään katse kapinalliseksi leimattuun kulttuuriin, jonka syyksi nähdään muun muassa auktoriteettiuskon rapautuminen, muutuneet työasenteet, hedonismi ja narsismi.

Vaikka kapitalistisen talouden dynamiikkaa ei kritiikittä hyväksyttäsikään, on silti mahdollista kulttuurin tasolla puhua vapautumisesta. Tässä mielessä Ziehe ja Stubenrauch eivät allekirjoita myöskään sitä Weberin teesiä (Gronow 1987, 17–23), että jos hyväksytään moderneille länsimaisille yhteiskunnille ominainen tehokkuus ja massahallinto sekä -tuotanto, modernille taloudelle ja hallinnolle ominainen kvantifioiva ja kalkyloiva, epäpersoonallinen ja abstrakti formaali (instrumentaalinen) rationaalisuus on ainut mahdollinen rationaalisuuden laji. Moderniin länsimaiseen kulttuuriin on siten Weberin mukaan mahdotonta sisällyttää substantiaalisia arvopostulaatteja ja eettisiä periaatteita käsittelemään kykenevää materiaalista rationaalisuutta ilman sitä, että massahallinto ja tuotannon tehokkuus siitä ratkaisevasti kärsisivät. Näin kaikkien sellaisten vaihtoehtoliikkeidenkin, jotka haastavat arvorationaalisuudellaan modernin kapitalismin rationaliteetin, kohtalona on arkipäivän haasteet kohdattuaan samanlainen rutinoituminen ja rationalisoituminen.

Kulttuurinen vapautuminen vaikuttaa oleellisesti identiteetin muotoutumiseen. Identiteetti ei enää ole mitään pysyvää ja ennalta määrättyä niin kuin se vielä oli ennen eroosiokriisiä, vaan identiteettiä voidaan testata, stilisoida ja jopa kokonaan vaihtaa. Varsinkin nuoriso, joka on aikuisia selvemmin irrallaan traditioista elävä ryhmä ja joka ei ole voinut vielä hankkia itselleen »pysyvää» identiteettiä, elää kiinnostavassa tilanteessa, koska sen mahdollisuus identiteetin stilisointiin ja rakentamiseen on lähes rajaton. (Ziehe ja Stubenrauch 1982, 32–33).

Moderniin nuoruuteen liittyy siten läheisesti identiteettityön käsite. Identiteettityön käsite viittaa tässä Stanley Cohenin ja Laurie Taylorin (1978) ajatukseen siitä, että uskonto, vanhemmat, sukulaiset ja traditiot eivät enää kykene tarjoamaan aineksia identiteetin muotoutumiselle. Ihmisten on siten pakko rakentaa itse itselleen identiteettiä, koska muuten elämä monikerroksisessa ja fragmentoituneessa modernissa todellisuudessa tuntuisi liian kaaosmaiselta. Esimerkiksi alakulttuurinuorilla tyylistä on tullut yksi tärkeimmistä aspekteista identiteetin rakentamisessa (vaikka onkin varottava samaistamasta identiteettiä täydellisesti tyyliin). Tyyli on kenttä, jossa nopeatkin vaihdokset ovat mahdollisia ja joka sallii tietyn autonomian kulttuuriteollisuuden nuoruutta kolonialisoivista tendensseistä huolimatta.

Kulttuuriteollisuus identiteettityön materiaalina

Puhuessaan alakulttuurien kaupallistumisesta ja manipuloitumisesta Ziehe (1987a, 300–301) yrittää välttää sellaisten — mielestään liian antropologisoivien — käsitteiden kuin autenttinen ja vieraantunut käyttöä, koska niiden edellyttämä jako ei enää kykene tematisoimaan nuorison tilannetta. Sellainen nykytilanteen tulkinta, jossa oletetaan yritysmaailman kolonialisoivan nuoruutta markkinoilla, on yksipuolisuudessaan riittämätön. Teoreettisesti asiaan on kaksi perspektiiviä, funktionalistinen ja hermeneuttinen. Funktionalistinen selitys esimerkiksi muodille on se, että muoti on keino hankkia taloudellisia voittoja. Hermeneuttisessa perspektiivissä ei kuitenkaan kysytä muodin funktiota vaan merkitystä, eikä merkitystä voida selittää funktiosta käsin.

