

KULTUURILINE PÖÖRE

TÖNU VIIK

Sõna *kultuur*, mis veel paarsada aastat tagasi oli Euroopa õpetatud kõnepruugis tundmatu, on tänaseks humanitaar- ja sotsiaalteadustes üks kõige populaarsemaid mõisteid. Aja jooksul on selle sõna tähendus aga radikaalselt muutunud. Kuni XVIII sajandini tähistasid ladina *cultura* ja selle rahvakeelsed tuletised indiviidi haritust ja kasvatatust, kombekust ja tsiviliseeritust. Selline tähendusväli on alles väljendis *kultuurne inimene*. Kuid alates XIX sajandist hakati seda mõistet kasutama sootuks teises tähenduses, osutamaks suurte inimühenduste, näiteks rahvaste kollektiivsetele uskumustele, väärtustele ja ideedele, mis ennast selle rahva keeles, elu- ja ühiskonnakorralduses, tõekspidamistes ja institutsioonides väljendavad.

Küsimus pole mõistagi pelgalt uue sõna leiutamises või selle tähenduse teisenemises, tegemist on uue reaalsuse ja uue uurimisobjekti avastamisega. Ühiskond kui *polis* ja kui *civis*, riik, võim ja ühiskondlikud seadused (nii kirjutatud – *nomoi* – kui ka kirjutamata: *logoi*) on olnud Euroopas uurimisobjektiks sajandeid. Kuid see kollektiivsete ideaalsuste süsteem tervikuna, mis sotsialiseerunud üksikindiviidi mõtlemise ja käitumise ning ühiskondlike institutsioonide ülesehituse ja toimimise printsiipidena avaldub, pole varem olnud ühegi eriteaduse uurimisobjektiks. Alfred Louis Kroeber ja Clyde Kluckhohn (1952: 3) peavad kultuuri idee avastamist sotsiaal- ja humanitaarteadustes niisama fundamentaalseks pöördeks, nagu oli evolutsiooni idee avastamine bioloogias. See idee muutis ja struktureeris ümber kogu senise bioloogia. Kas kultuuri ideel võiks tõesti olla sotsiaal- ja humanitaarteadustele samasugune mõju? Kindlat vastust on kahtlemata vara anda, sest kultuurilise pöörde protsess pole veel lõpule jõudnud.

Humanitaar- ja sotsiaalteaduste kultuuriline pööre tähistab laias laastus kolme üksteisega seotud protsessi: 1) kultuuri idee omaksvõttu ja levikut, mis väljendub erinevate teadusharude kasvavas huvis kultuurinähtuste vastu; 2) uut tüüpi uurimisobjektiga kaasnevat metodoloogilist segadust ja epistemoloogilise ümberorienteerumise vajadust, ja 3) kultuuri fenomeni enda teoreetilise kontseptualiseerimise katseid. Ühest tulemust nendel liikumistel tänaseks ei ole, kuid nende iseloomustamine pöörde metafoori abil on minu arvates õigustatum kui Thomas Kuhni paradigmapuhetuse mõiste kasutamine, sest viimane keskendub ühe teadusliku distsipliini sisemisele kriisile ja selle lahendusele. Kultuuri idee levik on aga distsipliinidevaheline: ei ole tekkinud mitte üksikuid, vaid kümneid kultuuri uurivaid teadusharusid. Kultuuriline pööre ei tähenda aga sealjuures mitte ainult kultuuri uurimisele pühendunud teadusharude paljunemist, vaid ka uute kontseptualiseerimisstrateegiate levikut traditsioonilistele või kultuuriga näiliselt seostamata uurimisobjektidele teistes teadusharudes. Nii näiteks on jõudnud kultuurihermeneutiline metodoloogia antropoloogiasse, etnograafilise kultuuri relativismi idee moraalfilosoofiasse, semiootika ja fenomenoloogia põhimõtted geograafiasse jne. Kõikidel juhtudel toovad need liikumised endaga kaasa terve hulga epistemoloogilise

gilisi probleeme, mis seni kasutatud metodoloogia küsitavaks muudavad ning mis seda kas kaitsma või rekonstrueerima sunnivad.

Seega võime kultuurilist pööret vaadelda kolme temaatilise, mitte kronoloogilise liikumisena.

Esiteks, kultuuriliste reaalsuste sotsiaal- ja humanitaarteaduste uurimisobjektiks muutumine, mis sai alguse juba XVIII sajandil, mil hakati rääkima rahvaste kollektiivsest vaimust. XIX sajandi algul sünnivad juba kollektiivse vaimu teoreetilised käsitlused nagu näiteks Hegeli kuulus vaimukäsitlus tema „Vaimu fenomenoloogias” ja „Filosoofiateaduse entsüklopeedia” kolmandas, vaimu filosoofiale pühendatud köites. XVIII sajandil saab alguse ka kultuuriajalugu ajalouuurimise uue žanrina (vt Burke 2006; Daniel 2001). Tõenäoliselt kasutab ajaloolaste seas esimesena kultuuri mõistet selle tänapäevases tähenduses Johann Christoph Adelung 1782. aastal ilmunud teoses „Essee inimsoo kultuuri ajaloo kohta”. XX sajandi teisel poolel saavutab kultuuriajaloo uurimine erakordse mitmekesisuse, lisades traditsioonilistele kauniste kunstide, religioonide ja teaduste ajaloole hariduse-, kommete-, eraelu-, seksuaalsuse-, hullumeelsuse-, aga ka näiteks korseti-, kõhuraäkikimise-, peenise- ja masturbeerimise ajaloo (Tamm 2004: 118). Läänud sajandi jooksul omandab iseseisva teadusdistsiplini staatuse terve rida traditsiooniliste distsipliinide allharusid: tekivad kultuurisotsioloogia, kultuuripsühholoogia, kultuurisemiootika, kultuurigeograafia, kultuurifilosoofia jpt. Eriti viljakas oli kultuuri idee teadusliku leviku poolest XX sajandi viimane veerand, mil kujunesid välja iseseisvad kultuuri uurivad teadusharud, nagu näiteks angloameerika *cultural studies*, vene *культуроология* ja saksa *Kulturwissenschaft*.

