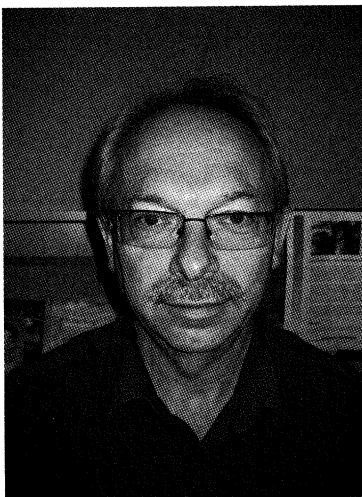


Kulturbegreppet och diskursanalysen

Tankar om kulturbegreppets möjliga position i diskursteorin

MATS LINDQVIST innehar en professur i etnologi med öst-europainriktning vid Södertörns högskola. Han leder och forskar för närvarande inom projektet "Global kapitalism och vardagliga motståndformer i gränssnittet mellan Öst och Väst" finansierat av Östersjöstiftelsen. Forskningen berör möjligheter och begränsningar när det gäller att utveckla en transnationell solidaritet mellan löntagare i Östersjöregionen. Publicerade tillsammans med Beatriz Lindqvist 2008 boken *När kunden är kung: Effekter av en transnationell ekonomi*. Boréa Bokförlag.



ORDNING

för omkring tre decennier sedan var det vanligt inom kulturvetenskaperna att på grundval av teoretiskt inflytande från en rad olika -ismer definiera kultur som *ordning*¹. Lite skämtsamt kan man säga att denna proklamation var ett försök att bringa *ordning* i den mångfald av närbesläktade definitioner av kultur som cirkulerade i den kulturvetenskapliga debatten² (jfr Arnstberg 1984). Med kultur som ordning avses den logiskt sammanhängande helheten av föreställningar, normer och principer som en grupp människor delar. Varje folk, varje grupp antas ha sin egen kulturella ordning som mentalt och praktiskt vägleder de enskilda medlemmarna i umgänget med den sociala och materiella världen.

I den här artikeln ska jag diskutera definitionen av kultur som ordning och dess eventuella användbarhet inom ramen för Laclau och Mouffes diskursteoretiska perspektiv. Argumentationen förs mot bakgrund av de anmärkningar som har riktats mot diskursteorin att den ger för lite utrymme åt *stabilitetens* problematik (Chouliaraki & Fairclough 1999).

Att kultur fästes vid grupper innebar att den sociala verkligheten differentierades i grupperingar av olika omfattning. Nationer, etniska grupper, lokalsamhällen, yrkesgrupper etc. – alla förmodas de utifrån det kulturellrelativistiska perspektivet besitta en särskild uppsättning principer, vanor och regler som gör dem delvis främmande för varandra. Delvis eftersom Franz Boas, som brukar anföras som kulturellrelativismens skapare, menade att under ytan av kulturella skillnader finns en grund-

läggande likhet mellan människor som bl.a. gör det möjligt för dem att förstå varandra över kulturgränserna. Enligt antropologiprofessorn Kirsten Hastrup var Boas den första att på denna idégrund formulera ett entydigt anti-racistiskt program. Han gick i strid mot det sena 1800-talets förhärskade evolutionistiska idéer som rangordnade grupper av människor i relation till uppnådd utvecklingsnivå (2004:45–46). För honom var beteckningar som "primitiva" och "civiliserade" missvisande eftersom varje folk var i besittning av sina myter, trosföreställningar och världsbilder, förvisso olika, men lika i grad av raffinemang och intellektuell skärpa.

Med Boas upplysningsorienterade, humanistiska perspektiv skapades också en ny typ av kulturforskare; den inkännande etnografen. Kunskap om kulturer kunde inte vinnas via spekulationer på forskarkammaren, endast genom att antropologen gav sig ut i verkligheten och levde i närhet av den folkgrupp som studerades. Kvalificerade insikter i den främmande kulturen kunde bara förvärfvas genom att försöka förstå världen inifrån, från medlemmarnas egna perspektiv. Medvetandet antogs vara kollektivt och därmed jämt fördelat över gruppen, vilket gjorde varje individ till potentiell sagesman för den kulturella ordningen. Föreställningen om kultur som ordning, system eller mönster implicerar homogenitet och varaktighet över tid. Den har en objektiv existens och perspektivet är essentialistiskt. Kulturen är fäst vid individerna som en andra hud.

ORDNING

Kirsten Hastrup menar att det var denna definition som dominerade i kulturvetenskaplig forskning från mitten av 1800-

talet fram till de sista decennierna av 1900-talet. En rad olika skolor och -ismer passerade revy under denna långa period, men tanken om kultur som någon form av ordning bestod. I detta fält finner vi idel klassiska namn inom human- och samhällsvetenskaperna som Johann Gottfried Herder, Edward Tylor, Emile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Claude-Levi Strauss, Mary Douglas etc.

Det var först i samband med avkoloniseringen på 1960- och 1970-talen som perspektivet på kultur som ordning på allvar började ifrågasättas av kulturforskare. Hastrup utpekar 1980 som ett brytningsår i sammanhanget, dock utan att ange någon specifik anledning, vilket jag ska återkomma till (Hastrup 2004:45). Det var i varje fall då, menar hon, som kulturbegreppet omvandlades från något ganska oproblematiskt till ett *problem* inom forskningsfältet.

