

Ideologia, hallinta ja poliittinen toiminta

EERO PALMUJOKI

Tarkastelen tässä artikkelissa kolmea ideologiakäsityksen käsitteistöä: *negatiivista tai kriittistä* sisältöä, joka viittaa hallintaan ja väärään tietoisuuteen, *positiivista tai neutraalia* sisältöä, jolla on viitattu poliittisten intressien ja poliittisen toiminnan väliseen suhteeseen: *kolmas* käsitteistö taas sisältää elementtejä näistä kummastakin. Siinä ideologiaa tarkastellaan projektina, jolloin ideologiakäsitys pitää sisällään poliittiset intressit, poliittisen toiminnan ja hallinnan.¹ Tarkastelen aluksi, kuinka kriittinen käsitteistö ilmeni Marxin ja Engelsin Saksalaisessa ideologiassa ja sen jälkeen tarkastelen ideologian positiivista käsitteistöä, jossa näkökulma keskittyy tajunnan ja poliittisen toiminnan väliseen suhteeseen. Tarkoituksena on kuitenkin paneutua ideologiakäsityksen eri sisältöjen niihin osatekijöihin, joissa aika, toiminta ja hallinta yhdistyvät rationaaliksi projektiksi. En pyri siten hahmottamaan kenenkään auktoriteetin ideologiakäsityksiä täydellisinä.

Marxin ja Engelsin ideologiakäsitys Saksalaisessa ideologiassa

Marxin ja Engelsin kirjoituksissa ideologiakäsitys liittyy keskeisesti yhteiskunnalliseen valtaan ja hallintaan. Viittauksia ideologiaan ja vastaaviin samankaltaisiin tietoisuuden muotoihin on kuitenkin tarkemmin määrittelemättömissä muodoissa pitkin Marxin ja Engelsin tuotantoa, mikä antaa mahdollisuuden ideologiakäsityksen useille eri tulkinnoille.

Tässä tarkastelen kuitenkin vain Saksalaisen ideologian esitystä ideologiakäsityksestä, jossa on nähtävissä tajunnan, toiminnan ja aikaulottuvuuden yhteys ideologisiin tietoisuuden muotoihin.²

Saksalaisessa ideologiassa ideologiakäsityksen taustalla oli idealismi-materialismi -problematiikka, jonka alustavia teemoja Marx oli hahmotellut teeseissään Feuerbachista. Kysymys kulminoitui siihen, miten materialismin todellisuutta koskevaan käsitykseen voidaan sisällyttää toimijan tahdotut teot ja samalla vältetään sellainen idealismi, jossa oleminen redusoituu ajatteluun. Marxin vastaus tähän inhimillisen toiminnan ja tajunnan suhdetta koskevaan kysymykseen oli sekä Feuerbach -teeseissä että Saksalaisessa ideologiassa subjektin ja yhteiskunnan suhteille käytäntökäsityksen kautta annettu uusi määritelmä: kyse ei ole siitä, että subjekti olisi näiden suhteiden ylä- tai alapuolella, vaan että nämä suhteet ovat hänessä itsessään. Näitä suhteita muuttamalla hän muuttaa myös itseään. Inhimillisen subjektin olemus on hänessä piilevä tajuntaan ulottuva yhteiskunnallisten suhteiden kokonaisuus. (Marx—Engels 1976, 3—5)

Marxin ja Engelsin mukaan avain inhimilliseen tietoisuuteen on siis käytäntö. Jorge Larrain erittelee Marxin kirjoituksista kolme seikkaa, jotka erottavat käytännön muusta toiminnasta. Lähtökohdan muodostaa ihmisten välttämätön elämän uusintaminen, eli yksinkertaisesti työ. Tämä on vaatinut ja vaatii yhä kehittyneempiä organisoitumisen muotoja ihmisten kesken. Samalla käytäntö on toimintaa, joka pyrkiä tiettyihin päämääriin, toisin sanoen se on

¹ Ideologiakäsityksen eri tulkinnoista ks. Barth 1976, Larrain 1983 ja 1984, Plamenatz 1970, Seliger 1976, Seliger 1977 ja Thompson 1984.

² Ideologiakäsityksen eri merkityksistä Marxin ja Engelsin tuotannossa k.s. esim. Eckhard Volker, PIT 1979.

tietoista toimintaa. Kolmanneksi, edelliseen liit-
tyen, käyttäessään luontoa ja muuttaessaan suhdet-
taan siihen, käytäntö ei vain muokkaa luontoa, vaan
ihmistä itseään. Tietoinen toiminta muovaa siten
subjektin tietoisuutta (Larrain 1984, 42—43, vrt.
Marx—Engels 1976, 4—5).

Ideologian erottuminen tietoisuudesta voi tapah-
tua vasta siinä vaiheessa, kun työnjako on kehittynyt
niin, että materiaallinen ja henkinen toiminta erkane-
vat. Kun ajattelu erkanee lopullisesti niistä tekijöis-
tä, jotka sen ovat käynnistäneet, alkaa se lähestyä
ideologista muotoaan (ks. Engels, 306). Marx ja
Engels näyttävät kuitenkin antavan ideologiakäsit-
teelle spesifimmänkin merkityksen, jolloin se sisäl-
tää kaksi ominaispiirrettä. *Ensimmäinen*, ideologia on
tyypillisimmillään restauratiivista. Työnjaon irti-
yessä myös ajattelu on pirstoutunut oikeudellisiksi,
poliittisiksi, moraaliksiksi ja uskonnollisiksi asioiksi,
joita ajattelijat käsittelevät itsenäisinä. Syntyy oi-
keuden idea, valtion idea, etc. irrallaan muusta
yhteiskunnallisesta kehityksestään (Marx—Engels
1964, 657—658). Koska ne ajatusmuotoina ovat
irtautuneet tuotantoprosessista, ovat ne ilmausta
kehittyvien tuotantosuhdeiden taaksejättämistä
muodoista. Tämän vuoksi ideologia on olemassa
olevia tuotantosuhteita puolustelemaa.

Se, että ideologia ei vastaa kehittyneitä tuotanto-
suhteita, johtaa *toiseen* seikkaan. Esittäytyessään
yksilölle itsenäisinä ideologisoinneet ajatusmuodot
ohjaavat yksilön tajuntaa usein vastoin tuotantosuh-
teiden kehitystä, mikä puolestaan muuntaa ulkoista
todellisuutta. Tämä palautuu subjektin tajuntaan
uusina ristiriitoina. Ideologian elastisuus ja todellisten
ristiriitojen voimakkuus ratkaisevat sen, voiko
yksilö tajunnan tasolla ratkaista tämän ristiriidan.
Kyseessä oleva ideologian merkitys yhteiskuntaa
muovaavana tekijänä palautuu Marxin vulgaarimar-
terialismiin kohdistamaan kritiikkiin. Marxin käsi-
tys ideologiasta ei tämän tulkinnan puitteissa rajoitu
vain olemassa olevien yhteiskuntasuhteiden legiti-
maatioon ja yhteiskunnallisten tekojen rationali-
sointiin, vaan ideologia on myös yhteiskunnallista
todellisuutta muokkaava tekijä.

