

Samtiden som del av det förflutna eller början på det nya?

Ett återbesök i modernitetsteorierna

Fredrik Schoug

Är samtiden ny eller gammal?

Ett av de mest centrala problemen i modernitetsdebatten under de senaste två decennierna har rört det rådande samhällstillståndet och dess förhållande till det förflutna. Är samtiden ny eller gammal? Eller för att formulera saken på ett annat sätt: Var i historien bör vi lokalisera nuet? Lever vi i en värld som utgör resultatet av en längre historisk utveckling eller föreligger det ett brott i förhållande till det förgångna? Befinner vi oss ännu i samma epok som 1700-talets upplysningsmän eller har vi lämnat denna era bakom oss? Står vi inför tröskeln till en ny tid eller är sådana tecken bara fantombilder?

Frågor av detta slag har aktualiserats då vissa debattörer börjat insistera på att vi trätt in i ett postmodernt tidevarv, kännetecknat av nya sociala och kulturella villkor. Till en början gällde dessa diagnoser framför allt konstnärliga och intellektuella riktningar, som då ibland sades ha brutit med sina moderna föregångare och påbörjat något radikalt nytt. Mot detta hävdade andra att postmodernismen i själva verket bara var en del av den moderna traditionen. I Marshall Bermans ögon framstod postmodernistiska anspråk närmast som en form av falskt medvetande: "...när samtida modernister förlorar kontakten med och förnekar sin egen modernitet, upprepar de bara den härskande klassens självbedrägeri om att den besekrat det förflutnas problem och faror, och i och med detta avskär de sig själva, och oss, från en urkälla till egen kraft"

(Berman 1990:333). Andra, som Fredric Jameson (1986), har betraktat postmodernismen som ett uttryck för "senkapitalismens kulturella logik" och därmed intagit en mellanposition. Å ena sidan räknar han med kulturella skillnader, men å den andra definieras dessa som manifestationer av samma produktionssystem som dominerat världen, eller delar av densamma, i likartad form under två sekler. Därmed förnekas i hög grad idén om ett brott i den historiska kursen.

Trots dessa argument ville föreställningen om samtiden som starten på något radikalt nytt inte riktigt dö ut. Mot slutet av 1980-talet spred sig den allt hetare debatten om det postmoderna istället till sociologins och samhällsteorins domäner och när *Theory, Culture and Society* 1988 gav ut ett temanummer om postmodernismen (vol. 5, nr 2-3), med bidrag författade av bland andra Mike Featherstone, Zygmunt Bauman, Scott Lash, Gianni Vattimo, Sharon Zukin och Bryan S. Turner, blev det också braksuccé. Detta temanummer lär till och med vara den största försäljningsframgången av alla tidskrifter i förlagets historia (jfr Kellner 1998:85 n.1). Vid denna tid började etnologerna i Lund också nosa på dessa diskussioner. Inte minst närmade sig en del av doktoranderna upphetsat debatten och försökte tillgodogöra sig de grundläggande idéerna, som ofta uppfattades som så nya, häftiga och revolutionerande att de till och med matchade institutionens egna, högt skattade auktoriteter.

Under 1990-talet har sedan tanken på ett post- eller senmodernt samhälle alltmer etablerats bland samhälls- och kulturvetare och väcker väl idag inte längre något större uppseende. Många accepterar tanken på nuet som början på en ny epok, andra förhåller sig något mer avvaktande. Hur som helst förefaller dessa idéer ha förlorat sin karaktär av intellektuellt sprängstoff. Även om debatten härom inte längre förs med samma glöd, tycks det mig emellertid som om de teoretiska konsekvenserna av de olika ståndpunkterna ibland gått kulturforskarna förbi. Kanske är detta mindre egendomligt för etnologins del. Ämnet är så trendkänsligt, nyhetstörstande och eklektiskt att allehanda nya perspektiv automatiskt erhåller en förstklassig jordmån.¹ Samtidigt är iveren att ständigt finna nya impulser och inspirationskällor ofta så stor att vi inte riktigt hinner fundera färdigt över de gamla idéerna innan vi slänger dem på sophögen i jakt på nya intellektuella sensationer. I andra discipliner ger teoretiska perspektiv ibland upphov till skolbildningar, men i etnologin fläktar de vanligen snabbt förbi som tillfälliga ingivelser i debatten. Frågan om huruvida samtiden är en del av det förflutna eller starten på det nya är emellertid av fundamental betydelse på flera punkter och den som bortser från detta riskerar också att läsa den post- eller senmodernistiska samhällsdebattens nyckelargument baklänges. Syftet med denna artikel² är att klargöra en del av dessa konsekvenser genom att rekapitulera diskussionens centrala idéer och visa på vilket sätt några av dem tillfogats andra innebörder än de avsedda.³ Däremot föreligger inga ambitioner att avgöra frågan om huruvida samtiden verkligen tillhör en ny epok eller inte.

För att tydliggöra dessa konsekvenser blir det nödvändigt att dra en skiljelinje mellan två olika grundperspektiv. Denna distinktion har gjorts förr (jfr t.ex. Bauman 1992:42ff.), men förtjänar att upprepas. Å ena sidan finns

det teoretiker som är benägna att betrakta nuet som en del av en längre historisk utveckling, där dagens sociala realiteter bedöms utifrån samma krafter eller samma logik som gårdagens. Om man exempelvis betraktar samtiden inom ramarna för "kapitalismen" eller "moderniteten" blir man benägen att se ungefär samma historiska krafter verksamma i det sena 1900-talet som under hela den industriella eller moderna epoken. I denna grupp kan man infoga tänkare som exempelvis Jürgen Habermas (1988), Richard Sennett (1976) eller Christopher Lasch (1981). Å andra sidan förekommer det också en rad teoretiker som insisterar på att vi nu inträtt i en ny epok, som inte längre kan förstås på samma premisser som den "klassiska" moderniteten. Här kan man anföra exempel som Ulrich Beck (1992), Anthony Giddens⁴ (1991; 1992) samt en lång rad böcker och inlägg av Zygmunt Bauman (jfr t.ex. 1987; 1992; 1994a; 1996).

Det bör påpekas att denna uppdelning vinner på att betraktas som idealtypisk. I praktiken föreligger en del oklara gränfall, som exempelvis Jameson, och dessa kan vara svåra att entydigt hänföra till det ena eller andra lägret. Även om jag här låter personifiera vissa principer, bör de kanske ändå betraktas som just principer. Motstridiga idéer kan återfinnas hos en och samma samhällsobservatör. Syftet med denna förenkling är emellertid inte primärt att representera debattens komplexitet på ett troget sätt, utan att tydliggöra principer i diskussionen om det sen- eller postmoderna tillståndet och därigenom förbättra den etnologiska förståelsen av dess centrala argument.

