



Historisk kulturanalyse mellem vilkår og vilje - nogle pejlinger

Kulturmøder og analytiske dobbeltstrategier

Af Niels Kayser Nielsen

Denne artikel hviler på en grundtanke om, at der ved kulturanalyser med fordel kan anlægges en dobbeltstrategi. Dels må man lægge sig efter de til enhver tid gældende opbruds- og forandringstendenser, der er knyttet til selve Modernitetens væsen, dels må man være opmærksom på de bindinger (på godt og ondt), som også er kendetegnende for Moderniteten, som ejendommeligt nok også skaber vaner og rutiner, skikke og traditioner - og dermed kulturelle mønstre. Artiklen forfægter det synspunkt, at der er tale om en sameksistens mellem traditionsfastholdelse og -nedbrydning og indtager dermed en position, der knytter sig til den Gadamer'ske opfattelse af, at mennesker både skaber traditioner, som man ikke kan unddrage sig som vilkår, og samtidig møder omverden med åbenhed, forandringslyst - og vilje. Dvs. ønske om udkast, indgriben, forandring og skabelse - samtidig med et ønske om fast grund under fødderne.

Ideen om denne sameksistens er stærkt inspireret af den svenske idéhistoriker Sven-Eric Liedmans bog *I skyggen af fremtiden* (2000). Heri argumenterer han for det synspunkt, at Moderniteten ikke kun skaber opbrud, men også bindinger. Modernitetens historie vidner dels om en glørværdig frigørelse fra vankundighed og trældom, dels om en bundethed til omstændigheder, som mennesket ikke behersker, der virker både som begrænsninger og som indlejringsmekanismer. Disse omstændigheder vedrører dels ontologiske vilkår, hvoraf vores status som finale væsener, der skal dø, er det tungest vejende, dels historiske vilkår, som vi har skabt i fællig ved at leve i samfund med hinanden.

Det er min hensigt at foretage visse belysninger af, hvad en historisk kulturanalyse kan og ikke kan. Her pejles en sådan strategis styrker og svagheder, hvor ikke mindst faren for fokusering på avantgarden er central. Det påpeges endvidere, at den type forskning, der her er tale om, adskiller sig fra henholdsvis en sociologisk, en semiotisk og en systemteoretisk kulturforskning. Her opereres ikke med forsvindingsnumre: at subjektet fortaber sig i strukturer, opløses i diskurser eller i en tekstualitets spændetrøje (i narratologisk forstand), men, omvendt, heller ikke med en klassisk vesteuropæisk subjekt- og bevidsthedsfilosofi. Det anerkendes således, at den såkaldte "linguistic turn" har noget for sig, for så vidt som ord skaber historie, og at ord og begreber er nødvendige til overskridelse af enkeltindividets finale singularitet og ordløse kropsbevidsthed.

Det anerkendes ligeledes, at erobringen af dagsordensprivilegiet, også kaldet kampen om det diskursive hegemoni, er centralt. Det én gang sagte er sagt og kan fungere som et irreversibelt faktum. Der findes begreber, som fungerer som en tunnel gennem historien, hvortil nye forestillinger klæber som snegle til en rørledning gennem vand (Koselleck 1990). Men det anerkendes også, med Arne Jarricks ord, at tekster ikke vil noget, det vil kun tekstproducenter (Jarrick 2000: 105) Dybest set hviler artiklen på Liedmans diktum, at det, der er vigtigt i menneskers liv, som regel også bliver vigtigt i deres tanker (Liedman 2000: 67). Og - skal det tilføjes - i deres sprog.

Velvidende at sproget af ovennævnte grunde er vigtigt i vores liv, abonneres der på den tanke, at det særegne for os som historie-kulturforskere, der arbejder i feltet mellem kulturhistorie og etnologisk kulturanalyse, ikke er at finde ind til sandheden, men at levere projekter og udkast til fortløbende diskussion og almen drøftelse i omverdenen (Miegel og Schoug 1998). Der bygges således ikke på en idé om ønsket om en tilstræbt korrespondence mellem bevidsthed og virkelighed, men på en idé om, at vi som historikere producerer i sprog på basis af sprog og virkelighed i omgang med både personlig erfaring og kulturens almenhed.

Som udgangspunkt er historieskrivning og historisk kulturforskning en form for udtryk, der fortæller noget om sin samtid til sin samtid. Man kunne kalde det et "tidsdokument". Kulturforskningen produceres på sin samtids præmisser - men aldrig totalt og determineret. Ellers ville det formodentlig ikke være forskning, men blot efterlapren. Vil kulturforskeren udtrykke sig, må han/hun med andre ord både indordne sig under kulturens almenhed og samtidig forsøge at finde sprækker og nicher, der giver mulighed for et personligt, særegent udtryk. Kulturforskeren er både kulturbærer og kulturskaber, ligesom det objekt han beskæftiger sig med består af både kulturvidereførelse og kulturskabelse. Det gælder med andre ord om at efterspore relationen mellem afhængighed og frihed og om selv at bevæge sig i mellemrummet mellem disse to sfærer, de steder hvor der er åbne pladser. Disse åbne pladser er ikke nødvendigvis frihedsrum, idet de også er underlagt magtmekanismer. Snarere bør man betegne dem som virtuelle sfærer (Olsson 2003: 79).

