

Den falska återkomsten

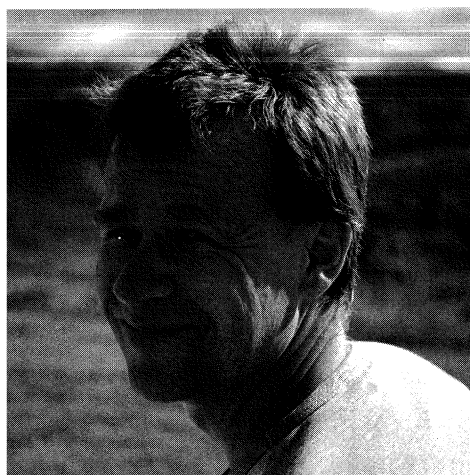
Om gammal och ny kulturhistoria

ANDERS EKSTRÖM är docent i idé- och lärdomshistoria vid Uppsala universitet och har bedrivit forskning om flera aspekter av 1800- och 1900-talens kulturhistoria. Hans senast publicerade bok hade titeln *Den mediala vetenskapen* (Nora: Nya Doxa, 2004). Inom kort utger han antologin *1897: Mediehistorier kring Stockholmsutställningen* (tillsammans med Solweig Jülich och Pelle Snickars).

Under de två senaste decennierna har termen kulturhistoria fått ny aktualitet i den internationella historieforskningen. Tendensen är tydlig också i Skandinavien, inte bara inom historievetenskaperna utan även inom de estetiska objektsvetenskaperna (främst litteratur-, konst- och filmvetenskap) samt ämnet etnologi. I något fall har etnologin helt enkelt bytt namn till kulturhistoria, i andra forskningsmiljöer diskuteras ämnets kulturhistoriska forskningstraditioner (se exempelvis Svensson 2002 och 2003, Klein 2005).

Även förlag och författare lanserar gärna framställningar under rubriken kulturhistoria. I Sverige började en nationell kulturhistoria i flera band utges 2004 (Christensson 2004), ett initiativ som återigen placerar kulturhistorien på en marknad av historiska översiktsverk. Men vilken innebörd har termen i alla dessa olika sammanhang? En enkel bibliotekssökning visar att "kulturhistoria" kan beteckna allt från historiska krönikor över enskilda ting till akademiska utläggningar om Michel Foucaults historiska metod. Det är förstås inte meningsfullt att sammanföra den litteraturen under en rubrik. Tvärtom, det osynliggör så fundamentala skillnader i sättet att arbeta med historiska frågor att resultatet blir direkt vilseledande.

När termen "den nya kulturhistorien" introducerades i slutet av 1980-talet uppfattades emellertid inte detta bara som en beskrivning av en aktuell nyorientering inom historieforskningen. Flera forskare såg en kontinuitet mellan "den nya kulturhistorien" och äldre former av kulturhistoria, och menade att denna tradition utgjorde ett sammanhållet alternativ till andra historievetenskapliga traditioner. Framför allt har den engelske kultur-



historikern Peter Burke, senast i *What is Cultural History?* (2004), försökt kartlägga en sådan tradition i en serie historio-grafiska översikter (se även Burke 1997). Andra forskare har sökt paralleller mellan enskilda författares sätt att bedriva kulturhistoria. I Sverige har exempelvis Birgitta Svensson tyckt sig finna vissa likheter i historievetenskapliga grundfrågor mellan Viktor Rydberg – som i mitten av 1880-talet blev Sveriges första innehavare av en akademisk tjänst i ämnet kulturhistoria – och den franske "kulturhistorikern" Michel Foucault (Svensson 2003).

Syftet i den här artikeln är inte att försöka besvara den i grunden normativa frågan "Vad är kulturhistoria?" Däremot skall jag diskutera några av huvuddragen i den heterogena riktning – den kan varken beskrivas som en skola eller ett program – som i slutet av 1980-talet framträdde under rubriken "den nya kulturhistorien". Istället för att placera den nya kulturhistorien inom ramarna för en tradition vill jag lyfta fram dess kritiska utgångspunkter genom att diskutera vad denna riktning vände sig emot, både i ett längre och ett kortare historiografiskt perspektiv. Det är bara på det sättet, som ett alternativ till andra sätt att tänka historiskt, som innebörden av den kulturteoretiska orienteringen i de senaste decenniernas historieforskning blir tydlig.

Själva formuleringen "den nya kulturhistorien" lanserades i en antologi med titeln *The New Cultural History*, som utgavs 1989 av den amerikanska historikern Lynn Hunt. I denna bok diskuterades flera av de frågor som har kommit att förknippas med den nya kulturhistorien – från historievetenskapernas förhållande till antropologins kulturbegrepp till olika sätt att skriva kroppens historia. Det är i det här sammanhanget inte nödvändigt

att avgöra frågor om originalitet eller att ta ställning till vad som var nytt i "det nya". Alla deklarationer av det slaget – de var påfallande många inom kulturforskningen i slutet av 1900-talet – är avsiktligt retoriska, och hur förhållandet till "det gamla" i efterhand ter sig beror på vilken upplösning vi väljer i våra jämförelser. Intressantare är istället frågan om vilket sammanhang detta anspråk ingick i samt vilka effekter det skulle få.

Den nya kulturhistorien var i själva verket bara en av flera "nyhistoriska" positioner som lanserades i slutet av 1980-talet. Samma år som boken *The New Cultural History* förelåg utkom exempelvis två andra antologier med närliggande teoretiska anspråk, dels *The New Historicism*, dels *The New Museology* (Veese 1989, Vergo 1989). I det förra fallet handlade det om en återupptäckt av det historiska inom litteraturvetenskapen, i det senare fallet om en analys av museernas historia och praktik som satte frågor om representationskritik och identitetspolitik i fokus. Jag skall återkomma till vad dessa teoretiska val kunde betyda i detalj, men gemensamt för dessa nyorienteringar var att de kombinerade insikter från vad som har kallats "den språkliga vändningen" inom humanvetenskaperna med ett empiriskt fokus på det historiskt situationsbundna, på studieobjektens materialitet och de verksamheter eller praktiker som dessa varit en del av.

"Den språkliga vändningen" kunde under 1980-talet definieras på olika sätt och gavs också en mer eller mindre radikal innebörd (se exempelvis Toews 1987). Men den grundtanke som uttrycket syftade på var att språket och våra föreställningar om världen inte skall uppfattas som en spegling av den sociala verkligheten, utan att vi genom vårt sätt att

beskriva och tala om de sociala relationerna också "konstruerar" dem i den meningen att vi ger dem en innebörd som i sin tur reformerar den sociala världen. Det var denna vändning som i en eller annan form låg till grund för den fullkomliga explosion av historiska studier av "diskurser", "representationssystem", "kategoriseringar" och "stereotyper" som ägde rum under 1980- och 1990-talen.

Intresset för hur de språkliga (eller "kulturella") representationerna formar de objekt och relationer som de beskriver var av central betydelse också för den nya kulturhistorien. Samtidigt sammanfördes ett betydligt bredare fält av kulturteoretiska diskussioner under denna rubrik. Ordet kultur i beteckningen "den nya kulturhistorien" skall överhuvudtaget associeras med ett sammanhållande intresse för *kulturteori*, inte med "kulturhistoria" som en speciell tradition eller historievetenskaplig stil. Därför var det inte heller ett kulturbegrepp som i första hand definierades av forskningens empiriska studieobjekt, eller av den gamla konflikten mellan högt och lågt, lärt och folkligt i historieskrivningen. Visserligen skulle den nya kulturhistorien bredda historieforskningens metoder, material och studieobjekt, men detta var ett resultat av vissa teoretiska val, inte ett uttryck för en vilja att väcka liv i en äldre kulturhistorisk forskning om "seder och bruk". Istället för att beskriva "den nya kulturhistorien" som en återkomst för en kulturhistorisk tradition bör vi alltså förstå denna retoriska formulering som en appell för en kulturteoretisk omorientering inom historievetenskaperna.

