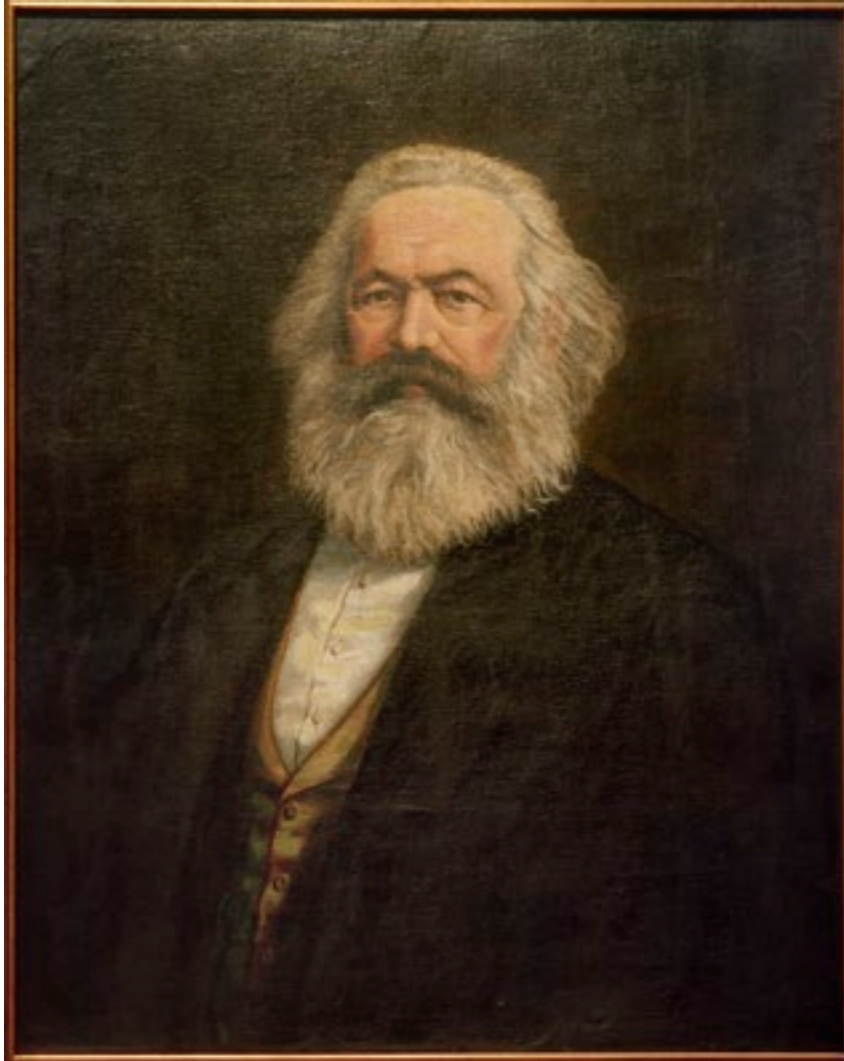


## IDEOLOGI OCH DEMOKRATI

*John Keane*



Demokrati och ideologi är ett ämne med djupa och fascinerande rötter. De sträcker sig tillbaka till sent 1700-tal, när neologismen "ideologi" föddes under den bittert utkämpade öppningsfasen av den moderna europeiska kampen för representativ demokrati. Den första systematiska utforskningen av ämnet kom nästan en generation senare, i Karl Marx skrifter. Hans redogörelser för ideologi och demokrati är värda att gå tillbaka till, om inte annat för att blottlägga deras brister och ta upp en del grundläggande filosofiska frågor – rörande språk, vetenskap och pluralismens politiska implikationer – som är av yttersta vikt för 2000-talets demokratiska politik.

### *Arvet från Marx*

Varför börja med Marx? Helt enkelt för att han försökte erövra det sena 1700-talets ideologibegrepp från dess upphovsmän, *idéologues* som Destutt de Tracy, i syfte att demaskera den framväxande borgarklassens maktanspråk. Termen "ideologi" förvandlades hos Marx till en skarpslipad beteckning, ett vapen i arsenalen för "sann demokrati", producenternas självstyre. Ideologins teori var följaktligen inte längre synonym med de franska "ideologernas" inriktning på att rasera religiösa fördomar och aristokratiska privilegier och utveckla vad de kallade *civisme*, genom en toppstyrd statlig politik vägledad av empirisk-analytisk kunskap om de lagar som behärskar det mänskliga psyket.<sup>1</sup>

Marx krossade de franska ideologernas antidemokratiska politiska avsikter. Han såg till att termen ideologi inte längre var synonym med abstraktionsberusade intellektuellas hopplöst idealistiska strävanden, *esprit de système*, och en naiv tro på människans möjlighet till fullkomning, vilket var den nedsättande innebörd som Napoleon Bonaparte gav termen när han fördömde dessa *idéologues* efter Claude-François Malets misslyckade sammansvärjning i december 1812.

Marx gav termens innebörd en helt ny vinkling: ideologi som borgarklassens kollektivt uttryckta idéer, som talar om demokrati, styr civilsamhällets egendomssystem och därigenom (notera hans reduktionism) kontrollerar den moderna staten. Marx konstaterade att inte alla idéuppsättningar är ideologier i denna mening. En ideologi är en särskild konstellation av idéer. Den omfattar dominerande och dominanta idéer som tjänar till att göra egendomsordningens maktrelationer och dess så kallade demokrati "naturliga" och därmed osynliga. Ideologin skyddar dessa arrangemang mot offentligt ifrågasättande och politiskt motstånd.