For studier i kulturmøder gør dette sig gældende i særdeleshed. Her om noget er der brug for at gå på to



ben. Helst i en erkendelse af eksisterende dikotomier mellem og en stadig udvekslen mellem indbydelse og afstand, mellem fællesskab med andre i en fælles orden og anerkendelse af ens egen partikularitet. Hensigten er således ikke at fjerne dikotomierne eller at opløse spændinger, så at alle katte bliver lige grå, men tværtom at efterspore mellemrum og udveksling mellem mennesker. Hensigten er at efterspore, hvad der sker i mødepladserne mellem det særegne og det almene, mellem kulturens generalitet og den individuelle tilegnelse og administration af denne kultur, baseret på erfaring af at eksistere som final, kødelig singularitet (Olsson 2003: 45).

I det følgende skal der derfor først kastes et blik på opbrudssituationen, dernæst på bindingerne.

Opbrud

Udgangspunktet for det følgende er, som Zygmunt Bauman skriver i bogen *Life in Fragments*, at vi i dag lever i en udpræget mellemtid. Det indebærer, at der ikke er et endemål i sigte at pejle efter (Bauman 1995, 72ff.). Vi kan i dag ikke som Mads Andersen Skjern eller Brygger Jacobsen sætte os et mål og leve vort asketiske liv i stræbsom forvisning om at nå det. Men også bagud er der blokeret: Brugbare erfaringer fra fortiden er ikke mange. Tidens spændvidde siges at være formindsket til et situativt "her og nu", hvor vi ikke kan bruge "plejer" til noget. Forgangne tiders eksempler tillægges ikke længere nogen vægt og siges ikke at give anvendelig information. Tiden mellem fortid og fremtid er blevet "presset sammen", men er samtidig blevet den eneste væsentlige. Eller som Bauman udtrykker det: Identiteten søges ikke længere i familiealbummet med dets træghed og tro på et evolutionært udviklingsperspektiv, men i hjemmevideoen med dets situative abrupthed. Hvor familiealbummet hørte med til Moderniteten og dens bestræbelse på kombination af udvikling på den ene side og holdbarhed og vedholdenhed på den anden side, er hjemmevideoen kendetegnet ved kombinationen af uforpligtende flygtighed og intensitet med ønsket om at undgå fiksering.

Bauman sætter typer på dette skift. Den klassiske modernitets produktorienterede og målbevidste pilgrim, der ville finde sig selv i én vedholdende karakter, er erstattet af typer som flanøren, der pendler mellem sansefortabelse og refleksivitet; vagabonden, hvis færden er uforudsigelig og hjemløs; turisten, hvis mål er oplevelser og evenementer, og endelig spilleren, der får sig "et skrab" på skrømt, og i øvrigt altid er "frisk med det hele" og med på den værste. Fælles for de fire typer er procesorienteringen og den permanente bevidstheds-fitness. De er klar til at tage en chance, er bange for at gå i stå. De er fleksible og grænseoverskridende og er derfor lige veltilpasse ved kropskulturens elastikspring, turistindustriens oplevelsesture og erhvervslivets krav om permanent omstillingsevne.

De er kendetegnede ved både *proteofbi*, dvs. frygten for ikke at nå målet, og *fixeofobi*: frygten for at nå målet (Bauman 1995, 119ff.). De er bange for at blive institu-

tionaliserede, men er samtidig i tvivl om, hvorvidt de kan klare deinstitutionaleringen og dens krav om at stå på egne ben og kaste sig ud på det dybe vand. De skal selv tage affære: have selvansvar for sundhed, selvansvar for læring og selvansvar for at vælge rigtigt. Om det nu er tandpasta, uddannelse eller kæreste, der er tale om, tager samfundet ikke ansvaret. De er ikke prægede af tyngde, men af parathed og oplagthed. De skal have relativt porøse grænser: nemlig så porøse, at de kan åbne sig mod omverden og være modtagelige for flest mulige indtryk og oplevelser, og samtidig så lidt porøse, at de ikke bliver løbet over ende.

Det samlede kendetegn for dem er aftraditionalisering. For dem er traditionerne så eroderede, at de ikke synes at være en hindring for noget som helst (Piccone 1993-94). De tror ikke på Gud, men tror heller ikke på erstatningen for Gud: videnskaben og rationaliteten. De er underlagt en Weber'sk affortryllelse i anden potens, men har samtidig ondt ved at klare det, som Hans-Jørgen Schanz har kaldt sækulariseringens sækularisering (Schanz 1993, 65ff.). Det vertikale historiske perspektiv synes derfor erstattet af en horisontal "tribalisering", hvad enten den nu består af regionalisme eller lokalisme og nærhedsmetafysik; subkultur eller etnicitet.

På den baggrund kan det være fristende at tale om kulturens snarlige død, hvis man ved kultur forstår en opmærksomhed på mønstre og fællesskaber, på det generelle frem for det unikke, på det almene frem for det specifikke. Gennemsnitsmennesket eller normaliteten synes her ikke længere at være relevante kategorier.

Men samtidig er forestillingen om, at vi lever i en kultureroderet mellemtid ikke hele sandheden. Ikke mindst inden for den anglosaksiske kulturforskning er der i dag en stigende opmærksomhed på, at der ved siden af opbruddet og fragmentariseringen findes tradition, kontinuitet og kulturel træghed.

Binding

Ved en international konference på Lancaster University i England i 1993 om forholdet mellem aftraditionalisering og traditionalisme aftegnede der sig et noget mere nuanceret billede end det ovenfor skitserede. Konferencen pegede i retning af, at opfattelsen af, at vi i dag lever i et post-traditionelt og post-moderne samfund, i stigende grad er under afvikling. Det blev fx gjort gældende, at der samtidig med fornemmelsen af en aftraditionalisering, der indebærer, at "alting flyder", også kunne konstateres, at vi på mange måder omend skjult fortsat lever med en traditionsbestand. Rygtet om det totale opbrud er stærkt overdrevet. Nærmere bestemt bør man nok tale om en sameksistens mellem traditionsvidereførelse og tendenser til aftraditionalisering (Heelas 1996, 7). Lad os se lidt nærmere på argumentationen herfor.