Problemen var många. Begreppet tycktes inte längre svara mot verklighetens karaktär. Det konstaterades att människor inte lever i några hermetiskt slutna boxar. De främmande stammar som antropologer mötte på avlägsna platser var i långt högre grad än man trott integrerade i komplexa kontaktnät med urbaniserade delar av världen som gjorde verkligheten för kulturens medlemmar både svårbegriplig och motspänstig. Livet handlade om rörlighet och kontinuerlig förändring på alla plan. Det var också svårt att tala om *en* kultur, eftersom de individuella variationerna när det gäller besittning av kunskaper, färdigheter och värderingar var omfattande. Kultur som ordning höll därför inte streck mot tillvarons turbulenta natur. Eftersom ingenting någonsin var i vila var normaliteten snarare förvirring och ambivalens än ordning och visshet.

Som ett följdfeomen till ovanstående problem hade definitionen av kultur som ordning, på grund av den utsträckta tid som begreppsförklaringen dominerat, vandrat ut från akademien och fått stabilt fotfäste som "sanning" med högt förklaringsvärde utanför vetenskapens värld. Här blev kopplingen till nationalistisk ideologi särskilt betydelsefull för den världsbild som under 1900-talets lopp modellerades om hur den sociala och materiella verkligheten är (eller bör vara) inrättad. Med essentialismen som grund föreställdes världen vara indelad efter existensen av olika nationella grupperingar som även uppfattades som den enda legitima basen för statsbildningar. Idealet för en stat var kort sagt Herders devis om ett folk, ett språk och en kultur (jfr Anderson 1992:73). Men eftersom verkligheten även i det avseendet sällan följde föreställningen uppstod problem. Det uppdagades snabbt att det fanns grupper av människor inom de territoriella gränserna som inte kunde inkluderas i den nationella gemenskapen. De gjorde anspråk på (eller förskrevs ha) ett annat ursprung, en egen kultur och ett eget språk. De betecknades som etniska grupper, vilka skiljde sig från nationer när det gällde relationen till staten, men byggde i övrigt på samma essentialistiska grundprincip (Hylland Eriksen 1993). Med hänsyn till idealet blev de etniska gruppernas närvaro vanligen betraktad som bekymmersam. Som ett tecken på oordning pockade fenomenet på någon form av lösning.

Denna utveckling, som många inom akademien uppfattade som beklaglig i ett efterhandsperspektiv, fick stor betydelse för den riktning de kulturteoretiska diskussionerna tog efter 1980. Bland annat har åtskillig sentida kultur- och samhällsforskning granskat ordningsparadigmets

drastiska sociala och politiska konsekvenser. Så har inte minst sociologen Zygmunt Bauman i en rad uppmärksammade verk visat hur strävandet efter att skapa etnisk ordning inom de moderna nationalstaterna ofta fått katastrofala följder, inte minst med anknytning till andra världskrigets förbrytelser (se t.ex. 1991, 1994). Inom den antropologiska debatten formades kritiken mot det ordningsskapande som etnografen själv stod för när denne "skrev fram" kulturer utifrån observationer av komplexa verkligheter. "Kulturer" var mer skrivbordskonstruktioner än något som avspeglade någonting i realiteten förefintligt, menade kritikerna (se Clifford & Marcus 1986, Marcus & Fischer 1986). I linje med nya teoretiska influenser kunde det sägas att antropologen genom skrivakten rentav skapade den "kultur" som inte fanns där från begynnelsen av fältarbetet. En våg av introspektion och dekonstruktion följde som inte resulterade i så många nya empiriska studier. Istället vändes blicken inåt, mot en rannsakan av kanoniserade texter inom den västerländska kulturforskningen.

Den postkoloniala teoribildningen är den senaste utlöparen av denna inomvetenskapliga rannsaking. I det perspektivet har kulturbegreppet förlorat det mesta av sitt forna vetenskapliga värde. Genom att "kultur" enbart omtalas som diskurs har kulturforskningen rönt samma öde som tidigare rasbiologin gjorde, det vill säga vetenskapligheten har skalats av till förmån för dess politiska karaktär och konsekvenser – och i detta fall av stark negativ art. Många forskare inom fältet menar att kulturdiskursen ärvt mycket av rasdiskursens uppgifter (se t.ex. de los Reyes 2001). När rasmässiga skillnader inte längre kan åberopas får kultur ta över rollen som skillnadsskapande instrument mellan

människor. Här lever de koloniala makt- och underordningsrelationerna mellan "oss" och "de andra" vidare men i andra former. Nu är det inte generna som åberopas utan skillnader i traditioner, synsätt och värderingar. Med essentialismen i bagaget blir dessa olikheter lika oöverstigliga som rasgränserna. Det är i den kontexten som begrepp som "kulturalisering" och "kulturell rasism" figurerar (Hertzberg 2003:10).

För att beskriva en tredje typ av problem med definitionen av kultur som ordning är det lämpligt att återvända till frågan om varför 1980 ofta anges som brytpunkt mellan gammalt och nytt.

I maj 1979 kom Margaret Thatcher till makten i Storbritannien och året därefter tillträdde Ronald Reagan presidentposten i USA. Kulturgeografen David Harvey nämner också Kinas ledare Deng Xiaoping i sammanhanget som under detta skede tog avgörande steg i liberaliseringen av den kommunistiska ekonomin, samt den i juli 1979 tillträdande chefen för US Federal Reserve, Paul Volker, som satte inflationsbekämpning överst på dagordningen. Dessa fyra förde fram, med Harveys ord "...minority arguments that had long been in circulation and made them majoritarian" (2005:2).