Den borgerliga ideologin gör detta genom att dölja och "frysa" samhällsklyftor. Den fungerar som förutsättning för falska löften och enighet mellan samhällsgrupper i potentiell konflikt, framför allt de klasser som definieras av lönearbete och kapital. Ideologin fyller denna legitimerande funktion genom att beskriva civilsamhällets dominerande privata intressen i storslagna formuleringar som falskeligen får dem att framstå som universella levnadssätt utan anknytning till särskilda intressen. Härskande idéer som utger sig för att vara universella är alltid idéerna inom en viss härskande klass. Marx exemplifierar poängen genom att visa hur det moderna samhällets klassrelationer av borgerliga ideologer anses vara urtypen för universell rättvisa, individualitet och människans demokratiska rättigheter. Men de borgerliga teorierna om universell demokrati, frihet och individualism är ideologiska i den precisa bemärkelsen att de döljer civilsamhällets egendomsbaserade intressen, åtminstone enligt Marx. Talet om demokrati, trots att det till synes garanterar individuell och kollektiv frihet, garanterar i realiteten bara de privata egendomsägarnas frihet att fortsätta utvinna mervärde ur massan av utarmade lönearbetare. Bakom den demokratiska frihetens litania och smink står, enligt Marx uppfattning, den marknadsdrivna kapitalismens kärva verklighet: en ny form av "slaveri" och "omänsklighet" baserad på det privata kapitalets arroganta herravälde. Marx försöker alltså förklara den borgerliga ideologin med hjälp av metoder som kritiskt blottlägger dess ursprung. Ideologiernas illusoriska intresselöshet och universalism avslöjas genom att konfrontera dem med deras faktiska sociala bas. Samhällsverkligheten konfronteras med sina egna illusioner. Ideologerna anklagas för att missta sig på sina egna samhälleliga produktionsvillkor; de fördöms för att de låter sig fångas i idésystem som försvarar det utsugningsmönster som är inneboende i den marknadsbaserade borgerliga demokratin.



*Kommunistiska manifestet, 1848.*

*Nya tvivel, nya horisonter*

När den skisseras på detta sätt verkar den klassiska marxistiska ideologiteorin ha åtskilligt gemensamt med de flesta samtida normativa teorier om demokrati, vilka betonar sådana teman som medborgarnas (potentiella) jämlikhet, självstyre och offentlig respekt för rättsstyre och mänskliga rättigheter. För att ett ögonblick uttrycka sig i marxismens termer, så är båda kritiska mot klassklyftor och i förlängningen av detta mot det privata kapitalets förmåga att manipulera utgången av val, parlamentariska diskussioner och statligt beslutsfattande i den representativa demokratis form. De två perspektiven delar också en djupgående reservation inför storslaget universella uttryckssätt i politiken. Båda misstänker att stora ord i praktiken ofta är ett kamouflage för partikulära intressen; de tycks vara överens om, som Marx och Engels formulerade saken i *Det kommunistiska partiets manifest*, att härskande maktgrupper i det typiska fallet framställer sina egna livsbetingelser som ”naturens och förnuftets eviga lagar”.

Släktskapen mellan dessa två politiska språkbruk är uppenbar; men inte desto mindre är det högst tvivelaktigt om de låter sig förenas och i synnerhet om den marxistiska ideologiteorin förblir trovärdig. De senaste decennierna har den marxistiska ideologiteorin, av förståeligt starka skäl, utsatts för hård kritik, följt av ett starkt minskat förtroende. Många författare har försökt blottlägga dess ohållbara 1800-talspremissor och hävdat att de som i Marx efterföljd försöker demaskera och upphäva ideologiska bedrägerier själva bedrar sig. Medan motargumenten är långtifrån enkla eller motsägelsefria finns det särskilt två skäl som förklarar varför den marxistiska ideologiteorin inte längre fungerar. Eftersom dessa skäl är centrala för varje försök att rädda termen ideologi som ett kritiskt vapen till stöd för demokratin, förtjänar de båda noggrann granskning.

*Vetenskap och ideologi*

Den första invändningen tar sikte på Marx motvilja mot att beteckna naturvetenskaperna som ideologiska. Enligt många kritiker omintetgörs den marxistiska ideologiteorins filosofiska status av dess flörtande med en gammalmodig empirism. Marx övertygelse att ”de ekonomiska produktionsvillkorens materiella omvandling ... kan bestämmas exakt av naturvetenskapen”<sup>2</sup> sägs ha assimilerat ideologiteorin till de förutsättningar,

empirisk-analytiska metoder och instrumentella mål som präglade 1800-talets föreställning om naturvetenskapen. Marx beskylls för att omfatta det comteanska positivistiska antagandet att absolut kunskap om det moderna samhället är möjlig genom att följa reglerna för empirisk observation, begreppslig precision och metodologisk exakthet. Han antog att denna universella kunskap kunde användas för att beräkna, förutsäga och kontrollera verkligheten. Ideologikritiken ses alltså av Marx som en form av teknisk kunskap i händerna på dem som vet att andra är förlorade i illusionernas dimmor.

Ett flertal negativa konsekvenser sägs härröra från denna empiristiska syn på ideologikritiken. Genom att kontrastera de missuppfattningar som ideologier alstrar med naturvetenskapernas säkra kunskap gav den marxistiska teorin efter för en optimistisk, borgerlig-viktoriansk föreställning om vetenskapliga och tekniska framsteg som i vår tid har blivit i hög grad diskutabel. Det var inte bara det att Marx vägrade tillämpa ideologins kategori på de moderna naturvetenskaperna. Eftersom Marx var övertygad om sin egen ideologiteoris ”vetenskapliga” status hemföll den åt det dogmatiska antagande som är gemensamt för all scientism, nämligen att den var sann kunskap som kunde implementeras på teknisk väg. Marx övertygelse om att ideologiteorin gav vetenskapliga insikter i ”verklighetens” rörelselagar väckte senare misstankar om att den var potentiellt allierad med den manipulativa makten. I namn av det upplysta vetenskapliga förnuftets kamp mot arrogant vidskepelse, i namn av sanna intressen mot falska intressen, tjänade den till att upprätthålla snarare än upphäva det intellektualistiska anspråk på makt och auktoritet som är tydligt i de franska ideologernas ursprungliga ”civiliserande” mission. Symptomatiskt för denna brist var att Marx aldrig reflekterade över om hans egen ideologiteori kanske kunde fungera som en ideologi. En *tu quoque*-fråga av detta slag är säkerligen legitim, även inom ramarna för Marx eget tänkande. Om idéer är ideologiska eftersom de rättfärdigar ojämlika samhällsliga maktförhållanden genom storslagna universella anspråk som förvränger civilsamhällets och statens verkliga natur, fungerade då inte Marx egna idéer på just detta sätt? Och eftersom sanningsenliga idéer, som Marx noterade i fråga om den klassiska nationalekonomin, kunde bli ideologiska på grund av förändringar i ett samhälles klasstruktur, gällde denna möjlighet inte i lika mån det marxistiska tänkandet?