Tilhængere af tesen om aftraditionalisering, såsom Anthony Giddens, gør gældende, at post-traditionalismen indebærer et skarpt skel mellem før og nu. Det kan formuleres som en række binære



modsnævningspar: Et lukket samfund med kulde og rutineret gentagelse og tro på skæbne og nødvendighed står over for et åbent, varmt og valgfrihedsdyrkende samfund, der betoner såvel kontingens som refleksivitet (Luhmann 1996, 59ff.). Fortidens sikkerhed i betydningen fortrøstningsfuldhed står over for nutidens usikkerhed og risikotilstand. En differentieret, hierarkisk og eksklusiv kultur står over for en dedifferentieret, egalitær og inklusiv. Denne kultur var med et Giddens'sk udtryk "embedded", dvs. at tid og rum var intimt forbundet, medens nutidens kultur er "disembedded": Tid og rum er adskilt, men derefter mediemæssigt og institutionelt "re-embedded" (Giddens 1994, 26 ff.) . I det første tilfælde er selvet under kontrol, i det andet tilfælde er selvet kontrolleret eller tilstræbt kontrolleret. Fortidens lukkede samfund var kollektivt og socioorienteret, medens nutidens er præget af singularitet. Tilsvarende opererede man før med dyder, hvor man i dag tale om præferencer. En vigtig konsekvens heraf er, at man i dag er udleveret til at skulle stole på egne ressourcer, når man skal afgøre, hvad man værdsætter, og hvad man vil med sit liv. Positivt formuleret vil man sige, at man ikke er udleveret, men kan påtage sig en individualitet og en suverænitet, der var ukendt i det lukkede samfund.

Over for denne radikale tese kan man pege på en co-eksistens af tradition og detradition. Selv om man vedgår svigtende tillid til religion og tro, til familie og parforhold og til politik og etiske garantstrukturer, kan man påpege, at det er historisk ukorrekt at skelne så abrupt mellem før og nu: Også fortiden kendte til individualisme og opbrud. De talrige arbejdsændringer i både det førmoderne og det kapitalistiske samfund vidner herom (Löfgren 1997, 21ff.). Det forekommer heller ikke urimeligt at hævde, at ethvert samfund i mere eller mindre udstrækning har kendt til konflikt mellem centrifugale og centripetale kræfter (Christiansen 1995, 41ff.; Hannerz 1992). Eller sagt på en anden måde: forfægterne af af-traditionaliseringstenen overser let, at intet samfund er statisk. De har tendens til at operere med en autenticitet og en essentialisme, der for kontrastens skyld må understreges ud i det urimelige. Her overser de, at man også tidligere har kendt til pres på grænserne. Heller ikke fortidens samfund har været isolerede og lukkede enheder.

Hvis man ikke nøjes med at spørge, om fortiden nu også var så traditionalistisk, men også vender sig mod nutiden, kan man her konstatere adskillige tegn på (ideen om) traditioners overlevelse. De etniske konflikter, som de kaldes, i de vesteuropæiske lande hviler ofte på forestillingen om, at de involverede parter hver især "har" en substantielt givet kultur. Fx at der findes en særlig dansk kultur eller en særlig tyrkisk kultur. Som en kasse, der er ganske konstant og som rummer bestemte "værdier". Uanset hvorledes det nu måtte forholde sig med de dele, er det afgørende, at der i fx kulturmøde-diskussioner opereres med sådanne faste entiteter af traditionel skuffe.

På et mindre betændt felt kan man pege på, at vi i vores dagligliv fortsat opretholder traditioner. Jul,

påske og pinse fejres stadig. Fødselsdage og nationale højtidsdage er immervæk genstand for opmærksomhed, og et nationalt ikon som kongefamilien hylles som aldrig før. Også her synes traditionerne at være holdt i hævd, men pointen er vel snarere den, at der er tale om en sameksistens mellem noget, der bevares, og noget nyt. Selv Dronningens nytårstale er en relativt sen *invented tradition*. Det samme gælder de quasi-traditioner, vi betjener os af i dagligdagen såsom procedurer, rutiner, regler, love, pligter, skemaer, køreplaner, tidsrammer, skikke etc (Heelas 1996, 9). Også de er hybrider mellem træghed og trummerum på den ene side og nye tilsætninger på den anden side.

Traditioner, vaner og rutiner – konstruktion eller arv

Men hvilke bindinger er der så tale om? Her kan det være analytisk formålstjenligt at skelne mellem traditioner, skikke og vaner/rutiner. Den, som klarest har foretaget en skelnen mellem disse begreber, er den engelske historiker Eric Hobsbawm (Hobsbawm 1992, 1ff.) .

Rutiner er hos ham betegnelsen for et rent teknisk forehavende; et gøremål. De er pragmatiske i deres grundlag. De kan siges at lette hverdagslivets mange gøremål og skabe sikkerhed. Således har (motor)cykelhjelmene med rutine at gøre; Hubertus-jagtens høje hat har det ikke. Hermed er samtidig signaleret, at rutiner er intimt forbundet med hverdagslivet. I deres pragmatik er rutiner som hovedregel uden hverken rituel eller symbolsk funktion (selv om Poul Nyrup Rasmussens cykelhjelme fik symbolsk betydning, da han iklædte sig den midt under boykotten af franske varer som følge af Frankrigs atomprøvesprængninger). Og med pragmatik som omdrejningspunkt lader de sig derfor også justere efter behov.