Den nya kulturhistorien kunde under 1990-talet även sortera under en bredare rubrik: "den kulturella vändningen". Detta uttryck syftade inte bara på det ökade intresset för "kulturanalys" inom de etable-

rade disciplinerna, utan användes även för att beskriva en ny typ av tvärvetenskapliga forskningsområden som hölls ihop av ett kulturteoretiskt fokus. Det tydligaste exemplet på denna utveckling var den internationella etableringen av fältet "kulturstudier". Men detta var inte ett historiskt orienterat forskningsområde, och även om kulturstudierna och den nya kulturhistorien i vissa avseenden utgick från samma teoretiska traditioner kan inte det ena området beskrivas som en utlöpare av det andra.

Därmed var det inte bara termen kulturhistoria utan själva kulturbegreppet som fick en renässans under 1900-talets två sista decennier. Det är förstås en truisim att beskriva detta begrepp som vagt och svårt att definiera – konkurrerande förslag om dess innebörder har hela tiden framförts i anslutning till diskussionerna om termen kulturhistoria (se exempelvis Sewell 1999). Däremot kan vi skilja på olika sätt att förstå och använda begreppet kultur inom ramarna för olika typer av kulturhistoria. På det sättet skall jag försöka ringa in den typ av kulturanalys som kan förknippas med den nya kulturhistorien; först genom en diskussion av några äldre exempel på kulturhistoria – och i synnerhet de kulturbegrepp som denna historieskrivning satte i omlopp – därefter genom att placera det sena 1900-talets kulturteoretiska vändning i ett mer närliggande disciplinhistoriskt sammanhang.

KULTURHISTORISKA KULTURBEGREPP

Det finns ingen historia utan en kontroversiell början. När kulturhistoriens tradition skall beskrivas väljer olika författare att inleda på olika sätt, exempelvis med de

italienska humanisterna under 1400-talet, med de franska och tyska historiefilosoferna som i slutet av 1700-talet avsåg att beskriva "mänsklighetens historia", eller med de europeiska "positivister" som under 1800-talet skrev historia i svällande volymer för att illustrera sina teser om utvecklingens lagbundenhet och framsteg (jämför exempelvis Burke 1997 och 2004). I översikter med ett kortare perspektiv förs två namn fram som områdets pionjärer: den schweiziske historikern Jacob Burckhardt, som 1860 publicerade en berömd studie av renässanskulturen i Italien, samt den holländske historikern Johan Huizinga som 1919 utgav en bok som på svenska fick den vackra titeln *Medeltidens höst*. I Skandinavien har dansken Troels Troels-Lund beskrivits som en banbrytare i kraft av sina kulturhistoriska arbeten från den senare delen av 1800-talet. I Sverige har August Strindberg blivit ett namn också inom kulturhistoriens fält genom *Svenska folket i helg och söcken* som utgavs i början av 1880-talet (Myrdal 1982). I andra delar av världen har de kulturhistoriska klassikerna andra namn.

Vi skulle kunna dramatisera analysen av hur kulturhistoriens traditioner framställs genom att ta fasta på vetenskaps-sociologins insikt om att disciplinhistoria fungerar som ett sätt att legitimera samtida forskningsinriktningar. Här är dock syftet mer begränsat. Den enkla poäng jag vill göra är att de motstridiga beskrivningarna av kulturhistoriens ursprung kan relateras till vilken innebörd själva kulturbegreppet ges. Om kultur får stå för det som en gång kallades "andlig odling", ja, då är det rimligt att söka kulturhistoriens klassiker i den äldre lärdomshistorien eller i tidiga försök att skriva de vetenskapliga disciplinernas historia. Om kultur används som ett begrepp för något som antas

förena människorna i en geografisk enhet – en region, nation eller världsdel som i uttrycket "svensk kultur" – blir kulturhistoriens tradition en annan. Om kultur istället uppfattas som ett ord som sätter fokus på en speciell social kategori – låt säga "folket" eller "allmogen" och dess "seder och bruk" – tvingas historiografen återigen följa ett annat spår.

Vid sidan av att beskriva kulturhistoriens objekt – "den andliga odlingen", "svensk kultur", "folkets seder och bruk" – hade kulturbegreppet också i den äldre litteraturen en historieteoretisk betydelse. Tre allmänna utgångspunkter är därvidlag giltiga för flera typer av kulturhistoria från 1700- och 1800-talen. För det första karaktäriserades dessa historieverk av att de grep över mycket stora rums- och tidsutsnitt. För det andra vägledades de av vad som kan beskrivas som olika versioner av ett holistiskt kulturbegrepp. Det innebar exempelvis att det var fullt möjligt att skildra "hela kulturen" eller "andan" hos en viss "epok". När förbindelserna mellan ord som kultur, folk, nation och civilisation blev allt tätare från slutet av 1700-talet motsvarade därför kulturbegreppet en föreställning om en inre enhet hos en viss tidsperiod, en nation eller ett folk.

För det tredje fungerade kulturbegreppet dels som ett utvecklingsbegrepp, dels som ett egenskapsbegrepp. Kultur var något en social eller geografisk kategori kunde uppnå, sträva mot eller besitta i högre eller lägre grad. På det sättet var kulturhistorien under 1700- och 1800-talen ett slags jämförande kulturforskning som försökte bestämma skillnaderna i "kulturgrad" mellan olika tider eller geografiska områden. Främst känner vi nog igen detta tänkesätt som själva motorn i ett eurocentriskt kulturbegrepp, men perspektivet kunde även användas för att be-

skriva skillnaderna i en och samma nations eller ett folks historia över tid. "Kulturutveckling" betydde enligt denna modell ett gradvist uppåtstigande på en skala, ett perspektiv som under 1800-talet omsattes i en hel familj av mycket populära ord som bildningsgrad, odlingsgrad eller kulturgrad.

Ett av de främsta exemplen på detta var Johann Gottfried Herders omfattande arbete *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* som utgavs mellan 1784 och 1791 (i svensk översättning 1814–1816 under titeln *Ideer till mennisko-historiens filosofi*, I–IV). Det var vid denna tid som termen kultur kom i mer allmänt bruk i det tyska språket och Herders "kulturanalys" skulle bland annat bli stilbildande genom sitt sätt att förbinda orden kultur och folk. Det var en kombination som fick stor betydelse för flera typer av kulturhistoria under 1800-talet. I Sverige skulle exempelvis föreställningen om "folket" som en mer "genuin" bärare av kulturens eller nationens "själ" motivera ett historiskt intresse för sagor och myter, dialekter och språk, böndernas eller den så kallade allmogens seder och bruk. Decennierna kring sekelskiftet 1900 inspirerades olika museala praktiker, och så småningom etableringen av ämnet folklivsforskning, av ett liknande kulturbegrepp.

Men hos Herder fick kulturbegreppet framför allt sin innebörd inom ramarna för en mer omfattande utvecklings- eller stadieteori. Historien om människans "kultur" var för Herder en fråga om hur människan undan för undan hade vunnit herravälde över naturen. Den processen var universell och kunde bland annat avläsas i mildare seder, i handelns, jordbrukets och teknikens utveckling, i vetenskapernas framsteg. Samtidigt menade Herder att varje "kultur" i betydelsen av ett

folk eller ett geografiskt område besatt en inneboende och för sig unik potentialitet, och att graden av kultur därför också var en fråga om i vilken utsträckning denna potentialitet hade förverkligats. Det saknas inte kulturhistorisk kuriositet i Herders framställning, men syftet med de detaljerade beskrivningarna av folkens liv var ytterst att blottlägga kulturutvecklingens lagbundenhet.