Teiseks, koos kultuuri idee levikuga filosoofias, sotsioloogias, psühholoogias ja antropoloogias tekkinud ja tänaseni toimiv vastureaktsioon, mis kultuuri ideed teaduslikult ebaõnnestunuks või isegi kahjulikuks peab. Selle vastureaktsiooni kõige tuntumad näited on briti antropoloogi Alfred Radcliffe-Browni rünnakud kultuuri mõiste tarvitamise vastu antropoloogias ja filosoof Martin Heideggeri rünnakud selle mõiste kasutamise vastu filosoofias (Radcliffe-Brown 1952; Heidegger 1973).¹ Minu arvates on selle vastureaktsiooni põhjusteks kultuuri idee poolt tekitatud metodoloogiline peataolek, mis seisneb selles, et kultuuri problemaatika teeb küsitavaks teaduslikkuse senised kriteeriumid, muutes eelkõige kaheldavaks uurimistulemuste universaalsuse astme ja nende saavutamise vahendid. Kui filosoofias on aprioorse universaalsuse säilitamiseks enamasti pakutud kultuuri ideest ja sellega seotud problemaatikast loobumist ning sügavamatele ja olulisematele teemadele keskendumist, siis sotsioloogias, lingvistikas, antropoloogias ja psühholoogias pöörduakse meetodite poole, mis on kultuuriliste nähtuste suhtes „pimedad” nagu näiteks strukturalistlik formalism lingvistikas või kvantitatiivsete meetodite ja loodusteaduslike mudelite kasutamine sotsioloogias ja psühholoogias.

Et ma olen kultuuri ideega kaasnevat metodoloogilist segadust ja epistemoloogilise ümberorienteerumise vajadust eraldi käsitlenud (Viik 2006), siis pöördun kohe kultuurilise pöörde kolmanda temaatilise liikumise poole ja vaatlen kultuuri idee teoreetilise kontseptualiseerimise strateegiaid erinevates kultuuriga tegelevates teadustes. Ma soovin eristada kultuuri defineerimise katseid kultuuri kontseptualiseerimise strateegiast. Kui esimeste all

¹ Kultuuri mõiste puuduste ja võimaliku ebaproduktiivsuse kohta vt Abu-Lughod 1991; Asad 1973; Clifford, Marcus 1986; Freeman 1983; Kuper 1999; Rosaldo 1989.

peame enamasti silmas distsipliiniseseid määratlusi, mida teadlaste enamik aktsepteerib ja tõeseks peab, siis teiste all mõistan uurimistöö objekti ja selle töö meetodeid formeerivaid ideid, millel ei pruugigi olla oma teoreetilist nimetust ega definitsiooni. Seega ei huvita mind niivõrd kultuuri eksplitsiitselt defineerivad teooriad, kuivõrd kultuuriobjektide nägemise viisid ja sellest lähtuvad analüüsitehnikad ja töömeetodid.

Etnograafiline strateegia

Ajalooliselt esimest ja ka tänapäeval üht olulisemat kultuuri kontseptualiseerimise strateegiat nimetaksin ma etnograafiliseks. Kultuuri all mõistetakse siin suurte inimgruppide elukorralduse viisi ja sellega seoses olevate kollektiivsete uskumuste ja ettekujutuste tervikut. Etnograafilise kultuurimõiste esimeste kasutajate Montesquieu, Voltaire'i ja Herderi jaoks on kultuur eelkõige rahvusriigi kultuur, hõlmates vastava rahvuse keelt, müüte, religiooni, kunsti, teadust, kombeid ja seadusi. Tõenäoliselt võib nõustuda Isaiiah Berliniga (1991: 54–55), kes peab Herderit etnograafilise kultuurimõiste kõige olulisemaks arendajaks. Herder väljendab oma kultuurialastes uurimustes kultuurilise pluralismi ja sellega seotud kultuurirelativismi ideed, mille järgi igal kultuuril – nii nagu igal inimindiviidil – on oma kordumatu individuaalsus ja sellel põhinev väärtus. Nii võib öelda, et Herder leiutas kultuurilise erinevuse idee, mille kohaselt ei erine ühiskonnad mitte ainult institutsionaalsete süsteemide poolest, vaid eelkõige mentaliteedi, väärtuste ja tõekspidamiste tõttu.

Etnograafiline kultuuri mõistmise viis on saanud akadeemiliseks kinnisideeks, mida jagab enamik ülikoolis käinud inimestest. See on kultuurist mõtlemise aluseks eelkõige kultuurantropoloogias, kultuurisotsioloogias, kultuuripsühholoogias ja kultuuriuuringutes. Sellel ideel rajanevad samuti juba mitmesugused massikultuuri tööstusharud nagu näiteks kultuuriturism, organisatsioonikultuuri analüüs ja kultuurišoki psühhoteraapia. Sellele ideele on vastuargumente sõnastanud eelkõige „eksootiliste kultuuride” esindajad ise, kes soovivad end identifitseerida erilistes oludes elavate või elanud „normaalsete” inimestena, mitte aga eksootilise kultuuri kehastustena (vt Freeman 1983).