Også vaner er knyttet til hverdagslivet. I praksis har de samme funktion som rutiner. De betegner som begreb "det man gør", dvs. uden at man har et refleksivt forhold hertil. Vaner er med andre ord også først og fremmest funktionelle. I Hobsbawms marxistiske terminologi tilhører vaner og rutiner basis, medens traditioner er et overbygningsfænomen. Vaner og rutiner er tekniske foreteelser, medens traditioner er ideologiske. Men normalt er både vaner og rutiner noget, man ikke opdager, at man "har". De er ifølge Hobsbawm typiske for såkaldt traditionelle samfund, medens traditioner omvendt er kendetegnende for samfund i forandring

Skikke adskiller sig fra rutiner og konventioner ved i påkommende tilfælde at kunne være langt mere ideologiserende og legitimerende. Man henviser til skik og brug og sædvanens magt og ret, når man skal retfærdiggøre en bestemt praksis eller legitimere en hævdunden praksis og daterer her ofte vanen tilbage til en mytisk fortid: arilds tid. Den ikke-refleksivitet, som gør sig gældende for vaner og rutiner, omfatter ikke skikke. De "dyrkes" og holdes i hævd og kan opfattes som offentlige, fastfrosne udgaver af vaner og rutiner. De er karakteriserede ved at være praktiseret af mange mennesker og opretholdes af et kollektiv



(Frykman og Löfgren 1996, 15). Samtidig er de ofte omgærdet af rituelle og symbolske medbetydninger. Dernæst er de præget af normativitet og idealitet; visioner om glæde, venskab og godhed. Skikke vil ikke gerne fremstå som uvenlige. De er "hyggelige" og kan ses som et forsøg på at forene det offentlige og det intime. Til gengæld deler de med vaner og rutiner den egenskab, at de kan justeres efter behov.

Traditioner adskiller sig fra skikke ved at have et skær af patina og ved ikke at have hyggens og nærhedens præg. Traditioner er ofte strenge og ritualiserede (Oliven 1996). Dernæst adskiller de sig fra både rutiner og vaner; dels ved ikke at være hverdagsnære, dels ved ikke at være funktionelle. Det er ikke først og fremmest praktisk at holde jul. De adskiller sig også ved, at man har et refleksivt forhold til dem, enten en bevidst holden fast ved dem eller en forkastelse. Med traditioner forhandler man ikke. Det er et enten-eller. De er udtryk for et valg eller et fravalg, hvor det vigtigste er enten ønsket om invarians og kontinuitet eller brud og ophør.

Imidlertid er der den særegenhed ved traditioner, at de normalt er konstruktioner. Både julen og nationalismen er opfindelser. Hobsbawm nævner selv opfindelser som fx spejderbevægelsen, de engelske Christmas Carols. Folkedragter og sange hører hjemme i samme bølge. Tilsvarende har John B. Thompson peget på, hvorledes traditionaliseringen af det engelske kongehus blev fremmet af udbredelse af massekommunikationen efter 1. verdenskrig. Den første generaldirektør for BBC var en varm tilhænger af kongehuset, og dronning Elizabeths kroning i 1953 blev på hendes ønske transmitteret i tv (Thompson 1996, 101).

I den forbindelse er det ikke uinteressant at hæfte sig ved, at traditioner som oftest opfindes i opbrudstider, dvs. i tider hvor vaner og rutiner ikke længere slår til (Hobsbawm 1992, 2). Moderniteten med dens opbrudspermanens har derfor – paradoksal set – et væld af opfindelser af traditioner, og i visse perioder, såsom 1800-tallets anden halvdel, gik der nærmest inflation i dem, medens andre allerede eksisterende, som modvægt, blev søgt fastholdt.

Nært beslægtet med traditionsopfindelse er revitaliseringen af bestemte kulturformer. Sådanne revitaliseringer finder ofte sted i det øjeblik, en epoke nærmer sig en afslutning. Som det ofte ses, gælder det også her, at Minervas ugle normalt flyver i skumringen, og at roser dufter mest i skumringen. I en tid domineret af fast food og færdigretter kan traditionelle madretter og egenskøkkener revitaliseres. Det sønderjyske køkken oplever i disse år en fornyet interesse, idet man her kan slå et slag for både den grønne bølge og regionalismen. I det hele taget er madkulturen et område, hvor såvel vaner som rutiner, traditioner og revitaliseringer trives *en masse*, samtidig med opbrud og omlægning (Kayser Nielsen 1997b og 2003).

Men hvad er så hensigten med revitaliseringen? Svaret herpå er det samme som ved skikke og traditioner: at man først og fremmest ønsker at bevare eller skabe identitet. Det kan være som individ, som

region eller som folk i nationalistisk udgave. Ved vaner og rutiner er ikke identiteten i fokus, men snarere pragmatikken. Sigtet med dem er primært funktionelt. Formålet er først og fremmest at lette hverdagen. Det drejer sig i første instans om at få "tingene til at køre".

Det er så her, at behovet for kulturforskning kommer ind i billedet. Nærmere bestemt en kulturforskning, som ikke interesserer sig for hverken besøgstal i museerne eller distribution af kulturgoder, men for analyser af faktisk levet kultur, hvor kultur forstås som enheden af sociale mønstre og disses symbolske repræsentationer, som de bl.a. kommer til udtryk i form af vaner, rutiner, skikke og traditioner. En sådan kulturforskning kunne man kalde en historisk kulturanalyse – og lad os så se nærmere herpå: Hvad går den, ideelt set, ud på? Hvor ligger dens farer? Hvor ligger dens styrker?