Thatcher och Volker gav denna nygamla ekonomiskpolitiska doktrin namnet *neoliberalism*. Här finns inte utrymme för att i detalj redogöra för den genomgripande omdaning av politik, ekonomi och arbetsliv. De tre mest betydelsefulla reformerna ska dock nämnas; frihandel, avreglering av de finansiella marknaderna och privatisering av offentliga verksamheter, reformer som öppnade upp för den ekonomiska globaliseringen. Den nya ekonomin byggde i korthet på tanken att tillväxt och välbefinnande skapas genom indi-

videns frigörelse från kollektivets och den nationella protektionismens begränsningar.

Ur ett kulturvetenskapligt perspektiv kan processen från 1970-talet till 1990-talet beskrivas som en period då ett sunt förnuft ersattes av ett annat i förhållande till gemene mans syn på arbete, pengar, företag och samhälle. Den nyliberalt präglade uppmaningen "satsa på dig själv" ersatte successivt den keynesianska och socialistorienterade maximen om att sätta "samhällets intressen före individens" (se Lindqvist 2001)³.

Politik, ekonomi och vetenskap konvergerar. På ett mer allmänfilosofiskt plan blir 1980-talet decenniet då diskussioner tar fart om att mänskligheten nu befinner sig i ett skede *efter* moderniteten; det vill säga då *post-ismerna* lanseras på bred front, som i till exempel postmodernism, post-strukturalism och postfordism. Oavsett olikheterna mellan dessa neo- och post-ismer kan de med anknytning till de nyliberala stridsropen förenas i ett angrepp mot begrepp och föreställningar med anknytning till ordning, struktur, system, stabilitet, homogenitet, kollektivism etc. Mot dessa sattes nu andra rättesnören för existensen och forskningen; individualitet, identitet, rörlighet (kontingens), dynamik, flexibilitet, ambivalens, instabilitet, flyktighet, heterogenitet, komplexitet etc. – en lång rad av termer som bekant figurerar flitigt i nutida kulturvetenskapliga studier och diskussioner. Den allvarligaste kränkningen, som inte kunde tolereras i det nya ekonomiska och kulturpolitiska klimatet, var det konventionella kulturbegeppets tendens att göra individen till ett passivt objekt i ett menings- och regelsystem som tycktes leva sitt eget abstrakta liv. Det var den individuella vanmaktens problematik som attackera-

des när ordningsupplösande kulturdefinitioner började lanseras, som i till exempel kulturbygge eller kultur som process (se Ehn & Löfgren 1982, Frykman & Löfgren 1985, Lindqvist 1987).

Jag nämnde tidigare postkolonialismens svar på problemen som gick ut på att beröva kulturbegreppets vetenskapliga legitimitet genom att endast använda kultur i förbindelse med ett tal om kulturalistisk diskurs. På samma sätt omintetgjorde representationskritiken i praktiken begreppets vetenskapliga status genom att se framskrivna "kulturer" som ett sätt att göra våld på verkligheten för att behärska den och "de andra". Även från en slags existentialistisk marxistisk ståndpunkt framfördes tankar om att kulturbegreppet gjorde mer skada än nytta i studiet av verklighetens mikronivåer. Jag propagerade själv i ett sammanhang för att ersätta kultur med praxis och motiverade det på följande grunder: "Etnologins traditionella studieobjekt och analytiska begrepp *kultur* ger ofta andra associationer (än *praxis* som associeras med dynamik och rörelse). Hur mycket begreppet än har tänjts för att även inrymma konflikter och dynamik verkar det likväl, på ett intuitivt plan, vara oupplösligt förbundet med ordning, harmoni och statiska tillstånd" (Lindqvist 1991:247).

ORDNING I OORDNINGEN?

Etnologi har länge definierats som studiet av människan som kulturvarelse. I dag har perspektivet på människan som kulturbärare övergivits till förmån för studier av hur människor skapar föreställningar om ursprung, tillhörighet och skillnad. Som en följd av perspektivskiftet har också det egna ämnets föreställningar om kultur och identitet blivit föremål för kritisk granskning.

Detta står att läsa i den officiella beskrivningen av etnologiämnet på Södertörn högskolas hemsida 2010. Här återfinner vi den nyss beskrivna förändringen i definitionen av kulturbegreppet, från en abstrakt, styrande ordning till en mångfacetterad process som har människan som drivande faktor. Parallellt antyds även att kultur, till följd av omvandlingen, inte längre har en självskriven ställning inom ämnet. Trots denna indikerade reservation talas det i övrigt i texten om etnologi som en kulturvetenskap och att etnologer anlägger ett kulturvetenskapligt perspektiv på verkligheten. Oaktat denna betydelseförskjutning och kritiska inspektion finns alltså kultur kvar som ämnets mest framträdande emblem. Från emblem är det nära till att tala om *varumärke*, som mer står i samklang med den tidsanda som även fått fotfäste i den akademiska världen (jfr Hasselberg 2009). *Varumärke* är passande eftersom man ibland får intrycket av att det främst är begreppets säljande kvaliteter som är orsaken till att det fortfarande har tyngd i diskursen om etnologin. Därför finns det anledning att ställa frågan om vad som är kulturbegreppets nutida vetenskapliga värde? Avledningar som "kultur som process" och "kulturbygge" kan (i nödfall) accepteras, men hur förhåller det sig med kultur som ordning? Har den innebörden helt förlorat sin vetenskapliga betydelse eller finns det plats för en återkomst? Det instinktiva svaret är nej med eftertryck, men jag vill ändå ta risken att pröva tesen om ett tillbakavärande i det följande:

I spåren av poststrukturalism och konstruktivism utvecklades en ny teoribildning som har satt stark prägel på de två senaste decenniernas samhälls- och humanvetenskaplig forskning, nämligen *diskursteori* och *diskursanalys*. Idag är det ett

omfattande fält som inrymmer många olika typer av diskursteoretiska perspektiv (Howarth 2007:11). Min utgångspunkt i denna diskussion är de politiska filosoferna Ernesto Laclaus och Chantal Mouffes postmarxistiska diskursteori. Här ställer jag frågan om begreppet kultur och det kulturella perspektivet har någon plats inom ramen för diskursteorin och i så fall; vad fordras i form av teoretiska justeringar för att en integration ska vara möjlig? Även om kulturanalysen till skillnad från diskursanalysen är svår att placera inom ramen för skilda tankeriktningar och -ismer⁴, är det uppenbart att de olika perspektiven delvis vilar på skilda epistemologiska och ontologiska grunder.

Som jag tidigare har påpekat har "the linguistic turn" haft stor inverkan på den etnologi som har producerats under 1990-talet och i det begynnande 2000-talet. I studie efter studie har det påvisats hur språket inte bara är en avspegling av verkligheten utan i själva verket konstituerar den. Grunden för den trenden lades inte minst genom den uppmärksamhet som representationskritiken och reflexivitetsdebatten väckte inom ämnet i början av 1990-talet (se t.ex. Ehn & Klein, 1994). Numera är frågor med anknytning till representation och reflexivitet en standarddiskussion i varje etnologisk avhandling. Antalet avhandlingar med någon form av inspiration från poststrukturalistisk teori-bildning och diskursteori är idag omfattande.

Däremot är det svårare att finna inflytande i den andra riktningen. I till exempel Winther-Jørgensens och Phillips klassiska introduktion till diskursanalys har kulturbegreppet ingen annan plats än den som tidigare har påtalats, det vill säga som diskurs med (negativa) skillnadsskapande sociala konsekvenser (2000)⁵. En snabb

titt i några sentida etnologiska avhandlingar med uttalade diskursperspektiv visar ett liknande förhållande (Gunnarsson Payne 2006, Farahani 2007, Åberg 2008, Nilsson 2009). Diskussioner kring kultur och det kulturella perspektivet har inte en undanskymd roll; de figurerar över huvudtaget inte alls i de inledande teori- och metodavsnitten.

Jag tror att kulturbegreppet eller mer preciserat kultur definierat som ordning kan vara en analytisk tillgång i det diskursteoretiska perspektivet, men det krävs ett *översättningsarbete* för att det på en grundläggande nivå ska bli kompatibelt med diskursteorins ontologiska status. Det innebär att det till delar måste frigöras från den modernistiska förtöjningen, samtidigt som en del av substansen måste behållas för att integrationen ska vara meningsfull. Centralt i den omarbetningen blir att kapa den kulturella ordningens abstrakta förankring och utgå från att den (trots allt) på ett principiellt plan alltid är *föränderlig*. Vidare är den förändringen inte en extern affär för strukturer, utan något som sker i den vardag där strukturerna existerar för människor att reproducera, justera eller omvandla. Därmed inte sagt att kulturella ordningsprinciper, lika lite som de subjektspositioner diskurser skapar, är möjliga att välja och välja bort i någon slags voluntaristisk mening. Det finns mycket mer att säga i relation till denna structure/agency präglade debatt (se Howart 2004:264), samt generellt kring det *översättningsarbete* som krävs, men låt oss gå vidare till huvudfrågan.

För att visa att kultur som ordning kan ha en vetenskaplig betydelse i diskursteorin vill jag fokusera på de moment som anknyter till identitetskonstruktion och gruppbildningsprocesser. Den diskursteoretiska utgångspunkten är att identiteter

aldrig existerar *a priori*, det vill säga i essentiell mening. De finns bara i de ögonblick när de representeras genom skillnad, representationer som i sin tur är förankrade i diskurser. Detsamma gäller för grupper⁶. De existerar bara i den stund de gör sig tydliga och synliga via en samling signifikanter. Dessa diskurser strider, via de subjekspositioner de möjliggör, om makten att få kategorisera och dela in den sociala verkligheten, en kamp som principiellt aldrig är avslutad. En betydelsefull drabbning har under 1900-talet utkämpats mellan den marxistisk/socialistiska diskursen och den nationalistiska. Världens befolkning delas antingen in i klasser eller efter nationell tillhörighet. Trots att de båda diskurserna principiellt utesluter varandra, vet vi att de under seklets lopp har existerat sida vid sida i en ständigt olöslig konflikt, vilket skapat grund för identiteter och gruppbildningar som genomkorsas av situationellt aktualiserade, motstridiga positioneringar.