Saksalaisessa ideologiassa Marxin ideologiakä-
sitteen kärki kohdistui konkreettisesti uskantilaisista
suuntausta vastaan. Tuon suuntauksen mukaan his-
toriallisia aikakausia hallitsee tietty ajatus, josta
sitten on johdettavissa historiallisten aikakausien
taloudelliset ja poliittiset seikat. Ideologiaksi Marx
nimittää koko sitä ajatussuuntaa, joka pyrkii redu-
soimaan todellisuuden puhtaasta ajattelusta (vrt.
myös Eyer mann 1981, 73). Saksalainen ideologia
piti sisällään myös yleisemmän ajatuksen, jonka

marxilainen poliittinen liike ja siihen sidoksissa
oleva poliittinen ajattelu on hyväksynyt päinvastai-
sessa, myönteisessä mielessä: Marx piti ideologio-
ina näkemyksiä, joissa historia saa tavoitteen
(Marx—Engels 1976, 50—52). Tämän vuoksi
kommunistista yhteiskuntaa ei voi pitää historian
tavoitteena, vaan Marx näki, että oma ajattelu ei
irtaannu arvostelemissa 'ideologien' ajattelusta,
jos yhteiskunnallinen kehitys olisi sidottu tahtoon
(mt., 81). Siksi kommunismi Marxin mukaan on
historian liikettä, joka syntyy kapitalistisen yhteis-
kunnan raunioista (mt., 49 myös 1971, 69).

Marxilainen poliittinen liike on kääntänyt pääläel-
leen kyseisen yhteyden ideologian ja tahdon välillä.
Huolimatta siitä Marxin käsityksestä, että ideologia
hämärtää ja peittää luokkaristiriitaisuudet hallitse-
vien luokkien hyväksi, ei Marxin ja Engelsin kirjoi-
tuksista löydy tukea sellaiselle näkemykselle, että
ideologioiden luominen olisi hallitsevien luokkien
ideologioiden tietoista toimintaa. Pikemminkin ideolo-
gia on tietoisuuden ratkaisu ristiriidoille, joita käy-
tännössä ei pystytä ratkaisemaan. (ks. Larrain 1984,
58 ja 61).

Marxin ideologiakäsitteen arvostelijat ovat huo-
mattaneet, että arvostellessaan porvarillisina pitä-
miään filosofejia ideologeina häneltä on jäänyt näke-
mättä oman ajattelunsa ideologisuus. Väite edellyt-
tää kuitenkin edellä esitetystä poikkeavaa Marxin
ideologiakäsitteen tulkintaa. Sellaisessa tulkinnassa
ideologiakäsite on määriteltävä sisällöltään laaja-
alaisemmaksi kuin minä se Saksalaisessa ideologi-
assa ilmenee, mikä tarkoittaa ideologiakäsitteen
tulkintaa *ylihistoriallisena*. Marxin ja Engelsin
myöhemmät kirjoitukset mahdollistavat tällaisen
tulkinnan.³

Ideologiakäsitteen ylihistoriallisessa tulkinnassa
ideologia ymmärretään joko yhden luokan maail-
makuvana (Weltanschauung), kuten Karl Manhei-
min ja marxilaisten Georg Lukacsin ja Antonio
Gramscin tulkinnossa tai ideologia pelkistetään
ylihistorialliseksi uskomusjärjestelmäksi, kuten
1960- ja 1970-luvuilla Daniel Bellin käynnistämäs-
sä ideologiakeskustelussa tehtiin. Näissä hämartyy
ideologian merkitys vääränä tietoisuutena. Man-
heimilla kokonaisideologian muuntuminen tiedon
sosiologiaksi näyttää relativisoivan kaiken tiedon,⁴ ja
Gramsci puolestaan yhtyy Leninin tulkintaan ide-
ologiasta ylärakenteena, jolloin poliittisessa kamp-

³ Vrt. myös Volker ma., jossa Marxin ideologiakäsitteen tulkinta korostuu.

⁴ Mannheim jättää mahdollisuuden ideologiasta vapaalle tie-
dolle, ks. Mannheim 1979, 70—74.

pailussa kukaan ei ole siitä vapaa.

Gramsci erottaa toisistaan historiallisesti välttämättömän ideologian ja keinoitekoisen ideologian. Ensinmainittu on syvästi psykologinen ja organisoimassa toimimaan tiettyyn suuntaan sekä ilmaisee massoille niiden aseman yhteiskunnassa. Keinoitekoisen ideologian tunnistaa siitä, että se synnyttää yksittäisiä liikkeitä, aiheuttaa keskustelua ym. Gramscin mielestä ongelma on se, että marxilaisessa ajattelussa ideologia on käsitetty negatiivisena terminä, kun sitä pitäisi analysoida historiallisesti, käytännön filosofiaan sidottuna ja ylärakenteena. (Gramsci 1971, 376—377)

Ideologiakäsityksessään Gramsci tukeutuu Leniniin eikä suoranaisesti Marxiin, sillä ideologian nimittäminen ylärakenteeksi ei ilmeisesti vastaa Marxin käsitystä, vaikka Marxin ja Engelsin käyttämä terminologia ei ole tässä suhteessa yhdenmukainen. Gramsci viittaa Marxin käyttämään ilmaisuun tietoisuuden ideologisista muodoista (mt., 265, nootti 365), mutta sellainen tulkinta, että ideologinen ylärakenne oikeuttaisi nimittämään kaikkia yhteiskunnallisen tietoisuuden muotoja ideologiaksi on ilmeisesti väärä. (Larrain 1983, 170—171) Kyseisen tulkinnan voima lienee siinä poliittisessa hyödyssä, joka syntyy, kun marxilaisuus nostetaan työväenluokan ideologiaksi, jolloin ideologia muuttuu positiiviseksi käsitteeksi. Marx kyllä viittaa poliittiseen ja oikeudelliseen ylärakenteeseen ja tietoisuuden muotoihin, jotka viittaavat taloudelliseen perustaan. Larrain kuitenkin ehdottaa käytettäväksi ilmaisua aatteellinen ylärakenne, koska Marxin näkemyksen mukaan tietoisuus ylipäänsä on yhteiskunnallisesti determinoitu. Larrainin Marx-tulkinnan mukaan ideologia ilmenee vain antagonisissa yhteiskunnassa, jossa sen tehtävänä on peittää tämä antagonismi (Larrain 1984, 50, vrt. Rader 1982, 15).