Eroosiokriisin ja kulttuurisen vapautumisen aikakaudella kulttuuriteollisuus voi siis toimia sellaisena sosialisatioapparaattina, joka funktionalisoi teollisesti tarpeiden järjestelmää ja individualisoi ja atomisoi elämissä maailmista kokemista korvaamalla kokemuksen tulkintana erilaisten kollektiivisten käytäntöjen kuten asuinyhteisöjen ja työyhteisöjen varaan perustuvia alakulttuurisia verkostoja (Siisiäinen 1987, 56).

Mutta kulttuuriteollisuus ei Broodyn (1986b, 23–25) mielestä luo vääriä tarpeita, vaan se voi vedota ja hyödyntää taloudellisesti vain jo

olemassaolevia ja sinänsä aivan aitoja tarpeita vääristämällä niitä. Siksi kulttuuriteollisuuden tuotteita on analysoitava myös niiden toimintayhteyksissä. Muun muassa muutama vuosi sitten nuoria villinnyt Grease-elokuva ja Travolta-kuume ei ollut puhdasta keinotekoista paluuta viisikymmenlukuun, vaan osoitus kulttuuriteollisuuden herkkyydestä reagoida nuorten aitoon kaupunkikulttuurin tarpeeseen. Tässäkin tapauksessa kulttuuriteollisuus kykeni rekisteröimään nuorison tarpeita herkemmin kuin sosialisatioapparaatteina jatkuvasti asemiaan menettävät koti ja koulu. Tosin kulttuuriteollisuus logiikkansa mukaisesti tyydytti tarpeen rahamuodossa, sillä pääoma tyydyttää vain sellaiset tarpeet, jotka ovat muutettavissa maksukykyisiksi ja jättää kehittämättä sellaiset tuotteet, jotka eivät voi ottaa tavaramuotoa (Heiskala 1985, 39–40).

Käsitys kulttuuriteollisuuden — tai populaarikulttuurin — logiikasta saa uusia ulottuvuuksia, kun ei rajoituta pelkkään funktionalistiseen tarkastelutapaan. Populaarikulttuuri voi luoda lähes rajattomasti mahdollisuuksia ajattelulle ja aistihavainnoille. Koko objektiivinen todellisuus organisoituu uuden tarkastelutavan mukaisesti, ja maailmasta voidaan tavoitella uusia rakenteellisia löydöksiä. Arkipäiväisetkin tapahtumat kytetään ottamaan kulttuurin perusmateriaaliksi, ja tuotteen vastaanottajan on mahdollista vahvistaa oman kokemisensa totuus nostamalla se taitteen tasolle. Populaarikulttuuri on yksi modernin ihmisen keinoista tulla toimeen maailman kanssa, koska siinä käsitellään uusia kokemuksen muotoja ja uusia elämänalueita. (Benjamin 1979, 7–9; 1986, 93).

Nuoret kykenevät alakulttuureissa käyttämään kulttuuriteollisuuden tuotteita hyväkseen ja antamaan niille uusia merkityksiä. Samalla kulttuuriteollisuuden välityksellä avautuu sellaisia utooppisia visioita, jotka eivät aiemmin ole olleet mahdollisia. Se että tällaista mahdollisuutta ei monissa populaarikulttuurista tehdyissä analyyseissa ole otettu vakavasti, johtunee ainakin osaksi siitä, että nuorille suunnatut ja nuorten käyttämät kulttuuriteollisuuden tuotteet eivät tavallisesti sovi yhteen taloudellista ja/tai kulttuurista pääomaa omaavien ryhmien »hyvää» kulttuuria legitimoivan maun (Bourdieu 1984, 2–17) kanssa.