Historisk kulturanalyse

Den type forskning, der her er tale om, adskiller sig markant fra henholdsvis en sociologisk, en semiotisk og en systemteoretisk kulturforskning. Det gør den først og fremmest ved ikke at insistere på at operere med metabegreber og ved ikke at have en fastlagt teoridannelse. I flere henseender kan den siges at være et konglomerat af etnologisk kulturforskning og teksthistorisk analyse, lagt oven på historievidenskabens omgang med kilder. Dens væsentligste bestræbelse er – ideelt set – gennem analyse af hverdagsfænomener at frilægge dybere kulturmønstre, som siger noget om grundlæggende værdier og synsmåder (Ehn og Löfgren 1982, 10f.). Hverdagslivets tolkninger er nemlig ofte underforståede, og hensigten med en sådan kulturanalyse er da at bevidstgøre om sådanne skjulte præmisser. Centralt er at gøre det selvfølgelige uselvfølgeligt og omvendt at gøre det uselvfølgelige selvfølgeligt. Det indebærer både kritik af hjemmeblindhed og evne til fortroliggørelse. Man skal kort sagt kunne gå på to ben: være både uden for og inden for en given kultur (Fjord Jensen 1988, 155ff.).

Kendetegnende for en sådan kulturanalyse er – igen ideelt – for det første en beskrivende kortlægning med masser af detaljer. For det andet en kombination af nutidsanalyse og historisk rekonstruktion. For det tredje en interesse for traditionsbestand og sejlivede strukturer. Og endelig for det fjerde opmærksomhed på kulturel variation i komplekse samfund. Det indebærer en fiksering ved ikke kun veksling og forandring, men også konstanter og statik.

Filosofisk hviler en sådan kulturanalyse på et menneskesyn, der opfatter mennesket som både kulturbærer og kulturskaber, der skifter mellem vilje og vilkår. Det afgørende for denne type analyse er mening og betydning: mening og betydning skabt af mennesker, der på den anden side – som arv – skaber mennesker og gør dem til henholdsvis med-mennesker og samfundsborgere. Kultur ses med andre ord som noget kollektivt og rummer derfor også i kraft af sin kollektivitet en social dimension (Hannerz 1992, 10). Kultur ses netop som enheden af sociale mønstre og



symbolsk repræsentation heraf (dels tankemæssigt, dels som artefakter).

Det ligger implicit i en sådan opfattelse af historiens åbenhed og permanente væren undervejs, at der ikke opereres med forsvindingsnumre: at subjektet fortaber sig i strukturer eller i en tekstualitets spændetrøje (i narratologisk forstand), men, omvendt, heller ikke med en klassisk vesteuropæisk subjekt- og bevidsthedsfilosofi. Den regner ikke med tankesystemer uden tænkere, med diskurser uden talere, med tekster uden forfattere, med strukturer uden handlinger, men heller ikke med en aktivistisk voluntarisme *ante rem* (Schrag 1997, 42 ff.). Det afgørende er bestræbelsen på koordination af historie og livshistorie, hvor tilværelsens "Machbarkeit" vejer tungere end forestillingen om, at man er restløst offer for historien (Kayser Nielsen 1997a, 55 ff.). Man møder verden med det, som Gadamer med et lidt pudsig udtryk kalder "takt". Herved mener han en åbenhed og en beredthed over for ikke kun den givne tradition, som vi ikke slipper for, men også over for det nye og ukendte i den "gærende" verden, der altid er ufærdig og undervejs (Gadamer 1997: 29ff.). Heller ikke Gadamer kan lide historiefilosofi. På den baggrund kan vi nu gå over til at belyse denne kulturanalyses risici og styrker:

Farene

Dens første risiko er: tilknytningen til én udlægning af moderniteten. En lang række af de teknikker, der bruges inden for historisk kulturanalyse (både metoder, teorier og diskurser) er farvet af at være tilknyttet en traditionel forståelse af moderniteten; endda ofte i dens litterære udgave: modernismen.

Men hvad indebærer nu dette? Først og fremmest at man lader sig farve af selve modernitetens væsen, dvs. det ikke bestandige, sådan som Marx beskrev det i *Det kommunistiske Manifest*. Bruddene, opbruddene, det provisoriske og det konstruktivistiske, dvs. altings relativitet og historiskhed, kommer let i fokus. Man fokuserer på det labile, det momentane og det som gør, at man kan tale om en ny epoke. Der ligger heri en fare for på trods af interessen for træghed og sejlivede strukturer – at hæfte sig for meget ved front, novum og avantgarde.

Og straks melder der sig så to konkrete problemstillinger. For det første: er front, novum og avantgarde repræsentative størrelser? Nej, naturligvis ikke - for så ville der netop ikke være tale om avantgarde. For det andet: er der så tale om kulturanalyse? Nej, næppe hvis man ved kulturanalyse forstår fastlæggelse af mønstre, spor, modaliteter etc. Front, novum og avantgarde må altså aldrig stå alene.

Den anden risiko hedder: tilknytningen til det temporære, dvs. hændelsen, begivenheden i sig selv – som fx analysen af prinsesse Dianas død, for nu at nævne et nutidigt eksempel; eller introduktionen af tangoen, for at nævne et eksempel på noget historisk contemporært. Der er her til enhver tid risiko for, at man ikke kommer over det, som Simmel har kaldt "fragmentariseringstærsklen" (Simmel 1916, 29). Det er med andre ord kontekstualiseringen, det kniber med.

Man har en tilbøjelighed til at hæfte sig ved det "einmalige". Det sker formodentlig, fordi det er stofligt nærværende og detaljerigt og derfor tilbyder et godt analysemateriale. Den humanistiske kulturanalyse er normalt ganske begejstret for "stoflighed".