Det är bland annat i samband med representationen som det kan vara en poäng att laborera med kulturbegreppet. Kultur är den samling av föreställningar och symboliska markörer som ger grupptillhörigheten form, innehåll och viss stabilitet. Den nationalistiska diskursen konstituerar således en nationell identitet i samma stund som den representeras, det vill säga när den offentliggörs och förankras i tal, skrift och materiella artefakter. När detta görs kollektivt och i stor social omfattning, på en mängd olika arenor och sammanhang, blir konsekvensen framväxten av en "nationell kultur". Det innebär att den "svenska kulturen" har en fakticitet i form av föreställningar, konkreta manifestationer (nationaldag) och materialiseringar (flagga, sverigedräkt etc.). Jag är medveten om att det kan vara ett

kontroversiellt konstaterande men utmanande blir det först om kulturen vilar på essentiell grund. Som en följd av *översättningen* är den "svenska kulturen" både konstruerad och kontingent, det vill säga både "nationen" och "den nationella kulturen" existerar, men det kunde ha varit annorlunda. Sakförhållandet är i grunden politiskt; det går att förändra.

Den nationalistiska diskursen, med tonvikten på den geografiska, statsmässiga och sociala indelningsaspekten, har som bekant erövrat en sådan stadga under 1900-talet att den antagit en närmast *objektiv* karaktär. Det är en betydelsefixering av den sociala och geografiska indelningen av verkligheten som blivit så dominant att större delen av mänskligheten uppfattar den som naturlig. Diskursens kontingens har med hjälp av lyckade hegemoniska interventioner osynliggjorts. Vi ser inte de strider som bedrivits mot konkurrerande diskurser för att etablera den hegemoniska positionen som den idag besitter. Men eftersom diskursen är en tillfällig betydelsefixering kan den utmanas och omkullkastas av alternativa diskurser. Själva det faktum att nationella och etniska identiteter börjat omtalas som specifika subjekspositioner i vetenskapliga sammanhang, som effekter av diskus, kan betraktas som tecken på en begynnande avobjektivering.

Diskursanalysens syfte kan kort sammanfattas som just *avobjektivering*. Den kamp som utkämpas mellan diskurser om att få tilldela verkligheten mening kan sägas handla om att avblåsa striden och kora en segrare. Annorlunda uttryckt är målsättningen att erövra rätten att få tilldela världen entydig mening. Diskursanalysen vill rucka på denna tillfälliga tillslutning och därmed bryta diskusens maktställning som sanningsbärare.

Kulturbegreppet erbjuder här redskap för att analysera *permanensens* mekanismer, det vill säga för att klargöra de processer som skapar och vidmakthåller en ordning. Den kritik som har riktats mot Laclaus och Mouffes diskursteori är att den lägger för stor vikt vid kontingens, flyktighet, föränderlighet etc., i så stor utsträckning att man tenderar att bortse från de strukturella begränsningar som föreligger (se Chouliaraki & Fairclough 1999). Kultur som ordning kan här ses som en form av "strukturell begränsning", men jag vill lägga till att kulturen inte nödvändigtvis måste betraktas som en bromskloss. Tanken om att kultur ska ses som en begränsande faktor har sin grund i en modernistiskt präglad diskurs som ser kontinuerlig förändring som obetingat positiv. Det vilar ett skimmer av klassisk "emancipation" över denna strävan. Erfarenhetsmässigt vet vi både som privatpersoner och forskare att det finns ganska fasta strukturer, principer och positioner som är svåra att rubba. Och kanske kan den stabiliteten ibland baseras på att den gällande ordningen fyller en funktion värd att värna om?⁷ Motsatsen till ordning är oordning och i praktiken betyder det att leva i en verklighet fylld av missförstånd, osäkerhet och konflikter. Så ser som sagt människors villkor sällan ut i realiteten, men det finns starka, vetenskapliga, politiska och ekonomiska krafter som underbygger tankar om att den senmoderna verkligheten (i positiv mening) präglas av flexibilitet, rådvillhet och flyktighet. Diskursanalysen kan användas som slagträ mot en kapitalism som gör anspråk på att vara det enda, men också understödja nyliberala idéer (och därmed den nya kapitalismen) genom att diskursteorin bygger på likartade rörelseorienterade begrepp och principer.

TVÅ INVÄNDNINGAR

Två tänkbara invändningar mot bruket av kulturbegreppet inom det diskursteoretiska ramverket ska kommenteras. För det första kan det göras gällande att diskursteorin inte ger utrymme för den subjekt-fokuserade obundenhet i förhållande till strukturer som kännetecknar det nya paradigmet. Subjekt skapas när de kopplas till de subjekspositioner som diskurser ger underlag för och i den meningen är det svårt att tala om en frigörelse från strukturella begränsningar. Frågan är komplex och kan inte diskuteras detaljerat i detta sammanhang. Men enligt David Howarth försöker Laclau finna en medelväg mellan ohämmad subjektivism och strukturell determinering. Argumentation bygger på att även om subjekten konstitueras inom diskursiva strukturer är dessa strukturer i sig kontingenta och formbara. Det finns en otillräcklighet inom diskurser som blir synlig i dislokatoriska situationer när diskurserna misslyckas att ge identiteter trovärdighet. Det är i sådana situationer politiska subjekt skapas när de identifierar sig med andra diskurser (Howarth 2004:264). För att visa hur begrepp och retorik anknyter till de tidstypiska ledorden vill jag citera Laclau när han diskuterar *dislocation* i relation till frihetens betingelse inom diskursteorin. Han skriver: "Freedom is *both* liberating and enslaving, exhilarating and traumatic, enabling and destructive. In a *fragmented* and a *heterogeneous* society, the spaces of freedom certainly increase, but this is not a phenomenon which is uniformly positive, because it also installs in those spaces the *ambiguity* of freedom (Laclau 1996:19, min kursivering).