Käsitys makujen hierarkiasta ei muutenkaan

selitä kattavasti populaarikulttuurin ja nuorisokulttuurien välistä suhdetta, vaikka makujen hierarkisoimista ja muiden jäljittelyä nuorisokulttuureissakin esiintyy. Kuten Colin Campbell (1987, 32—34) väittää, eri ryhmät eivät välttämättä pyri nostamaan statustaan esimerkiksi jäljittelemällä itseään ylempänä olevien ryhmien kolutustottumuksia, vaan voivat olla itsekin kuluksen — tai kulttuurin — alueella innovatiivisia ja luoda melko autonomisesti omia kulttuurisia käytäntöjään.

Ziehe (1986, 345—346) korostaa myös sitä, että kulttuuri tarjoaa nuorille yhä enemmän materiaalia tematisoida, kommentoida ja tarkkaila itseään. Jokainen joutuu kantamaan päässään eräänlaista mediapakettia itsestään ja siitä, miten nuoruutta kulttuuriteollisuuden tuotteissa käsitellään, mikä pakottaa nuoret refleктоimaan asialla. Jatkuva tietotulva siitä, millaista on olla nuori, millaisia ongelmia nuorilla on ja millaisia nuoret voisivat olla tai miten nuorten pitäisi kulluttaa luo sellaisia mahdollisuushorisontteja, joihin nuori voi omaa tosiasiallista elämäntilannettaan jatkuvasti verrata ja ottaa siihen tarvittaessa myös etäisyyttä. Mitä tahansa ei voida ottaa annettuna, ja vaikka sillä ei muita seurauksia olisiakaan, niin ainakin auktoriteettien kunnioitus vähenee.

Tällainen tilanne sisältää myös mahdollisuuden uuden oppimiseen. Nuoret elävät alati muuttuvassa maailmassa ja saavat jatkuvasti lisää mediavälitteistä tietoa, muun muassa juuri erilaisia nuorisokuvia itsestään. Eroosio tavallaan pakottaa esiin, mutta myös tekee mahdolliseksi sellaisen oppimisprosessin, jossa oppiminen tapahtuu täysin uudessa, epätavanomaisessa kontekstissa, joka ei vielä sisällä mitään tuttua. Mistään uudesta pedagogisesta metodista ei ole kysymys, vaan nimenomaan oppimisesta tilanteista, jotka nuorille itselleenkin ovat outoja, suunnittelemattomia ja vaikeasti ennakoitavissa. Kulttuurinen vapautuminen sisältää muitakin mahdollisuuksia kuin kapitalistisen kolonialisoitumisen, vaikka uuden oppimisessa on progressiivisuuden ohella regressionkin mahdollisuus. Joka tapauksessa hyvän oppimistilanteen ei tarvitse olla tavanomainen ja vastata tilannetta koulussa. (Broady 1986a, 234; Ziehe 1987a, 312).

Prosessin varjoisalta puolelta löytyy samanlaisesti primäärikokemuksen vaikeutuminen.

Koska media syyttää markkinoille jatkuvasti tulkintoja asioista ja erilaisia kokemisen malleja ja tapahtumia, ajaututaan tilanteeseen, jossa yhä useampi asia on jo koettu ennen kuin se itse asiassa on edes keritty omassa arkielämässä kokeakaan. Tulkinta ja kokemus on annettu valmiina, jolloin kaikki omakohtainen kokeminen uhkaa latistua sekundäärikokemuksiksi. (Ziehe ja Stubenrauch 1982, 40).

Samantapaisen ilmiön on havainnut J.P. Rooskin (1987, 241—242) selaillessaan suomalaisten elämäkertoja. Siinä missä vuosisadan alkupuolella syntyneiden suomalaisten elämä on täynnä vastoinkäymisiä ja mitä erilaisimpia kokemuksia, nuoret sukupolvet joutuvat elämään turvattua elämää, jossa kokemusten tilalla on tyhjiys ja jännityksen etsiminen joukkotiedotusvälineiden maailmasta.