Samtiden som modernitetens sammanbrott

Exempel på samtiden som inordnad i ett historiskt skeende kan som sagt hämtas hos tänkare som Jürgen Habermas och Richard Sennett. Habermas avhandling *Borgerlig offentlighet* (1988), ursprungligen publicerad

på tyska 1962, och Sennetts huvudverk *The Fall of Public Man* (1976) kan härvid behandlas i samma andetag eftersom de trots inbördes olikheter bygger på samma grundargument, nämligen tesen om det offentliga samhällets förfall. Båda dessa verk undersöker sin samtid genom en historisk tillbakablick till modernitetens gryning, som utmålas som den startpunkt då dagens situation började ta form.⁵ Både Habermas och Sennett uppfattar 1700-talets framväxande bourgeoisie som en demokratiskt sinnad samhällsenklav och en förnufts spjutspets. När denna borgerlighet i sin kamp mot aristokratin herravälde började ställa krav på inflytande i statsangelägenheterna utvecklades en offentlig sfär med arenor på kaffehus, värdshus, klubbar och ordenssällskap, där alla och envar hade rätt att delta i diskussionen på samma premisser. Ståndsmässiga privilegier förkastades, medan argumentet och förnuftet istället hyllades som grund för anspråken. Samtidigt expanderade också den borgerliga pressen, som kom att utgöra ett viktigt diskuterrande organ.

Under de två sekler som nu flytt har denna offentlighet emellertid kommit att ge vika för en ökad passivitet hos allmänheten, enligt Sennetts och Habermas diagnos. Idag nås politiska överenskommelser alltmer bakom kulisserna som kompromisser mellan olika intressenter, som organisationer, partier och experter, medan "vanligt folk" i motsvarande mån fjärmats från de samhälleliga beslutsprocesserna. Debatten förs därmed främst i icke-offentliga miljöer, medan allmänheten då och då kallas in i acklamativt syfte för att via omröstningar och gynnsamma opinionssiffror understödja resultatet av överläggningarna. Samtidigt har pressens funktioner blivit alltmer manipulativa och allt mindre kritiska.

När den offentliga sfären på så sätt förfallit har istället privatsfären blivit föremål för överdrivna idealiseringar och orealistiska förhoppningar. Habermas talar här om en

polarisering mellan socialsfär och intimsfär. Då människor i minskande utsträckning förmår investera sina emotioner i det opersonliga arbetet eller i den allt mindre offentliga politiska debatten har de börjat söka kompensation i privatlivet. Hemmet och familjen framstår då alltmer som det enda egentliga paradiset på jorden. Det är här i avlandets, innerlighetens, känslornas och religionens sfär som den moderna människan alltmer söker identifikation och livsinnehåll. Sennetts och Habermas tes om offentlighetens förfall i moderniteten tar därför fasta på människors tendens att dra sig undan världen för att söka sin tillflykt hemma i förörternas vardagsrum. Den moderna individen har blivit alltmer benägen att försjunka i sitt eget jag, att försöka "finna sig själv", istället för att engagera sig i det offentliga livet.

Både Sennett och Habermas är starkt kritiska mot detta. Det sociala tillbakadragandet representerar för dem närmast ett slags verklighetsflykt. Sennett talar här om "narcissism" som en åkomma som drabbat den moderna individen. Idag lider världen också av vad han dömer ut som "intimitetstyranni". I sina förhoppningar om att finna all den mening och allt det livsinnehåll som tycks förlorat i offentligheten, ställer folk orealistiska förhoppningar på kärleken, samlivet och familjen. När skilsmässofrekvensen idag är högre än någonsin kan detta, enligt Sennetts perspektiv, ses som en följd av de alltför paradisiska förväntningar som på förhand är dömda att svikas.⁶

Vad Sennett och Habermas alltså gör är att sätta samtiden i relation till 1700-talets framväxande borgerlighet. De ständiga jämförelserna mellan nu och då utfaller hela tiden till det förras nackdel. Samtidigt förnekar båda implicit att dagens situation är tillräckligt annorlunda för att motivera att vi överger modellen av det moderna eller kapitalistiska samhället när vi utvärderar nutida förhållanden. Dagens samhälle är produkten av en

längre historisk utveckling som man inte kan bortse ifrån om man vill närma sig den på ett adekvat sätt. Detta synsätt bygger, som Zygmunt Bauman (1992:42ff.)⁷ påpekat, på premissen att moderniteten hamnat i kris. Sennett och Habermas⁸ kan ses som exempel på sådana ”kristeoretiker” som uppfattar samtiden som ett sjukt samhälle, vilket i sin tur sammanhänger med deras benägenhet att sätta dagens situation i relation till en modell av en ortodox modernitet, som dagens sjuka eller krisdrabbade samhälle utgör en avvikelse från.

Samtiden som början på det nya

Den moderna kris som utmärker samtidsdiagnoserna hos tänkare som Sennett och Habermas är intimt förbunden med deras processuella sätt att utvärdera samtiden. Dagens situation är resultatet av en tvåhundraårig utveckling, där en balanserad modell successivt fallit samman. Om man istället studerar samtiden som uttryck för en ny tid eller en ny samhällsform, baserad på sin egen logik, når man ett annat resultat. Lämpliga jämförelser kan då göras med Anthony Giddens (1991; 1992; 1994a) analys av den senmoderna individen som en reflexiv varelse, ständigt i färd med att konstruera och renovera sitt identitetsbygge. De flesta etnologer av idag kan väl förmodas vara någorlunda väl orienterade i grunderna för dessa resonemang, men för säkerhets skull sammanfattar jag några av de mest grundläggande principerna.

Jämfört med den ”reflexiva antropologins” diskussioner av reflexivitet som en önskvärd kvalitet hos forskarsubjektet (jfr t.ex. Ehn och Klein 1994) är Giddens mindre benägen att betrakta denna eftertänksamma självbegrundan ur metodologisk synvinkel, utan ser den snarare som en utmärkande kvalitet hos den senmoderna individen. Medan traditionen i det förmoderna samhället guidade människor genom tillvaron, har dagens individer friställts och måste därför finna nya svar på

frågan om hur livet bör levas. Detta får inte minst konsekvenser rörande identitetsfrågor. I det förmoderna samhället ärvde bondsonen inte bara gården efter fadern, utan också den sociala positionen som bonde i samhället. På samma sätt ärvde grevens son inte bara godset, utan därtill hela sin sociala identitet. Under förmoderniteten var skomakaren med andra ord benägen att stanna vid sin läst. I det senmoderna samhället finns emellertid inga sådana givna identiteter att passivt nedärva. När världen inte längre tryggt rullar i samma gamla hjulspår omvandlas också tillvarons förutsättningar. Attityder, åsikter, möjligheter och begränsningar skiftar i så högt tempo att individen ständigt måste vara beredd att ompröva det sätt han eller hon inrättat sig på i tillvaron. Alla måste skapa sina jag och bygga sina karriärer. Alla måste ställa sig frågor som ”Vem är jag?”, ”Vad är meningen med livet?” eller ”Vad skall jag bli när jag blir stor?” Då traditionen inte längre definierar individers sociala existens besvarar dessa frågor inte längre sig själva och detta faktum framtingar det reflexiva förhållningssätt, som Giddens ser som utmärkande för senmoderna människor.