Anglo-amerikkalaisessa ideologiakeskustelussa 1960- ja 1970-luvuilla oli voimakkaasti esillä ideologiakäsitteen positiivinen tai neutraali sisältö, jossa kaikki poliittinen ajattelu ja yhteiskuntafilosofia käsitettiin ideologiaksi. Siinä marxilaisuus, tai erityisesti Marxin ajattelu redusoituu ideologiaksi (ks. Seliger 1976, 1977 ja Plamenatz 1970). Näissä tulkinnoissa ideologia merkitsee uskomusjärjestelmää, joka on ylihistoriallinen ilman ideologian yhteiskuntakriittistä merkitystä. Nämä Marx-viitaukset eivät kuitenkaan ole sopusoinnussa Saksalaisessa ideologiassa Marxin ja Engelsin esittämän ideologiatulkinnan kanssa. Siinä ideologialla on rajoitetumpi merkitys: ideologiakäsitetä käytetään erottamaan tietyn tyyppinen tietoisuus tietoisuudes-

ta yleensä.⁵ Vähimmälle huomiolle on jäänyt se Marxin ja Engelsin ajatus, että ideologia kytkeytyy tulevaisuuteen orientoituvan yhteiskunnalliseen ajatteluun ja toimintaan kriittisessä mielessä, sillä myös tämän tyyppinen ajattelu ja toiminnan idealisoinninen johtaa yhteiskunnallisten ristiriitojen hämärtymiseen.

Ideologia ja poliittinen toiminta

Ideologiakäsitteen neutraali tai positiivinen sisältö sitoo ideologian ja konkreettisen toiminnan yhteen. Martin Seligerin määritelmän mukaan ideologia on uskomusjärjestelmä, joka palvelee suhteellisen pysyvää ihmisryhmää sen pyrkiessä tiettyihin yhteiskunnallisiin päämääriin. Uskomusjärjestelmän tehtävänä on oikeuttaa noudatettu politiikka suhteessa moraalisiin normeihin ja vähäiseen todellisten havaintojen määrään ja luomaan sille riittävää johdonmukaisuutta (Seliger 1976, 120).

Kun ideologiakäsitteen kriittisen käsitesisällön keskiössä on tajunnan suhde hallintaan ja sitä kautta väärään tietoisuuteen, neutraali sisältö pitäytyy tajunnan, poliittisen toiminnan ja poliittisten intressien väliseen suhteeseen. Tässä neutraalissa ideologi-anäkemyksessä, jota Seliger kutsuu kattavaksi, lähdetään siitä, että kaikki tieto suhteellistuu poliittisessa toiminnassa, eikä näkemys ideologiasta vääränä tietoisuutena anna minkäänlaista tukevaa lähtökohtaa analyysille. Jotta ei joutuisi kaiken tiedon relativisointuongelman eteen Seliger määrittää ideologian eroa tieteeseen näiden tehtävien mukaan: ideologia, toisin kuin tiede ja filosofia, ei viittaa ideoihin, jotka ovat kehittyneet suhteessa kognitiivisiin päämääriin, vaan on toimintaorientoitunutta ajattelua (mt., 14 ja 16). Seliger katsoo, että ideologia eroaa selvästi tieteestä. Toisin on Karl Mannheimin esittämässä ideologiakäsitteessä, joka myös sisältää neutraaleja painotuksia kiinnittäessään huomiota ideologian ja intresin suhteeseen. Hän lähtee näkemyksestä, että jyrkkää erottelua tieteen ja ideologian välille on mahdotonta tehdä.

Mannheimin ideologiatulkinta sisältää samankaltaisia piirteitä, joita Seligerin kattavassa ideologiakonseptiossa on. Mannheimin näkemys ideologiasta aspektina kaikessa yhteiskunnallisessa tiedossa poikkeaa kuitenkin Seligerin lähtökohdista, jotka itseasiassa ovat kritiikkiä 1950- ja 1960-

⁵ Tällaista Marxin ideologiakäsitteen tulkintaa vastaan on esim. Martin Seligerin käsitys, jonka mukaan Marx piti kaikkea yhteiskuntaa koskevaa tietoisuutta vaarana, koska se on yhteiskunnallisesti määrätynyt (Seliger 1976, 21).

luvulla etenkin Yhdysvalloissa levinneelle keskustelulle ideologioiden kuoleentumisesta. Siinä Seliger pyrkii osoittamaan vääräksi näkemyksen pragmaattisen ja ideologisen politiikan välisestä erosta, korostaen sitä, että siinä missä poliittista toimintaa ilmenee, ideologia on aina läsnä. Seliger jakaa ideologian perus- ja operationaaliseen dimensioon, joista operationaalista dimensiota on erehdytty Seligerin mielestä pitämään pragmaattisena politiikkana. Jos politiikka sisältää tavoite/keino konseptin, silloin se myös pitää sisällään tuon fundamentaalisen dimension. Seliger korostaa, että kaikki poliittinen toiminta pitää sisällään samanlaisen uskomusjärjestelmän eli ideologian.

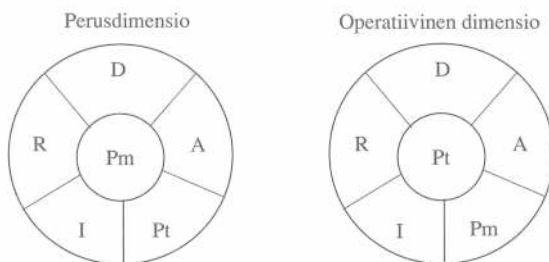
Mutta samalla kun Seliger nostaa esille poliittisen toiminnan, poliittisten intressien ja ideologian yhteyden toisiinsa, hän ei käsittele ideologian sisältämää hallintafunktiota. Tämä lienee syynä siihen, että hän ei näe tarpeelliseksi korostaa ideologian kriittistä aspektia, eikä näe ideologian ja tieteen välistä yhteyttä.

Huolimatta siitä, että Karl Mannheim hyväksyy ideologian välttämättömäksi osaksi politiikkaa, hänen jakonsa ideologiaan ja utopiaan pitää sisällään ideologian hallintafunktion. Ideologia sisältää sen määritelmällisesti ja eksplisiittisesti, utopia implisiittisesti. Samalla tämän käsiteparin keskeisiä elementtejä ovat intressi, väärä tietoisuus ja poliittinen toiminta. Ideologian Mannheim määrittää sellaisen tilanteen kautta, jossa hallitsevat ryhmät ovat niin sidottuja intresseihinsä, että tietoisuus näistä estää ryhmiä näkemästä tosiasioita, jotka horjuttaisivat heidän kykyään hallita. Ideologia sisältää myös ajatuksen, että tämä kollektiivinen tiedostamattomuus peittää todelliset olosuhteet myös hallituilta. Näin ideologia vakauttaa vallitsevan yhteiskunnallisen tilanteen. (Mannheim 1979, 36). Utopia ideologian käsiteparina viittaa alistettujen ryhmien väärään tietoisuuteen, joka syntyy, kun nämä ryhmät ovat niin intensiivisesti pyrkimässä tuhoamaan ja muuttamaan vallitsevaa yhteiskuntaa, että he näkevät vain niitä tekijöitä, jotka tukevat omaa toimintaa, eivätkä pysty näkemään vallitsevaa yhteiskuntaa tukevia yhteiskunnallisia tekijöitä. Utopinen ajattelu sitoo tietyn ryhmän yhteen, joka samalla estää sen jäseniä näkemästä yhteiskunnan tiettyjä aspekteja (mt.). Näin kummallakin, ideologialla ja utopiolla, on hallintafunktio: ideologia pyrkii saamaan koko yhteiskunnan sen piiriin, utopia vähintäänkin koskemaan tiettyä ryhmää. Näin myös utopiaa hallintafunktiona vuoksi voidaan pitää ideologiaa.