Populaarikulttuurin toimiminen kenttänä ongelmien kuvitteelliselle ratkaisuille sisältää kuitenkin myös rationaalisen ytimensä. Todellisen elämän tapahtumien ja nautintojen imitoiminen vailla riskejä ja vaaroja saattaa olla välttämätöntä sellaisessa yhteiskunnallisessa tilanteessa, jossa ei ole muita mahdollisuuksia vahvoille tunteille, edellyttäähän moderni yhteiskunta jäseniltään tehokasta itsehillintää ja tunteiden kontrollia (Elias 1986, 40—43). Eikä mediavälitteisen kokemuksen lisääntyminen tietenkään merkitse kaikkien aitojen kokemusten eliminoitumista (Hoikkala 1986, 136). Ei kai ensimmäinen reipas humala siitä latistu, että on nähnyt lukemattomia humalakohauksia valkokankaalta? Silti 80-lukua on mahdollista luonnehtia mediavälitteisen kokemuksen ja sen ulkopuolisen ei-kokemisen ja lisääntyneen »aidon» kokemuksen nälän vuosikymmeneksi.

Lisääntyneet yhteiskunnalliset pakot

Viime vuosina nuorisokulttuurien kulttuurinen ja sosio-ekonominen konteksti ovat kohdanneet syvällisen muutoksen. Tiivistetysti Ziehe (1987b, 287) tarkoittaa tällä sitä, että nuorisokulttuurit ovat normalisoituneet ja niiden symbolinen sisältö on kaventunut. Tätä Ziehen väitettä on kuitenkin tarkennettava. Nuorisokulttuurit eivät oikeastaan ole desymboloituneet, vaan niiden symbolit ovat aiempaa hienovaraisempia ja yksilöllisempiä, mikä poistaa katukuvasta selvästi erotuvat alakulttuuriset ryhmät.

Sosio-ekonominen konteksti on nykyään ankarampi kuin pari vuosikymmentä sitten. Talouden kriisi on Ziehen mukaan johtanut alakulttuurien desymboloitumiseen ja niiden tilanteen kovenemiseen. 1960-luvulla hipit päättivät itse pukeutumisestaan ja siitä, elääkö yhteiskunnan ulkopuolella vai ei, kun taas 1980-luvulla yhteiskunnan ulkopuolelle jättäytyminen ja käytettyihin vaatteisiin pukeutuminen voi olla ainut mahdollisuus, pakko. Talouden kriisiytyminen jakaa alakulttuurit kahteen kategoriaan, niihin joissa alakulttuurisuus määräytyy ulkoapäin ja niihin jotka ovat alakulttuureita omasta tahdostaan. (Ziehe 1987b, 290).

Enemmistöyhteiskunta on siis tiukentanut otettaan ja ahdistanut osan alakulttuureista tilanteeseen, jossa valinnanvapautta ei juuri ole ja alakulttuuriset miljööt slummiutuvat. Identiteettiä voi puolustaa vain vetäytymällä enemmistöyhteiskunnasta ulos, jolloin kysymys ei enää ole erilaisista identiteettikokeiluista vaan taistelusta identiteetin säilyttämiseksi ja puolustamiseksi. (mt, 291).

Nuorisokulttuurien kulttuurista kontekstia Ziehe (mt, 287—288) luonnehtii posthedonistiseksi. Sillä kartalla jota nuoriso suunnistaessaan käyttää on yhä vähemmän valkoisia, tutkimisen arvoisia läiskä. Seksuaalisuus, matkat vieraisiin kulttuureihin, kollektiivisuuden kokeilut ja sisäiset matkat esimerkiksi huumeiden avulla eivät enää muodosta paratiisia. On hyvin vaivalloista kokea jotain todella uutta ja elää poikkeavasti. Normaalisuudelle ei juuri ole vaihtoehtoja, ei ainakaan yhtä runsaasti kuin nuorisokulttuurien hedonistisessa vaiheessa.

Niissä alakulttuureissa, joita enemmistöyhteiskunta ja talouden kriisi eivät ole ahdistaneet nurkkaan, on kehitykseen reagoitu kahdella tavalla. Fundamentalistiset alakulttuurit tavoittelevat aitoutta ja luopuvat mahdollisuuksien mukaan kuluttamisesta ja urbaanista elämäntavasta sekä pyrkivät säästämään luontoa ja rahaa. Elämäntapa on hyvin askeettista, mutta askeettisuus on kuitenkin tietoinen ja vapaa valinta.