En jämförelse mellan Giddens å ena sidan och Sennett och Habermas å den andra påvisar både likheter och skillnader. De förstnämnda består kanske framför allt i idéen om den samtida individens jag-upptagenhet. I likhet med exempelvis Sennett menar även Giddens att människor idag är fullt upptagna med att försöka ”hitta sig själva”, det vill säga konstruera sina identiteter, och detta har till och med givit upphov till en lång rad av nya yrkesspecialiteter. Kuratorer, psykologer, äktenskapsrådgivare, terapeuter och stylisterna ägnar sig alla åt att hjälpa individer med deras identitetsprojekt i en eller annan mening.

Enigheten bryts emellertid av Giddens radikalt annorlunda förklaringsätt. Människors jag-upptagenhet bör enligt honom inte tolkas i termer av ”narcissism” eller ”verklighets-

flykt". Tvärtom har den senmoderna individens situation antagit nya villkor. Moderniseringens krafter, som länge lämnat intimsfären oberörd, har nu brutit in i det privata med full kraft och individen måste därför svara på denna utmaning. När hon då alltmer försjuncker i frågor rörande den egna identiteten gör hon bara vad hon måste göra. I det senmoderna samhället är ju identiteten allt annat än given på förhand och alla måste därför kontinuerligt fila på sina självrepresentationer. Medan Habermas och Sennett alltså utpekar offentligheten som den sfär där det egentliga, verkliga eller viktiga livet utspelar sig, eller i varje fall borde utspela sig, har Giddens förflyttat in dessa hyperrealiteter i privatsfären. Dagens utbredda "självupptagenhet" kan därför inte ses som symptom på ett sjukt samhälle eller en modernitet i kris. Den är tvärtom ett tecken på en *ny samhällsordning*, enligt Giddens sätt att se på saken. Och 1700-talets borgerliga offentlighet kan därför inte lära oss något väsentligt om det här. Eftersom 1700-talets samhälle så radikalt skiljer sig från vårt kan dessa fenomen inte betraktas som avvikelser från den tidens modernitet, utan måste ses som uttryck för en ny och annorlunda social logik.

På så sätt är Giddens, i likhet med tänkare som Bauman och Beck, obenägen att förklara samtida fenomen utifrån historien. Enligt deras perspektiv har dagens situation knappast framkallats av historiska processer, utan historien brukas snarare för att kontrastera den mot samtiden för att på så sätt synliggöra alla skillnader. Då dessa olikheter emellertid inte hänger samman med den gamla modernitetens modell, utan markerar starten på en ny samhällsordning, måste de sedan förklaras utifrån samtida förhållanden. Medan kristeoretiker, som Habermas, Sennett och Lasch, gärna resonerar i diakrona linjer, är "postmodernister", "senmodernister" (eller vad vi nu skall kalla dem) mer benägna att utgå ifrån ett synkront perspektiv.

Under 1980- och 90-talen har sålunda stafettpippen i någon mån gått över från de förra till de senare vad gäller frågan om samtidens lokalisering i förhållande till historien. Under denna tid har det, som bekant, blivit allt vanligare att förkasta termer som "industri-samhället" eller "kapitalismen" som irrelevanta för att beskriva samtiden och istället har det uppstått en hel flora av nya begrepp som går ut på att profilera nuet som starten på en ny epok: postmodernitet, senmodernitet, högmodernitet, reflexiv modernitet och radikal modernitet är några av de populäraste beteckningarna. Denna nya nomenklatur kan förmodligen också ses som ett uttryck för en tendens att tänka synkront istället för diakront. Detta perspektivskifte skall emellertid närmast betraktas som en förskjutning i tänkandet. Samtidigt har det också skapats enstaka termer som syftar till att stoppa in nuet i det förflutna eller som i varje fall komplicerar bilden något. Marxistiska och halv-marxistiska begrepp som senkapitalism och *disorganized capitalism* förefaller ta fasta på en förändrad modernitet samtidigt som de också är uttryck för uppfattningen att dagens samhälle i vissa aspekter kan betraktas utifrån samma modell som den klassiska moderniteten, eftersom samtidens annorlundahet ju då i grund och botten blir en fråga om kulturella vibrationer i överbyggnaden som frambringas av ungefär samma gamla kapitalkrafter som förr.⁹

Upplösning och nedbrytning?

Det finns en återkommande kritisk uppfattning riktad mot debatten om modernitet och postmodernitet, som man kan stöta på såväl hos etnologer som hos andra forskare. Detta synsätt framhåller att modernitetsteorierna tenderar att studera världen i termer av upplösning, nedbrytning och "devolution". Bland etnologer har denna tolkning framför allt förespråkats av Orvar Löfgren (jfr t.ex. 1996; 1997). I en kritik av Baumans (1994b) essä

”Från pilgrim till turist” vänder han sig exempelvis mot dennes benägenhet att utmåla den postmoderna individen som fragmenterad och rotlös, något han ser som karaktäristiskt för debatten överlag:

Liknande associationer finner vi även i andra diskussioner av det sen- eller postmoderna. Utgångspunkten blir en argumentation om upplösning och disintegration, där dagens eller morgondagens identiteter ofta framställs som präglade av hemlöshet och platslöshet, men även om nya sätt att bygga upp mer flyktiga och utbytbara identiteter och gemenskaper. Vi sägs leva i en transittkultur med en gränslöshetens retorik som betonar det flytande, platsens upplösning, de icke-territoriella identiteternas, lojaliteternas och relationernas nya primat. Den nya kulturhjälten eller hotfiguren blir nomaden, kosmopoliten, flanören, exilanten, vandraren och inte minst turisterna (Löfgren 1997:22f.).

En del av kritiken drabbar bruket av prefix:

In the current debate there is too much focus on disintegration, too much talk about "post": postnational, postmodern, postlocal, too much "de-focused, de-centred, de-territorialized, de-localized", and also too much "trans", as in transit, transnational, translocal, transcultural. We must balance our use of post-, de-, trans- with a greater focus on pre-, re-, and in- (Löfgren 1996:166; jfr även 1997:26).