Juba XIX sajandi algul lagunes etnograafiline kultuuriidee analüütiliselt osadeks. Hegel räägib peale rahvusriigi vaimu juba ka subjektiivsest, objektiivsest ja absoluutsest vaimust ning vaimu kui niisuguse uurimisele pühendatud uutest teadusharudest: vaimu fenomenoloogiast ja vaimu filosoofiast. Kui me ei tõlgi Hegeli filosoofia ühte põhimõistet – *Geist* – mitte vaimuks, vaid kultuuriks, nagu mõni Hegeli uurija on välja pakkunud (Levi 1984; Schnädelbach 2001: 68, 119; Viik 2003: 18–26, 116–131), siis võib Hegeli „Filosoofiateaduse entsüklopeediast” tuntud vaimu jaotust tõlgendada kultuurisfääride eristamisena. Subjektiivne kultuur hõlmab üksikindiviidi ja ta kehalisusega seotud nähtusi, nagu taju, enesetunnetus, iha, kujutlusvõime, mälu, tahe jne. Ühelt poolt on need seotud indiviidi kehalisusega, mis on materiaalne ja looduslik nähtus, teiselt poolt aga on nad kultuuriliselt mõjutatud ja struktureeritud. Objektiivne kultuur hõlmab intersubjektiivseid kultuurinorme ja ühiskondlikke institutsioone, nagu riigisisene ja riikidevaheline juriidiline süsteem, ühiskondlik moraalsus, kommete võrgustik, perekond, kodanikuühis-

kond ja riik. Absoluutne kultuur koondab enda alla need ühiskondlikud institutsioonid, mis vahendavad ja reflekteerivad ühiskonna liikmete jaoks absoluudi staatuses olevaid ideid. Sellisteks institutsioonideks on Hegeli arvates ühiskonnas viljeldavad kunst, religioon ja filosoofia. Hiljem hakkab inimese psüühika kultuurilise determineeritusega tegelema kultuuripsühholoogia, kollektiivsete ehk Hegeli mõistes objektiivsete ja absoluutsete kultuurivormidega tegelevad eelkõige antropoloogia ja sotsioloogia. Absoluudiideid ehk ühiskonna liikmete jaoks absoluudi staatuses olevaid ideid eraldi uurivad tänapäeval nii kunsti- ja religiooniteadlased kui ka ideoloogia- ja argielu analüütikud.

Subjektiivne strateegia

Järgmist kultuuri mõistmise strateegiat nimetan ma Hegeli eeskujul subjektiivseks. Selle strateegia puhul võetakse uuritavaks objektiks inimindiiviidi psüühika ja käitumise need jooned ja mehhanismid, mis tulenevad ta kultuurikeskkonnast ja mille inimene omandab sotsialiseerumise käigus. Teises kultuurikeskkonnas üles kasvades (teise kultuurikeskkonna all mõeldakse siin enamasti etnograafilist kultuurimääratlust) oleksid need käitumisjooned ja psüühika toimemehhanismid teistsugused. Nii näiteks uurivad kultuuripsühholoogid emotsioonide kultuurilist varieerumist, eeldades, et on olemas üldinimlikud universaalsed tunded, nagu hirm, kurbus, rõõm, vastikus, viha, üllatus, kuid emotsioonide (nt õnne, üksilduse, õiglustunde) konstrueerimine erineb kultuuriti (vt Kitayama, Hazel 1994; Wierzbicka 1999; Lutz 1988).

Kultuuri võib järelikult defineerida õpitud käitumisena või sotsiaalse keskkonna mõjul omandatud psüühiliste joonte, käitumismudelite, emotsionaalsete väljendusvormide ja mõtlemise stereotüüpide kogumina. Igal juhul on tegemist indiviidi juurde kuuluvate ja internaliseerimise teel omandatud psüühikaomaduste uurimisega. Internaliseerimise mehhanismideks võib pidada näiteks perekonna mõju, haridust või sotsiaalset harjumust.

Fenomenoloogiline strateegia

Fenomenoloogiline strateegia sarnaneb subjektiivsega, kuid siin ei võeta analüüsi lähtekohaks mitte indiviidi psüühika, vaid tema kogemusakt selle sõna kõige laiemas mõttes, olgu see millegi tajumine, meenutamine, ettekujutamine, soovimine, enda ja teiste tegevuse reflekteerimine või emotsionaalne reageerimine, teoreetiline mõtlemine, intuiitiivne tunnetamine jne. Kultuurist huvitumatu fenomenoloogia kirjeldab kogemust võimalikuks tegevaid struktuure, mis on kõigil inimestel eeldatavasti ühesugused, nagu näiteks empiiriliste esemete ruumiline tajus, mis konstrueerib meie kogemuses materiaalsed esemed kolmemõõtmelistena, või sündmuste ajaline tajus, mis organiseerib meie kogemuse objektid *enne-pärast*-teljel. Kultuurifenomenoloogia seevastu uurib kogemust võimaldavaid struktuure, mis on ühised teatavale inimkollektiivile. Nii näiteks on vanale uue eelistamine (ja vastavalt konstrueeritud reklaamide mõju) võimalik ühiskondades, kus usutakse progressi, ehk fenomenoloogiliselt väljendatuna: asja uudsus ja värskus moodustavad positiivse tähenduse horisondi nende indiviidide teadvuses, kes kuuluvad