Toisaalla nostaa päätään eräänlainen uusi realismi, joka ei tarkoita nuorten kommersialisointumista ja opportunistisuutta vaan sitä, että nuoret ovat itse huomanneet, kuinka radikaalin pelin harjoittaminen ei enää ole kiinnostavaa. Esimerkiksi vihreät ovat alkaneet kiinnostua vaih-

teeksi osallistumisesta parlamentaariseen politiikkaan luopumatta silti kokonaan radikalismistaan. Vielä on liian aikaista huudahtaa »nuoriosta on tullut taas normaalia!», sillä normaaliteen suhtaudutaan kuitenkin refleksiivisesti ja jatkuvasti sen kanssa peliä pelaten. Joissakin esteettisesti orientoituneissa alakulttuureissa on jopa keksitty leikkely työn kanssa; työnarkomania on uusinta muotia eivätkä 14-tuntiset työpäivät enää ole harvinaisia.

Nuoret ja politiikka

Nuorisokulttuureita ja alakulttuureita käsittelevät teoriat eivät suoranaisesti selitä nuorten suhtautumista politiikkaan, mutta ne kertovat jotain modernille nuoruudelle ominaisesta logiikasta. Nuoret reagoivat yhteiskunnallisiin ongelmiin ja kokemiinsa epäkohtiin kirjavasti, äänestämällä perinteisesti ja osallistumalla parlamentaariseen politiikkaan, pelaamalla politiikalla hienovaraista peliä, ilmentämällä vastarintaa symbolisesti, vetäytymällä enemmistöyhteiskunnasta syrjään, suhtautumalla politiikkaan välinpitämättömästi ja toisinaan jopa radikalisoitumalla.

Näkyvin nuorison liikehännän muoto lienee alakulttuurien symbolinen kapina, mutta se ei ole merkityksiltään niin yhdenmukainen ja laajalle levinnyt kuin esimerkiksi opiskelijaradikalismi. Alakulttuurien sisällöt vaihtelevat maasta ja kulttuurista toiseen, ja usein kulttuuriteollisuus on saanut niistä nopeasti hallitsevan otteen. Esimerkiksi rock toimii vastakulttuurina vain joinakin hetkinä, eikä teollisuudelta koskaan kestä kauaa saada sitä kontrolliin ja vesittää tulosta. Alakulttuurien synnyn autonomisuutta on niin ikään liioiteltu. Muun muassa punk ei ollut lähtöisin pelkästään työttömien brittinuorten keskuudesta, vaan sen sisältöön vaikuttivat myös muotisuunnittelijat ja taideopiskelijat. Punk ilmaisi erityisten, todellisten (työväenluokkaisten) yhteisöjen tarpeita ja arvoja vain vähän aikaa ennen nopeaa kommersialisointumistaan. (Bay 1984, 215; Frith 1988, 57, 79).

Suomessa ei nykyään elä vahvoja ja näkyviä alakulttuurisia traditioita, jollei hevariutta laske sellaiseksi. Senkin määrittäminen alakulttuuriksi on ongelmallista ja kapinallinen luonne häilyvää (Ehrnrooth 1988, 204—205). Alakulttuurien kirjo ei myöskään ole yhteydessä — aina-

kaan millään helposti nähtävissä olevalla tavalla — nuorten äänestysaktiivisuuteen. Ruotsissa ja Länsi-Saksassa nuorten äänestysaktiivisuus ei ole poikkeuksellisen alhainen, kun taas Suomessa nuoret ovat muita ikäryhmiä passiivisempia äänestäjiä (Martikainen 1988, 8), eikä selitystä tälle voida löytää empiirisen koeteltavuuden ulottumattomissa olevasta alakulttuuritutkimuksesta tai alakulttuurien määrästä ja merkityksestä.