Löfgrens karikatyrer fångar träffsäkert en del utbredda och måhända något ytliga stereotyper i modernitetsdebatten. Det underliggande argumentet är emellertid diskutabelt. Detta argument går ut på att man borde bedriva analyser i positiva ordalag, det vill säga i termer av vad som faktiskt kännetecknar samhället eller kulturen istället för negativa beskrivningar, som framför allt talar om hur samhället eller kulturen inte (längre) är. Sådana ansatser görs inte i tillräcklig utsträckning, enligt den kritiska diagnosen.

Om man till att börja med bortser från resonemangets detaljer och inriktar sig på dess kärna kan man göra vissa jämförelser med den distinktion som gjorts ovan mellan

å ena sidan de teoretiker som betraktar samtiden som ett resultat av en längre historisk process och å den andra tänkare som utgår från premissen att nuet innebär starten på en ny tid. Måhända blir det då tydligt att kritiken främst är giltig för den förra gruppen. Det är framför allt tänkare som Sennett och Habermas som är benägna att analysera dagens samhälle enligt nedbrytningens principer. Enligt dessa kristeoretiker ter sig samtiden ju som förbunden med ett slags förfluten ortodox modernitet, kännetecknad av en balans eller harmoni som nu upplösts eller på annat sätt satts ur spel. Deras benägenhet att mäta nuet med en måttstock hämtad från 1700-talets borgerliga offentlighet utmynnar ju i en "devolutionistisk" bild av det historiska förloppet där nedbrytningen av gamla former tenderar att dominera synfältet.

Å andra sidan förekommer inte prefixen post-, de- och trans- i någon större omfattning hos Sennett och Habermas. Dessa språkliga innovationer har framför allt tillkommit i den senare gruppen av teoretiker som föredrar att betrakta samtiden som starten på en ny epok. I Löfgrens exempel är det också Zygmunt Bauman, Scott Lash och John Urry som brukar få representera modernitetsdebattens förfall. Här föreligger det anledning att misstänka att kritiken framför allt låtit sig förledas av prefixens semantiska innehåll, som ju antyder nedbrytning och upplösning. Om den istället hade utgått ifrån en mer ingående granskning av de teorier dessa prefix brukar uppträda i, hade resultatet måhända blivit ett annat. Oavsett om postmodernistiska samhällsanalyser är bra eller dåliga, fräscha eller uttjatade, tycks det här föreligga en missuppfattning av dess intentioner.

Om den underliggande poängen i den kritik som irriterar sig på det myckna talet om post- framför allt är relevant för de teorier som inte är benägna att tala om just post-, tycks det mig mer uppenbart att teoretiker som Bauman, Beck och Giddens försöker

göra just det som kritiken efterlyser, det vill säga beskriva vilka sociala former som kännetecknar samtiden. Överlag uppfattar jag snarare förekomsten av post-prefixet och besläktade begreppskonstruktioner som en indikation på att analyserna *inte* primärt utmynnar i negativitet, det vill säga i nedbrytning, upplösning eller devolution. Upplösningen finns snarare ”i ögat på läsaren” än i de teorier som placerats under luppen. Hur kan det då komma sig att den post- eller senmodernistiska samhällsanalysen givit upphov till sådana uppfattningar?

Eftersom detta slags kritik sällan bygger på något mer ingående litteraturstudium, i varje fall inte som redovisas för läsaren, måste man här tillgripa spekulation. Min tes är att den som kritiserar postmodernistiska samhällsanalys för upplösning eller nedbrytning själv kan hänföras till den kategori av forskare som gärna betraktar nuet som en del av det förflutna. I varje fall tycks han eller hon obenägen att betrakta hypoteser om samtiden utifrån premissen att denna faktiskt bär på nya sociala och kulturella former och inte bara på frånvaron av de gamla. För att förtydliga detta behövs ett eller annat exempel från modernitetsdebattens mest välbekanta konventioner, som riskerar att tolkas som exempel på nedbrytningsresonemang som knappast är avsedda som sådana.

Inte sällan har man i debatten om det post- eller senmoderna tillståndet framhållit hur samhället i ökande utsträckning kännetecknas av individualisering (jfr t.ex. Beck 1992) eller neotribalism (jfr Bauman 1991b:248f.; 1996:176–180; Maffesoli 1996). Det senare brukar åsyfta hur grupper av människor idag i allt större utsträckning är benägna att gå samman i mindre gemenskaper eller ”stammar” (tribes), utifrån en gemensam identifikation på basis av exempelvis livsstil eller etnicitet, och inom ramarna för dessa reser murar gentemot omvärlden. Om det postmoderna tillståndet kännetecknas av individua-

lisering och/eller neotribalism förutsätter detta naturligtvis nedbrytning av äldre sociala konstellationer som exempelvis klasskollektivet eller kärnfamiljen. Att betrakta sådana begrepp som exempel på nedbrytning har därmed ett visst fog för sig, även om poängen med resonemanget samtidigt hotar att gå förlorad. Syftet med att utmåla individualisering eller neotribalism som karaktäristiska företeelser för samtiden är nämligen primärt att framhålla detta som positiva kategorier, det vill säga som beskrivningar av det samhälle som faktiskt är förhärskande. Kritikern ser måhända frånvaron av modernitetens konturer (nedbrutna klass- och familjestrukturer) i dessa begrepp, medan ”postmodernisten” istället ser närvaron av nya sociala former (individualitet, stammar).

I sina analyser av risksamhället framhåller Ulrich Beck (1992) att klass inte längre är ett fungerande begrepp för att fånga dagens samhälle. Utgångspunkten för ett sådant argument är naturligtvis att klass är en historisk företeelse, vilket de flesta kanske skulle hålla med om. Detta innebär emellertid inte enbart att klasstrukturen inträder i samhället i samband med vissa historiska förändringar av produktionsvillkoren, utan också att de kan försvinna ut ur den sociala världen. Enligt Beck och många andra är detta vad som sker just nu. Ekonomiska klassfraktioner sammanfaller inte längre med olika subkulturer och erfars därmed inte längre i praxis. Folk har blivit mer benägna att inrätta sina liv individuellt istället för kollektivt. Individualiseringen har enligt Becks iakttagelser också brutit in i kärnfamiljen och gjort denna alltmer instabil. Arbetsmarknaden har nämligen individualiserande effekter och när kvinnorna nu alltmer givit sig ut i arbetslivet har familjen i ökande utsträckning börjat rymma två karriärer, det vill säga två individuella projekt. Vår tids höga skilsmässofrekvens och skärpta könsmotsättningar blir i Becks analys därför inte så mycket ett resultat av

ojämlikhet som av svårigheterna att integrera två individer inom ramarna för en enhet som förutsätter komplementaritet och traditionella könsroller. På så sätt förutsätter individualiseringsprocesserna naturligtvis nedbrytning eller upplösning av enheter som klass och kärnfamilj, men att låta denna premiss dominera synfältet innebär att läsa argumentet baklänges. Individualisering bör snarare ses som ett faktiskt exempel på de former som efterfrågas när kritikern ropar efter mer *re-prefix*. På samma sätt som samtiden i denna analys inte främst fungerar som en avvikelser från det förflutna betecknar individualiseringsbegreppet inte heller primärt frånvaro av klass och kärnfamilj. Är det inte snarare kritikern som har problem att befria sig från sina oreflekterade föreställningar om sådana sociala former som universella, ”metafysiska” kategorier?