Detta historiefilosofiska projekt fördes vidare under 1800-talet i flera storskaliga historieverk som gjorde anspråk på att beskriva "mänsklighetens historia och utveckling". I Sverige utvecklade exempelvis Erik Gustaf Geijer en sådan universell historieskrivning under den senare delen av sitt liv, bland annat i en serie föreläsningar i början av 1840-talet, vilka senare utgavs 1856 i bearbetning av Sigurd Ribbing under titeln *Människans historia*. Även hos Geijer stod problemet om historiens lagbundenhet i centrum samt den i grunden moraliska och politiska frågan om mänsklighetens mål och riktning. I sin första föreläsning förklarade Geijer att tiden var förbi för det "fackverk" som tidigare delat upp historien i olika områden, exempelvis den politiska historien, handelns historia, vetenskapernas historia, "tänkesättens och sedernas" historia: "Alla historier löpa nu mera in i hvarandra, och i all historia är det fråga om mänsklighetens: – historien i historien." (Geijer 1856)

I mitten av 1850-talet inledde den liberala teologen Nils Ignell utgivningen av ett flerbandsverk med titeln *Den mänskliga utvecklingens historia*. Även för Ignell var det frågan om historiens och "den mänskliga andens" lagbundenhet som motiverade det stort upplagda historieverket. Vi behöver i det här sammanhanget inte fördjupa oss i skillnaderna mellan den

idealistiska filosofi som dessa författare utvecklade, men i både Geijers och Ignells fall var de många referenserna till Hegel av avgörande betydelse. Hegel hade enligt Ignell visat hur varje tidsålder och varje folk också i det praktiska livet kännetecknades av sin speciella anda eller ståndpunkt (Rodhe 1935).

Men framför allt förenades dessa författare av ett idealistiskt utvecklingsbegrepp. Detta innebar att den historiska utvecklingen i varje detalj – från lagar och politiska system till tänkesätt, sedvänjor och praktiska bruk – uppfattades som en manifestation av hur Guds försyn eller "förnuftet" gradvis och med lagbundenhet förverkligades i historien. På det sättet beskrev de idealistiska utvecklingsbegreppen samtidigt en moralisk riktning för framtiden, eller med ett mer tidsenligt uttryck: den historiska utvecklingen var *teleologisk*, en följd av en målstyrd rationalitet.

Även om den idealistiska filosofin förlorade den status av intellektuellt allmångods som den hade vid mitten av 1800-talet skulle den fortsätta att prägla olika former av kulturhistoria också under senare perioder. Föreställningen om att varje folk eller tidsålder genom sin historia uttryckte en speciell "anda" formulerades allra tydligast i Hegels frekventa begrepp *Volksgeist*, och detta begrepp skulle, liksom det närliggande *Zeitgeist*, även senare användas i olika försök att fånga den speciella karaktären hos en hel epok. Även de idealistiska utvecklingsbegreppen fortsatte att spela en central roll för hur historieforskningen motiverades i slutet av 1800-talet.

Exempelvis var idealismen i synen på den historiska utvecklingen helt avgörande för Viktor Rydberg, som från 1884 var verksam som lärare och året därpå

professor i kulturhistoria vid Stockholms högskola. Omkring trettio år tidigare hade Rydberg recenserat Ignells arbete om mänsklighetens historia. Han var inte bara mycket positiv utan fick i kommentarerna till Ignell också anledning att formulera sin egen syn på den historiska utvecklingen. Enligt Rydberg kunde tron på mänsklighetens framåtskridande grundläggas i det faktum att den gudomliga försynen överallt uppenbarade sig i det historiska förloppet – "slutändamålet", skrev Rydberg, vilar redan "i de krafter som från början varit i verksamhet i historien" (Rodhe 1935, jämför Rydberg 1903–1906).

Ambitionen att skriva "mänsklighetens historia" utvecklades under samma period längs en delvis annorlunda linje. Den var lika teleologisk, lika totaliserande, lika upptagen av historiens lagbundenhet, men inte lika fast förankrad i den filosofiska idealismen. För ungefär samtidigt som kulturbegreppet sattes i omlopp av tyska författare under 1700-talets senare del utgavs i Frankrike flera exempel på en universell historia som istället formulerades i termer av "civilisationens" eller "det mänskliga förnuftets framsteg". I dessa arbeten fanns en tydligare tendens att sätta fokus på vetenskap, teknik och industri i skildringen av mänsklighetens utveckling genom olika perioder – eller civilisationsgrader – samt en större benägenhet att se framsteget som en manifestation av ett mänskligt snarare än ett gudomligt förnuft (även om det förra gärna beskrevs som en spegling av det senare). Ett av de tidigaste och främsta exemplen på en sådan civilisationshistoria var Jean Antoine Nicolas de Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, som låg färdig i manuskript år 1793 (en svensk översättning utkom för bara

några år sedan under titeln *Människosläkets andliga förkovran*).

Också inom denna civilisationshistoria var syftet att frilägga universella förlopp i historien samt den lagbundenhet som framstegets och det sociala livets utveckling antogs följa. Senare under 1800-talet skulle detta sätt att framställa historien även kombineras med ett evolutionistiskt eller biologiskt utvecklingsbegrepp. Men oavsett hur de grundläggande mekanismerna i historiens lagbundenhet förklarades var avsikten att demonstrera hur mänsklighetens utveckling följde ett universellt mönster mot allt högre stadier av civilisation. I England utgav exempelvis historikern Henry Thomas Buckle *History of Civilization in England* i två delar (1858–1861). I Sverige kan Anton Nyströms kulturhistoria i sex delar, som började utges 1886, ses i ett liknande perspektiv. Titeln på Nyströms arbete sammanfattar vad civilisationshistorien försökte åstadkomma: *Allmän kulturhistoria eller det mänskliga lifvet i dess utveckling: Systematisk framställning af civilisationens gång och naturlagarnes upptäckande*.

I slutet av 1800-talet användes begreppet kulturhistoria allt oftare i anslutning till ett etnografiskt orienterat intresse för det "vardagliga" eller "folkliga" i ett historiskt perspektiv. Sådana inslag hade även förekommit i de äldre civilisations- och kulturhistorierna, exempelvis skrev både Herder och Condorcet om "de jordbrukande folkens kultur" som ett särskilt stadium i mänsklighetens historia. Men under det sena 1800-talet fick intresset för "folkets kultur" en allt tydligare nationell inramning, vilket sammanföll med en mer allmän tendens att utveckla olika typer av nationell historieskrivning och beskriva nationella traditioner. Samtidigt fortsatte kulturhistorien att definieras som en form

av "totalhistoria". Det framgår exempelvis av den betydelse begreppet gavs i *Nordisk familjebok*. Där menade man att kulturhistoriens utgångspunkt var frågan "om människans ursprungliga tillstånd", eller annorlunda uttryckt, människans utveckling från natur- till kulturvarelse. Områdets omfattning var fortfarande enormt. Kulturhistoria var "vetenskapen om den mänskliga odlingen", och syftade till en "framställning af kulturens orsaker och väsen, dess utvecklings faktorer samt de typer och former den företett hos olika folk eller under olika tidevarf".