Dessa frågor undertrycktes av den ursprungliga marxistiska teorin. Som Karl Mannheim konstaterade i *Ideology and utopia* tillämpades de

marxistiska teserna om relationen mellan tankestrukturer och samhällslivets betingelser sparsamt – nämligen på marxismens motståndare och aldrig på dess egna tankestrukturer. De gjorde anspråk på korrekt och politiskt användbar kunskap om den moderna demokratiska staten och marknadsekonomin, förstådd som en totalitet behärskad av en enda överordnad organisationsprincip: förändringar i produktivkrafter och produktionsförhållanden. På detta sätt, säger Marx kritiker, åsidosatte den historiematerialistiska vetenskapen sitt insisterande på att endast proletariet kan befria proletariet. Den så kallade vetenskapen tillät sig att inta en instrumentell hållning till sina proletära adressater. Deras ”verkliga historiska intressen” är kända på förhand. Den marxistiska teorin spelar den melodi som den ”farliga klassen” förväntas dansa efter.

#### *Betydelsens problem*

Det finns ett annat skäl till den marxistiska ideologikritikens förlorade trovärdighet. Detta har att göra med dess försummande av frågor om det talade språket och andra (ickeverbala) former av betydelseskapande. Denna kritik bör hanteras med försiktighet, om inte annat eftersom det finns gott om avsnitt i hans egna texter där Marx noterar språkets sociopolitiska betydelse i mänskliga angelägenheter. Därtill kommer att det är fel att anta, som Antonio Gramsci påminde sina samtida om, att Marx förstod ideologin som blott och bart sken, som en artificiell substans draperad som en slöja över en underliggande verklighet.

Samhällsrealiteten består för Marx av interagerande individer, grupper och klasser som genom språket skapar bilder som är något mer än en slöja av misstag eller lögn. Dessa ideologiska bilder är det förvrängda sätt på vilket sociala aktiviteter manifesteras i medvetandet. Som sådana har de en materiell realitet för de sociala aktörerna och denna realitet, under ett klassamhälles betingelser, genererar och förutsätter ideologiska bilder.

Många senare kritiker (de flesta av dem utgående från Louis Althusser's inflytelserika essä om ideologi)<sup>3</sup> erkänner dessa invändningar. Inte desto mindre hävdar de att Marx ideologiteori vilar på en ohållbar distinktion mellan de ideologiska former i vilka ”verkligheten” framträder och en föregående domän av ”realitet”, bestående av en ”materiell” aktivitet fri från betydelseprocesser. Detta är anledningen till att Marx förstod ideologin som en postum förvanskning av en underliggande verklighet

– marknadssamhällets materiella livsprocesser – vilken fungerar som ideologins försymboliska ursprung. Denna underjordiska verklighet är inte bara verksam ”bakom ryggen” på ideologin, utan fungerar också som en grund som motsäger, likaväl som den förklarar, ideologins förvrängningar.

Åtskilliga försök att lösa ideologins gåtor genom att skilja en ”yta” eller ”överbyggnad” av ideologiska föreställningar från en underjordisk ”bas” av materiell livsaktivitet återfinns på spridda ställen i Marx texter. Ett karaktäristiskt exempel är hans användning av den gamla romerska historien om boskapsskötaren Cacus (i tredje delen av *Teorier om mervärdet*) för att identifiera och förklara ideologins materiella ursprung. Precis som Cacus dolde sina stölder genom att valla sina byten baklänges in i sin grotta, så att det verkade som om de redan hade givit sig av, så döljer borgarklassen enligt Marx resonemang sin parasitiska roll i produktionsprocessen genom att med orätt framställa sig själv som källan till allt välstånd, när detta i verkligheten produceras genom arbetarklassens svett och möda.

Distinktionen mellan materiell praktik och dess ideologiska förvrängning är också klart synlig genom hela *Das Kapital*. Vissa ”imaginära” kategorier inom den borgerliga nationalekonomin (som ”arbetskraftens värde och pris”, ”löner”, ”kontraktens *fictio juris*”, ”varor”) anses av Marx ha sitt ursprung i kapitalismens produktionsförhållanden. Tvärtemot nationalekonomins självförståelse, säger Marx, är dessa begrepp varken tidlösa eller sanna. De är historiskt specifika och fungerar som mystifierande ”kategorier för väsensrelationers fenomenella former”. Dessa ideologiska kategorier framställer komplexa relationer, eller relationer mellan relationer, såsom relationen mellan löner, pengar värde och varor, som om de var självklara ”naturliga” relationer eller helt enkelt egenskaper hos tingen själva. Enligt Marx måste dessa mystifierande kategorier (vilka han också betecknar som illusioner, manifestationsformer, hieroglyfer, skenbilder, alienerade yttre företeelser) skiljas noga från – och förklaras och kritiserar med hänvisning till – ”reala relationer”, eller det han också kallar inre relationer, väsen, verklig natur, faktiska relationer, det dolda eller hemliga substratet.

I stort sett samma ”realitetsbaserade” förklaring av ideologin framträder i Marx och Engels tidigaste skrifter. En fundamental kontrast dras mellan den ”faktiskt existerande världen” och vad människor föreställer sig eller säger om världen. Den borgerliga epokens illusioner sägs vara



sublimeringar av det samhällsliga arbetets, privategendomens och klasskampens ”materiella livsprocesser”: ”Ideologer vänder upp och ned på allting.” Så beskylls till exempel religiöst troende för att inte förstå att ”människan skapar religionen, inte religionen människan”. Marx betonar att religionen är en form av illusorisk lycka. Därför är kritiken av den religiösa ideologin samtidigt ett krav på att avskaffa samhällsvillkor som kräver illusioner: ”Kritiken av religionen är ... fröet till kritiken av den tåredal vars aura utgörs av religionen.”

I sådana analyser insisterar Marx och hans medförfattare på att ideologier inte har någon oberoende eller unik utvecklingslogik. Deras födelse, uppgång och förfall är alltid bestämd av utvecklingslogiken i materiella utbyten med den yttre naturen, rotade i den samhällsliga arbetsprocessen. Därav följer att ideologiernas grepp om de maktlösas medvetanden och munnar inte kan brytas enbart genom revolutionära förändringar i den ”faktiskt existerande världen”. Livet är inte bestämt av medvetandet; snarare är medvetandet bestämt av livet. Frigörelse är inte en fråga om att tänka och tala på ett annat sätt. Det är en ”praktisk” handling, en fråga om att upphäva civilsamhällets materiella betingelser och dess pseudodemokrati.