Nuorison ja politiikankin suhdetta luonnehtii nopeutuva muutos. Perinteiset käyttäytymismallit eivät päde eivätkä traditiot tarjoa apuaan toiminnalle. Nuorison elämää ja suhtautumista politiikkaan ei luonnehdi yksinomaan työn ja pääoman välinen ristiriita, vaan yhä enemmän systeemin ja elämismaailman väliseen suhteeseen liittyvät ongelmat kuten kilpailun ja suoristuspaikoiden lisääntyminen, asuinalueiden elämyksellinen köyhtyminen, ympäristön saastuminen, arkipäivän yksipuolinen rationalisoituminen ja kulttuurinen köyhtyminen, ihmissuhteiden kvantifioituminen ja elämäntapojen markkinavälitteinen kolonialisoituminen (Habermas 1981, 577—581). Ongelmia, joihin nuorisokulttuureissakin reagoidaan, syntyy jatkuvasti lisää, jopa niin että politiikassakin on jo omat syys- ja kevätmuutinsä. Juuri kun johonkin uuteen poliittiseen käytäntöön tai vastarintaan on päästy sisälle, uutuus on vaihtunut vanhanaikaisuudeksi. Jos vihreys oli kannatettavaa muutama vuosi sitten, se ei välttämättä ole sitä enää nyt. Jürgen Habermas (mt, 578) saattaa osua oikeaan väittäessään, että monista vaihtoehtoliikkeistä vain naisliike on säilyttänyt merkityksensä. Alakulttuurienkin kapina on jäänyt lyhytaikaiseksi ja vaatimattomaksi uuden poliittisen kulttuurin muotoutumisessa.

Traditioita murentava kehitys on helposti saanut oikeistolaisia ulottuvuuksia. Traditionaalista työväenkulttuuria puolustaneiden skinheadien kapina muistutti rasistisuudessaan äärioikeistolaista liikehdintää, mutta tilaa on myös maltillisemmalle oikeistolaistumiselle. Matti Kortteinen (1987, 116—118) arvelee, että teknologisen kehityksen vauhdittama muutos johtaa vanhojen poliittisten reseptien inflaatioon ja ennen kaikkea vasemmistolaisen politiikan kriisiytymiseen. Koska vasemmistolla ei ole selkeää roolia suhteessaan uuteen teknologiaan, vaan se pyrkii lähinnä teollisten työpaikkojen säilyttämiseen, saa se helposti jarrumiehen leiman. Kun keskusta-

puolue pyrkii turvaamaan urbanisoituvassa ja Pohjois-Suomea autoitavassa kehityksessä maaseudun ja vasemmisto jarruttaa automaatiosta johtuvaa työpaikkojen vähentymistä, vain Kokoomus jää jäljelle edustamaan jotain uutta.

Tässä tilanteessa juuri oikeisto kykenee symboloimaan tulevaisuutta ja hankkimaan kannatusta paitsi toimihenkilöiltä myös nuorilta, koska nuoret eivät yksinkertaisesti ole kiinnostuneita jarrumiehistä. Vanhojen teollisten kulttuuristen käytäntöjen väistyminen voi osiltaan olla tuke-massa suomalaista vihreää liikettäkin. Jorma Kallelan (1986, 110, 124) arvio ammattiyhdistysliikkeen ongelmista tukee osin Kortteisen näkemyksiä. Teknologian merkityksen kasvu työpaikoilla on synnyttänyt kuilun nuorten ja vanhojen työläisten välille, koska vanhat työläiset eivät enää kykene välittämään ammatillisia taitojaan nuorille. Samalla nuorten suhtautuminen ammattiyhdistyksiin on kriittinen, koska niiden teknologiaohjelmat eivät enää vastaa nuorten kokemuksia ja nuorten kykyä hyödyntää osaamistaan kehittyneessä työprosessissa. Tässäkin tapauksessa vasemmistolaiset opit saavat jälkeenjääneisyyden leiman ja niiden perusteleminen käy lähes mahdottomaksi.