Den tredje risiko udgøres af: tilknytningen til sprog og ord, meget ofte det skrevne ord. Det indebærer, at den humanistiske kulturanalyse let kommer til at lægge sig op ad et kognitivt kulturbegreb, forstået som den fond af tankemønstre og de givne optikker, som et menneske eller et samfund "har", dvs. det man har i hovedet. Årsagen er selvsagt, at man her har manifesterede artefakter (ting, sprog etc.) at analysere ud fra. Svagheden herved er, at man ikke er god til at indkredse og analysere handlinger og gerninger, som har langt sværere ved at "stivne" til manifestationer, som kan fastholdes. Ikke-sproglige kulturfænomener, der beskæftiger sig med kropslige bevægelser, som fx sport, idræt og dans, har man vanskeligt ved at håndtere (Blake 1996: 21f.). Musik og malerkunst hører heller ikke til favoritnumrene, præget som de er af den kontingens, som altid er så vanskelig at analysere, fordi den qua sit væsen er svær at kategorisere og begrebsliggøre (Molander 1996). Muligheden for at inddrage film og tv er til stede, men er som analysemateriale ikke anvendt i den udstrækning, man kunne forvente.

En fjerde risiko ligger i tilknytningen til: det toneangivende. Der sigtes her til samtidighedens krav på størst interesse. Bestemte gruppers særlige kultur forveksles let med et samlet fællesgods. Mønstereksemplet er 1968. I sig selv udgør historien herom front, novum og avantgarde, men kun set ud fra et bestemt sted: ungdomsoprøret, ikke mindst i den københavnske udgave. Erfaringerne herfra gøres almenlydige som en historie om, hvordan det var at lave ungdomsoprør i en storby. Men hvad med dem, som ikke var 20 i 1968, men 34 eller 62? Og hvad med de unge i Haderslev – lavede de også oprør? Kulturelle manifestationer er med andre ord allokerede og anskues fra et bestemt ståsted. Eksemplerne er legio. De har både taget plads og fundet sted, men afsværger som oftest dette specifikke tilhørsforhold i håb om at fremstå som almene og generiske tildragelser (Selberg 2002).

En femte risiko finder man i tilknytningen til: konstruktivismen. I opgøret med enhver form for "naturlighed", essentialisme eller substans er der en vis fare for, at man skyller barnet ud med badevandet. Afviklingen af lighedsfeminismen til fordel for forskelsfeminismen er et godt eksempel på, at man opdagede faren i tide og holdt fast ved, at der er essentialistisk forskel på kvinder og mænd - omend denne forskel altid er historisk og rumsligt specifik.

"Beyond the Cultural Turn"

I det hele taget er der i dag adskillige tegn på, at den historiske kulturforskning, ikke mindst under indflydelse fra fænomenologien, bevæger sig ind i en post-konstruktivistisk epoke, hvor man erkender, at der også er dele af verden, som foreligger som givne vilkår; her



tænkes ikke mindst på de dele af vores tilværelse, der knyttet til vores liv som finale væsener foreligger som vilkår, vi ikke kan undkomme: fødsel, død, modning, aldring, seksualitet, reproduktion via mad og drikke – samt de kropslige mangelsituationer: at der er noget, vi ikke kan med vores krop, såsom at give os selv hånden, se os selv i øjnene etc., og at vi derfor er udleverede til og afhængige af andre mennesker. Disse vilkår har ethvert menneske erfaring af, allerede førsprogligt. Denne kropslighed er såvel konstruktivismen som diskursanalyserne ikke velegnede til at indfange. Omvendt må det igen og igen fastholdes, at erfaringerne heraf først kan meddeles via sproget. Mellem den singulære erfaring og sprogets almenhed vil der derfor til stadighed være et mellemrum, en åben plads – med alskens muligheder for meddelelse om den kropslige erfaring hos det enkelte individ.

Denne åbne plads genfindes i mødet mellem enkeltindividets erfaring og kulturens generalitet. I stedet for at operere med en dikotomisk relation disse to størrelser er det formodentlig langt mere givtigt at se på mellemrummene mellem dem (Olsson 2003). Konkret er disse mellemrum udfyldt af en livsverden af kropserfaring, handlinger og stedtilknytning. En sådan mere fænomenologisk tilnærmelse kan virke som et korrektiv til analytiske perspektiver, hvor mennesket og dets identitetsdannelse foregår som et rent mentalt, sprogligt eller reflektivt forehavende (Richardson 2000). I disse mellemrum gives der såvel muligheder som bindinger. Vægten lægges her på de konkrete handlinger, der udføres i mødestedet mellem individuel, livshistorisk kropsligt baseret praksis og omgivelserne i deres kompleksitet af magt, hegemoni og almene, delte kulturelle rammer – dvs. i et mellemrum, der hverken er rent essentialistisk eller rent konstruktivistisk (Reksten Kapstad 2001: 107).

Det er i vid udstrækning disse mellemrum, der er i fokus i den overskridelse af såvel "the cultural turn" som "the linguistic turn", som foretages i Lynn Hunt og Victoria E. Bonnells antologi *Beyond the Cultural Turn*. Her lægges afstand til opfattelsen, at kultur først og fremmest er mening og betydning, hvor der i stedet slås til lyd for, at kultur er brug og gøremål. Et fænomen som national identitet lader sig knap nok forstå, hvis ikke man inddrager den kropslige tilegnelse af nationen. National identitet er ikke et lænestolsanliggende (Kayser Nielsen 1997c). Denne tanke er nærbeslægtet med Scott Lashs ide om "en anden modernitet", der er kendetegnet ved "grounding", ikke kun i betydning sted, plads, jordbundethed og handling, men også fast grund under fødderne i mere omfattende forstand – fx i kraft af vaner, skikke og traditioner (Lash 1999). Denne "grounding" er – jf. Liedman ovenfor – lige så vigtig som modernitetens opbrud og løsrevethed.