Något liknande kan förmodligen sägas om de flesta nyckelbegrepp i dessa sammanhang. Reflexivitet förutsätter naturligtvis ett traditionsbrott eftersom det först är när traditionens makt över människor upphör som de kan bli reflexiva. När Giddens och andra talar i dessa termer är det emellertid inte i första hand frånvaro av tradition som åsyftas utan snarare en mer bokstavig närvaro av reflexivitet. I dessa analyser är reflexiviteten en historisk företeelse och just nu befinner vi oss på den punkt i historien då mänskligheten blivit särskilt reflexiv. Om man däremot är obenägen att fullt ut avfärda antagandet om traditionen som en universell styrande kraft blir man kanske mer disponerad att lägga upplösning och nedbrytning i reflexivitetsbegreppet. Men i så fall är det snarare den kritiske betraktaren som hela tiden har ett försvunnet samhälle som norm när han eller hon läser teorier som tvärtom profilerar samtiden som starten på en ny epok, karaktäriserad av en egen social logik. För post- och senmodernister i gemen betecknar begrepp som individualisering, neotribalism, reflexi-

vitet och allehanda post-begrepp konturerna av ett framväxande postmodernt samhälle, medan samma begreppsarsenal för den modernistiske kritikern tycks representera en försvinnande modernitet eller en ortodox samhällsmodell som hamnat i obalans. Eller för att uttrycka saken med andra ord: kritikern förefaller läsa post- och senmoderna teorier på samma premisser som Sennett och Habermas bedriver samhällsanalys.

Behöver vi en postmodern sociologi?

I kölvattnet av de nya samhällsvetenskapliga världsbilder som uppfattade samtiden som början på en ny epok följde också en diskussion rörande vilka teoretiska och metodologiska konsekvenser denna premiss skulle komma att få för forskningen. Det grundläggande spørsmålet har formulerats otaliga gånger i varierande skepnad. Zygmunt Bauman (1992:26f.) och Mike Featherstone (1994:18ff.) har artikulert frågan på sociologisk mark så här: Behöver vi en postmodern sociologi? Eller behöver vi kanske snarare en sociologi om postmoderniteten (eller alternativt postmodernismen)? Alltså, i vilken mån medför post- eller senmoderna samhällsförändringar behov av nya teorier, begrepp och undersökningsmetoder som är mer i takt med tiden än de etablerade konventionerna? Behöver vi en ny begreppsarsenal (eller kanske till och med nya vetenskapliga metoder) för att fånga vad som sker i världen eller klarar vi oss med den gamla nomenklaturen? Fungerar nyckelkategorier som klass, nationalstat, kärnfamilj, struktur, tradition och kapital fortfarande eller måste vi sopa dessa gamla spöken under mattan och uppfinna nya berättelser för att kunna begripa oss på vår värld? Har samhället förändrats så mycket att det måste analyseras på ett nytt sätt?

Min ambition är inte att besvara sådana frågor med ett ja eller nej, utan att tydliggöra några av de konsekvenser som medföljer de olika svarsalternativen. Generellt sett är det

nog möjligt att uppbringa rimliga skäl för båda ståndpunkterna. Under alla omständigheter har detta problem genererat många svar och bland dessa återfinns man inte bara jakande och nekande alternativ, utan därtill en rad mellanpositioner. Om man svarar ja, vilket Bauman (1992:26–67) är benägen att göra, sker detta i regel utifrån premisen att den gamla nomenklaturen blivit alltför urmodig för att förstå vad som faktiskt pågår i samtiden. De gamla konventionerna passar måhända för att studera den ”klassiska” eller industrisamhälleliga modernitet som vi nu lämnat bakom oss, men håller inte längre måttet för dagens realiteter. Postmoderniteten måste därför betraktas utifrån sin egen inneboende logik och inte som en avvikelse från en annan logik, hemmahörande i ett annat socialt tillstånd. Det postmoderna samhället är därför ingen modernitet som drabbats av kris eller anomi, utan innebär en ny värld skild från förflutna realiteter som endast kan förstås via neologismer. Inte minst är det viktigt att notera denna grundläggande premis eftersom samhällsanalyserna annars riskerar att utmytna i ren negativitet, i termer av vad som (tyvärr) inte längre kännetecknar samhället.

Sådana argument kan tyckas undergräva kristeoretikernas mer processuella perspektiv på samtiden som resultatet av ett historiskt sammanbrott, vilket ju lätt blir följderna om man analyserar nuet utifrån en modell hämtad ur det förflutna. Ändå kan man anföra möjliga argument mot behovet av en ”ny sociologi” eller begreppslogisk förnyelse. Ett exempel härpå mötte jag för några år sedan i ett föredrag av David Harvey, betitlat ”Cartographies of Knowledge. Space, Time and Public Discourse in Contemporary Capitalism”, som jag med risk för förvrängningar refererar ur minnet.¹⁰ Harvey gick där till angrepp mot det alltmer utbredda bruket av termen globalisering inom forskning och politik. Han menade att det blivit allt vanligare

att diskutera företeelser präglade av ekonomiska intressen i mystifierande termer. Globaliseringsbegreppet hade härvid erhållit en central roll. Genom att maskera kapitalintressen bakom förment anonyma och tvingande krafter, kallade ”globalisering”, kom vissa intressen att förefalla mer neutrala, naturliga eller ofrånkomliga. Kapitalet och dess förmåga att anta nya skepnader hade därför börjat dölja sig bakom en förskönande språklig fasad. Att istället vidhålla den etablerade historiematerialistiska terminologin – och därmed beteckna saker med dess rätta namn – skulle göra det tydligare vilka intressen som faktiskt styrde utvecklingen och vem som var betjänt av att dölja detta. Enligt Harvey fungerade termen globalisering med andra ord som en eufemism i nyliberalismens tjänst.