Tarkkojen poliittisten arvioiden ja ennusteiden tekemistä kiintoisampaa on kuitenkin luonnehtia yleisemmällä tasolla nuorison tilannetta. Osuvimpana ratkaisuna pitäisin Thomas Ziehen ajatusta kulttuurisesta vapautumisesta. Eroosiokriisi eli muuttuneet yhteiskunnalliset ehdot subjektiveitin muotoutumisessa on sisäisesti ristiriitainen prosessi, joten emansipoituminen ja vaihtoehtojen etsiminen vaihtoehtoisia tulkintoja vierastavalle poliittiselle käytännölle ovat ainoastaan mahdollisuus, mutta zieheläisittäin tulkittuna ne ovat yhtä todennäköisiä kuin repressiivinenkin kehitys. Nuoriso ei ole läpeensä kommersialisoitunutta, kulttuuriteollisuuden kolonialisoimaa ja passiivista, ja siksi poliittisen käytännön tasolla prosessi on jätettävä avoimeksi.

Vapautumiseen kytkeytyy läheisesti refleksiivisyyden ja yksilöitymisen lisääntyminen. Asioita ei välttämättä oteta sellaisina kuin ne ovat, vaan niitä reflektoidaan. Ja kulttuurisia koodeja käytetään yksilöllisinä pelivälineinä, eikä niihin sitouduta. Jos esimerkiksi oikeistopoliitikko yrittää kerätä nuorison ääniä mainostamalla itseään vaalikampanjassaan kuvilla itsestään mikrotieto-

koneen ääressä, seurauksena voi yhtä hyvin olla huvittunut vastaanotto kuin äänivöyrykin. Nuorisohan parhaiten kykenee tematisoimaan teknologiaan liittyviä kysymyksiä omassa elämässään. Vain osa kapinapotentialista on delegoitavissa nuorisolle, eikä refleksiivisyyden lisääntyminen tietenkään automaattisesti johda vaihtoehtoiseen toimintaan, mutta »asiat voisivat olla toisinkin» -ajattelu ei nuorisokulttuureissa ole sen mahdollisempaa kuin muuallakaan.