Termen "kultur" kunde omkring sekelskiftet 1900 följaktligen användas på olika sätt. Men i några avseenden är det ändå möjligt att urskilja en gemensam förståelse av kulturbegreppet hos de historiker jag hittills diskuterat. För det första skrevs kultur gärna i singularis som en beteckning på kulturhistoriens objekt: kultur i betydelsen av ett folk, en nation eller en tidsperiod. För det andra var kultur en egenskap som i högre eller lägre grad – i den bokstavliga meningen av "kulturgrad" – kunde tillskrivas dessa enheter. Ett sådant kulturbegrepp låg också till grund för det jämförande perspektivet i kulturhistorien, över tid eller mellan olika folkslag och geografiska områden. För det tredje, och i linje med definitionen av kultur som en egenskap, var kultur ett utvecklingsbegrepp. Kulturhistoriens syfte var att blottlägga drivkrafterna bakom "kulturyttringarna", lagbundenheten i kulturens framsteg eller de historiska skillnaderna i "kulturgrad". I samtliga fall användes, för det fjärde, kultur som ett universellt och totaliserande begrepp, och då syftar jag inte bara på att kulturhistorien vanligtvis inriktades på hela epoker, stora geografiska områden eller stora tidsavsnitt. Kulturhistorien var dessutom syn-

tetiserande i sina kunskapsmål och ställde frågor om historiens inre enhet, om "andan" hos en viss epok, eller om den moraliska riktningen i hela mänsklighetens utveckling.

KULTURTEORI – MENING, REPRESENTATION, KONSTRUKTION

För att klargöra den mest grundläggande skillnaden mellan de äldre formerna av kulturhistoria och "den nya kulturhistorien" måste vi därför göra en enkel distinktion. I den kulturhistoria som lanserades i slutet av 1980-talet, och som i första hand var en anglosaxisk diskussion, syftade ordet kultur på en historieforskning med kulturteoretisk orientering. I den äldre kulturhistoria som jag gett exempel på betecknade kultur ett homogent objekt som kulturhistorien studerade. Skillnaden är av en sådan art att det blir direkt missvisande att beskriva "den nya kulturhistorien" som en utlöpare av eller återkomst för en kulturhistorisk tradition. Det förekom knappast heller någon egentlig dialog med den äldre kulturhistorien inom den nya kulturhistoriens ramar. Istället kan förhållandet beskrivas som underförstått och polemiskt eftersom den nya kulturhistorien var teoretiskt och empiriskt involverad i en historiserande kritik av exakt de universella kategorier som både varit den äldre kulturhistoriens utgångspunkt och kunskapsmål.

Denna kritik skall inte bara förstås som en tidsenlig skepsis mot de totaliserande kulturbegreppen och "de stora berättelserna". Förhållandet kan istället beskrivas på följande sätt: de kategorier som varit en självklar utgångspunkt för och delvis etablerats genom den äldre kulturhistorien började i slutet av 1900-talet betraktas

som de forskningsobjekt som skulle analyseras och förklaras. Det var denna radikala omkastning som exempelvis resulterade i studier av hur olika nations-, traditions- och kulturarvsbegrepp fått sin innebörd i olika historiska situationer. På vilket sätt, frågade sig exempelvis Edward Said i slutet av 1970-talet, hade 1700- och 1800-talens "kulturvetenskaper" bidragit till att etablera en föreställning om "det orientaliska" som något naturgivet annorlunda än "det västerländska" (Said 1978)?

På det sättet sattes frågor om meningsproduktion och identitet tidigt i centrum för den kulturteoretiskt orienterade historieforskningen. Men det var inte en "kulturhistorisk tradition" som låg till grund för detta. Under 1970-talet hade kulturbegreppet istället aktualiserats som ett led i en kritik av socialhistorien. Indirekt kan emellertid kritiken av den samhällsvetenskapligt och marxistiskt orienterade socialhistorien också beskrivas som en kritik av den gamla kulturhistoriens utgångspunkter. Framför allt eftersom det fanns en tydlig kontinuitet mellan socialhistoriens analyser av moderniserings- eller civiliseringsprocesser och den äldre historieforskningens sätt att använda kultur som ett framstegsorienterat utvecklingsbegrepp.

För att formulera alternativ till socialhistoriens dominerande ställning vände sig flera historiker till den antropologiska kulturteorin. I detta sammanhang syftade ett "antropologiskt kulturbegrepp" på en förståelse av kultur som ett i tid och rum lokalt system av mening och symboler, som kan analyseras genom de språkliga uttrycken, men också i ritualer, gester och andra former av meningsskapande performativitet. Definitionen av kultur som mening, och av kulturhistoriens studieobjekt som de meningsskapande processerna, inspirerades i synnerhet av den amerikanske

antropologen Clifford Geertz. I en essäsamling från 1973, *The Interpretation of Cultures*, beskrev Geertz sin kulturteori med uttrycket "thick description". Syftet var att i analogi med tolkningen av en text avtäckta en "djupare" betydelse hos de symboler och kulturella praktiker som framstod som främmande för antropologen – Geertz mest berömda fallstudie handlar om balinesisk tuppfäktning – och analysera dem, inte som en reflektion av de sociala villkoren, utan som ett sätt att upprätthålla och reformera de relationer som enligt Geertz dramatiserades genom de kulturella praktikerna.

Reaktionen mot socialhistorien handlade i sin mest grundläggande form om en utbredd tendens att betrakta "det kulturella" som en återspeglning eller "effekt" av de sociala strukturerna. Det nya intresset för språk och representationer kunde därvidlag anknyta till kritiska diskussioner inom det socialhistoriska fältet. Under 1960- och 1970-talen hade historiker som E.P. Thompson och Raymond Williams reformerat den marxistiska traditionen inifrån. De vände sig inte bara mot historiematerialismens rigida distinktion mellan materiell bas och ideologisk överbyggnad, utan kritiserade även den "klassiska" kulturhistoriens holistiska kulturbegrepp.

Dessa historiker bidrog dessutom till att formulera ett utvidgat politikbegrepp som på flera sätt förändrade den historiska analysen av makt, och som även skulle präglade den nya kulturhistorien. Det "politiska" i historien kunde enligt detta synsätt inte begränsas till de politiska institutionernas eller ideologiernas historia, utan omfattade ett mycket bredare register av kulturella praktiker. Teoretiskt spelade den italienske marxisten Antonio Gramscis begrepp "kulturell hegemoni" en viktig roll i den utvecklingen, ett begrepp

som framför allt satte fokus på analysen av de kontinuerliga definitionsstrider och förhandlingar genom vilka en viss uppsättning föreställningar och värderingar får status av något gemensamt och självklart i samhället.

I *Marxism and Literature* från 1977, en bok som fick ett avgörande inflytande på det sena 1900-talets kulturteori, formulerade Raymond Williams ett hegemonibegrepp som hade ingått en symbios med ett antropologiskt kulturbegrepp. För Williams var "kultur" inte bara ett provisoriskt system av mening, värderingar och symboler, han föreslog en kulturanalys som sträckte sig över perceptionens och känslornas historia, vad Williams kallade "structures of feeling". Den kulturella hegemonin, skrev han, omfattade inte bara makten över sådana värderingar och föreställningar som kan härledas till en viss ideologi, och vars inflytande vanligtvis beskrivs i termer av indoktrinering eller manipulation. Istället syftade begreppet på ett vidare och betydligt mer sammansatt kulturellt reaktionsmönster: "It is a whole body of practices and expectations, over the whole of living: our senses and assignments of energy, our shaping perceptions of ourselves and our world. It is a lived system of meanings and values – constitutive and constituting – which as they are experienced as practices appear as reciprocally confirming." (Williams 1977: 110)

Under 1970- och 1980-talen försökte historiker som tagit intryck av Geertz antropologiska stil avtäckta betydelsen hos det som tedde sig främmande i det förflutna. Det gällde exempelvis Carlo Ginzburg, Natalie Zemon Davies, Robert Darnton och Lynn Hunt, forskare som bland annat intresserade sig för hur ritualer och symboler fungerat som en resurs

S:t Gregorius sitter vid sin skrivpulpet och tar emot diktamen av den Helige ande – duvan – vars ord talas rakt in i hans öra. Under sig har han en hel stab med skrivare som tycks febrilt verksamma. Vilken slags "kulturhistoria" är det som på detta sätt förmedlas? Fransk elfenbensrelief från 960–980, Kulturhistorisches Museum, Wien.

för politisk handling i det förflutna. Inom denna riktning, som i början av 1980-talet allt oftare beskrevs som en "historisk antropologi", var referenserna till Geertz mer regel än undantag. Även Stephen Greenblatt, nyhistorismens förgrundsfigur inom litteraturvetenskapen, hänvisade gärna till Geertz när han skulle beskriva vad han försökt åstadkomma i sina historiska analyser.