Dessa formuleringar utlöste förståeligt nog starka reaktioner. Många har noterat att den marxistiska ideologiteorin, såsom vilande på den grundläggande distinktionen mellan materiell aktivitet och dess yttre manifestationsformer, förbiser att allt samhällsligt och politiskt liv, inklusive produktivkrafterna och produktionsförhållandena i deras objektiva såväl som subjektiva dimensioner, är strukturerade genom betydelsegivande koder. Civilsamhällets ”materiella livsprocesser” utgör inte en ”naken” produktionsverksamhet. Vare sig det är i talad, skriven eller visuell form är tecknen inte avläggare till gärningar, eftersom gärningar själva alltid är ”genomsyrade” av tecken. Det samhällsliga och politiska livet, för att formulera saken på ett annat sätt, är sammanvävt med en symboliskt förmedlad aktivitet. Det är inte en ”nivå” eller ”dimension” av det samhällsliga eller politiska livet. Det finns inget specifikt samhällsligt eller politiskt – inte ens arbetsprocessen – som skulle byggas upp från en arki-medisk punkt ”utanför” eller ”under” den betydelsegivande praktiken.

Marx förbiseende av denna elementära men fundamentala poäng, menar hans kritiker, hade flera oönskade konsekvenser. Så kunde ideologiteorin till exempel inte presentera en övertygande förklaring av hur traditioner kan utöva ett djupgående inflytande långt bortom den tid och

plats där de uppstod, något de faktiskt gör. Marx oförmåga att hantera sin egen insikt om hur den klassiska grekiska poesin och konsten kom att förlänas ”evig” betydelse, åtminstone för de europeiska civilisationerna, var symptomatisk. Förbunden till detta problem om hur traditionen ska förstås var Marx oförmåga att förklara (som han formulerade det i *Teorier om mervärde*) hur ”den fria andliga produktionen” i ett samhälle ofta kan vara i konflikt med politiken, lagen, religionen, moralen och andra ”ideologiska element inom den härskande klassen”.

Slutligen gav den marxistiska tesen att ideologier kan förklaras genetiskt, med hänvisning till de förhärskande ”reala” produktivkrafter och produktionsförhållanden som ”ligger under” ideologins ytliga former, vid handen att ideologier var något som kunde avskaffas. Eliminierandet av varuproduktionen och varuutbytet och därmed avskaffandet av den representativa demokratins stat skulle befria världen från illusioner. Ideologierna skulle vittra bort. Tankeformerna skulle anpassa sig till det kommunistiska samhällets ”reala materiella villkor”. De betydelseskapande processerna skulle bli blotta instrument för kommunikation mellan fria och jämlika subjekt. Enligt Marx kritiker kan denna kommunistiska dröm om att avskaffa alla ideologier nu bättre beskrivas som ett totaliserande drömmeri – en farlig fantasi om uppbyggnaden av ett framtida samhälle vars subjekt, fullt transparenta för varandra, inte längre skulle tyngas av problem som har att göra med förväxlingar, missförstånd, retorik och kommunikationens alla andra yttre attiraljer.<sup>4</sup>

#### *Att rekonstruera ideologibegreppet*

Den marxistiska ideologiteorin kritiseras ibland för sin bristande begreppsliga precision, tvetydighet och ofullständighet. Detta är allvarliga brister, men de förbleknar inför de två invändningar som beskrevs ovan. Det minsta som kan sägas är att ideologiteorins naivt realistiska vinkling och dess reduktionistiska behandling av betydelseprocesser ställer vissa fundamentala frågor om det marxistiska perspektivets allmänna trovärdighet. Av central betydelse är hela frågan om ideologibegreppet fortfarande har en legitim plats eller inte i demokratins teori och praktik. Jag tror att det har det, men jag ska hävda att om ideologibegreppet ska förbli kritiskt, så måste det rekonstrueras från grunden: nedmonteras och sättas samman i en ny form, för att frigöra dess demokratiska potential.

*Från vetenskap till pluralism*

Hur kan detta göras? Låt oss börja med den första invändningen mot den marxistiska ideologikritikens teori, för den väcker den betydelsefulla frågan om ideologiteorin kan räddas från sitt arroganta och förlegade 1800-talsempiristiska antagande att vetenskap och ideologi är diametralt motsatta företeelser. Mer precist är frågan om en kritisk ideologiteori kan frigöra sig från sin empiristiska vinkling, om den kan avhålla sig från att framföra absoluta sanningsanspråk, om inte annat genom att erkänna sin egen historicitet, sin kontingenta inbäddning i en given sociopolitisk kontext. Kan en kritisk ideologiteori komma att förstå sig själv som en tolkning och därmed som i princip underkastad möjligheten av självmot-sägelser, oförutsedda sociala och politiska följdresonemang, drastisk revidering eller till och med öppet förkastande från dem teorin uttryckligen är tillägnad, utan att samtidigt reduceras till harmlösa och apologetiska satser som böjer sig för status quo? Med andra ord: kan termen "ideologi" bli mer än en harmlöst deskriptiv term, en simpel synonym för ett visst sätt att betrakta världen? Finns det ett alternativ till uddlösa definitioner av ideologi – till exempel sådana för vilka ideologi bara är ett "system av politiska och samhällsliga övertygelser" som uttrycker "värderingar och ideal" och "handlingsprinciper" baserade på "allmänna övertygelser om människan, samhället och staten"?<sup>5</sup>

Sådana frågor rörande möjligheten av en "postvetenskaplig" men socialt och politiskt engagerad ideologi- och maktkritik är högst aktuella och av stor betydelse för den demokratiska politiken. Problemet är att det epistemologiska självförtroende som underbyggde den marxistiska ideologiteorin har minskat de senaste decennierna. I dess ställe har det utvecklats ett ifrågasättande av "sanningen", en kraftfull renässans för en kognitiv och etisk skepticism av det slag som föregreps i Blaise Pascals maxim: "Det som är sanning på ena sidan Pyrenéerna är falskt på den andra." Den nya tidsandan är något i stil med "Inga privilegierade sanningar, bara tolkningar!", och detta är en av de främsta anledningarna till att kritiska ideologiteorier i marxismens stil har blivit så sällsynta.