ühiskondadesse, kus progressi ideed intersubjektiivselt aktsepteeritakse ja väärtustatakse. Indiviidi kogemuse kollektiivseid struktuure moodustavad intersubjektiivsed sümbolsüsteemid, mis funktsioneerivad kollektiivselt struktureeritud kogemuse tähenduseloome horisontidena (Husserl 1970: 157–164) ehk koodidena (Lotman 1999; 2006). Nende intersubjektiivsete sümbolsüsteemide hulka kuuluvad keel koos professionaalse ja teiste subkultuuride sõnavaraga, kollektiivset mälu moodustavad narratiivid ja kultusobjektid, erinevate tegevuste žanrireeglid, mõtlemise loogikad, ideoloogiad, müüdid ja teised kollektiivsete representatsioonide süsteemid nagu näiteks terve mõistus jne. Need intersubjektiivsed sümbolsüsteemid on transtsendentaalsed selles mõttes, et nad eelnevad loogiliselt konkreetsetele kogemustele ning annavad konkreetse kogemuse käigus loodud mõttele vormi, mis jääb ise selle kogemuse sees nähtamatuks. (Valides hambapasta, mille karbile on kirjutatud *new*, ei mõtle inimene tavaliselt progressist.) Samal ajal on kõik transtsendentaalsed sümbolsüsteemid mingi kogukonna kultuurilise loomingu ajalooline produkt. Järelikult on kollektiivselt struktureeritud kogemuste transtsendentsetel sümbolsüsteemidel Foucault' mõistes ajaloolise *a priori* iseloom (Foucault 2005: 114).

Performatiivne strateegia

Kultuuri mõistmise psühholoogilisele ja fenomenoloogilisele strateegiale vastandub teatavas mõttes performatiivne strateegia, kus uurimise keskmeks ei ole inimkogemuse kultuurisõltelised tähenduseloome protsessid ega inimpsüühika kultuurisõlteline iseloom, vaid indiviidi praktiline tegevus, mille määratleb kultuur. Ei lähtuta sellest, kuidas indiviid enda jaoks tähendusi loob, vaid sellest, kuidas ta käitub. Heuristiliselt on performatiivse strateegia rakendamine eriti edukas olukordades, kus indiviidi mõtlemine ei peegelda tema käitumist, ja vastupidi nagu näiteks situatsioonides, kus indiviid ei usu millessegi, kuid käitub, nagu usuks (vt Žižek 2003). Performatiivne strateegia aitab vabaneda liigsest intellektualismist kultuuriliste tegevuste mõistmisel ja näha, et need ei ole mitte ainult teatavate ühiskondlike ideede väljendused, vaid nende ideede mõjutajad ja võib-olla isegi nende loojad.

Antropoloogid ja sotsioloogid on kultuuri performatiivse külje lahtimõtestamiseks kasutanud Pierre Bourdieuu praktika mõistet, mille järgi kultuuri mõju indiviidile ei seisne mitte niivõrd selles, millistesse ideedesse indiviid usub, kuivõrd selles, kuidas kultuur väljendub inimese teadvuses reflekteerimata käitumismustrites. Indiviidi kultuuriline determineeritus seisneb Bourdieuu järgi eelkõige ta oskustes ja võimetes; ta kehalistes skeemides, mis moodustavad *habitus*'e kui dispositsioonide süsteemi, mis võimaldab indiviidil lahendada kõige erinevamaid ülesandeid (Bourdieu 1977: 83). Ka Ann Swidler (1986) väidab, et inimese käitumist ei mõjuta mitte niivõrd ideed ega väärtused, kuivõrd stiilid, oskused ja harjumused. Ent kui vaatleme inimese igapäevast käitumist, siis märkame, et enamikus olukordadest ja enamiku ajast käitub inimene nii nagu teised – nii nagu käitutakse teatavas ühiskondlikus kohas – või nii, nagu talt sel hetkel nõutakse vastavalt ta sotsiaalsele rollile või oodatakse ta ühiskondliku staatuse põhjal. See idee seob kultuuri performatiivse strateegia kultuuri institutsionaalse mõistmise strateegiaga.

Institutsionaalne strateegia

Kultuuri mõistetakse selles strateegias teatavate ühiskondlike institutsioonide kogumina, mis moodustavad omavahel sidusama või lõdvema süsteemi. Küll aga iseloomustab igat institutsiooni teatav reeglite koherentsus, mida mõnikord nimetatakse institutsionaalseks loogikaks. Ühiskonna institutsiooniliste reeglitega on tegeldud eelkõige sotsioloogias, organisatsiooniteoorias ja antropoloogias. Sotsiaalkonstruktivistlikul positsioonil olevad teadlased väidavad, et inimese käitumispraktikate reeglid ja retseptid ei kuulu mitte indiviidide, vaid institutsioonide juurde ning et indiviidid omandavad need tänu oma institutsionaalsele kuuluvusele, mitte aga tänu oma autonoomsele loominguvalikule (vt Meyer 1983; 1986). Mida iganes inimene ka ei teeks, on see peaaegu alati määratletud mingisuguste žanri-, rolli- või ühiskondlike reeglitega.

Institutsionaliseeritud praktika reeglitega on seotud ka teatavad tähendussüsteemid, mis neid praktikaid selgitavad, õigustavad ja legitimeerivad. Uurijad on tähele pannud, et institutsionaalse võimustatuse pälvitud tähendussüsteemid tõrjuvad kõrvale alternatiivsed tähendussüsteemid, mistõttu võib institutsionaalsetest tähendussüsteemidest rääkida kui ideoloogiast või kui tõe režiimidest, mis toodavad niisugust teadmist, mis on alati väljakujunenud ja võimul olevate institutsioonide huvides. Seda ideed on arendanud eelkõige Foucault diskursiivsete formatsioonide ehk dispositiivide analüüsis ning see viib meid järgmise kultuurilise tegelikkuse lahtimõtestamise viisi juurde.