Flera av de historiker som intresserade sig för den antropologiska kulturteorin hade tidigare arbetat med socialhistoriska perspektiv. Vad dessa forskare nu uppfattade som socialhistoriens begränsningar handlade framför allt om två grundläggande problem i den historiska analysen: å ena sidan relationen mellan aktör och struktur, å andra sidan analysen av historisk förändring. Tendensen att betrakta föreställningarnas historia som en "effekt" av de sociala strukturerna – en förståelse av kultur som kan beskrivas med uttrycket "det är bara kultur" – tillmätte varken de enskilda aktörerna eller det lokala någon betydelse i de historiska processerna. Ett av många svar på detta problem var ett ökat intresse för mikrohistoria och biografiska perspektiv, en för den strukturellt orienterade socialhistorien helt och hållet anekdotisk materia. Men det var framför allt på denna "nivå", menade de nya historikerna, som det blev möjligt att analysera det kulturella meningsskapandet som något annat än en reflex av de materiella strukturerna.

En sådan utgångspunkt angav exempelvis den italienske historikern Carlo Ginzburg i sin biografi om 1500-talsmjölnaren Domenico Scandella från 1976. Ginzburg kunde visa hur denna egensinniga mjölnare utformat en egen kosmologi i ett produktivt utbyte med de kulturella ramverken. "Kultur" beskrevs därigenom

som ett historiskt specifikt system av attityder, värderingar och föreställningar som både skapade begränsningar och möjligheter: "I likhet med språket erbjuder kulturen individen en mångfald av latent möjligheter, den fungerar som en osynlig men flexibel bur där man tillåts utveckla sin frihet på givna villkor." Enligt Ginzburg hade denna förståelse av kulturbegreppet inte varit möjlig utan antropologins förmedling (Ginzburg 1983).

Det är värt att lägga märke till att Ginzburg, på samma sätt som Geertz, såg en analogi mellan kulturens och språkets sätt att fungera som "system" eller "struktur". Under 1980-talet blev denna analogi alltmer frekvent i den historiska forskningen och användes parallellt inom motstridiga teoretiska riktningar. Inom traditionella hermeneutiska perspektiv "tolkades" följaktligen det förflutna i analogi med en text; i analyser av kulturens regelverk, vad som ibland kallades dess "grammatik", närmade sig andra historiker vissa former av språk- och litteraturteori. Den teoretiska analysen av förhållandet mellan struktur och aktör, eller mellan struktur och den historiska händelsen, fördes under 1980-talet samtidigt vidare av bland andra Marshall Sahlins (1985), en annan antropolog som inspirerade historikernas intresse för kulturbegreppet. (I Sahlins version diskuterades den historiska antropologin även av svenska historiker, bland annat i en serie artiklar i *Historisk tidskrift* åren omkring 1990.)

Den historiska antropologin formulerades även i relation till mentalitetshistorien och den så kallade Annalesskolan i Frankrike. Från att tidigare främst ha varit inriktade på demografi och socialhistoria hade historiker inom denna tradition alltmer börjat intressera sig för de kollektiva och historiskt tröga attityd-

system som de valde att kalla "mentaliteter". Även här fanns på sätt och vis en vändning mot "det kulturella", men mentaliteterna placerades i en hierarki av historiska nivåer som innebar att de bara kunde förstås i relation till mer grundläggande villkor. Under 1980-talet skulle historiker som Roger Chartier och andra – på ett liknande sätt som E.P. Thompson och Raymond Williams hade reformerat den marxistiska traditionen – reformera traditionen från *Annales* inifrån genom att ge kulturanalysen en ny teoretisk status.

I Chartiers sätt att använda termen "kulturhistoria" – han var en av dem som aktivt satte denna term i omlopp under 1980-talet, bland annat genom boken *Cultural History* från 1988 – förenades en kritik av social- och mentalitetshistorien (Chartier 1982 och 1988). I båda fallen, menade Chartier, utgick dessa forskningsriktningar från en universell modell för historisk analys som beskrev kulturen som en "nivå" som kunde förklaras i relation till mer primära nivåer. Men det fanns enligt Chartier inte någon på förhand given hierarki mellan exempelvis det sociala och det kulturella. De sociala och ekonomiska relationerna i samhället kan inte heller separeras från "det kulturella" av det enkla skälet att de i sig är ett fält för kulturell meningsproduktion. Huvudpunkten i Chartiers kritik kan därför sammanfattas på följande sätt: de kategorier och föreställningar som sätts i cirkulation genom vårt sätt att beskriva de sociala relationerna kommer på samma gång att gripa in i och konstituera dessa relationer. Denna position innebar att de kulturella *representationerna* – en term som Chartier och många andra använde allt oftare i slutet av 1980-talet – fick en helt annan analytisk autonomi än i de äldre modellerna. Den kulturella meningsproduktionen tillmät-

tes helt enkelt en oavvislig betydelse som historisk drivkraft.

Chartiers kritik spelade en viktig roll för den kulturteoretiska vändningen inom historievetenskaperna. Antologin *The New Cultural History*, som publicerades 1989, hade i själva verket sin upprinnelse i en konferens om fransk historieforskning som anordnades i samband med att Chartier besökte University of California i Berkeley. I denna antologi beskrevs framväxten av den nya kulturhistorien i relation till den marxistiska socialhistorien, annalestraditionen och den historiska antropologin. I inledningen förklarade bokens redaktör, historikern Lynn Hunt, att det nya intresset för kulturbegreppet skulle förstås som en reaktion mot olika former av totalhistoria, men att vändningen mot det kulturella också ägt rum inom ramen för de äldre traditionerna. Här framhölls också att den nya kulturhistorien *inte* var en kulturhistoria som definierades av sitt studieobjekt. Visserligen är det uppenbart att den kulturella vändningen kunde sätta nya empiriska objekt i fokus för den historiska forskningen, men det låg inget eget värde i att ständigt erövra nya områden för historiska beskrivningar (Hunt 1989a). Utgångspunkten var istället de grundläggande metodiska och teoretiska frågor som formulerades genom kulturteorin, och i synnerhet kritiken av tidigare sätt att förstå relationen mellan det kulturella och det sociala.

Men var befann sig dessa diskussioner i den antologi som fick ge namn åt den nya kulturhistorien? Enligt min mening var bokens viktigaste bidrag att den problematiserade och tydliggjorde begränsningarna i det kulturbegrepp som hade förknippats med den historiska antropologin och i synnerhet Geertz. Detta var en analytisk stil som betonade de kulturella "syste-

mens" relativa enhet, och som gjorde forskaren till en uttolkare av en väv av mening som antogs ha varit gemensam för stora grupper av människor under en viss tid och i en viss miljö. På det sättet förbisågs de skillnader, strider och konflikter som alltid omger de kulturella representationerna. Det var också oklart på vilket sätt Geertz kulturbegrepp kunde användas för att analysera historisk förändring. Mot den bakgrunden kunde Lynn Hunt beskriva en kulturanalys som istället för att avtäckas "betydelsen" hos de kulturella representationerna var orienterad mot frågor om hur och med vilka effekter representationerna uppstod och förändrades. Chartist, som fördjupat sig i läsningens historia, betonade exempelvis det moment av aktivt nyskapande som ägde rum i samband med den individuella läsningen, en analys som även beskrevs i termer av kulturell appropriering. På det sättet försökte den nya kulturhistorien i allt större utsträckning teoretisera och empiriskt utforska meningsskapandets processer. Det innebar på samma gång att representationsbegreppet på ett tydligare sätt än tidigare kopplades till en undersökning av aktörer och praktiker, av politik och makt, av historisk förändring – av vad som kan beskrivas som representationernas materialitet. Den nya kulturhistorien, förklarade Hunt, satte inte i första hand fokus på frågan om "mening" utan på de kulturella representationernas "mekanik" (Hunt 1989a).