Enligt Marx kritiker försummar kampen för att demaskera ideologiska illusioner att granska sin egen förmenta auktoritet. Ideologikritiken klamrar sig dogmatiskt fast vid den missriktade tron på sina egna premisers upphöjda oskuldsfullhet. Enligt dessa skeptikers uppfattning måste (det marxistiska) sökandet efter en sanning fri från illusioner avblåsas. Den teoretiska forskningen måste färdas med lätt packning; den bör ge

upp sina traditionella anspråk på absolut kunskap. I stället måste den anamma en logik byggd på partikularitet, kontextberoende och skepsis inför förmenta vissheter. Den så kallade verkliga världen sägs vara blott en fabel, en kamp mellan konkurrerande fabler. Religion, vetenskap, demokrati, socialism, nationalism och liberalism är idel tolkningar av världen eller snarare lika många varianter av olika fabler som måste tas som de är, eftersom de inte har någon yttersta referenspunkt eller sanningsstandard utanför sig själva.

Utgör detta "sanningströtta" ifrågasättande av den kritiska ideologiteorin en välkommen befrielse från traditionella sociopolitiska och filosofiska fördomar, särskilt av empiristiskt slag? Eller ska skepticismen snarare ses som ett oförskämt angrepp på den klassiska ideologiteorins demokratiska potential? Det finns inget enkelt svar på dessa besvärliga frågor, även om det finns ett inflytelserikt resonemang som utgår från Hans Barths *Wahrheit und Ideologie*. Detta är ett intressant försök, både för att han omdefinierar ideologin i lingvistiska termer och för att han insisterar på att skepticism är en politisk återvändsgränd. Enligt Barth kräver det styrelseskick och den livsstil vi kallar demokrati för sin funktion en distinktion mellan falska (ideologiska) och sanna beskrivningar och universella normativa anspråk. Enligt hans sätt att tänka är ett grundläggande villkor för mänskligt umgänge under demokratiska förhållanden enighet, och enighetens väsen, vare sig det handlar om vetenskapliga undersökningar eller vardagslivet, är idén om universell sanning.

På senare år har Barths poäng tagits upp av Jürgen Habermas och andra demokratitänkare som utgår från samtalet, föreställningen om en *deliberativ* demokrati. Dessa demokrater betonar den rationella argumentationens avgörande betydelse. De försvarar möjligheten av en kommunikationsteori om ideologier som är kritisk mot ojämlika maktrelationer. Detta gör de genom att betona att en sådan teori måste ifrågasätta dominant språkbruk, betydelseprocesser som tjänar till att framkalla och upprätthålla de talande aktörernas slaviska beroende av makthavarna. Bland dessa demokrater talas det om behovet av "djuptolkningar" av den ideologiska dominansen. Detta perspektiv väcker uppenbarligen frågor, som ofta lämnas obesvarade, rörande de specifika institutioner och procedurer genom vilka motstridiga tolkningar av vad som räknas som "dominans" kan bedömas öppet och rättvist inom det samhällsliga och politiska livet. Perspektivet väcker också frågor om djuptolkningarnas sanningsstatus. Givet att ideologi är en starkt värderande term vars bruk

pekar mot kritik av ojämlika maktrelationer, hur kan något fall av kommunikation rimligen bedömas som ideologiskt? Hur kan ideologikritiker utge sig för att stå över alla motsättningar, på en upphöjd punkt från vilken de bedömer andras diskurser, när deras tolkning bara är ännu en tolkning, som i princip inte skiljer sig från de tolkningar som görs av dem vars diskurs de försöker bedöma genom sina ”djuptolkningar”?

Detta är bra och provocativa frågor. I praktiken framtvingar de en reflexion över i vilken mån det är möjligt att undvika de två fallgropar som utgörs av empiristisk ”vetenskap” (som sanningens frälsare mot ideologins bedrägerier) och en grubblande, urvattnad skepticism som har en begränsad förståelse av politikens betydelse och illusionens risker. Teorier om sanning i termer av berättigat hävdande är ett möjligt svar på dessa inträngande frågor. Dessa teorier omfattar sådana principer som självreflexion, rationell debatt och konsensusbildning mellan fritt interagerande subjekt inom en oberoende offentlig sfär. De ser ideologier som en form av betydelskapande som tjänar till att upprätthålla dominansrelationer mellan talande och agerande subjekt situerade i ett samhälleligt och politiskt ramverk av asymmetriska maktrelationer. Deras syn på ideologier utgår vanligen från en eller annan version av Jürgen Habermas universalpragmatiska teori, varför man måste fråga sig om detta perspektiv som sådant kan klara sig oskatt undan den senares olösta svårigheter.

Särskilt talande är att universalpragmatiska teorier inte förmått bemöta den kognitiva och etiska skepticisms utmaning direkt. I de versioner som presenterats av Habermas och hans kollegor implicerar en normativ teori om ideologifri kommunikation den politiska möjligheten att skapa offentliga rum under vägledning av en fundamental princip: handling inriktad på att uppnå förståelse och ”sannfärdig” enighet, befriad från ideologins grepp. Utan att betänka det faktum att många former av kommunikation har föga eller intet att göra med ”enighet” och ”sanning” förutsatte den universalpragmatiska teorin, utan närmare argument, att kommunikation eller ”deliberation” i det akademiska seminariets stil är eller skulle kunna bli central i mänskliga angelägenheter. Den rationalism som är verksam här, genom tron att yttrandefrihet är ideologins fiende, är inte särskilt övertygande, och bidrar till att förklara varför universalpragmatismens teori till sist inte lyckats formulera en trovärdig kritisk ideologiteori. Den grundläggande anledningen till detta misslyckande kan spåras till dess upphöjande av en speciell typ av kommunikativt handlande, känt som ”konsensushandling”; en form av

kommunikation mellan talande och handlande subjekt som implicit eller explicit vägleds av deras gemensamma övertygelse att vissa ”giltighetsanspråk” är verksamma. För Habermas och hans kollegor fungerar konsensushandling som det empiriska och normativa kriteriet för att i praktiken avgöra vad som räknas som ”sanning” i kontrast till ideologiska illusioner. Yttrandefrihet är botemedlet mot ideologi. För närhelst talande aktörer offentligt samlas för att debattera och besluta i viktiga samhällsfrågor, så gör de det genom att förutsätta en rad saker. De förutsätter den praktiska vikten av att uppnå ömsesidig förståelse. De förutsätter att de är förmögna att skilja mellan sina yttrandens performativa och propositionella aspekter. Och på denna grundval underförstår de, framför allt, att de kan uppnå enighet rörande ”sanningen” om sin situation.