Detta kan betraktas som ett argument mot en ”postmodern sociologi”, det vill säga mot en terminologisk ansiktslyftning. Därmed vill jag förstås inte hävda att Harvey generellt sett motsätter sig förnyelse, utan understryka hans insisterande på att makt- och dominansförhållanden alltid behöver synliggöras. Att omdefiniera begreppsapparaten kan mycket väl vara ett sätt att dölja de finurligheter makten ägnar sig åt genom att utmåla den i neutrala, opersonliga termer. När de intellektuella nu alltmer övergivit historiematerialismen till förmån för nya teorier och vokabulärer har de samtidigt blivit mindre benägna att kritisera de kommersiella krafter som under alla omständigheter fortsätter att prägla världen. Istället underlättar avsaknaden av intellektuellt motstånd olyckligtvis maktens framfart.¹¹

På så sätt kan man alltså profilera huvudargumenten för och emot behovet av teoretisk och metodologisk förnyelse i denna debatt. Om föreställningen att samhället och kulturen förändrats så grundligt att vi nu lever i en ny värld faktiskt är relevant, blir det också nödvändigt att förändra forskarnas verk-

tygsuppsättning för att den post- eller senmoderna samtidsanalysen inte skall domineras av modernitetens skuggbilder. Men om denna premiss är felaktig och alla tecken på ett nytt samhällstillstånd i själva verket bara är nya uttryck för etablerade maktförhållanden, blir det istället viktigt att hålla huvudet kallt och försöka spåra det gamla i det skenbart nya.

Konklusion

Med idéerna om ett post- eller senmodernt samhällstillstånd öppnades det etnologiska samtalet för en rad nya influenser, inte minst från vissa sociologiska teoribildningar. Dessa diskussioner fördes kanske som mest intensivt för några år sedan då nyhetens behag ännu inte börjat avdunsta. Idag väcker termer som modernitet, postmodernitet, reflexivitet och individualisering inte längre något större uppseende. I viss utsträckning har dessa begrepp inarbetats som självklara element i den kulturvetenskapliga doxan, i någon mån känns de utslitna. Oavsett om man vill utvinna mer ur dessa perspektiv eller lämna dem bakom sig finns emellertid viktiga lärdomar att dra av modernitetsdebatten. I denna artikel har jag försökt peka ut några av dessa.

För det första har jag velat understryka två huvudtendenser i synen på samtidens förhållande till historien: dels en benägenhet att se det nutida samhället som förbundet med historien, dels en mer explicit idé om samtiden som starten på en helt ny epok och därför skild från det förflutna. Den första tendensen medför gärna ett nedbrytnings- eller upplösningsspektiv som generellt saknas i den senare. När de ”post-orienterade” perspektiven ibland ändå anklagas för samma sak förefaller detta vara resultatet av en sammanblandning av teoretiska premisser som förtjänar att hållas isär. Sådana förväxlingar har måhända förorsakats av spöken från konventionella teorier och synsätt, som vägleder uppmärksamheten förbi de faktiska intentio-

ner som kännetecknar teorier och begrepp.

För det andra ger dessa två tendenser helt olika förutsättningar att bedriva samhällskritik. De perspektiv som utmålar samtiden som en avvikelse från ett tidigare stadium, kännetecknat av harmoni och balans, är nästan alltid starkt samhällskritiska. Lösningen på dagens problem lokaliseras då vanligtvis till det förflutna. Det är ju där utopierna tillskrivs realitet. Detta slags ”historiska inversion” (jfr Bachtin 1988:66–70) har exempelvis kommit Sennett och Habermas att se en fördömlig demokratisk modell i den offentliga sfär som en gång skapades av 1700-talets framväxande borgerskap.

Denna samhällskritiska sida förekommer inte nödvändigtvis i det andra lägret. Giddens ter sig som en relativt optimistisk samhällskomentator. Inte minst tydligt blir detta i *Beyond Left and Right* (Giddens 1994b), där ett flertal hoppfulla profetior om världens politiska framtid utmålas i termer av ”utopian realism”, vilket betecknar utopiska men enligt Giddens ändå realistiska förhoppningar. Bauman är å andra sidan den ständige civilisationskritikern som målar det mesta i svart. Hans samhällskritik får emellertid inte förväxlas med Sennetts och Habermas historiska inversion. I en artikel om Baumans ”Från pilgrim till turist” (1994b) tycker sig Owe Ronström (1995:44) se en ”devolutionistisk premiss” inskriven i resonemanget, något som han, inspirerad av Orvar Löfgren, är benägen att betrakta som signifikant för ”mycket av den postmoderna diskussionen”. Om Bauman vore devolutionist borde han också tycka att det var bättre förr. En snabb blick på hans studier av moderniteten (jfr särskilt Bauman 1991a; 1991b) ger emellertid motsatt besked. Även om postmoderniteten knappast är något paradiset i Zygmunt Baumans värld är den ändå ingenting mot det helvete som brukar känneteckna hans bilder av den moderna epok som utgör höjdpunkten i den mänskliga intoleransens historia, krönt

av Förintelsen – en katastrof som i allt väsentligt är en produkt av moderniteten själv. Någon nostalgi står här inte att finna. Även om Bauman också riktar en hel del kritik mot postmoderniteten saknar han, i likhet med tänkare som Derrida och Foucault, utopiska modeller för hur samhället borde vara inrättat. Sådana idealsamhällen förekommer varken i det förflutna eller på Baumans ritbord. Hans kritiska blick slår ner på det mesta som ägt rum de senaste seklerna och även om den postmoderna världen är ett dragigt köldhål, så var moderniteten trots allt ett gott stycke djävligare. Förmoderniteten lämnas vanligtvis utanför diskussionen.¹²

Om nostalgi och devolution framför allt kännetecknar kristeoretiker av Sennetts och Habermas typ, där ju samtidens brister ständigt vägs mot ett förtjänstfullt förflutet, kan man fråga sig huruvida det är möjligt att tänka sig en optimistisk nutidsdiagnos i teorier som förbinder samtiden med historien. Det borde i så fall röra sig om ett samhälle som successivt fullkomligas steg för steg. Det är tveksamt om sådana idéer verkligen har kännetecknat särskilt många samhällsvisioner. Framstegsuppenbarelsen tenderar mer eller mindre explicit att knytas till föreställningar om historiska brott: Äntligen har vi blivit av med det förflutnas börda! Först när man gjort upp med historiens skadliga inflytande över samtiden kan man göra verkliga framsteg. Så resonerade exempelvis många liberaler och socialister vid det förra sekelskiftet: Äntligen har vi blivit av med religionens och traditionens skadliga inflytande! På sistone har en del postmodernister dragit en lättnadens suck över den äntligen överständna moderniteten. Sådana tendenser kan också skönjas hos Zygmunt Bauman, trots rykten om motsatsen. Emellanåt sägs postmoderniteten till exempel kunna beskrivas som ”modernity emancipated from false consciousness” (Bauman 1992:188). När moderniteten ställs mot det postmoderna brukar jäm-

förelsen trots allt utfalla till fördel för det sistnämnda. Överlag ligger det dock inte för Bauman att skönmåla, vare sig det förgångna eller samtiden, varför dessa tendenser brukar stanna vid just tendenser snarare än uttalade programförklaringar.