Detta var alltså en kulturanalys som ville undersöka de handfasta praktiker genom vilka verkligheten får den mening vi tillskriver den, som ställde frågor om hur mening produceras, och om vad som händer när mening "rekontextualiseras" och transporteras från ett sammanhang till ett annat. Det var på samma gång en kritisk

teori som utgick från att det finns en historia och en politik i vårt sätt att beskriva och benämna världen, att exempelvis klass, kön och etnicitet är föränderliga kategorier som griper in i och formar de sociala relationerna i samhället, att politiska begrepp och symboler inte "bara är retorik" utan resurser för politisk handling. Medan den socialhistoria som stöpts i marxismens eller Annalesskolans form placerade dessa frågor på en "sekundär nivå" som kunde förklaras kausalt av mer grundläggande "strukturer", ifrågasatte den nya kulturhistorien själva idén om det sociala och det kulturella som två olika skikt i den historiska förklaringen.

I jämförelse med den historiska antropologin och Geertz tolkande kulturanalys kan denna position beskrivas som en radikaliserings av representationsbegreppets användning. I det avseendet stod den nya kulturhistorien framför allt i skuld till tre, delvis överlappande teoretiska sammanhang. Detta gällde, utan att gå in på detaljer, för det första vissa former av litteraturteori och vad som i grunden var en vetenskapsfilosofisk diskussion om "den språkliga vändningen". För det andra anknöt man till en kritik av bland andra Geertz inom antropologin och en kulturteoretisk diskussion som i allt större utsträckning kretsade kring termer som praktik och performativitet, och som framhöll betydelsen av att undersöka representationerna som ett fält för politisk handling. För det tredje fanns det ett tydligt utbyte med den typ av diskursanalys som förknippades med Michel Foucault, och som trots alla motstridiga uttorkningar hölls ihop av en vilja att historisera sådana kategorier som vi av vana uppfattar som universella. Två av Foucaults egna och mest berömda exempel var kategorierna "människa" och "vansinne"; andra

forskare skulle exempelvis undersöka hur "det sociala" förvandlats från något historiskt partikulärt till ett universellt "objekt".

Vi kan i detta urskilja en orientering mot en mer allmän *representationskritik*. Den nya kulturhistorien delade denna inriktning med flera andra forskningsfält. Exempelvis utvecklade vissa former av feministisk teori en liknande analytisk stil, som under 1980- och 1990-talet om-sattes i ett stort antal historiska undersökningar av den kulturella representationen av kön. Ett annat exempel var den historiska och antropologiska museiforskning som presenterades i en antologi 1989. Även "den nya museologin" satte analysen av representationsteknikerna i fokus, det vill säga de iscensättningar och medier som använts för att framställa det främmande eller det förflutna i de kulturhistoriska och antropologiska museerna. Inom detta fält ställdes därför inte bara frågan om vilka föreställningar om den andra som museerna satt i omlopp genom historien, syftet var dessutom att undersöka vilka effekter dessa representationer haft på de grupper och företeelser som framställdes i museet.

Kulturteorin kunde bara vara en kritisk teori om den undersökte representationernas "mekanik" på ett sätt som involverade historikerns samtid. Representationskritiken riktade därför också uppmärksamheten mot historikernas eget sätt att framställa det förflutna. Denna "reflexiva vändning" ledde till ett ökat intresse för frågor om stil och form i den historiska framställningen, samt diskussioner om vilka konsekvenser de retoriska valen har för den historiska analysen. Insikterna om att form och innehåll inte heller kunde separeras i den historievetenskapliga texten kunde praktiseras på åtminstone tre

olika sätt. För det första genom ett medvetet och mer aktivt experimenterande med den historiska framställningen; för det andra genom historiografiska och retoriska analyser av de former historiker valt för sina framställningar (se exempelvis Carrard 1992); för det tredje genom att anknyta till litteraturteorins diskussioner om narrativitet och berättelsens menings-skapande funktioner i analysen av det historiska materialet.

Oavsett om det handlade om historikerns sätt att framställa det förflutna eller om museernas sätt att framställa det främmande utgick representationskritiken dessutom från en vilja att problematisera de specifika sannings- eller objektivitets-anspråk som kunde förknippas med olika representationstekniker. Teoretiskt hade dessa frågor diskuterats av Roland Barthes redan under 1960-talet som ett led i dennes försök att historisera realismen som en specifik framställningsform. Barthes intresserade sig bland annat för historieskrivningen som en realistisk form, men han uppmärksammade också de speciella "verklighetseffekter" som frambringades av representationstekniker som exempelvis fotografiet och det historiska monumentet (se exempelvis Barthes 1989). Inom ramarna för den nya kulturhistorien skulle detta i första hand leda till ett fokus på frågor om vad jag vill kalla förmedlingspolitik.

Ett exempel på detta var empiriska undersökningar av de praktiker och urvalsmekanismer som präglat tillkomsten av en viss museiutställning, ett annat exempel var empiriska undersökningar av de villkor och insamlingsrutiner som legat till grund för olika typer av historisk statistik, en representationsform med en sällsynt förmåga att åstadkomma objektivitetseffekter. I detta arbete blev även Michel de

Certeaus diskussioner av representationsbegreppet en viktig teoretisk utgångspunkt. Enligt de Certeau var representationsformer som exempelvis statistik bara auktoriserade att tala "i det verkligas namn" så länge deras tillkomsthistoria glömdes bort (de Certeau 1986).

Representationsbegreppet var följaktligen helt centralt inom den nya kulturhistorien. Till en början fungerade det främst som en benämning på de kulturella föreställningarnas och meningsproduktionens historia, senare försköts alltså begreppets innebörder i riktning mot en analys av representationernas politik och praktik, mot tekniker, medieformer och materiella iscensättningar. När representationsbegreppet kritiserades inom den kulturella vändningen handlade det framför allt om att begreppet – trots uppgörelsen med socialhistoriens dikotomi mellan det sociala och det kulturella – riskerade att alltför mycket dra isär "representationerna" och "verkligheten". Om representationskritiken (miss)uppfattades som en fråga om att undersöka huruvida representationerna överensstämde med en "extern" verklighet hade helt enkelt den centrala poängen i den kulturella vändningen gått förlorad: att undersöka hur de kulturella representationerna griper in i, konstituerar och reformerar verkligheten.

Ett alternativ till representationsbegreppet blev därför att tala om den kulturella *konstruktionen* av verkligheten. Termen konstruktion förde kulturteorin ännu längre bort från spegelmetaforen och satte i ännu högre grad fokus på kulturanalysen som en analys av, inte representationerna som sådana, utan av de representerande aktiviteterna i det förflutna. Hur och med vilka effekter konstruerades exempelvis gränsen mellan könen? Hur och med vilka effekter uppstod föreställningen om ett

nationellt kulturarv? Hur och med vilka effekter hade "det främmande" framställts i de kulturhistoriska museerna? I likhet med den språkliga vändningen kunde konstruktivismen motiveras teoretiskt på olika sätt, men det är ändå möjligt att urskilja ett slags första impuls i den konstruktivistiska analysen: att identifiera historiska förhållanden som förväxlat med något naturgivet och behandla dem som empiriska objekt.