Den andra anmärkningen utgår från frågan om inte diskursteorin redan förfo-

gar över begrepp och teoretiska redskap som fyller kulturbegreppets funktion? Det gäller i första hand termen *objektivitet*. Den handlar om diskurser som förlorat sin politiska karaktär, sin kontingens, genom en process där de blivit så segrerika att de förmår dölja de strider varigenom de erövrade sin nuvarande "sanningsposition".

Det kulturella hänvisar på samma sätt till förhållanden och relationer i verkligheten som uppfattas som självklara och naturliga. Även här har kulturen nått en oreflekterad sanningskaraktär som gör att vi inte ser den för vad den är; en socialt och historiskt specifik företeelse som kan förändras om människor erfar den som människoskapad. Det är lätt att se släktskapet och det är ingen tillfällighet att Laclau inspireras av fenomenologins förgrundsgestalt Edmund Husserls begrepp "sedimentation" och "reactivation" när han diskuterar *objektivitetens* karaktär och sättet för hur dess kontingens ska avslöjas (1990:34).

För Laclau representerar den sedimenterade objektiviteten det fält som han vill kalla "det sociala", vilket refererar till den normalsituation där människor uppfattar verkligheten som given och självklar. Mot detta tillstånd ställer Laclau "det politiska" vilket är en situation där den antagonistiska strid som föregick naturaliseringen synliggörs. Den politiska intentionen i Laclaus postmarxism är att göra det sociala politiskt, men han vill samtidigt inte eliminera det sociala eftersom båda moment är beroende av varandra. Här vill jag citera hans argumentation eftersom den anknyter till huvudfrågan: "If, on the one hand, a society from which the political has been completely eliminated is inconceivable – it would mean a closed universe merely reproducing itself

through repetitive practices – on the other, an act of unmediated political institution is also impossible: any political construction takes place against the background of a range of sedimented practices (1990:35). När jag läser detta påminns jag om vad den franske filosofen Jean Baudrillard, skriver i anslutning till en hypotetisk diskussion om historien som en simuleringsmodell. Den tid som vi (moderna västerlänningar) lever inom är historiens tid, ett tillstånd där vi uppfattar tid som räcker av fakta som löper mot en oförutsebar framtid.

Vid den ständigt uppskjutna tidens ände väntar Yttersta Domen eller Revolutionen, saliggörelse eller sammanbrott. Denna tid är inte, skriver Baudrillard, "de ceremoniella samhällenas tid. Inom dessa är allt fulländat i sitt ursprung, och ceremonierna efterhärmar fullkomligheten hos denna ursprungliga händelse – fullkomlig i så måtto att allt är fulländat" (1985:31). Är inte den värld som Laclau i citatet ovan betecknar som omöjlig den ceremoniella, det vill säga när han skriver; "it would mean a closed universe merely reproducing itself through repetitive practices"? Om vi enas om att så är fallet visar sig två intressanta ting: Genom tanken om ett alternativ, en annan värld med ett annat perspektiv på tid, blir Laclaus diskursteoretiska system infogat i en västerländsk föreställningsvärld med specifik varaktighet och utbredning. Och talar vi om skilda verklighetsuppfattningar eller världsbilder ligger det nära till hands att vi här ser mötet mellan skilda *kulturer*. Båda vilar på skilda kulturella ordningar som i ena fallet postulerar konstant rörlighet, medan det andra utmärks av orubblig varaktighet. Det får oss förstå att även kontingensen har sin grund i en tidsspecifik kulturell ordning.

Det andra som Baudrillards exempel lär oss är att en kultur i vila *inte* är en logisk orimlighet. Detta konstaterande är neutralt, i den meningen att det inte innehåller någon form av värdering för eller mot det ceremoniella förhållningssättet⁸. Men samtidigt är det inte opolitiskt eftersom urskiljandet i sig av ett samhällssystem byggt på stabilitetens principer är en handling av politisk dignitet.

Genomgången visar att begreppet *objektivitet* inte fyller kulturbegreppets funktion inom diskursteorin. Även om *objektiviteten* är oundviklig är den i grunden bedräglig eftersom den döljer verklighetens (sanna) väsen som kontingent. Det kan därför inte svara mot den grad av *permanens* som teorin är i behov av att få belyst och förklarad. Det kulturella perspektivet kan ge vinkar om hur beständigheten kan klarläggas och granskas i skilda sociala sammanhang. Perspektivet ger underlag för att beskriva och analysera en gruppgemenskap i (temporär) vila.

Ett annat argument för att *objektivitet* inte kan jämföras med kulturbegreppets innebörder och vetenskapliga värde är att det senare hänvisar till *gemenskap*. Hastrup skriver: "I den forstand peger kultur mod noget kollektivt; kultur er noget, som deles av flere, liksom betydning gör det" (2004:15). En gemenskap hänvisar per definition till en social företeelse som måste ha en viss beständighet för att den över huvudtaget ska kunna bära beteckningen gemenskap. En viss fixering av sociala relationer och tillhörande föreställningsvärld är nödvändigt för att även kunna fixera kollektiva intressen. Gemensamma intressen kan svårigen lokaliseras inom ett teoretiskt ramverk som bygger på individualitet, konstant rörlighet och tillfällighet. Här framträder också det kulturella perspektivets politiska implikationer.