Eidoloogiline strateegia

Selle all pean ma silmas lähenemist, mis keskendub tähendustele ja tähenduste süsteemidele, mis on indiviidide ja institutsioonide toimimise printsiipideks. Teiste sõnadega, siin keskendutakse ideedele, mis on indiviidide ja institutsioonide jaoks *logos*'e ehk mõtlemise või käitumise seaduse staatuses. Nendeks ideedeks võivad olla 1) eetilised ja poliitilised ideaalid, mida inimesed ja institutsioonid järgivad, nagu näiteks demokraatia või vabadus; 2) meelised tüüpfiguurid nagu näiteks ihaldusväärsete objektide ja tülgestust tekitavate objektide prototüübid; 3) kognitiivsed tüüpfiguurid nagu näiteks üldtunnustatud mõisted, loogikaseadused või pildilised kujundid. Psühholoogias nimetatakse neid kollektiivselt tunnustatud käitumis- ja mõtlemisprintsiipe ning figuure enamasti sotsiaalseteks representatsioonideks, kultuurifenomenoloogias aga intersubjektiiivseteks sümbolsüsteemideks. Mõlemal juhul on tegemist kollektiivselt tunnustatud ideaalsustega, mida võib vaadelda koherentse süsteemina, mis struktureerib kindlas kultuuriruumis institutsionaalset, subjektiiivset ja praktilist tegevust.

Sotsioloogia üks rajajaid Max Weber nimetab neid kollektiivseid ideaalsusi ideedeks ja väidab, et religioossetes doktriinides väljendatud ideed, nagu näiteks protestantide idee isiksuslikust maailma üle kohut mõistvast jumalast, väljendub inimeste püüdluses käituda nii, et ära teenida õigeksmõistev kohtuotsus. Sellise käitumise protestantlik versioon seisneb tema kõige kuulsamal teesis, mille järgi protestantismi kalvinistlik vorm annab indiviidile üli-

võimsa motivatsioonikanali oma kutsele vastavaks distsiplineeritud tööks (Weber 2007). Seevastu nendes idamaistes kultuurides, kus jumala idee on sel-line, et ta samastub immanentselt kogu reaalsusega, levivad M. Weberi väitel tööetika asemel müstilised ja meditatiivsed praktikad, mille eesmärk on igapäevastest kohustustest vabaneda ja maailmakõiksusega ühineda (Weber 2002: 331–383).

Antropoloog Clifford Geertz nimetab ühiskonna kollektiivseid ideaalsusi oma tuntud essees „Tihe kirjeldus” nii tähistusvõrkudeks, tähistusstruktuurideks kui ka sümboliteks ning peab seetõttu oma kultuurikontseptsiooni semiootiliseks (Geertz 2007: 79, 85, 93). Essees „Religioon kui kultuurisüsteem” määratleb ta neid ideaalsusi mudelitena, mis koosnevad sümbolite süsteemidest ja mis annavad programmi sotsiaalsete ja psühholoogiliste protsesside jaoks, mis kujundavad avalikku käitumist (Geertz 1990: 2305–2306). Bourdieu (2003: 144) nimetab neid seevastu praktikale kehtestatud raamideks, mis on ühtlasi ka taju- ja mõtlemisvormid.

XIX sajandi ja XX sajandi alguse kultuuriteoreetikud olid enamasti arvamusel, et ühe kultuuri (etnograafilises mõttes) kollektiivsed ideaalsused väljenduvad eksplitsiitselt eelkõige kollektiivsetes uskumustes (religioonis) ja domineerivad ka kõikides sellele järgnevates kultuurisfäärides. Hiljem on mitu uurijat seadnud kahtluse alla inimese kõikide käitumistasandite seletamise ühiskonna religioossetest või ideoloogilistest printsiipidest lähtudes, väites, et nii üldiste ideede abil seletada ei saa konkreetse inimese käitumist (vt Wuthnow 1987).

Kollektiivsete ideaalsuste uurijad on andnud ka väga erinevaid vastuseid küsimusele, kas kollektiivseid ideaalsusi võib vaadelda süsteemina ja kas sellele süsteemile on omane mingisugune invariantne loogika. Kõige tuntum seisukoht, mis väidab sellise loogika olemasolu ja invariantust, kuulub Claude Lévi-Straussile, kelle arvates on binaarsed opositsioonid kõikide kultuuride kollektiivsete ideaalsuste organiseerimise printsiibiks. Geertz (2003: 124) seevastu väidab, et eri kultuuride kollektiivseid ideaalsusi ei saa iseloomustada ühe ja sama loogilise skeemi abil. Kultuuri kollektiivsete ideaalsuste omavaheline ja kultuuri teisi kihte puudutav seotus on tema arvates olemas, kuid selle integreerituse aste pole just kuigi tugev (Geertz 1973: 407–408).

Funktsionaalne strateegia

Kultuuri etnograafiline idee on sageli seotud püüetega määratleda kultuuri-välja kui terviku funktsiooni inimese kui bioloogilise liigi ja konkreetse inim-kollektiivi kui ühe populatsiooni olemasolukontekstis. Näiteks kultuur-antropoloog Leslie White nimetab kultuuri funktsiooni zooloogiliseks, sest kultuuri ülesanne on rahuldada inimese kui bioloogilise liigi eluvajadusi (White 1975: 12). Kultuuri võib järelikult vaadelda loomariigis unikaalse adaptatsioonimehhanismina, mille toimet on antropoloogid ja teised kultuuri-teoreetikud näinud põhiliselt kolmes funktsioonis. Esiteks inimese psühholoogiliste vajaduste rahuldamises tunnete ja emotsioonide kollektiivse menetlemise abil, kus on keskne roll eidoloogiliselt mõistetud kollektiivsete sümbolite süsteemidel. Näiteks kasvab paljude teadlaste arvates religioon välja eksistentiaalsete hirmude kollektiivsetest maandamisviisidest (Geertz 1990: 2303,

2313). Kultuuri teiseks funktsiooniks on inimese materiaalsete eluvajaduste rahuldamisel sooritatavate ühistegevuste koordineerimine. Ühistegevuse kõige olulisemateks valdkondadeks on peetud kollektiivse toiduhankimise ja enesekaitse viise, mis teistel imetajatel on sageli vähem arenenud või puuduvad hoopis. Kolmandaks etendab kultuur olulist osa soojätkamise stabiilses ja efektiivses reguleerimises. Selle jaoks kehtestatakse soorollid ja suguelu puudutav ühiskonnakorraldus, mis reglementeerib seksuaalset käitumist ja kehtestab teatava korra situatsioonis, kus isane otsib vahekorra jaoks partnerit, kes oleks parim kandidaat reproduktiivsuse skaalal, ning emane eelistab partnerit, kes on kõige tugevam ja agressiivsem.