Det är en utgångspunkt med många klassiska formuleringar. Jag har redan citerat Foucaults avsikter att historisera de skenbart universella kategorierna. I sin enklaste form fick emellertid detta program sin kanske tydligaste formulering redan i Roland Barthes *Mytologier* från 1950-talet. Barthes motiverade sina korta essäer om till synes triviala ting – reklam, sportevenemang och turistbroschyrer – med avsikten att visa hur det historiska ständigt förväxlas med det naturliga, och hur våra konventioner stabiliseras genom ett slags naturaliseringsprocesser. Det prioriterade studieobjektet var därför de procedurer genom vilka, med Barthes egensinniga sätt att använda orden, "myten" antog ett sken av natur (Barthes 1993).

Därmed är vi på sätt och vis tillbaka där jag började i detta avsnitt: i den nya kulturhistoriens historiserande kritik av de kategorier som den äldre kulturhistorien tog för givna. Innebörden av denna kritik kan inte beskrivas som en återkomst för en kulturhistorisk tradition. Den nya kulturhistorien försökte inte ge andra svar på den äldre kulturhistoriens frågor, den sökte inte heller nya perspektiv på samma objekt. Med så få spår av släktskap riskerar istället varje försök att dra ihop de olika formerna av kulturhistoria i en tradition att radera ut de utgångspunkter

som angav den nya kulturhistoriens riktning.

DISCIPLINERAD MÅNGVETENSKAP

Mellan den gamla och den nya kulturhistorien, i den provisoriska mening som termerna använts här, ligger hela utvecklingen av de humanistiska disciplinerna under 1900-talet. Av någon anledning är det lätt att glömma hur förhållandevis kort de moderna disciplinernas historia är. I Sverige blir exempelvis traditionens tyngd något lättare om vi tänker på att de humanistiska vetenskaperna långt in på 1900-talet (och i vissa avseenden fortfarande) närmast liknar små familjeföretag. Ändå skedde i början av 1900-talet en specialisering som innebar att "den allmänna kulturhistorien" utmönstrades ur historievetenskaperna som ett område för så kallade amatörer. Samtidigt institutionaliserades den kulturhistoria som avsåg att undersöka "folkets seder och bruk" genom folklivsforskningen.

Den humanistiska disciplinhistorien utgör en viktig bakgrund till den kulturella vändningen i slutet av 1900-talet. Dels förde kulturteorin alltför forskare över ämnesgränserna, dels formulerades "det nya" som en reaktion mot helt olika traditioner inom de etablerade disciplinerna. Inom historievetenskaperna var den kulturella vändningen först och främst en reaktion mot socialhistorien. Inom de humanistiska "objektsvetenskaperna" däremot, exempelvis litteratur- och filmvetenskapen, var nyhistorismen ett led i en kritik av de estetiska och stilhistoriska forskningstraditionerna. Allmänt sett kan den kulturhistoriska vändningen inom dessa områden helt enkelt beskrivas som en återupptäckt av historien, mani-

festerad i ett förnyat intresse för att kon-
textualisera och analysera "verken" i sitt
tidsbundna sammanhang.

Paradoxalt nog var det därför också möjligt att tala om en "historisk vändning" inom humanvetenskaperna under 1900-talets sista decennier. Vid sidan av litteraturvetenskapens "new historicism" lanserades inom filmvetenskapen ett historiserande program under rubriken "new film history". Liknande "historiska vändningar" ägde rum inom andra områden, en utveckling som bland annat diskuterades i en antologi med titeln *The Historic Turn in the Human Sciences* (ed. Terrence J. McDonald, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996).

Till kritiken av de estetiska traditionerna inom de humanistiska objektsvetenskaperna kopplades också en kritik av ett kulturbegrepp som upprättat entydiga gränser mellan hög- och lågkultur, mellan elit- och populärkultur. Men framför allt ledde nyhistorismen till ett tydligare fokus på studieobjektens materialitet. När undersökningen inriktades på det praktiska handhavandet av de film- eller litteraturhistoriska "verken", deras användning och cirkulation, förvandlades de estetiska objekten till historiska artefakter. Den kulturteoretiska vändningen kan därför bland annat spåras till de sammanhang där bildvetenskapen omformulerades till visuella kulturstudier eller där filmvetenskapen blev en del av en mångvetenskaplig forskning om mediernas kulturhistoria.

Vad gäller det område jag själv är utbildad inom, idéhistorien (som här skall förstås som en motsvarighet till engelskans *intellectual history*), var den kulturella vändningen inte heller en reaktion mot en socialhistorisk tendens att reducera "det kulturella" till trögare strukturer. Tvärtom,

inom detta område stod redan föreställnings- eller tankehistorien i fokus. Istället skulle man kunna säga att kritiken handlade om att de kulturella representationerna stått *alltför* mycket i fokus inom idéhistorien. Genom den kulturella vändningen infogades representationerna på ett tydligare sätt i historiska praktiker och verksamhetsformer. På det sättet blev kulturteorin en reaktion mot idealismen inom detta ämnesområde, men också mot den fundamentala konservatism som låg i sökandet efter traditioner och likhet, ursprung och originalitet i tankehistorien. Både Robert Darnton och Roger Chartier vägde i början av 1980-talet termerna kulturhistoria och idéhistoria ("intellectual history") mot varandra, och argumenterade för en "kulturhistorisk" analys av föreställningarnas historia (Chartier 1982, Darnton 1980).

Ingen formulerade dock kritiken mot idealismen i den idéhistoriska forskningen med lika stor produktivitet som Michel Foucault. Oavsett hur vi uppfattar de begrepp som sattes i omlopp genom Foucaults arbeten – viktigast i det här sammanhanget är begreppen diskurs, genealogi och effektiv historia – kan deras gemensamma riktning beskrivas just som en reaktion mot tankehistoriens idealism. Tydligast framträder innebörden av denna kritik i en serie metodorienterade uppsatser och intervjuer från slutet av 1960-talet fram till 1980. Med påfallande konsekvens argumenterade Foucault i dessa texter för vad som kan beskrivas som en historisk vändning också inom det idéhistoriska fältet (se särskilt Foucault 1984, 1991 och 1991a).

Snarare än att vara en återupptäckt av en äldre tradition kan den nya kulturhistorien följaktligen beskrivas som en del av en kulturteoretisk vändning som sam-

tidigt ägde rum inom flera områden, men med olika utgångspunkter inom de olika disciplinerna. Det finns ett annat skäl att inte alltför mycket betona kontinuiteten i kulturhistoriens historiografi. Ett perspektiv som återför historiska förlopp på traditioner har generellt sett svårt att hantera frågor om historisk förändring. Jag vänder mig dessutom mot själva politiken i en historievetenskaplig stil som prioriterar traditionsförklaringar. Den tyske filosofen Theodor W. Adorno beskrev vid ett tillfälle, närmast med syfte på konstteorin, ett sådant arbetssätt som ett slags "metodologisk *déjà-vu*". Ingenting var så förödande för en teoretisk förståelse av den moderna konsten, hävdade han, som olika försök att reducera den till "liknande" företeelser i det förflutna. Följden var nämligen att det specifika i konsten, själva dess explosivitet, förskingrades till förmån för beskrivningar av historien som en harmonisk kontinuitet (Adorno 1984).