Genom att skapa begrepp för *kollektivism* befinner vi oss bortom den nyliberala diskursens dominans. Vi återuppväcker därmed ett begrepp som av förståeliga skäl hamnade i vanrykte i takt med nyliberalismens framrykning under 1980- och 1990-talen.

AVSLUTANDE ORD

Det kan kanske te sig en aning utmanande att ta några steg bakåt, till tiden innan 1980 och i viss mening damma av ett kulturbegrepp som bygger på den klassiska definitionen ordning. Men samtidigt är det en sanning med modifikation eftersom perspektivet modifieras ganska betydande genom att översättas till diskursteorins ontologiska grunder. Det innebär att den metafysiska aspekten⁹ måste överges, liksom den essentialism som till viss del levde vidare fram till poststrukturalismens och socialkonstruktivismens genombrott. Ett obetingat krav i varje analys av en kulturell ordning är att peka på potentiella öppningar som visar dess grundläggande kontingenta karaktär.

Striden mot de modernistiska perspektiven var hård och tung ammunition avlossades. Debatten blev därför starkt polariserad. Post-perspektiven representerade allt det som modernistisk filosofi och teorbildning inte var. Stabilitet ställdes mot instabilitet, ordning mot oordning, homogenitet mot heterogenitet etc., men kanske måste detta strikta motsatsförhållande nyanseras, inte minst mot bakgrund av den koppling till nyliberala grundtankar som är möjliga att läsa in i de poststrukturalistiska grundpremisserna? Det är kanske tillfälle att blicka tillbaka och begrundas om det var något viktigt som gick

förlorat på vägen när poststrukturalism, diskursteori och all annan rörelse- och komplexitetsinriktad teoribildning började vinna inflytande över etnologiämnet under 1980-talet?

NOTER

- ¹ Jag vill tacka Jenny Gunnarsson Payne, Södertörns högskola för värdefulla kommentarer, samt Gabriella Nilsson, Lunds universitet för att hon påtalade vikten av att problematisera begreppet objektivitet i förbindelse med artikelns tema.
- ² Parallellt talades det om kultur som kollektivt medvetande, som ett system av betydelser och symboler, som medium, som medel (Frykman & Löfgren 1979, Ehn & Löfgren 1982) som filter, som avbildning (Arnstberg 1984) m.m. men grundpremisen bakom alla variationer är densamma. Så syftar t.ex. kultur som filter på det ordnande raster varigenom vi betraktar och ordnar världen i kategorier och klassifikationer.
- ³ Med utgångspunkt i en närliggande syn talar kulturgeografen Elizabeth Dunn i en etnografisk studie av privatiseringens konsekvenser inom ett polskt industriföretag om en omformning som inte kunde genomföras utan en parallell genomgripande personlighetsförändring av den polska arbetsstyrkan (2004).
- ⁴ Det finns dock en stark dragning mot fenomenologin.
- ⁵ Kultur förekommer dock i en kort passus i inledningen av boken i annan betydelse än diskurs. Användningen är dock av beskrivande art, som en beteckning på världsbilder som i samband med en karakteristik av diskursperspektivets nyckelpremisser påstås vara historiskt specifika, dvs. kontingenta (Winther Jørgensen & Phillips, 2000:11).
- ⁶ Identiteten kan sägas vara gruppens andra sida, eftersom identitet handlar om att *identifiera* sig med någon annan eller några andra.
- ⁷ Det påståendet tycks mindre kontroversiellt om det argumenteras för i relation till etniska minoriteter eller marginaliserade grupper. Vikten av att slå vakt om (den genuina) kulturen kan ofta både vetenskap och myndigheter enas om.
- ⁸ Det ceremoniella samhället representerar en extrem form av kulturell ordning och det är givet-

vis i denna form som jag finner ett återvändande plausibelt. Snarare vill jag använda exemplet för möjligheten att tänka kring kultur med en högre grad av fasthet än vad som har föreställts under de senaste decenniernas kulturteoretiska diskussioner.

- ⁹ Postmodernism brukar ibland omtalas som ett tänkande efter metafysiken. Med metafysik avses det västerländska tänkandets tendens att söka ordning och regelbundenhet bakom den föränderliga, snabbt övergående vardagsverkligheten. Detta tänkande i två världar raserades med postmodernismens genomslag. Uppgörelsen föregicks dock av moderna filosofer som Nietzsche och Heidegger (Lübcke 1987:387).