Väljendusvormiline strateegia

Mitu filosoofi nagu näiteks Ernst Cassirer (1923; 1993; 1995), Susanne Langer (1953; 1957; 1967) ja Oswald Schwemmer (2003; 2005) määratlevad kultuuri intersubjektiivset tähendust kandvate väljendusvormide kaudu. Sama strateegiat kasutatakse ka semiootikas, keskendudes kas märgi või sümboli mõistele. Selle mõtteviisi mõistmiseks on mugav alustada inimese eluavalduste ja eluväljenduste eristusest (Dilthey 1993). Eluavaldused on psühhofüsioloogilise elu vahetud reaktsioonid ja impulsid, nagu näiteks nälgitunne või hambavalu. Eluväljendused on aga sellise kesta või vormi saanud eluavaldused, mis võimaldab neil kanda intersubjektiivseid tähendusi ja olla teistele grupi liikmetele mõistetavad. Selline on näiteks nälgitunde väljendus sõrme-ga suhu osutavas kehalises žestis või kuuldavale toodud lauses *mul on nälg*. Vastsündinu eest on kogenematul inimesel raske hoolitseda just nimelt sellepärast, et imikul on eluavaldused, aga mitte eluväljendusi: vastsündinu ei oska veel oma eluavaldusi kultuuriliste süsteemide vahendusel artikuleerida, mis tähendab seda, et tema eluavaldused ei kasuta tähenduse väljendamiseks kultuurilisi koode. Kultuuri määratletaksegi siin ühiskonnas kasutatavate väljendusvormide kogumina (Schwemmer 2005: 39). Filosoofid nimetavad neid väljendusvorme enamasti sümboliteks, semiootikud aga märkideks ning mõlemad analüüsivad erinevaid sümbolite või märkide süsteeme, mille abil inimene tähendusi suheldes edasi annab. Kultuurisemiootika sünnib siis, kui ühiskonnas kasutatavaid väljendusvorme hakatakse analüüsima lingvistiliste ja kommunikatsiooniteoreetiliste mudelite abil. Kultuuri määratletakse seega kommunikatsiooniakte võimaldavate semiootiliste struktuuride kogumina (Lotman 2002).

Substantsiaalne strateegia

Alates Hegelist kuni Foucault'ni ja edasigi on üritatud kultuuri määratleda ta ülesehituselemendi või atomaarse koostisosa kaudu. Hegel nimetab kultuuri algelemendiks ideed, mis on tema määratluse järgi millegi materiaalse ja millegi ideaalse ühtsus. Näiteks õiguse ideena vaatlemine tähendab seda, et uuritakse ühiskonnas käibel olevat õiguse mõistet koos selle realisatsiooniga ühiskondlikes institutsioonides ja praktikates (Hegel 1970: 29). Foucault peab kultuuri atomaarseteks elementideks lausungeid, millel on samuti kahetine

loomus: ühelt poolt on neil mingisugune tähendus, kuid see tähendus sõltub alati konkreetsest kontekstist ega ole taandatav propositsioonivälisele referendile. See tähendus on tingimata seotud lausungi konkreetse toimumisakti ja sündmusega. Teiselt poolt iseloomustab lausungit alati mingisugune materiaalsus, olgu see hääl, mis ta kuuldavaks teeb, või mingi muu empiirilisel tajutav vorm. Materiaalsus annab lausungile teatavad ajalis-ruumilised koordinaadid, mida ideaalsel tähendusel ilma materiaalse vormita ei oleks (Foucault 2005: 73–118). Väljendusvormilise strateegia terminites võib kultuuri substantsi määratleda konkreetse eluväljendusaktina, millel on teatavas kultuurikontekstis intersubjektiivselt mõistetav tähendus ja selle teistele empiirilisel hoomavaks tegev materiaalne kest.

Aksioloogiline strateegia

Ühiskondlikus teadvuses toimib kultuuri mõtestamisega seoses veel üks oluline strateegia, mis küll teaduslikes diskursustes erilist rolli ei mängi, kuid on ühiskondlikus elus saavutanud tervemõistusliku käibetõe staatuse. See puudutab kultuuri määratlemist kõrgema tähenduse tootmise kanooniliste vormidega, nagu kirjandus, kunst, teater ja muusika. Sellisest kultuurimääratlusest lähtub kultuuriministeeriumide töö ning ühiskondades, kus kultuuri aksioloogiline määratlus on seotud kultuuri etnograafilise määratlusega, on rahvusliku kirjanduse, kunsti, muusika ja teiste kunstiliikide riiklik eestkoste enesestmõistetav. Erinevad kultuuri uurivad teadusharud, eriti aga kultuuriuuringud ja kultuurisotsioloogia, on seda tüüpi kultuuri mõistmise puhul asunud pigem demüstitseerivale või siis paljastavale positsioonile, osutades muuseumide, kontserdisaalide ja kõrgkirjanduse varjatud imperialistlikele, orientalistlikele, kolonialistlikele ja teistele ideoloogilistele eesmärkidele ning professionaliseeritud ekspertide grupi manipulatiivsetele võimuaambitsioonidele.