Av liknande skäl är det problematiskt att definiera vetenskapliga områden historiskt – åtminstone om "historiskt" blir synonymt med en beskrivning av ett områdes ursprung och traditioner. Inledningsvis skrev jag att frågor av typen "Vad är kulturhistoria?" är normativa eftersom de fungerar som ett sätt att utstaka ett områdes gränser. Ett historiografiskt perspektiv som söker sig till ett områdes ursprung och traditioner, och med viss automatik "känner igen" senare insatser i ljuset av dem, blir lätt konserverande i den påtagliga meningen att det låser in och fixerar ett ämnesområdes "identitet". Inom en disciplin som idéhistoria – där denna metodologiska *déjà vu* länge fungerade som en normalvetenskaplig instinkt – ligger det sannolikt särskilt nära till hands att definiera ämnesområdets gränser genom dess "traditioner".

Men det nya intresset för begreppet kulturhistoria under 1980- och 1990-talen kan inte beskrivas som en förlängning av de enskilda disciplinernas inhemska traditioner. Istället var denna utveckling ett exempel på en mer allmän tendens till ökad konvergens mellan de historiska vetenskaperna i slutet av 1900-talet. I ett internationellt perspektiv är det slående i hur hög grad den kulturteoretiskt orienterade historieforskningen utvecklades inom områden som sammanförde forskare från olika discipliner. Parallellt med de teoretiska "vändningarna" – den språkliga, den kulturella, den historiska – etablerades flera sådana områden under 1900-talets sista decennier, exempelvis visuella kulturstudier, den nya museologin och den kulturhistoriska medieforskningen. Denna "disciplinerade mångvetenskap" har på flera sätt reformerat det humanistiska fältet.

Behöver de nya "kulturvetenskaperna" de traditionella disciplinerna? När den frågan diskuteras ställs ofta två uppfattningar mot varandra. Medan vissa forskare argumenterar för att kulturvetenskaperna kan sammanföras i ett allmänt fält av "kulturstudier", varnar andra för att detta skulle leda till en förlust av ämnesspecifika kompetenser som byggts upp under lång tid. Det är en konflikt om vetenskapliga inriktningar och motstridiga kunskapsmål, men också om akademiska revir och strategiskt utrymme. Enligt min mening har ett annat problem uppstått i spåren av samma utveckling. Om den kulturella vändningen bidrog till att luckra upp gränserna mellan de traditionella disciplinerna, tycks samtidigt de disciplinhistoriska och historieteoretiska sammanhang som denna vändning tog spjärn emot alltmer ha fallit i glömska. I takt med att "kulturanalys" blivit en synonym

för humanistisk normalvetenskap har därför de kulturteoretiska diskussionerna samtidigt blivit mer partikulära. Därmed riskerar också den nya kulturhistorien att förlora sina förutsättningar att vara en historievetenskap i dialog med historieskrivningens grundfrågor.

LITTERATUR

- Adorno, Theodor W., 1984. *Aesthetic Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barthes, Roland, 1993. "Myth Today" (1957). I: Barthes, Roland, *Mythologies*. London: Vintage.
- Barthes, Roland, 1989. "The Reality Effect" (1968). I: Barthes, Roland, *The Rustle of Language*. Berkeley: University of California Press.
- Bonnell, Victoria E. & Hunt, Lynn (eds), 1999. *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press.
- Burke, Peter, 1997. *Varieties of Cultural History*. Ithaca: Cornell University Press.
- Burke, Peter, 2004. *What is Cultural History?* Cambridge: Polity.
- Carrard, Philippe, 1992. *Poetics of the New History. French Historical Discourse from Braudel to Chartier*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- de Certeau, Michel, 1986. *Heterologies. Discourse on the Other*. Manchester: Manchester University Press.
- Chartier, Roger, 1982. "Intellectual History or Sociocultural History? The French Trajectories." I: LaCapra, Dominick & Kaplan, Steven L. (eds), *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca: Cornell University Press.
- Chartier, Roger, 1988. *Cultural History. Between Practices and Representations*. Cambridge: Polity & Blackwell.
- Christensson, Jakob, 2004. "Inledning." I: *Signums svenska kulturhistoria. Medeltiden*. Lund: Bokförlaget Signum.
- Darnton, Robert, 1980. "Intellectual and Cultural History." I: Kammen, Michael (ed.), *The Past Before Us. Contemporary Historical Writing in the United States*. Ithaca.
- Foucault, Michel, 1984. "Nietzsche, Genealogy,

- History" (1971). I: Rabinow, Paul (ed.), *The Foucault Reader*. London: Penguin Books.
- Foucault, Michel, 1991. "Politics and the Study of Discourse" (1968). I: Burchell, Graham; Gordon, Colin & Miller, Peter (eds), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, Michel, 1991a. "Questions of Method" (1980). I: Burchell, Graham; Gordon, Colin & Miller, Peter (eds), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geijer, Erik Gustaf, 1856. *E. G. Geijers föreläsningar öfver människans historia. Efter det muntliga föredraget upptecknade, redigerade och utgifna af Sigurd Ribbing*. Stockholm: Norstedt.
- Ginzburg, Carlo, 1983. *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnares tankar om skapelsen*. Stockholm: Ordfront.
- Hunt, Lynn (ed), 1989. *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.
- Hunt, Lynn, 1989a. "Introduction. History, Culture, and Text." I: Hunt, Lynn (ed.), *The New Cultural History*. Berkeley: University of California Press.
- Klein, Barbro, 2005. "Cultural Heritage, The Swedish Folklife Sphere, and the Others." I: *Cultural Analysis* (under utgivning).
- McDonald, Terrence J., 1996. *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Myrdal, Janken, 1982. "August Strindberg och den stora striden om kulturhistoria 1881–82." I: *En annan historia. Sju folkliga historiker från Nils Månsson Mandelgren till Vilhelm Moberg*. Stockholm: Ordfront.
- Rodhe, Edvard, 1935. *Den religiösa liberalismen. Nils Ignell, Viktor Rydberg, Pontus Wikner*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Rydberg, Viktor, 1903–1906. *Kulturhistoriska föreläsningar*, I–VI. Stockholm: Bonnier.
- Sahlins, Marshall D., 1985. *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press.
- Said, Edward W., 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Sewell, William H., 1999. "The Concept(s) of Culture." I: Bonnell, Victoria E. & Hunt, Lynn (eds), *Beyond the Cultural Turn*. Berkeley: University of California Press.
- Svensson, Birgitta, 2002. "Etnologin mellan kulturhistoria och samtidsanalys." I: *RIG. Kulturhistorisk tidskrift*, nr 2.
- Svensson, Birgitta, 2003. "Viktor Rydberg som kulturhistoriker." I: *Saga och Sed. Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok*.
- Toews, John E., 1987. "Intellectual History after the Linguistic Turn. The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience." I: *The American Historical Review*, 92:4.
- Veese, H. Aram (ed.), 1989. *The New Historicism*. New York: Routledge.
- Vergo, Peter (ed.), 1989. *The New Museology*. London: Reaktion Books.
- Williams, Raymond, 1977. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

SUMMARY

The False Return On the Historiography of Cultural History

In the 1980s and 1990s, theoretical developments in the human and social sciences were influenced by a much debated "cultural turn". One outcome of this in historical research was a renewed interest in the concept of "cultural history". In an anthology published in 1989 by the American historian Lynn Hunt, "the new cultural history" was launched as a critique of some of the basic conceptions of social history and the Annales school. The main purpose of this article is to review the theoretical debates that motivated the new cultural history, and to discuss some of its key concepts, most notably the concepts of culture and representation. However, since recent discussions in Scandinavia and elsewhere has been as much concerned with the general historiography of cultural history, I also explore the ways in which the "new" cultural history can be related to the "old" cultural history of the 18th and 19th centuries. In conclusion, I argue that the turn towards cultural analysis in historical research has been the productive outcome of a particular kind of transdisciplinarity rather than developments within the established disciplines.