Referenser

- Anderson; Benedict, 1992. *Den föreställda gemenskapen: Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning*. Göteborg: Daidalos.
- Arnstberg, Karl-Olov, 1984. "Analytiska aspekter på kulturbegreppet", i *Är lagom Bäst?: om kulturmöten i Sverige*. Norrköping: Statens invandrarverk (SIV).
- Baudrillard, Jean, 1985. "År 2000 kommer inte att äga rum: Efter historiens Försvinnande: simulationens makt?", i: *Res Publica*, 1/85.
- Bauman, Zygmunt, 1991. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt, 1994. *Auschwitz och det moderna samhället*. Göteborg: Daidalos.
- Chouliaraki, Lilie & Fairclough, Norman, 1999. *Discourse in Late Modernity: Rethinking Critical Discourse Analysis*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Clifford, James & Marcus, George, 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Dunn, Elizabeth, 2004. *Privatizing Poland: Baby Food, Big Business, and the Remaking of Labor*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Ehn, Billy & Löfgren, Orvar, 1982. *Kulturanalys: Ett etnologiskt perspektiv*. Lund: Liber Förlag.
- Ehn, Billy & Klein, Barbro, 1994. *Från erfarenhet till text: Om kulturvetenskaplig reflexivitet*. Stockholm: Carlssons.
- Farahani, Fataneh, 2007. *Diasporic Narratives of Sexuality: Identity Formation among Iranian*

- Swedish Women*. Stockholm: Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar, 1979. *Den kultiverade människan*. Lund: Liber Läromedel.
- Frykman, Jonas & Löfgren, Orvar, 1985. *Modärna tider: Vision och vardag i folkhemmet*. Malmö: Liber Förlag.
- Gunnarsson Payne, Jenny, 2006. *Systerskapets logiker: En etnologisk studie av feministiska fanzines*. Umeå: Etnologiska skrifter 38.
- Harvey, David, 2005. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hastrup, Kirsten, 2004. *Det fleksible fælleskab*. Aarhus: Univers.
- Hasselberg, Ylva, 2009. *Vem vill leva i kunskaps-samhället: essäer om universitetet och samtiden*. Hedemora/Möklinta: Gidlunds.
- Hertzberg, Fredrik, 2003. *Gräsrötsbyråkrati och normativ svenskhet: Hur arbetsförmedlare förstår en etniskt segregerad arbetsmarknad*. Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- Howarth, David, 2004. "Hegemony, political subjectivity and radical democracy", in Critchley, Simon & Marchart, Oliver (ed.), *Laclau: A Critical Reader*. London: Routledge.
- Howarth, David, 2007. *Diskurs*. Malmö: Liber.
- Hylland Eriksen, Thomas, 1993. *Ethnicity & Nationalism. Anthropological Perspectives*. London & Boulder Colorado: Pluto Press.
- Laclau, Ernesto, 1990. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London/New York: Verso.
- Laclau, Ernesto, 1996. *Emancipations(s)*. London/New York: Verso.
- Lindqvist, Mats, 1987. *Klasskamrater: Om industriellt arbete och kulturell formation*. Malmö: Liber.
- Lindqvist, Mats, 1991. "Disponent Bergs visioner: Kampen om vanorna bland företagare och arbetare", i Frykman, Jonas, & Löfgren, Orvar (red.), *Svenska vanor och ovanor*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lindqvist, Mats, 2001. *Is i magen: Om ekonomins kolonisering av vardagen*. Stockholm: Natur och Kultur.
- Lübcke, Poul (red.), 1987. *Vår tids filosofi. Filosoferna: De filosofiska strömningarna*. Stockholm: Bokförlaget Forum AB.
- Marcus, George & Fischer, Michael, 1986. *Anthropology as a Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nilsson, Gabriella, 2009. *Könsmakt eller häxjakt: Antagonistiska föreställningar om mäns våld mot kvinnor*. Lund: Institutionen för kulturvetenskaper. Lunds universitet.
- de los Reyes, Paulina, 2001. *Mångfald och differentiering: Diskurs, olikhet och normbildning inom svensk forskning*. Stockholm: Arbetslivsinstitutet.
- Winther, Jørgensen, Marianne & Phillips, Louise, 2000. *Diskursanalys som teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.
- Åberg, Magnus, 2008. *Lärardrömmar: Om makt, mångfald och konstruktioner av lärarsubjekt*. Göteborgs universitet: Mara.

SUMMARY

*The Concept of Culture and Discourse Analysis
Reflections on the conceivable place of the concept of
culture in discourse analysis
(Kulturbegreppet och diskursanalysen
Tankar om kulturbegreppets möjliga position
i diskursteorin)*

About three decades ago it was commonplace within cultural research to define culture in terms of order. In the wake of theoretical and ideological influences of post structuralism and neo-liberalism, this definition became increasingly contested, and became regarded as problematic, as it was argued not to meet the needs of contemporary dominant debates concerning individual differences, mobility and instability. Attempts to adapt the theorization of culture were made by launches of designations such as culture as process, culture building and cultural complexity, but without managing to redeem its difficulty to interact smoothly with current theoretical discourses. In relation to this philosophical and theoretical change, discourse theory and discourse analysis became successively influential in social and cultural research, and within these theories the concept of culture was given no scientific value. If, despite this, it does appear in this theoretical context, it is only mentioned in terms of its negative and difference-making social impact. This article discusses, however, the somewhat bold question if whether a conceptualization of culture, precisely in the sense of order, could indeed have an essential theoretical role to play in the context of post-

Marxist discourse theory. This discussion is particularly justified due to the fact that the question of permanence is generally considered under-theorized in discourse theory. After a trial against the related concept of *objectivity*, the answer to the question is preliminarily affirmative.

Keywords: Discourse theory, culture as order, contingency/stability, neo-liberalism

Mats Lindqvist, Professor, Ethnology, Department of Gender, Culture and History, Södertörn University, Stockholm, Sweden.