Kun Mannheimin tulkinta korostaa ideologiaa

tiedon aspektina, Seliger kutsuu ideologiaa uskomusjärjestelmäksi. Tämä antaa Seligerille mahdollisuuden erottaa ideologian ja tieteen toisistaan. Tässä suhteessa Seliger lähestyy Leninin näkemystä ideologiasta (Seliger 1976, 20—21). Seligerin kuvaus ideologian perus- ja operationaalisesta dimensioista löytyy kuviosta 1 (mt., 110):

Kuvio 1.



D=kuvaus, A=analyysi, Pm=moraalinen ohje, Pt=tekninen ohje, I=toteuttaminen, R=kielteiset palautteet.

Seligerin ideologiakäsitteen ongelma kuitenkin on, että ideologian määrittäminen järjestelmäksi väistämättä merkitsee ideologian tarkastelua staattisena ja homogeenisena (vrt. Thompson 1984, 82—83). Kriittisen tulkinnan dynaamisuus liittyykin näkemykseen ideologiasta hallintaan suhteessa olevana tiedon aspektina: sellainen tieto, joka kulloisessakin tilanteessa parhaiten tukee hallintaa, muuttuu ideologiaksi, tai sen ideologinen aspekti korostuu. Seligerin näkemyksen mukaan ideologian perusdimensioista on johdettavissa poliittisen ryhmän suhtautuminen aktuaalisiin tilanteisiin. Tällä ideologian jaolla perus- ja operationaaliseen dimensioon hän pyrkii vapautumaan uskomusjärjestelmän staattisuusongelmasta. Perusdimensio on stabiili ja sanelee pitkän ajan tavoitteen. Operationaalinen dimensio suhteuttaa ideologian vallitsevaan poliittiseen tilanteeseen ja asettaa lyhyen ajan tavoitteet, jotka ovat asetettu suhteeseen pitkän tähtäyksen tavoitteiden kanssa. (Seliger 1976, 132)

Samalla kun ideologia on Seligerille suhteellisen pysyvä uskomusjärjestelmä, se on myös käsitteenä ylihistoriallinen. (mt., 96). Edelleen ideologian tulkinta vääränä tietoisuutena on yhtä hyvin ylihistoriallinen ilmiö, joka ilmenee niin Marxin ideologiakäsitteessä kuin myös Platonin tiedon jaottelussa doxaan ja episteemeen. (mt., 21).

Mutta tieteen ja ideologian erottaminen toisistaan siten kuin Seliger sen tekee on myös ongelmallista.

Se viittaa absoluuttisen tiedon mahdollisuuteen yhteiskuntatieteissä ja peitetyksi pitää sisällään näkemyksen ideologiasta vääranä tietoisuutena. Tämä huolimatta siitä, että Seligerin negatiiviseen ideologiakäsitteen kohdistama kritiikki lähteekin juurista. Seliger myöntää itsekkin, että tieteen ja filosofian suhde ideologiaan ei ole niin selkeä, kuin hänen mallinsa antaa ymmärtää. (mt., 112—117).

Kyse ideologiasta tiedon aspektina, eikä suljettuna järjestelmänä, ratkaisee osaltaan ideologian staattisuus-ongelman ja ideologian ja tieteen välisen erottelukysymyksen. Elsie Veron, jonka ratkaisu tietyssä mielessä on 'mannheimilainen', esittää tämän näkökulman denotatiivisen ja konnotatiivisen kielen avulla. Denotatiivisen merkityksen taso vallitsee silloin, kun viestillä ei ole kuin yksi merkitys. Konnotatiivisen merkityksen taso vallitsee silloin, kun viestiä voi tulkita hyvin erilaisista lähtökohdista ja eri merkityksin. (Veron 1971, 64). Yhteiskunnallisella tasolla, yhtä hyvin politiikassa kuin tieteissä, merkit, lauseet ja viestit hyvin harvoin sisältävät vain denotatiivisen merkityksen. Sen vuoksi ideologiaa ja tiedettä ei täysin voi erottaa toisistaan. Tarkastelunäkökulmasta ja viestin sen hetkisestä kontekstista riippuen tiede voi myös toimia ideologiana. Tieteen ja ideologian raja on pikemminkin suhteellinen: kun ideologia pyrkii korostamalla tiettyä tiedon aspektia luomaan yksisuuntaisen kuvan asiasuhteista, tieteen tunnuspiirre on, että se välttää yksipuolisen kuvan antamista ja että sen näkemys todellisuudesta on relativisoiva.

Veronin ratkaisu poistaa jyrkän rajan tieteen ja ideologian väliltä ja osaltaan näin sivuuttaa ideologian vääristyneen tiedon ongelmana. Samalla se myös rikkoo ideologian suljettuna järjestelmänä ja muuntuu avoimemmaksi suhteessa muuhun tietoon: ensinnäkin, ideologia ja valta ovat potentiaalisina kaikessa yhteiskuntaa koskevassa tiedossa. Mutta toiseksi, ideologiaa ei voi analysoida irrallisena, vaan se on yhdistettävä siihen konkreettiseen tilanteeseen ja kommunikoiden väliseen vuorovaikutukseen, jossa viestejä välitetään. (Veron 1978, 9)

Ideologia rationaalisenä projektina

Tietoisuuden ja toiminnan tarkastelua hallinnan välineenä — ideologiaa rationaalisenä projektina — on lähestytty kahdelta suunnalta: kriittinen teoria ideologiakritiikin kautta ja totalitarismin tutkimuksessa totalitaarisen organisaation toiminnan tarkastelun kautta. Vaikka kriittinen teoria onkin lähtenyt porvarillisdemokraattisen yhteiskunnan analyysistä ja totalitarismin tutkimusfasismin ja kommunismin

tutkimuksesta, molemmille yhteinen piirre on huomion kiinnittäminen tietoisuuteen ja toimintaan ajallisella dimensiolla.⁶

Kriittinen teoria sivuaa yleisempää marxilaissävytteistä ideologiakeskustelua ja erityisempää modernin yhteiskunnan hallinnan mekanismien tarkastelua. Siten kriittisen teorian sisällä on oikeastaan kaksi ideologiatulkintaa, yleinen sosiologisoiva tulkinta, joka on jatkunut saksalaisessa ideologiakeskustelussa ja erityinen ideologian tulkinta, jossa käsitteparina on politiikka modernissa muodossa.