### *Språkspel*

Detta resonemang är inte övertygande. Huvudproblemet med en deliberationsteori för ideologi och demokrati, baserad på universalpragmatismens premiss, är enkelt formulerat att den undviker skepticisms frontalangrepp. Hela analysen är tautologisk och omöjlig att omsätta i praktiken. Den vilar på antagandet att talande aktörer redan är eniga om möjligheten av enighet under vägledning av ”sanningen”. Men i det typiska fallet är människor inte eniga. De ser inget behov av enighet. Ofta motsätter de sig aktivt enighet – vilket är ett annat sätt att säga att universalpragmatismens och den deliberativa demokratins teori förutsätter något som inte kan tas för givet.

Denna återvändsgränd tvingar oss att återvända till den obesvarade frågan: kan termen ideologi räddas från sina skeptiska kritiker? Finns det ett alternativt och politiskt mer fruktbart sätt att hantera den dubbla utmaning som scientismen och skepticismen utgör? Och kan vi gå bortom universalpragmatismens bristfälliga teori genom att återuppliva och omarbete ett kritiskt ideologibegrepp som inte förutsätter möjligheten av rationell enighet eller sätter det på piedestal? Med andra ord, är det möjligt att omstöpa termen ideologi så att den både behåller sin udd och stämmer bättre med en 2000-talssyn på demokrati som medborgares och deras representanters oavslutade politiska strävan att tygla och stävja makten, överallt där den utövas? Kan den gamla problematiska termen ideologi räddas från sina forna brister, för demokratins skull? Om så är fallet, hur kan en sådan räddningsoperation se ut?

Ett fruktbart sätt att gå till väga är inspirerat av en inflytelserik essä av Jean-François Lyotard, *Det postmoderna tillståndet*. Av särskilt intresse för Lyotard är legitimitetens problem. Med detta syftar han på de processer genom vilka varje specifikt språkspel tenderar att auktorisera sin egen sanning, korrekthet och effektivitet – och därmed sin överlägsenhet över andra, rivaliserande språkspel – genom yttranden som, mer eller mindre uttryckligt för deltagarna i detta språkspel, anger regler vilka täcker sådana frågor som behovet av en berättelse, inre motsägelsefrihet, experimentell verifikation och konsensus uppnådd genom diskussion. Lyotard ansluter sig till Ludwig Wittgenstein i tanken att dessa regler alltid är kontextberoende. De omfattar riktlinjer för bildandet av denoterande yttranden (i vilka distinktionen sant/falskt är central). Dessa regler täcker också idéer om *savoir entendre*, *savoir dire* och *savoir faire*, det vill säga de omfattar förmågan att bilda och förstå ”goda” värderande och preskriptiva utsagor och därmed förmågan att tala och interagera med andra under vägledning av vissa normer. Det är just konsensus om dessa pragmatiska regler, hävdar Lyotard, som gör det möjligt för deltagarna i ett givet språkspel att identifiera varandra som samtalspartners liksom att avgränsa sitt språkspel och skilja det från andra, kanske oförenliga språkspel.

Ur detta neowittgensteinska perspektiv argumenterar Lyotard kraftfullt för att varje yttrande inom ett specifikt språkspel ska förstås som en aktivitet, som ett ”drag” med eller mot spelare i det egna språkspelet eller i ett annat. Därtill kan yttranden förstås som drag i motsättning till den väldigaste motståndaren av alla: det förhärskande språkspelet självt. Detta är Lyotards ”första princip”: att utföra talakter inbegriper att duellera, att inta agonistiska eller solidariska hållningar till andra spelare eller gentemot det rådande språkspelet.

Av denna princip följer att spelare i språkspel alltid är inordnade i maktrelationer. Makt förstås här inte som en kommunikation otyglad av ”sanning” och ”fri kommunikation”, vilket var fallet för Barth liksom för Habermas och andra deliberativa demokrater. Makt är snarare aktörens förmåga att avsiktligt blockera eller genomföra förändringar i andras talaktiviteter inom ett språkspels redan givna ramverk, som självt alltid på förhand strukturerar individers och grupper talaktiviteter.

Denna poäng rörande makt och språkspel är i hög grad relevant för frågan om ideologi och demokrati. Den implicerar nämligen – detta är Lyotards ”andra princip” – att ett språkspel måste betraktas som en

bestämd social praxis. Att göra yttranden som följer eller bryter mot reglerna är samtidigt att delta i produktionen, reproduktionen eller transformationen av former av socialt och politiskt liv. Politiska ordningar kan inte förstås som organiskt arrangerade funktionshelheter (så som Talcott Parsons och andra systemteoretiker gjort). Inte heller kan de förstås som klassbaserade och klassuppdelade totaliteter (som Marx antog i sin ideologiteori). Snarare påminner de sociala och politiska banden inom ett givet samhälle i det typiska fallet om en komplex labyrinth av många olika, ibland fientliga och turbulenta språkspel. Dessa språkspel struktureras av kontingenta regler som inte kan förstås eller ”greppas” genom en eller annan ”neutral” metadiskurs. Lyotard citerar Wittgenstein (*Philosophical investigations*, sektion 18) för att få fram denna poäng rörande de tusentals språkspel, triviala eller inte fullt så triviala, som normalt utgör väven i våra samhällen: ”Man kan betrakta vårt språk som en gammal stad: ett virrvarr av gränder och torg, gamla och nya hus, och hus med tillbyggnader från skilda tider; och allt detta omgivet av en mängd nya förorter med raka och regelbundna gator och med enformiga hus.”

Enligt Lyotards uppfattning är det yttersta målet för postmodernistiska analyser av språkspel att blottlägga och framhäva sociala och politiska ordningars ogripbara och splittrade karaktär. I praktiska termer innebär detta att postmodernismen eftersträvar att upplösa de dominerande och dominant språkspel som håller samman makthierarkier och gör dem ”neutrala”. I kontrast till den marxistiska ideologiteorin medger Lyotard att den mångfald av språkspel som cirkulerar i ett givet samhälle inte kan beskrivas och värderas genom ”neutrala” och allvetande metadiskurser, i stil med en ”vetenskap” om ideologier baserad på ”historiematerialismens” grunder. I stället rekommenderar Lyotard det han kallar paralogismer (*paralogie*), det vill säga intellektuella och politiska försök att ifrågasätta varje given intellektuell och politisk konsensus. Eftersom alla språkspel är kontingenta, är poängen att förändra världen genom att skapa oenighet och hindra något enskilt språkspel från att dominera andra genom att kväva dem i sina förment universella regler.