En sådan tanke er det relevant at sammenholde med det udgangspunkt, at mennesket lever finalt og kødeligt på et sted, i bestemte omgivelser – og altså ikke som en fritsvævende ånd eller en kødløs sprogkviklibrist eller en tankevirksomhed *ante rem*. Mennesket er kropsligt –

i verden; ikke før eller efter verden.

Mulighederne

Den historiske kulturforskning, som den vagt er skitseret ovenfor, har vist sig at være ganske anvendelig til analyser af kulturmøder og dermed til indkredninger af identitetsforestillinger. Det skyldes ikke mindst, at man har været opmærksom på, at det ikke kun er kulturer, men også individer, der mødes, og at individernes måde at håndtere hendes baggrund på kan variere i både tid og rum (Löfgren 1996, 68). Det har givet en højere grad af fleksibilitet i kulturanalyserne, at man også har været opmærksom på det livshistoriske aspekt.

Men skal man drage den fulde nytte af den historiske kulturanalyses kompetencer forekommer det evident at supplere på et par områder. Det ene vedrører tidsfaktoren; det andet den rumlige dimension. I den forbindelse kan det i første omgang være relevant at inddrage Fernand Braudels velkendte tredeling mellem *événements*, *conjoncture* og *longue durée*, hvor *événement* eller hændelser står for et tidsperspektiv på en dag, et par uger eller måske nogle måneder, hvor *conjoncture* som et mellemniveau

dækker et mellemlangt tidsrum, normalt nogle årtier, medens *longue durée* betegner den langsomme, klimatiske og/eller geologiske tid. Som Braudel har formuleret det i sin bog om Middelhavet, er bjergets træghed så stor, at her må selv historien komme til kort (Braudel 1978, 41). Også dette sidste tidsniveau bør den historiske kulturanalyse interessere sig for (Andersson og Zander 1997).

Men det forekommer mindst lige så påkrævet for sådanne analyser (men næppe for historiske analyser som Braudels), at operere med et fjerde tidsniveau, nemlig et niveaumellem *conjoncture* og *longue durée*. Skal man fx analysere den særlige nordiske konsensus og konformitetstradition, som er båret af den luthersk-protestantiske kulturelle arv, er der brug for et sådant tidsniveau. Det samme ville gøre sig gældende for en komparativ undersøgelse af forholdet mellem den svenske værdinihilistiske tradition og den stærke, danske nykantianismes indflydelse på kulturlivet og kulturpolitikken i den første halvdel af dette århundrede.

Men også i henseende til den alt mere betydningsfulde rumlige dimension er der behov for supplerung. Et af de mere spændende bidrag hertil er leveret af de to engelske geografer David Bell og Gill Valentine, der i bogen *Consuming Geographies* metodisk betjener sig af en syvtrinsskala, omfattende kroppen, hjemmet, lokalmiljøet, byen, regionen, nationen og det globale (Bell og Valentine 1997). Vi er i dag, ikke kun på det madkulturelle område, som Bell og Valentine beskæftiger sig med, spundet ind i et net af relationer, der omfatter såvel en lokal, som en national og en international rumsdimension. Det verdensomspændende rum fortæres i dag gennem maden, samtidig med at det – ved siden af billeder fra nær og fjern – ikke mindst er gennem maden, at vi stifter bekendtskab med det globale rum. Rummet konsumeres, og konsumeret



rumliggøres. Det giver derfor god mening, når Bell og Valentine belyser vores forhold til maden i form af en skala, der strækker sig fra det nærmeste vi har, nemlig vores krop, til det fjerneste: det globale. En sådan skalaudformet kulturanalyse forekommer relevant på en lang række områder, spændende fra folkelig kultur som fx idræt til elitær kultur såsom klassisk musik og teater.

Der er i det foregående argumenteret for, at kulturanalyser, herunder af kulturmøder, bør forholde sig til modernitetens dobbeltvæsen: opbrud og tradition. Moderniteten opfattes således som kendetegnet af såvel frigørelse som indlejring og bindinger. Det indebærer, at den kultur, vi har med at gøre, må ses som både mulighed og begrænsning, men også som tryghed og alment fællesskab til værn mod permanent uro og usikkerhed som følge af opbruds-permanensen.

Der blev imidlertid også argumenteret for, at denne tosidede kultur altid tilegnes af et individ af kød og blod i final udgave, som må forholde sig ikke kun til kulturen som alment vilkår, men også til sin livshistoriske singularitet, hvori der skal tages hensyn til antropologiske, biologiske konstanter, såsom reproduktion, fødsel og død, og den individuelle erfaring heraf. I mødet mellem disse to elementer: kultur og erfaring opstår et mellemrum, der er kendetegnet ved en possibilities-modalitet. Man kunne også kalde dette møde det åbne øjeblik. Det er disse åbne øjeblikke, kulturanalysen må forholde sig til. Dvs. en analyse af, at kulturen til enhver tid udføres. Denne udførelse foretages af imidlertid ikke af en kultur som sådan, men af enkeltindivider med vilje og intentionality; en intentionality som imidlertid også altid er kendetegnet af at være underlagt træghed og tradition – og tilhørsforhold i rumlig forstand. Kulturanalysen må med andre ord både være af historisk og topografisk art.

Niels Kayser Nielsen er lektor ved Historisk Afdeling, Aarhus Universitet.