Jürgen Habermasin kirjoitukset ovat esimerkki ideologian erityisen ja yleisen tulkinnan päällekkäisyydestä. Vaikka Habermasin tulkinnassa on piirteitä yleisestä tulkinnasta, liittyy hän ideologiakäsitteensä siihen porvarillisen yhteiskunnan kehitysvaiheeseen, jolloin ratkaisuissa vedotaan mieluummin järkeen kuin traditioon. Samalla hän implisiitisti osoittaa ideologian historiallisuuden. Siinä moderni yhteiskunta oikeuttaa itsensä, 'vaihtotalouden ideologialla', eikä 'legitiimillä valtarakenteella'. Ideologiat liittyvät tradition kritiikkiin ja tradition uudelleen organisointiin formaalin lain ja vaihtotalouden puitteisiin. Ideologiat korvasivat vanhat legitimoivat funktiot ja "tällä" tavoin ideologiat rajoitetussa merkityksessä ensimmäiseksi nousivat esille. Ne korvasivat vallan traditionaaliset legitimaatiomuodot verhoutumalla modernin tieteen vaatteisiin ja johtamalla oikeutuksensa ideologiakritiikin kanssa. Tässä mielessä ei voi olla esiporvarillisia 'ideologioita'. (Habermas 1971, 92 ja 99).

Toisaalta tapa, jolla ideologia tässä määritellään yleiseksi ja erityiseksi, sisältää jo tämän tulkinnan päällekkäisyyden. Ideologian yleisessä tulkinnassa viitataan tietoisuuteen, joka lujittaa koko yhteiskunnallista hallintajärjestelmää ja sen pysyvyyttä. Ideologia muokkaa mailmankuvaa ja on sellaisenaan tai aspektina tieteessä, filosofiassa ja uskonnossa. Ideologian yleinen tulkinta on lähellä Mannheimin esitystä kokonaisideologiasta ja lähenee relativismin ongelmaa: kaikki tieto näyttää tavalla tai toisella sulautuvan ideologiaan. Ideologian erityinen tulkinta sitoo sen tietoiseen politiikkaan, jossa ideologialla on tarkemmin määritelty tehtävä: ideologia vahvistaa sellaista toimintaa tukevaa tietoisuutta, jossa toiminnalla on hallintafunktio. Ideologian käsitteparina on politiikka modernissa muodossaan ja ideologian julkisuudessa näyttäytyvä tehtävä on

⁶ Herbert Marcuseissa henkilöityvät molemmat lähestymistavat; kriittisestä teoriasta totalitarismin teoriaan. Samoin Arendtin lähestymistavoissa on piirteitä molemmista lähestymistavoista.

antaa puitteet rationaaliselle politiikalle traditioon perustuvan legitimaation sijasta. Siten ideologian ilmeneminen on tapahtunut tietyssä yhteiskunnallisen kehityksen historiallisessa vaiheessa. Ideologian asettamat normit eivät sellaisenaan toimi hallinnan välineenä, vaan niiden tehtävänä on tukea prosessia, joka edellyttää hallinnan (suvereeniuden) luovuttamista tietyille elimille.

Habermas seuraa kriittistä perinnettä käsittelemällä ideologiaa hallinnan välineenä porvarillisessa yhteiskunnassa. Porvarillisella ideologialla on uni-versaali rakenne, joka yleistää poliittiset intressit peittäen tuotantosuhteet. Porvarillinen perustuslainen valtio on sekä tuotantosuhteiden peite että sen oikeutus. Mutta sen luokkavallan poliittinen anony-misointi on mahdollista vain, jos se perustellaan "tieteellisesti" tradition kritiikillä ja sen esittämä yhteiskunnallinen malli ei rajoita dynaamisesti kasvavaa talouselämää. (Habermas 1980, 22—23). Sen vuoksi porvarillisen yhteiskunnan tulee koko ajan reagoida vallitsevan ihanteen ja todellisuuden väli-seen ristiriitaan: Marxia seuraten Habermas katsoo-kin porvarillisen yhteiskunnan kritiikin merkitsevän porvarillisen ideologian paljastamista osoittamalla todellisuuden ja idean välisen kuilun. (Sama, 23).

Habermasin tuotannossa keskeinen merkitys on tieteillä uuden ideologian luomisessa, jolloin hän viittaa erityisesti loogis-empiirisiin tieteisiin. Habermasin näkemys tieteellisen ajattelun muuntumi-sesta ideologiaksi tarkentaa Herbert Marcusen aja-tusta rationalismin merkityksestä hallinnan välineenä ja ideologiana nykykapitalismissa: rationalismi ei ole rationalismia sellaisenaan, vaan erityinen poliittisen hallinnan kätkeyty muoto. Tällä rationaa-lisuudella perusteltu prosessi edellyttää luonteeltaan teknistä kontrollia, joka merkitsee tietynlaista hallintaa. Kun Marcuse liittyy rationalismin projektin ideologiana sekä nykykapitalismiin (esim. Marcuse 1968, 201—226) että sosialismiin lähestyen näin totalitarismin teoriaa (Marcuse 1969, 78—92), Habermas käsittelee vain nykykapitalismia.

Huolimatta siitä, että Habermasin mukaan ideologia muodostaa vaaran erityisesti empiirisessä ja rationaalisessa tietoteoriassa mahdollistaessaan skientismin muuttumisen vallan oikeuttajaksi, sama vaaraa koskee myös hermeneuttisia tieteitä. Tässä Habermasin ideologia-analyysi yhtyy hänen tiedon-intressejä koskevaan jaotteluunsa. Habermas esit-tää, että tekninen tiedonintressi (loogis-empiiriset tieteet) ja praktinen tiedonintressi (hermeneuttiset tieteet) johtavat ideologisoituneisiin muotoihin. Sen sijaan Habermas antaa ymmärtää, että emansipato-rinen tiedonintressi, joka sisältää itsereflektin, mah-

dollistaisi ideologiasta vapaan tarkastelukulman.