Lyotard försöker illustrera det fruktbara i detta perspektiv genom att ifrågasätta och kasta tvivel över reglerna i olika typer av språkspel. Till exemplen hör den platonska dialogen, med dess argumentationsmönster inriktade på att nå fram till samförstånd mellan samtalspartners; de folkliga berättelser som avgränsar vad som får eller inte får sägas i traditionella samhällen; den moderna vetenskapens språk, som vilar på



sådana tekniker som undervisning, denotation, argument och bevisbase-  
rade falsifikationsmetoder och regler för diakronisk rytm; och den tyska  
idealismen, med dess inriktning på att syntetisera kunskapens olika  
underavdelningar i en totaliserande metaberrättelse som såg sig själv som  
ett moment i "andens" förverkligande. I samtliga fall syftar Lyotard till att  
understryka den alltigenom konventionella karaktären av dessa och  
andra språkspel. Därigenom väcker han starka tvivel på deras "imperia-  
listiska" anspråk på absolut status.

Denna metod för att ifrågasätta språkspel leder likväl inte in Lyotard i  
själv motsägelser, till exempel genom att han skulle privilegiera sitt eget  
språkspel framför andra, kanske oförenliga sådana. Lyotard garderar sig  
genom att rehabilitera den tillfällets logik som återfinns i till exempel de  
grekiska sofisternas texter. Det slående med denna logik är dess anspråk  
på att avslöja förment universella sanningar genom att analysera dem  
som bara partikulära fall av det partikuläras logik, den logik som handlar  
om specialfallet, det unika tillfället. I kontrast till kretensaren Epimeni-  
des, som motsade sig själv genom att sanningsenligt förklara att alla  
kretensare var lögnare, ser den partikularitetslogik Lyotard förlitar sig på  
inte sig själv som baserad på mer universella grunder, på en "sannare  
sanning". Lyotard omfattar konsekvent den ockasionella logiken och  
därigenom, skulle jag vilja hävda, lämnar han ett avgörande bidrag till en  
reviderad ideologiförståelse som inte längre tyngs ned av tidigare teore-  
tiska misstag.

Låt mig förklara detta närmare. Ur ett språkspelsperspektiv kan ideolo-  
gier inte förstås, deras gåtor inte förklaras och deras effekter inte kritiserar  
utifrån de reduktionistiska scheman som såväl de franska *idéologues* som  
Marx lägger fram. Språkspelsperspektivet säger att ideologier inte är en  
form av postum förvrängning av en föregående "realitet" av klassuppde-  
lade materiella livsprocesser, vilka fungerar (som Marx tänkte sig) som  
både en förspråklig, arkimedisk punkt "utanför" och "under" språkspelen  
och den punkt av "sanning" som motsäger och avslöjar ideologins "falska"  
förvanskningar. Språkspel är inte en "nivå" eller "dimension" av någon  
social och politisk struktur. Närhelst de slår rot så är de sammanvävda med  
det sociala och politiska livet som sådant. Det följer att ideologier (i den  
mest vulgära marxistiska bemärkelsen) inte är en slöjliknande substans  
draperad över "realitetens" yta. Ideologier är verksamma *inom* språkspel,  
vilket också innebär att ideologier inte är knutna till någon särskild sam-  
hällsinstitution och att de kan uppstå på många olika och ofta förvånande

platser. Sett på detta sätt finns det inget tvingande skäl varför begreppet  
ideologi skulle vara knutet uteslutande till klassbaserade maktrelationer.  
Ideologin är inte bara ett marknadsproducerat fenomen (som Marx antog).  
Den kan alstras och upprätthållas av intellektuella, kyrkor, sociala rörel-  
ser, politiska partier, väpnade styrkor och andra maktgrupper som är  
verksamma inom civilsamhällets och statens många olika sfärer.

Detta språkspelsperspektiv har också andra implikationer. Dess beto-  
nande av språket som medium för socialt och politiskt liv implicerar att  
det inte kan finnas något "ideologiernas slut", om detta innebär ett fram-  
tida samhälle som finjusterats till en "realitet" befriad från språkspelens  
regler och effekter. Likväl följer det inte av denna tes att ideologier är  
ofrånkomliga eller inte kan avlägsnas från det politiska livet. Ur språk-  
spelens reviderade perspektiv syftar termen ideologi på en speciell typ av  
*hegemoniskt* språkspel, ett som eftersträvar – inte alltid framgångsrikt – att  
dölja villkoren för sin egen tillkomst genom att undertrycka språkspelens  
pluralism inom den etablerade sociopolitiska ordning där det spelar en  
central roll.

Ideologiska språkspel är sådana som försöker skapa allmän åtlydnad  
av sina egna partikulära anspråk. I praktiken har ideologier alltid tyst-  
tande och uteslutande effekter. De utgör hot mot pluralismen. De impli-  
cerar en marginalisering eller eliminering (en "terrorisering", med  
Lyotards drastiska formulering) av varje annat partikulärt språkspel. Av  
detta sätt att tänka följer att ideologikritikens hela projekt kan och måste  
omprövas. Arrogansen i den marxistiska ideologiteorin måste överges.  
Dess försök att avskrivna den falska universaliteten i en motståndares  
språkspel genom att presentera sitt eget språkspel som empiriskt sant och  
etiskt berättigat – och därmed oangripligt – är inte trovärdigt och i prak-  
tiken riskabelt. Detta gamla sätt att kritisera ideologier var förmätet. Det  
uppfattade sig självt som ett privilegierat språkspel, höjt över det sociala  
och politiska livets tumult, för att desto bättre kunna manipulera det. Den  
nya typen av ideologikritik jävar *alla* partikulära språkspel som utger sig  
för att vara universella. Den ser sig själv som bara ett partikulärt fall av  
det partikuläras logik, ett specifikt språkspel som tolererar andra språk-  
spel bara så länge de förblir ödmjuka och avgränsade, och därmed par-  
tikulära. Ideologikritiken blir därmed ett försök att framhäva den nära  
men omvända relationen mellan ideologi och demokrati. Den tar sikte på  
ideologier eftersom de kväver och potentiellt underminerar den mång-  
fald av språkspel som demokratin i praktiken alltid vilar på.