Kokkuvõtteks

Tänapäeva humanitaar- ja sotsiaalteadustes seisneb kultuurilise pöörde jätkumine eelkõige selles, et vaatamata plahvatuslikult kasvanud huvile kultuuriliste nähtuste vastu pole tekkinud kultuuri teoreetilise kontseptualiseerimise üht üldaktsepteeritud strateegiat ning et kultuuri mõiste on erinevate strateegiatega vahel kõikudes ebamäärane, mis põhjustab jätkuvalt metodoloogilisi torme ja ümberorienteerumisi olemasolevates teadusharudes ning uute distsipliinide tekkimist. Nii näiteks on väljendusvormilise strateegia rakendamise filosoofias esile kutsunud metodoloogilise segaduse, mida nimetatakse keeleliseks pöördeks. Asjaolu, et universaalsusele ja ajalootusele pretendeerivaid filosoofilisi kontseptsioone artikuleeritakse keeleliste väljendusvahendite abil, kuid kõik keeled ja erialane professionaalne sõnavara on kultuurisõltelised ja ajaloolised, tõestab selliste autorite jaoks nagu Richard Rorty (1999: 23–54) filosoofia universaalsuse ambitsioonide utoopilisust.

Enamik kultuurilisi protsesse uurivaid teadlasi kasutab üht, kaht või kolme strateegiat komplementaarsena ja vastandab nende sünteesi oma teoorias

mõnele neljandale või viiendale strateegiale. Claude Lévi-Strauss ja Roland Barthes näiteks ühendavad eidoloogilise strateegia strukturalistliku lingvistika teoreetiliste vahenditega ning vastandavad tekkinud teooria performatiivsele või fenomenoloogilisele strateegiale. Clifford Geertz ühendab eidoloogilise strateegia semiootika ja hermeneutika vahenditega ning vastandab oma teooria performatiivsele strateegiale. Foucault ühendab eidoloogilise ja institutsionaalse strateegia, vastandades seda etnograafilise strateegia teatavatele külgedele. Kultuuriajalugude traditsioonis, antropoloogias, psühholoogias ja sotsioloogias on uue strateegia kasutuselevõtt kutsunud esile distsiplinaarse metodoloogilise kriisi, mille tagajärjel seni kasutatud meetodid kas hinnatakse ümber või tekib järjekordne uus distsipliin nagu näiteks uus kultuuriajalugu või kultuuriline sotsioloogia, nagu on välja pakkunud Jeffrey Alexander pärast eidoloogilise strateegia taaskasutuselevõttu kultuurisotsioloogias (Alexander 2003: 14). Küsimus pole muidugi selles, kas see kõik on hea või halb, vaid pigem selles, kuhu see areng viib. Igal juhul on kultuuri idee olnud viimaste kümnendite humanitaar- ja sotsiaalteadustes äärmiselt produktiivne ning kultuurilise pöördega seotud protsessid töötavad tulevikus jätkuda.

Kirjandus

- Abu-Lughod, L. 1991. Writing against Culture. – Recapturing Anthropology. Working with the Present. Ed. by R. Fox. Santa Fe, N.M.: School of American Research Press, lk 137–162.
- Alexander, J. C. 2003. The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology. New York: Oxford University Press.
- Asad, T. 1973. Anthropology and the Colonial Encounter. New York: Humanities Press.
- Berlin, I. 1991. The Crooked Timber of Humanity. Chapters in the History of Ideas. New York: Knopf.
- Bourdieu, P. 1977. Outline of a Theory of Practice. Cambridge–New York: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. 2003. Praktilised põhjused. Tõeteooriast. Tallinn: Tänapäev.
- Burke, P. 2006. Kultuuriajaloo lätted. – Kultuuride kohtumine. Esseid uuest kultuuriajaloo. Tallinn: Varrak, lk 9–30.
- Cassirer, E. 1923. Philosophie der symbolischen Formen. Berlin: B. Cassirer.
- Cassirer, E. 1993. Erkenntnis, Begriff, Kultur. Hrsg. von R. A. Bast. Hamburg: Meiner.
- Cassirer, E. 1995. Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927–1933. Hamburg: Meiner.
- Clifford, J., Marcus, G. E. 1986. Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley, CA: University of California.
- Daniel, U. 2001. Zur Geschichte der Kulturgeschichte. – Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, lk 195–219.
- Dilthey, W. 1993. Der Aufbau Der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Foucault, M. 2005. Teadmise arheoloogia. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus.
- Freeman, D. 1983. Margaret Mead and Samoa. The Making and Unmaking of an Anthropological Myth. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Geertz, C. 1973. Person, Time, and Conduct in Bali. – The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books, lk 360–411.
- Geertz, C. 1990. Religioon kui kultuurisüsteem. – Akadeemia, nr 11, lk 2301–2328.
- Geertz, C. 2003. Argitarkus kui kultuurisüsteem. – Omakandi tarkus. Esseid tõlgendavast antropoloogiast. Tallinn: Varrak, lk 99–125.
- Geertz, C. 2007. Tihe kirjeldus. Tõlgendava kultuuriteooria poole. – Vikerkaar nr 4/5, lk 78–110.
- Hegel, G. W. F. 1970. Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder, Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Werke 7. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Heidegger, M. 1973. Davoser Disputation. – Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main: Klostermann, lk 243–268.
- Husserl, E. 1970. The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy. Evanston: Northwestern University Press.
- Kitayama, S., Hazel, M. 1994. Emotion and Culture. Empirical Studies of Mutual Influence. Washington, DC: American Psychological Association.
- Kroeber, A. L., Kluckhohn, C. 1952. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge, MA: The Museum.
- Kuper, A. 1999. Culture. The Anthropologists' Account. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Langer, S. 1953. Feeling and Form. A Theory of Art. New York: Scribner.
- Langer, S. 1957. Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art. 3rd ed. Cambridge: Harvard University Press.
- Langer, S. 1967. Mind. An Essay on Human Feeling. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Levi, A. W. 1984. Hegel's Phenomenology as a Philosophy of Culture. – Journal of the History of Philosophy, nr 22, lk 445–470.
- Lotman, J. 1999. Kultuurisemiootika ja teksti mõiste. – Lotman, J. Kultuurisemiootika. Tallinn: Olion, lk 272–279.
- Lotman, J. 2002. Kultuuri fenomen. – Akadeemia, nr 12, lk 2644–2662.
- Lotman, J. 2006. Kunstilise teksti struktuur. Tallinn: Tänapäev.
- Lutz, C. 1988. Unnatural Emotions. Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory. Chicago: University of Chicago Press.
- Meyer, J. W. 1983. Conclusion. Institutionalization and the Rationality of Formal Organizational Structure. – Organizational Environments. Ritual and Rationality. Ed. By J. Meyer, R. W. Scott. Beverly Hills: Sage, lk 261–282.
- Meyer, J. W. 1986. Myths of Socialization and of Personality. – Reconstructing Individualism. Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought. Ed. by T. Heller, C. Brooke-Rose. Stanford: Stanford University Press, lk 208–221.
- Radcliffe-Brown, A. 1952. Structure and Function in Primitive Society, Essays and Addresses. Glencoe, IL: The Free Press.
- Rorty, R. 1999. Sattumuslikkus, iroonia ja solidaarsus. Tallinn: Vagabund.