För det tredje har historien skilda funktioner i de två typerna av teoribildningar. I det ena perspektivet innehåller det förflutna sanningen om samtiden eller i varje fall nyckeln till en sann förståelse av densamma. Bland post- eller senmodernisterna kan historien emellertid enbart spela en metodologisk roll. Den tjänar då som ett medel att synliggöra samtiden, men den förklarar ingenting. På samma sätt brukas historien för övrigt i några moderna etnologiska klassiker, nämligen Åke Dauns *Förortsliv* (1974) och Jonas Frykmans och Orvar Löfgrens *Den kultiverade människan* (1979). I den senare, exempelvis, kontrasteras förmodernt och modernt, det gamla bondesamhället och sekelskiftets borgerskap, varvid bondesamhällets uppgift blir att *synliggöra* borgarkulturen. Då det saknas kausala eller andra processuella samband de två världarna emellan *förklarar* den emellertid ingenting. Man kunde i princip låta vilket förmodernt samhälle som helst spela samma roll. Ett arkaiskt stamsamhälle i Trobrianderne är också påtagligt annorlunda det svenska sekelskiftetsborgerskapet och kausalt lika avlägset som bondesamhället. På samma sätt använder Daun den gamla arbetarförorten Reimersholme för att synliggöra levnadsvillkoren i miljonprogrammets Vårberg, men dessa villkor måste sedan förklaras synkront. Medan det förflutna i det ena perspektivet rymmer nyckeln till samtiden, blir sådana historiska utflykter i det andra istället en metod för att fastställa dess unika karaktär, vilken sedan måste uttydas på sina egna villkor.

När denna artikel nu går in på sina sista rader kan det vara på sin plats att en sista gång understryka att min ambition varit att klargö-

ra innebörden i några centrala samhällsteorier, inte att avgöra deras sanningshalt. Många av dessa argument har stötts och blötts tidigare, om än knappast på etnologins scen. Vissa tycker sig känna igen sin värld i dessa idéer, andra ser vrågbilder. Det viktiga är inte nödvändigtvis att förvalta sådana perspektiv, men då de ofta ter sig mer sofistikerade än den kritik som riktas mot dem aktualiseras behovet av en mer genomgripande teoriutveckling. Metateoretiska exkurser kan härvid påvisa möjligheter och begränsningar i såväl sen- och postmodernistisk samhällsteori som i etnologisk kulturanalys. Därmed förbättras också utsikterna att utveckla nya och bättre alternativ.

Fredrik Schoug, fl. dr

Etnologiska institutionen, Lund

Noter

- 1 Denna trendkänslighet sammanhänger naturligtvis med den originalitetsnorm, som förefaller särskilt stark inom just etnologiämnet. Varje forskare måste kunna tillföra "något eget" och på så sätt visa tecken på individualitet redan på doktorandnivå för att inte riskera att uppfattas som en andra klassens forskare. Denna tendens har jag försökt belysa i ett annat sammanhang (jfr Schoug 1998).
- 2 Artikeln är baserad på en föreläsning om modernitetsteorier som jag höll på FU-seminariet vid Etnologiska institutionen i Lund våren 1999.
- 3 Det finns naturligtvis otaliga sätt att uppfatta teorier och begrepp. I en artikel i *Kulturella Perspektiv* (Jansson 1998) förlänades Giddens verk nyligen en ytterligt personlig tolkning, i vilken inte minst begreppet *disembedding mechanisms* är svårt att känna igen. Här är jag emellertid främst intresserad av implikationerna av en enda princip, nämligen samtidens relation till historien, och förbiser därför i den följande texten alla läsningar som inte har något med detta att göra.
- 4 Jag är inte omedveten om att Giddens i *The Consequences of Modernity* (1990:särskilt s.150) argumenterar emot en hel del av de ståndpunkter som brukar betecknas som postmodernistiska. Att han föredrar beteckningen senmodernitet framför postmodernitet är härvid signifikant. Här rör det sig emellertid ändå om nyansskillnader. Även om Giddens räknar med ett visst mått av kontinuitet mellan olika stadier utgår han trots allt från så radikala förändringsprocesser att han därmed ändå kan sägas kvalificera sig för den grupp som är benägen att se samtiden som uttryck för något nytt. Valet av prefixet sen- istället för post- behöver därför inte vara så betydelsefullt i detta sammanhang.
- 5 Habermas är så grundlig att han tar sin utgångspunkt redan i antiken, men den offentlighetens förfallsprocess som är föremål för analyserna kan i hög grad begränsas till de senaste två seklerna.
- 6 Dessa diskussioner återspeglas också i andra delar av Sennetts författarskap, jfr t.ex. Sennett 1977 och 1990.
- 7 Referensen gäller Baumans artikel "Sociological Responses to Postmodernity" (ibid.: 26–67), som är min främsta inspirationskälla. Baumans text kan därför med fördel läsas parallellt med föreliggande artikel.
- 8 Habermas har i och för sig också sagts hysa optimistisk tilltro till demokrati och upplysning, men i *Borgerlig offentlighet*, som är föremål för denna diskussion dominerar kristänkandet.
- 9 Exempelvis har både Fredric Jameson (1986) och David Harvey (1990) varit benägna att betrakta postmodernerna företeelser som nya kulturella uttryck för inomkapitalistiska förändringar. *Disorganized capitalism* är en beteckning som förespråkats av bland andra Scott Lash och John Urry (1987; 1994) och kan kanske ses som uttryck för ett besläktat sätt att tänka, även om de historiematerialistiska tendenserna måhända är något mindre entydiga än hos Jameson och Harvey. Samtidigt som Lash och Urry (1994:15), i likhet med Jameson och Harvey, skriver under på uppfattningen att postmodernismen "is indeed the cultural logic of late capitalism", är de därför också svåra att klassificera på ett användningsfritt sätt utifrån min distinktion mellan tänkare som betraktar samtiden som del av det förflutna respektive början på det nya.
- 10 Föredraget hölls i Washington den 17 november 1995 under *American Anthropological Associations* årliga konferens.
- 11 Ett annat inlägg som delvis kan betraktas som ett nekande svar på frågan om sociologiskt förnyelsebehov återfinns hos Featherstone (1994:13–42), som förknippar postmodernistiska trender som ut-

- tryck för en ökning av maktpotentialen hos specialister på symbolisk produktion (intellektuella, akademiker, journalister, reklamare etc.), vilket därför pekar mot behovet av en sociologi om postmodernismen snarare än en postmodern sociologi.
- 12 När Orvar Löfgren (1996:167) med otydlig adress reser frågan "Were identities really stable, secure and integrated in the past, or is this an example of our own cultural projections of nostalgia for identity lost?", kan man undra vilka dessa "vi" egentligen är som misstänks för nostalgi (Bauman, Urry, Lash?). Romantisering av det förflutna har knappast kännetecknat postmodernistiska samhällsanalyser i gemen. Samtidskritik förutsätter inte historisk inversion och kan därför inte alltid avväpnas genom en dos genreanalys. Däremot föreligger en del exempel på motsatta attityder, det vill säga mer eller mindre euforiska utbrott över frigörelsen från otidsenlig historisk bråte, som exempelvis de stabila identiteter som så många idag snarare vill dekonstruera och diskvalificera än återuppliva.