*Demokrati och ideologi*

Att betrakta ideologier på detta reviderade men ovana sätt innebär problem för det etablerade antagandet att demokratin själv är en högre första princip.<sup>6</sup> I dag finns det en utbredd och ofta självbelåten enighet om att demokrati står för respekt för etisk pluralism. Förstått som självstyre av medborgare betraktade som jämlikar, antas demokratin stå för tolerans av skillnader. Den sägs vara oförenlig med politiska försök att foga in människor i sådana enhetliga etiska system som nationen eller staten, historien, kristendom, islam, marxism, socialdemokrati och marknaden. Detta sätt att tänka ter sig övertygande; det verkar vara ett helt rimligt sätt att resonera. Inte desto mindre ansätts det av en rad besvärande frågor: är inte demokratin historia späckad med exempel på hur dess eget språk och ideal har använts till stöd för särskilda dominerande eller framväxande intressen (som Marx beklagade sig över)? Vilar inte demokratin på en fetisch i form av "det suveräna folket", en princip som antas vara tidlös men som har effekten att ointetgöra sin egen historicitet? Filosofiskt sett kan vi fråga om demokratin själv kanske inte är en absolut etik, snäppet över all annan etik, en nödvändig, icke förhandlingsbar och överlägsen "gemensam tro", som John Dewey en gång hävdade. Är demokratin inte därmed anfäktad av en dubbelmoral? Bevisade inte George W. Bush genom sina tal och handlingar under det senaste decenniet att demokrati är hyckleri, lika skenhelig som den berömde protestantiske präst som i sin söndagspredikan förkunnade att fred i Mellanöstern bara var möjligt om judar och muslimer börjar tro på Herren Jesu Krist?

Inte nödvändigtvis. Ur perspektivet av en vitaliserad kritisk ideologiteori är demokrati ett språkspel och en politisk etik vars universalitet, alltså dess tillämplighet överallt på jordens yta, härrör från dess engagemang i "pluriversalitet". Demokrati bör stå för ett handfast skydd av människor och deras biosfär mot ideologiska språkspel, inklusive demokratin eget. Den ifrågasätter alla fingerade första principer. Den betvivlar arroganta storslagna ideologier och deras maktanspråk. Men detta innebär inte att demokrati är en första princip. Snarare håller den uppsikt och vakar över pompösa universella anspråk, till exempel de ideologiska fantasierna bland förkämpar för liberal demokrati och västerländsk demokrati som bortser från demokratin ickeliberala och ickevästerländska former. Demokratin är organiserad misstänksamhet inför ideologier. Den bejakar institutionell pluralism. Den odlar visioner av en komplex jämlikhet och en rad olika mekanismer för offentlig ansvarsskyldighet

som säkerställer, i mötet med komplexitet och mångfald, att den pompösa makten kan tyglas och undergrävas.

Ur detta perspektiv är demokratin ödmjukhetens outhärliga vän. Den försöker stävja de arroganta och den iakttar en viss återhållsamhet inför världen. Den underblåser offentlig kritik av ideologier som kommer klädda i metaforer: varje kvinna behöver en man på samma sätt som flocken behöver sin herde, skeppets besättning en kapten, proletariatet partiet och nationen en moralisk majoritet eller frälsare; vetenskapliga bevis är den mest rationella formen av kunskap; marknadskapitalism är den främsta garantin för valfrihet; ändamålet helgar medlen; läkaren vet bäst; vita är överlägsna svarta; mänskligheten är naturens herre och ägare; klimatförändring är naturligt, inte människans verk, för att ta några exempel. Dessa och andra ideologier hotar demokratin anda och institutioner, eftersom var och en potentiellt rymmer en dominant och fanatisk kärna. Stärkta av sin egen sanning tycks de frigöra sig från sin egen tid och plats, kraschlunda i världen och skada allt som kommer i deras väg. Att försvara demokratin mot ideologier är därför att välkomna obestämthet, kontroverser och osäkerhet. Det är att kämpa mot falska universella anspråk, öppet och med generöst förakt för stora ord som tävlar om medborgarnas och deras representanters själar. Demokratin står för maktutjämning. Den motsätter sig manipulation, dominans och våldsmakt. Detta beror inte på att demokratin är "sann" och "riktig". Snarare är det för att demokratin som ett sätt att leva är motståndare till de mäktiga, särskilt när deras maktlystnad dränks i det ideologiska antagandet att det "sanna" och "riktiga" är på deras sida.

- 
- 1 Den bästa studien av Frankrikes *idéologues* är Brian William Head, *Ideology and social science: Destutt de Tracy and French liberalism*. Dordrecht: Nijhoff, 1985. Enligt Head myntades termen *civisme* (liksom dess motsats, *incivisme*) under revolutionens första år som beteckning på lämpliga känslor hos den medborgare som glatt fullgör sina plikter. ”Under den jakobinska regimen blev behovet av att demonstrera sin *civisme* i allt högre grad identifierat med stöd för den gällande politiken och blev en del av folkkommittéernas inkvisitoriska procedur.”
  - 2 Karl Marx, ”Preface to a Contribution to the critique of political economy”, i *Selected works*, vol. 1. Moskva, 1970, s. 504; jfr. ”The German ideology”, i *Writings of the young Marx on philosophy and society*. Garden City, NY: Anchor Books, 1967, s. 408–409, där Marx och Engels skriver att historiematerialismens principer inte är godtyckliga utan ”verkliga premisser” som kan bekräftas på ”ett rent empiriskt sätt”.
  - 3 Louis Althusser, ”Ideology and ideological state apparatuses”, i *Lenin and philosophy and other essays*. London, 1971.
  - 4 Se den satiriska framställningen av denna marxistiska fantasi i en av Václav Havels mest kända pjäser, *Memorandum*. Kontorsanställda förväntas lära sig ett nytt, ”strikt vetenskapligt” språk, *ptydepe*, som officiellt sägs avskaffa det naturliga, ovetenskapliga språkets oklarheter. Det syftar till att maximera kommunikationens precision genom att maximera skillnaden mellan ord, så att inget ord kan förväxlas med något annat, varvid ordets längd står i proportion till hur ofta det används (ordet för vommat har 319 bokstäver). I själva verket har *ptydepe* effekten att göra alla som försöker lära sig det förvirrade, vilket skapar ett tillstånd av administrativ förlamning och absurditet.
  - 5 Bernard Williams, ”Democracy and Ideology”, *The Political Quarterly*, 32:4 (oktober–december, 1961).
  - 6 Denna poäng analyseras utförligt i John Keane, *The life and death of democracy*. London: Simon & Schuster, 2009.