Litteratur

Andersson, Lars M. og Ulf Zander (red.) 1997: *In med historien!* Lund: Historiska Media.
 Bauman, Zygmunt 1995: *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality.* Oxford og Cambridge: Blackwell.
 Bell, David og Gill Valentine 1997: *Consuming Geographies. We are what we eat.* London: Sage.
 Blake, Andrew 1996: *The Body Language. The Meaning of Modern Sport.* London: Lawrence and Wishart.
 Braudel, Fernand 1978: *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, vol. 1.* London og New York: Fontana/Collins (1966).
 Christiansen, Palle Ove 1995: *Kultur og historie. Bidrag til den etnologiske debat.* København: Studieboeger.
 Ehn, Billy og Orvar Löfgren 1982: *Kulturanalys.* Malmö: Liber.
 Fjord Jensen, Johan 1988: Det dobbelte kulturbegreb - den dobbelte bevidsthed. In: Hans Hauge og Henrik

Horstbøll (red.): *Kulturbegrebets kulturhistorie.* Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

Frykman, Jonas og Orvar Löfgren 1996: The study of Swedish customs and habits. In: Jonas Frykman og Orvar Löfgren (red.): *Force of Habits.* Lund: Lund University Press.

Gadamer, Hans-Georg 1997: *Sanning och metod. I urval.* Göteborg: Daidalos.

Giddens, Anthony 1994: *Modernitetens konsekvenser.* København: Reitzel.

Hannerz, Ulf 1992: *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning.* New York: Columbia University Press.

Heelas, Paul 1996: Introduction. In: Paul Heelas, Scott Lash og Paul Morris (red.): *Detraditionalization.* Oxford og Cambridge: Blackwell.

Hobsbawm, Eric 1992: Introduction. Inventing Traditions. In: Eric Hobsbawm og Terence Ranger (red.): *The Invention of Tradition..* Cambridge: Cambridge University Press.

Jansson, Torkel 1997: Nationella, regionala och lokala aspekter på nationsbygget i Norden. In: Maria Fremer, Pirkko Lilius og Mirja Saari (red.): *Norden i Europa. Brott eller kontinuitet?* Helsingfors: Nordiska Inst.

Kayser Nielsen, Niels 1997a: *Krop og kulturanalyser. Den levede og den konstuerede krop.* Odense: Odense Universitetsforlag, 1997b.

Kayser Nielsen, Niels 1997b: Madens kulturelle verdener – mellem opbrud og permanens. In: *Dansk Sociologisk Tidsskrift* 1997, nr. 4.

Kayser Nielsen, Niels 1997c: Movement, Landscape, and Sport. Comparative Aspects of Nordic Nationalism between the Wars. In: *Etnologica Scandinavica* 1997.

Kayser Nielsen, Niels 2003: *Madkultur – opbrud og tradition.* Aarhus: Klim.

Koselleck, Reinhard 1990: Sprogændring og begivenhedshistorie, in. *Den jyske Historiker* nr. 50.

Liedman, Sven-Eric 2000: *I skyggen af fremtiden.* København: Gad.

Luhmann, Niklas 1996: Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts. In: Paul Heelas, Scott Lash og Paul Morris (red.): *Detraditionalization.* Oxford og Cambridge: Blackwell.

Löfgren, Orvar 1996: Ett ämne väljer väg. In: Billy Ehn og Orvar Löfgren (red.): *Vardagslivets etnologi. Reflexioner kring en kulturvetenskap.* Stockholm: Natur och kultur.

Löfgren, Orvar 1997: Att ta plats: Rummets och rörelsens pedagogik. In: Gunnar Alsmark (red.): *Skjorta eller själ? Kulturella identiteter i tid och rum.* Lund: Studentlitteratur.

Miegel, Fredrik og Fredrik Schoug (red.) 1998: *Dikotomier. Vetenskapsteoretiska reflektioner.* Lund: Studentlitteratur.

Molander, Bengt (red.) 1996: *Mellan konst och vetenskap. Texter om vetenskap, konst och gestaltning.* Göteborg: Daidalos.

Oliven, Ruben 1996: *Tradition Matters: Modern Gaucho Identity in Brazil.* New York: Columbia University Press.

Olsson, Gunnel 2003: *Mellan rum. En studie i fysisk och mental utveckling av kommunikation med utgångspunkt i en*



- mellanstadie*klass. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Piccone, Paul 1993/94: Introduction. In: *Telos* nr. 93.
- Reksten, Kapstad, Connie 2001: *Når handling tar plass*. Bergen: Institutt for kulturstudier og kunsthistorie. Ph. D.-afhandling.
- Richardson, Hedi 2000: *Tilbake til jorda. Drømmer og hverdagsliv*. Bergen: Institutt for kulturstudier og kunsthistorie. Ph. D.-afhandling.
- Schanz, Hans-Jørgen 1993: *Er det moderne menneske blevet voksent?* Aarhus: Modtryk.
- Schrag, Calvin O. 1997: *The Self after Postmodernity*. New Haven og London: Yale University Press.

- Selberg, Torunn 2002: Tradisjon, kulturarv og minnespolitikk. Å iscenesette, vandre i og fortelle om fortiden, in: Anne Eriksen, Jan Garnert og Torunn Selberg (red.): *Historien in på livet. Diskussjoner om kulturarv og minnespolitikk*. Lund: Nordic Academic Press.
- Simmel, Georg 1916: *Das Problem der historischen Zeit*. Berlin.
- Thompson, John B. 1996: Tradition and the Self in a Mediated World. In: Paul Heelas, Scott Lash og Paul Morris (red.): *Detraditionalization*. Oxford og Cambridge: Blackwell.