Hermeneuttisten tieteiden osalta kriittinen kysy-mys ideologian suhteen koskee tradition haltuunot-toa. Habermas esittää, että "niin kauan kuin ne (traditiot) ovat 'eläviä' ja ilmenevät suunnittelemat-tomassa luonnollisessa tilassa," (Habermas 1980, 70) niillä on hermeneuttisen tietoisuuden kautta oma, vaikkakin haavoittuva osa yhteiskunnallisessa uusintamisessa. Mutta kun hermeneutiikka tieteelli-ssä mielessä tulkitsee ja käyttää traditiota, tradi-tion luonnonmukainen luonne särkyä ja se menettää alkuperäisen merkityksensä. Habermas ei näytä tekevän suurta eroa hallinnan strategisesti muok-kaaman ja hyväksikäyttämän kulttuuritradition ja tieteellisen hermeneutiikan välillä, sillä molemmis-sa tapauksissa perinne on alistettu ja perinteen ehdoilla tapahtuvan yhteiskunnallisen uusintamisen mahdollisuudet on menetetty. Tämä merkitsee pe-rinteen ja vallan suhteen uutta järjestelyä, perinteen ideologisoitumista. (mt., 71). Tässä suhteessa perin-teellä on tärkeä tehtävä, sillä porvarillisdemokraatti-set yhteiskunnat ovat riippuvaisia "kulttuurisista reunaehdoista, joita ne eivät pysty itse uusintamaan; siksi ne takertuvat parasiittimaisesti tradition jään-nöksiin". (mt., 76)

Habermasin tavoin myös Marcuse näkee kulttuu-rin ja tradition tehtäväksi vallitsevien sosiaalisten suhteiden oikeuttamisen. Hän viittasi 'kulttuurin affirmatiivisella luonteella' kulttuurin tehtävään antaa yleispäteviä arvoja kauneudesta, hyvästä ja pahasta, joilla kiinteytetään ja rauhoitetaan yhteis-kunnallisten ristiriitojen aiheuttamaa hajanaisuutta. Siksi kulttuuri "vahvistaa ja peittää yhteiskunnallisen elämän uudet edellytykset" (Marcuse 1968). Habermasin tavoin myös Marcusen määritys ide-ologiasta ja sen suhteesta kulttuuriin sekä traditioon on paikoitellen väljä ja epäselvä. Kummankin tee-mat ideologiakäsitteen yhteydessä vaihtelivat luok-kaherruutta tukevasta tietoisuudesta yleensä, aina erityiseen modernin yhteiskunnan rationaaliseen projektiin sidottuun tietoisuuteen.

Tapa, jolla kriittinen teoria liitti yhteen ideologi-an, tradition ja kulttuurin, loi puitteet sille ideologi-akritiikin ja hermeneutiikan väliselle keskustelulle, jota Habermas ja Hans-Georg Gadamer kävivät. Habermasin arvostelu koski erityisesti Gadamerin ajatusta traditiosta ja auktoriteetista tieteellisen tiedon avaimena, mikä Habermasin mielestä merkitsi ideologisten (hallintaa uusintavien) elementtien krii-tiikitöntä omaksumista.

Habermas lähti siitä, että traditio ei sellaisenaan siirry menneestä nykyisyyteen, vaan nykyisyyden hallinta oikeutetaan traditiolla. Habermas ei näe

Gadamerin tarjoaman hermeneutiikan, joka sisältää tradition, auktoriteetin ja ennakkokäsityksen, antavan mitään välineitä tämän tilanteen ratkaisemiseksi, päivästä: "Gadamer luo ennakkokäsitysraakenteesta (Vorurteilsstruktur) olevasta tiedosta ennakkokäsitysten rehabilitaation sellaisenaan. Mutta seuraako hermeneuttisen ennako-otteen väistämättömyydestä tämän perusteella, että ne antavat legitimiin ennakkokäsityksen?" (Habermas 1971, 48). Jos ja kun auktoriteetti legitimoit ennakkokäsitykset, hallinnan intressi siirtyy väistämättömästi tutkimukseen (48—50).

Gadamer puolestaan katsoi, että kriittiseitä teorialta on jäänyt huomaamatta emansipatorisen tiedonintressin ideologiset seuraamukset. Hän kääntää ideologian ja tradition yhteyden ideologian ja tulevaisuuden väliseksi yhteydeksi: emansipatorisen intressin läpäisee sellainen dogmaattisuus, joka on suoraan johdettavissa saksalaisesta idealismista (Gadamer 1986, 184). Tämä keskustelu on kiertänyt kehää koska Gadamer on kieltänyt sen, että tradition korostaminen siinä muodossa kuin hän sen esitti, voitaisiin käyttää hallinnollis-strategisesti hyväksi ja Habermas on puolestaan kieltänyt näkemästä tradition merkitystä auktoriteettina tieteen kehityksessä ja erityisesti emansipatorisen intressin sisällä.

Gadamer suhtautuu itsekin kriittisesti näkemykseen, jossa traditio pyritään säilömään (Gadamer 1985, 250). Kulttuuritraditioita ei pidä irroittaa muista yhteiskuntaa muovaavista determinanteista, sillä se Gadamerin mukaan merkitsisi koko hermeneuttisen tarkastelutavan pois näivettymistä (Gadamer 1977, 32—33). Toinen asia on, voidaanko Gadamerin traditiokäsitettä tarkemmin määrittää hallintaan ja poliittiseen toimintaan kytkeytyväksi käsitteeksi. Tosin traditiolla on keskeinen merkitys tietystä hallinnan uusintamisen tietoisessa muodossa, nimittäin siinä, kuinka traditio liittyy poliittisen toiminnan kiinteyttämiseen tulevaisuuden ja menneisyyden suhteen johdonmukaiseksi kokonaisuudeksi. Kuitenkin, mikäli Gadamerin traditiokäsite ymmärretään analyttisenä ja tiedon kehittämiseen liittyvänä elementtinä, ei sillä ole yhteyttä edellä mainittuun asiantilaan. Tältä osin tulkintaa vaikeuttaa se, että Gadamer asettaa hermeneuttisille tieteille tehtäviä, joita voidaan pitää — ainakin kriittisen teorian puitteissa — ideologian funktioina.⁷

Habermasin ideologiakäsite liittyy niin kiinteästi hänen muuhun yhteiskunta-analyysiinsä, että hänen

⁷ Gadamerin mukaan "hermeneuttinen tehtävä integroida tietoiden yksinpuhelu kommunikatiiviseksi tietoisuudeksi sisältää käytännöllisen yhteiskunnallisen ja poliittisen järjenkäytön tehtävän" (Gadamer 1986, 182).

ideologiakäsitteensä rajoja on vaikea eksplikoida tarkasti. Sen yleisenä teemana on pyrkimys peittää hallinnan taloudellinen perusta rationaalisilla ja marginaalisesti traditioon nojautuvilla argumenteilla. Habermas kuitenkin hämärtää ideologian ja poliittisen legitimaation välisen eron, sillä hän ei näytä olevan niinkään kiinnostunut siitä, kuinka ideologia myös luo todellisuutta. Kun Habermas analysoi ideologiaa vääristyneenä kommunikaationa niin yleisellä yhteiskunnallisella kuin erityisesti tieteellisellä tasolla, ideologiakritiikki lähenee psykoanalyysin tiedostamattoman tietoiseksi tekemistä, analogia, jonka pätevyyttä erityisesti Gadamer on epäillyt (Gadamer 1977, 30—42).⁸ Avoin kysymys lisäksi on, kuinka Habermasin kommunikaation pätevyyssehtojen täyttyminen merkitsee ideologiasta vapautumista. Yksinkertaisin ratkaisu, kapitalistisen yhteiskunnan todellisuuden ja ihanteen ristiriidan osoittaminen, ei vaikuta riittävältä ratkaisulta.