LÄHTEET

- Bay, Joi: *Dadada — Is all I want to say to you*. Om punk i Danmark. Teoksessa Fornäs, Johan ja Lindberg, Ulf ja Sernhede, Ove (toim.): *Ungdomskultur: Identitet och motstånd*. Akademilitteratur. Stockholm 1984, 207—234.
- Beck, Ulrich: *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986.
- Benjamin, Walter: *Silmä väkijoukossa*. Huomioita eräistä motiiveista Baudelairen tuotannossa. Odesa, Rauma 1986.
- Benjamin, Walter: Taideteos mekaanisen jäljentämisen aikakaudella. *Filmihullu* 5/1979, 4—15.
- Bourdieu, Pierre: *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Routledge & Kegan Paul, London 1984.
- Brake, Mike: *The Sociology of Youth Culture and Youth Subcultures*. Routledge & Kegan Paul, London 1980.
- Broady, Donald: *Efterskrift och bibliografi*. Teoksessa Ziehe, Thomas: *Ny ungdom. Om ovanliga läroprossesser*. Norstedts, Malmö 1986a, 229—257.
- Broady, Donald: *Piilo-opetussuunnitelma. Mihin koulussa opitaan*. Vastapaino, Jyväskylä 1986b.
- Campbell, Colin: *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Basil Blackwell, Oxford 1987.
- Cashmore, E. Ellis: *No Future. Youth and Society*. Heinemann, London 1984.
- Clarke, John: The skinheads & the magical recovery of community. Teoksessa Hall, Stuart ja Jefferson, Tony (toim.): *Resistance through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. Hutchinson, Essex 1986, 99—102.
- Clarke, John ja Jefferson, Tony: Working Class Youth Cultures. Teoksessa Mungham, Geoff ja Pearson, Geoff (toim.): *Working Class Youth Culture*. Routledge & Kegan Paul, London 1977, 138—158.
- Cohen, Stanley ja Taylor, Laurie: *Escape Attempts*. Penguin, Harmondsworth 1978.
- Ehrnrooth, Jari: Hevirock ja hevarit: myytilä, tyyli, alakulttuuri. Tapaustutkimus hevareista Joensuun nuorisotaloyhteisöissä. *Joensuun yliopisto, Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja* n:o 83. Joensuu 1988.
- Elias, Norbert: Introduction. Teoksessa Elias, Norbert ja Dunning, Eric: *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Basil Blackwell, Oxford 1986, 19—62.
- Eskelinen, Markku ja Lehtola, Jyrki: *Jälkisanat. Sianhoitotas*. WSOY, Juva 1987.
- Fornäs, Johan ja Lindberg, Ulf ja Sernhede, Ove (toim.): *Ungdomskultur: Identitet och motstånd*. Akademilitteratur. Stockholm 1984.
- Frith, Simon: *Rockin potku. Nuorisokulttuuri ja musiikki-teollisuus*. Vastapaino, Jyväskylä 1988.
- Goldhorpe, John ja Lockwood, David ja Bechhofer, Frank ja Platt, Jennifer: *The Affluent Worker in the Class Structure*. Cambridge University Press. Cambridge 1971.
- Gronow, Jukka: Länsimainen rationalisointiprosessi ja modernin länsimaisen kulttuurin irrationaalisuus. Teoksessa Hietaniemi, Tapani (toim.): *Aiheita Weberistä*. Tutkijaliiton julkaisusarja 50, Jyväskylä 1987, 9—35.
- Habermas, Jürgen: Moderni — keskeneräinen projekti. Teoksessa Kotkavirta, Jussi ja Sironen, Esa (toim.): *Moderni/postmoderni*. Tutkijaliiton julkaisusarja 44, Jyväskylä 1986, 95—113.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band 2. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1981.
- Hebdige, Dick: *Subculture. The Meaning of Style*. Methuen & Co Ltd, London 1984.
- Heiskala, Risto: *Vapauden ja välttämättömyyden valtakunnat*. Tutkijaliiton julkaisusarja 33, Helsinki 1985.
- Heiskanen, Ilkka ja Mitchell, Ritva: *Lättähäatuista punkkareihin*. Suomalaisen valtakulttuurin ja nuorisokulttuurien kolme vuosikymmentä. Otava, Keuruu 1985.
- Hoikkala, Tommi: *Näkökulmia tulevaisuuteen*. Paperiliiton historia 1944—1986. Paperiliiton ry, Tampere 1986.
- Hoikkala, Tommi: Uusi nuoris ja epätavanomainen oppiminen — »Never as good as the first time. . .» *Tiede & Edistys* 11(1986): 2, 133—139.
- Kalela, Jorma: *Näkökulmia tulevaisuuteen*. Paperiliiton historia 1944—1986. Paperiliiton ry, Tampere 1986.
- Kortteinen, Matti: *Hallittu rakennemuutos?* Hanki ja jää, Helsinki 1987.
- Martikainen, Tuomo: *Puuttuva punainen viiva*. Äänestäminen vuoden 1987 eduskuntavaaleissa. Tilastokeskus, Helsinki 1988.
- Negt, Oskar: *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*. Politische und kulturelle Dimensionen des Kampfes um die Arbeitszeit. Campus Verlag, Frankfurt 1985.
- Pulkkinen, Lea: Nuoren aikuisen elämänrakenne. *Jyväskylän yliopiston psykologian laitoksen julkaisuja* 293, 1988.
- Roos, J.P.: *Suomalainen elämä. Tutkimus tavallisten suomalaisten elämäkerroista*. SKS, Hämeenlinna 1987.
- Siisiäinen, Martti: 'Taistelu luokista' haasteena luokkateoreettiselle tutkimukselle. *Politiikka* 1/1987, 51—58.
- Ziehe, Thomas: »Det är alltid riskabelt att prata om det undermedvetna. . .» Thomas Ziehe intervjuas av Johan Fornäs. *Res Publica* 8/1987a, 296—317.
- Ziehe, Thomas: Inför avmystifieringen av världen. Ungdom och kulturell modernisering. Teoksessa Löfgren, Mikael ja Molander, Anders (toim.): *Postmodernia tider?* Norstedts, Trycket hos WSOY, Finland 1986, 345—361.
- Ziehe, Thomas: Ungdom och modernitet. *Res Publica* 8/1987b, 283—295.
- Ziehe, Thomas ja Stubenrauch, Herbert: *Plädoyer für ungewöhnliches Lernen*. Ideen zur Jugendsituation. Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg 1982.