- Rosaldo, R. 1989. *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon Press.
- Schnädelbach, H. 2001. *Hegel zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Schwemmer, O. 2003. *Kulturphilosophie. Eine Einführung*. Hagen: FernUniversität. Fachbereich Kultur- und Sozialwissenschaften.
- Schwemmer, O. 2005. *Kulturphilosophie. Eine medientheoretische Grundlegung*. München: W. Fink.
- Swidler, A. 1986. *Culture in Action. Symbols and Strategies*. – *American Sociological Review*, kd 51, nr 2, lk 273–286.
- Žižek, S. 2003. *Ideoloogia ülev objekt*. Tallinn: Vagabund.
- Tamm, M. 2004. Peter Burke ja uus kultuuriajalugu. – *Tuna*, nr 4, lk 118–122.
- Weber, M. 2002. *Võimu ja religiooni sotsioloogiast*. Tallinn: Vagabund.
- Weber, M. 2007. *Protestantlik eetika ja kapitalismi vaim*. Tallinn: Varrak.
- White, L. 1975. *The Concept of Cultural Systems. A Key to Understanding Tribes and Nations*. New York: Columbia University Press.
- Wierzbicka, A. 1999. *Emotions Across Languages and Cultures. Diversity and Universals*. Cambridge–Paris: Cambridge University Press, Editions de la Maison des sciences de l'homme.
- Viik, T. 2003. *Hegel's Philosophy of Culture*. Atlanta. (Doktoritöö, Emory University.)
- Viik, T. 2006. *Kultuuri pealetung sotsiaal- ja humanitaarteadustes*. – *Vikerkaar*, nr 7/8, lk 77–88.
- Wuthnow, R. 1987. *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press.

Cultural Turn

Keywords: culture, conceptual strategies, ethnography, phenomenology, sociology of culture

Cultural turn is a common name for three interrelated processes in social sciences and humanities: (1) a growing interest towards the study of cultural phenomena; (2) certain methodological and epistemological conundrums in these sciences that stem from the specific nature of cultural phenomena; and (3) attempts of theoretical conceptualization of cultural phenomena and culture in general. Historically these processes started with the elaboration of the ideas of the national esprit and Geist in the 18th and 19th century, and have during the 20th century resulted in the appearance of several new disciplines devoted exclusively to studying cultural phenomena – sciences like cultural history, cultural psychology, cultural anthropology, cultural studies, etc. The article is devoted to sorting out the ways in which culture and cultural phenomena have been conceptually understood in these sciences. I view them as strategies of seeing and approaching cultural phenomena, the strategies that determine the choice of the methodology that is used for investigating these phenomena.

The oldest is the ethnographic strategy according to which culture is seen as an integrated whole of collective beliefs and ways of life that characterize a relatively independent unit of population, usually a nation. The subjective strategy

views culture as those features and mechanisms of an individual psyche that derive from and depend on a social context. Here culture is usually approached as “learned behaviour”. The strategy of cultural phenomenology is more interdisciplinary, even though it is rarely used and sometimes even explicitly rejected in philosophy. It concentrates on the structures of experience that are not universal but communal, i.e. common to a certain group of people. The performative strategy concentrates on the practical behaviour of individuals, or on the praxis of social groups and societies, as for example in the studies of Bourdieu. The institutional strategy aims at the institutionalized rules of social practice. The ideological strategy, in contrast, searches for the commonly shared ideas (ideas that form a collective consciousness) that have obtained the status of logos for individuals and social institutions. The scientists using the functional strategy attempt to define the function of culture in the course of the struggle for existence of a human population, such as the collective management of individual emotions or regulating sexual behaviour. The expressionist strategy concentrates on the devices that give individual expressions the form that makes these expressions understandable to others. The substantialist strategy searches for the elementary unit of cultural reality – such as Foucault’s notion of *les énoncés* for example.

The theoretical and methodological conundrum in social sciences and humanities, caused by the cultural turn, can be accounted for by certain fluctuations (spreading, partial and unreflected acceptance and usage, borrowing or rejection) of these strategies. Tõnu Viik (b. 1968), PhD in philosophy, Emory University, is currently professor of philosophy at the Estonian Institute of Humanities, Tallinn University.

Tõnu Viik (b. 1968), PhD in philosophy, Emory University, is currently professor of philosophy at the Estonian Institute of Humanities, Tallinn University, tonu@ehi.ee