Gadamerin tavoin Paul Ricoeur huomauttaa, että myös emansipaatiota tukeva tiedonintressi voidaan katsoa ideologiaksi. Ricoeur nojautuu Mannheimin jakoon ideologian ja utopian välillä. Koska nämä kummatkin pitävät sisällään hallinnan ja konkreettiset intressit, ei ideologiaa ja utopiaa voi täysin erottaa toisistaan. Raja ideologian ja emansipaatioon pyrkivän tiedonintressin välillä näyttäisi olevan häilyvä, varsinkin kun emansipatorinen tiedonintressi voidaan vaivatta lukea utopiaksi. (Ricoeur 1988, 96—97 ja 245). Ricoeur ehdottaa Habermasin ja Gadamerin väliseen kiistaan tradition ideologisista implikaatioista sen toimiessa metodina (Ricoeur myöntää tradition ja auktoriteetin tässä suhteessa sisältävän mahdollisuuden hallintaa uusintavien elementtien kriittittömään siirtymiseen) ajatusta lukijan loitontumisesta tekstistään. Tämän ajatuksen hän myöntää olleen jo Gadamerin loitontumista ja historian vaikuttavuutta koskeissa ideoissa, kuitenkin ilman sellaista painotusta, jota Ricoeur pitäisi riittävänä. (mt., 81—82, 91 ja 245)

Myös Ricoeurin ideologiakonseptiossa keskeinen merkitys on toiminnan rationalisoimisessa. Ricoeur nimittää ideologiaa sosiaalisen motivaation teoriaksi; "se on yhteiskunnallista käytäntöä, jonka

⁸ Gadamer kiteyttää tämän seuraavasti: "Psykoanalyttikko johtaa potilaan emansipatooriseen reflektioon, joka menee tietoisien pinnallisten tulkintojen taakse, murtautuen läpi naamioituneen itseymmärryksen ja nähden sosiaalisten tabujen repressiiviset funktiot. Tämä toiminta kuuluu emansipatooriseen reflektioon, johonka hän johtaa potilaan. Mutta mitä tapahtuu, kun hän (sosiologi) käyttää samanlaista reflektiota tilanteessa, jossa hän ei ole lääkäri, vaan osallinen samassa pelissä?" (Gadamer 1977, 41, myös Gadamer 1971, 70—71).

motiivi on yksittäisessä projektissa.” (mt., 226). Ideologian kriittiseen näkökulmaan Ricoeurin käsite kiinnittyy ideologian hallintafunktiolla, mutta kriittisen teorian ideologiakäsitteestä Ricoeur irtaantuu Mannheimin avulla: Ricoeur lähtee näkemyksestä, että ideologiasta absoluuttisesti vapaata näkökulmaa ei ole. Parhaiten ideologiasta saadaan etäisyyttä ja itsereflektio toteutuu, jos ymmärretään oman tarkastelun ideologiset aspektit. Tradition summittainen hyväksyminen tai sen pelkkä kritiikki lähestyvät Mannheimin käsitteen valossa ideologiaa. Tähän viitaten Ricoeur analysoidessaan Habermasin ideologiakäsitettä katsoo emansipatoorisen intressin muuntuvan ideologiaksi. (mt., 100 ja 240). Tutkimuksen tasolla seurauksena on havainto, että yhteiskunnallinen rationalisoiminen ei ole pelkästään annettuun tavoitteeseen pyrkimistä eikä kaikki rationalisoiminen ole pelkästään hallintaa. Ricoeurin mukaan ideologiat ovat välttämättömiä yhteiskunnallisessa toiminnassa ryhmien toiminnan järjestämiseksi ajallisesti järkevään muotoon. Kyseessä ei ole kaiken tiedon suhteellistamisesta tieteelliseen tietoon nähden — Ricoeur viittaa edelleen siihen, että oma ajattelu asetetaan suhteeseen muun tiedon kanssa. Ricoeurin kanta on siten sama kuin Mannheimin; ei relativismia vaan relationismia. Samalla Ricoeur hyväksyy ideologikritiikin osittaisena; siitä pitää aina lähteä, mutta ei koskaan pyrkiä saamaan sitä täydelliseksi. (mt., 241—242 ja 245)

Kriittisen teorian kapitalistisen yhteiskunnan analyysia selvemmin ovat totalitarismin teoreetikot, kuten Hannah Ardenh, Claude Leffort ja — tässä kontekstissa — myös Herbert Marcuse tuoneet esille yhteiskunnallisen teorian, toiminnan ja hallinnan suhteen, ts. rationaalisen projektin hallinnan välineenä. Heidän ideologiakäsitystään voidaan pitää päällekkäisenä kriittisen teorian ideologiakäsitteen kanssa, mutta yhtäläillä he myös muussa tuotannossaan sivuavat kriittistä teoriaa. Selkemmin tämä käy toteen Marcusen tuotannossa, josta totalitarismin teoria muodostaa vain pienen osan.

Vaikka totalitaarisella ideologialla on oma motivaatorakenne, totalitaarisien ideologian perusta on kuitenkin modernin politiikkakäsitteen synnyssä. Tähän viitaten Hannah Arendt huomauttaa, että ne idut, jotka totalitaariset liikkeet on vienyt huippuunsa, löytyvät kaikista poliittisista liikkeistä. (Arendt 1967, 470). Esimerkiksi Leffortin analyysin mukaan tämä totalitaristisessa liikkeessä korostuva rationaalinen projekti on osa modernia politiikkaa, joihinka länsimaisissa demokratioissa konstitutionaaliset säädökset tuovat tasapainottavan elemen-

tin. Ennen kuin palaan totalitaarisien ideologian erityispiirteisiin, tarkastelen kuinka Reinhard Koselleck liitti ideologian politiikkakäsitteeseen, joiden moderni merkitys hänen mukaansa syntyi samanaikaisesti. Koselleckin esitys on kuitenkin yleisempi ajan ja tajunnan suhteen esitys, eikä sitä voi yksinomaan palauttaa ideologiakäsitteeseen.

Koselleck tarkastelee ajan ja tajunnan suhdetta.⁹ Hän luo kaksi kategoriala, joiden hän katsoo olevan ilmausta ihmisen ajallisuudesta ja kuten hän nimitää, metahistoriallisuudesta. Nämä kategoriat ovat kokemuksen tila, joka viittaa menneeseen ja odotuksen horisontti, joka puolestaan merkitsee tulevaisuutta. Koselleckin teesi on, että nämä kaksi kategoriala ovat toisiinsa sovittamattomia; menneisyys ja tulevaisuus eivät koskaan sovellu yhteen. Kokemus on nykyisyyden menneisyyttä, jonka tapahtumat ovat liitoksissa nykyisyyteen. Kokemukseen liittyy rationaalinen uusintaminen yhdessä tiedostamattomien menettelytapojen kanssa. Mutta huolimatta menneisyyden täydellisyydestä, kokemus muuttuu ajan myötä; tietyllä hetkellä tapahtuneet asiat ovat sellaisenaan jakamattomia, mutta siihen perustuva kokemus muuttuu ajassa. Odotus tapahtuu myös nykyhetkessä, se on nykyisyyden tekemää tulevaisuutta ja sen tehtävänä on johdattaa ei-koettuun tilaan. Näiden kahden kategorian syntymisen edellytyksenä on, että tulevaisuutta ei tiedetä.