Referenser

- Bachtin, Michail 1988: *Det dialogiska ordet*, Gråbo: Anthropos.
- Bauman, Zygmunt 1987: *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt 1991a (1989): *Auschwitz och det moderna samhället*, Göteborg: Daidalos.
- Bauman, Zygmunt 1991b: *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Zygmunt 1992: *Intimations of Postmodernity*, London/New York: Routledge.
- Bauman, Zygmunt 1994a (1992): *Döden och odödligheten i det moderna samhället*, Göteborg: Daidalos.
- Bauman, Zygmunt 1994b: "Från pilgrim till turist", *Moderna Tider* 5, 47: s. 20–34.
- Bauman, Zygmunt 1996 (1993): *Postmodern etik*, Göteborg: Daidalos.
- Beck, Ulrich 1992: *Risk Society. Towards a New Modernity*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- Berman, Marshall 1990 (1982): *Allt som är fast förflyktigtas. Modernism och modernitet*, Lund: Arkiv.
- Daun, Åke 1974: *Förortsliv. En etnologisk studie av kulturell förändring*, Stockholm: Prisma.
- Ehn, Billy och Klein, Barbro 1994: *Från erfarenhet till text. Om kulturvetenskaplig reflexivitet*, Stockholm: Carlssons.
- Featherstone, Mike 1994: *Kultur, kropp och konsumtion. Kultursociologiska texter*, Stockholm/Stehag: Symposion.
- Frykman, Jonas och Löfgren, Orvar 1979: *Den kultiverade människan*, Lund/Malmö: Etnologiska sällskapet i Lund/Liber.
- Giddens, Anthony 1990: *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1992: *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1994a: "Living in a Post-Traditional Society". I: Beck, Ulrich, Giddens, Anthony och Lash, Scott: *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, s. 56–109, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony 1994b: *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1988 (1962): *Borgerlig offentlighet. Kategorierna "privat" och "offentligt" i det moderna samhället*, andra översedda upplagan, Lund: Arkiv.
- Harvey, David 1990: *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Cambridge, Massachusetts/Oxford: Blackwell.
- Jameson, Fredric 1986 (1984): "Postmodernism eller senkapitalismens kulturella logik". I: Löfgren, Mikael och Molander, Anders (red.): *Postmoderna tider?*, s. 261–325, Stockholm: Norstedts.
- Jansson, Sören 1998: "Galna kor i moderna landskap. Frågor om mat och tillit i det nya Europa", *Kulturella Perspektiv. Svensk etnologisk tidskrift nr 3*: s. 12–21.
- Kellner, Douglas 1998: "Zygmunt Bauman's Postmodern Turn". I: *Theory, Culture and Society. Explorations in Critical Social Science* 15, 1: s. 73–86.
- Lasch, Christopher 1981 (1979): *Den narcissistiska kulturen*, Stockholm: Norstedts.
- Lash, Scott och Urry, John 1987: *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity Press.
- Lash, Scott och Urry, John 1994: *Economies of Signs and Space*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage.
- Löfgren, Orvar 1996: "Linking the Local, the National and the Global. Past and Present Trends in European Ethnology", *Ethnologia Europaea. Journal of European Ethnology* XXVI, 2: s. 157–168.
- Löfgren, Orvar 1997: "Att ta plats: rummets och rörel-

- sens pedagogik". I: Alsmark, Gunnar (red.): *Skjorta eller själ? Kulturella identiteter i tid och rum*, s. 21–37, Lund: Studentlitteratur.
- Maffesoli, Michel 1996 (1988): *The Time of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London/Thousand Oaks/New Dehli: Sage.
- Ronström, Owe 1995: "Pilgrimer, turister och mångfaldens organisation. Reflektioner kring en essä av Zygmunt Bauman", *Kulturella Perspektiv. Svensk etnologisk tidskrift nr 3*: s. 34–47.
- Schoug, Fredrik 1998: "Sanning och konsekvens. Om sambandet mellan epistemologi och forskarroll". I: Miegel, Fredrik och Schoug, Fredrik (red.): *Dikotomier. Vetenskapsteoretiska reflektioner*, s. 40–61, Lund: Studentlitteratur.
- Sennett, Richard 1976: *The Fall of Public Man*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sennett, Richard 1977: "Destructive Gemeinschaft". I: Birnbaum, Norman (red.): *Beyond the Crisis*, s. 169–197, London/Oxford/New York: Oxford University Press.
- Sennett, Richard 1990: *The Conscience of the Eye. The Design and Life of Cities*, London/Boston: Faber and Faber.
- Theory, Culture and Society. Explorations in Critical Social Science 5, 2–3* (Tema: Postmodernism).

SUMMARY

The Present as a Part of the Past or as the Beginning of the New? Theories of Modernity Revisited

The article aims to examine key concepts and arguments in the debate about modernity and postmodernity and to show how such ideas have been misread by ethnologists and others. A crucial factor in this debate is whether the present is seen as a part of the past, and then analyzed on the same terms as the earlier stages of modernity, or if it is explicitly perceived as the beginning of a late- or postmodern era, which has to be understood on its own terms.

Theories of the first kind often entail devolutionary ideas about contemporary society, that are absent in late-modernist or post-modernist outlooks. Thereby, different notions of the relationship between the present and the past also imply different conditions for social criticism. Whereas devolutionary theories tend to juxtapose a present society in a state of crisis with a harmonious past, more or less explicitly seen as the solution to the contemporary situation, post-modernists jettison both past and future utopian models. Social criticism, then, is pursued without either nostalgia or visionary politics. Finally, history fulfill different

functions in these perspectives on contemporary society. In theories of the first kind, history is perceived as the key to a proper understanding of present conditions, while post-modernist theories tend to employ history methodologically as a means to make visible the unique character of the present, which then has to be explained synchronically without the interference of historical forces.

These implications have too often remained unnoticed. As a result, post-modernist theories have sometimes been charged with nostalgia and devolution and with an exaggerated occupation with disintegration. The article argues that this critical view tends to confuse post-modernist theories with outlooks that deny the existence of a recent historical rupture. It seems like this misinterpretation can be understood as the outcome of the critic's propensity to read the basic ideas of late-modernist or post-modernist thought from the opposite standpoint. What is basically intended as an account of the rise of a postmodern condition then becomes grasped as a depiction of the withering away of modernity.