Koselleck esittää, että aika, jota kutsumme uudeksi ajaksi, on, jos ei synnyttänyt, niin ainakin selvästi erottanut kokemuksen tilan ja odotuksen horisontin toisistaan. Tämä ei aluksi koskettanut koko yhteiskuntaa. Talonpoikaisyhteisössä kokemus ja odotus oli lähes sama. Valtaosassa väestöstä kokemuksen ja odotuksen yhdisti luonnon oma sykli, jossa tulevaisuus oli tunnettu, eikä antanut odottaa suuria muutoksia. Sen sijaan kopernikaanista vallankumousta seurasi älyllisessä ja poliittisessa maailmassa näiden kahden kategorian erottuminen. Tämä menneisyyden ja tulevaisuuden ero antoi mahdollisuuden ideologian syntymiselle. Ideologian tehtäväksi tuli kuroa kokemuksen ja odotuksen välinen kuilu umpeen.

Varhaisessa vaiheessa ideologia ilmeni *edistykseen* käsitteessä. Syntyi hengellisten päämäärien sijasta poliittisia ja yhteiskunnallisia päämääriä. Vaikka tulevaisuus tulee olemaan erilainen ja kaiken lisäksi parempi kuin menneisyys, menneisyydessä on tulevaisuuden alkio. Päämäärät siirretään sukupolvelta toiselle ja suunnitelman ja ennusteen

⁹ Koselleckin käsitys on tiivistettynä teoksessa Koselleck 1985, viimeinen luku (267—288).

ennakoidut tulokset ovat poliittisen toiminnan legitimaation otsikoita. Suhteessa tähän, kuten Koselleck asian ilmaisee, kaikki menneisyyden kokemus asetettiin toisenlaatuista tulevaisuutta vastaan. Edistyskäsite nousi keskeiseksi, kun uudessa tilanteessa tarvittiin apukäsite, jotta odotuksia voitaisiin suoraan johtaa kokemuksesta. Koselleckin mukaan edistys oli myös ensimmäinen historiallinen termi, joilla kokemuksen ja odotuksen ajallinen ero redusoitiin yhteen käsitteeseen. (Koselleck 1985, 276—281)

Siten Koselleckin tulkinnassa se älyllinen muros, jota on totuttu pitämään uuden ajan alkuna, mahdollisti myös ideologian synnyn. Tämä loppullinen leviämisen koko yhteiskuntaa kattavaksi tapahtui kapitalismin leviämisen myötä tuoden suunnitelman ja ennustuksen myös sosialistisen yhteiskunnan vallan oikeutuksen välineeksi. Claude Leffort on tässä suhteessa vielä selväsanaisempi. Hän katsoo, että politiikka modernissa muodossa uuden ajan kynnyksellä pitää sisällään ideologian, vaikka esim. Machiavelli ei vielä tuntenut koko termiä. (Leffort 1978, 238). Ideologia syntyi ja vahvistui sitä mukaan kun uskonnon antama vallan myyttinen perustelu heikkeni ja rationalismi politiikan perustana kasvoi (mt., 234—239). Ideologian synnyn lähtökohta on politiikan rationalistinen perustelu ja vallan oikeutus merkitsee harjoitetun politiikan hyväksymistä suurimmaksi mahdolliseksi realismiksi.

Leffortin ideologian ja politiikan suhteeseen tekemä tarkennus kiinnittää tämän suhteen problematiikan *suvereeniuden* kysymykseen. Kyse ei kuitenkaan ole puhtaasta vallan konstitutionaalisista perusteluista jumalallisen vallan menettäessä merkitystään. Suvereeniuden oikeuttaa rationaalinen politiikka. Jos tulevaisuus on avoin, on asetettava sellaisia päämääriä, joiden suhteen rationaali kalkyyli on mahdollista. Ideologian tehtävä on sekä osoittaa, kenelle suvereenius kuuluu että sulkea tulevaisuuden avoimuus. Ideologian perusfunktio on säilyttää yhteiskunnan kiinteyttä uudessa tilanteessa — jossa nousevan kapitalismin myötä yhteiskunta muuttuu diffuusimmaksi — kun myyttiset perustelut eivät päde. (mt., 296—297)

Leffort ei suoranaisesti hyväksy sitä, että ideologia olisi todellisuuden hämärtämistä. Ideologinen diskurssi on yhteiskunnallisen diskurssin päälle rakentuva toinen diskurssi ja porvarillisessa yhteiskunnassa kysymys ei ole todellisuuden hämärtämisestä ja epätotuuden ruokkimisesta sinänsä, vaan tiettyjen todellisuuden aspektien nouseminen niin keskeiseen asemaan, että valtasuhteet hämärtyvät. Konfliktin ja antagonismin nouseminen suvereeniu-

den perustaksi parlamentaarisessa järjestelmässä yhdessä 'toiseen maailmaan' rajoittuvilla otsikoilla 'Inhimillisuus', 'Edistys', 'Tiede', 'Omaisuus', 'Perhe', kääntää huomion pois vallankäytön keskuksesta ja valtasuhteesta. (mt., 300—303). Se missä tuo vallankäytön keskus on, jää Leffortin analyysissä hämäräksi. Tässä suhteessa Leffortin näkemys porvarillisesta ideologiasta ja Habermasin ideologia-analyysi lähenevät toisiaan. Mutta Leffortin perustelu ideologian merkityksestä erottaa sen pelkästä valtasuhteen oikeutuksesta ja Habermasin yleisemmästä ideologiakäsitteestä.

Suuri osa Leffortin tuotannosta käsittelee ideologian merkitystä ja sisältöä sosialistisessa yhteiskunnassa. Leffortin analyysi leikkaa läheltä sitä, mitä Hannah Arendt esitti teoksessaan *Origins of Totalitarianism*. Leffort myöntääkin Arendtin merkityksen ja eksplikoi Arendtin tekstistä ne elementit, jotka löytyvät myös hänen omasta tuotannostaan. (Leffort 1988, 48—49)

Totalitaarisen ideologian analyysissä Leffort osoittaa tarkemmin vallankäytön keskuksen kuin porvarillisdemokraattisen yhteiskunnan analyysissä. Sosialistisessa yhteiskunnassa ideologia näyttäytyy toisin kuin porvarillisdemokraattisessa yhteiskunnassa. Se perustuu kokonaan 'tuonpuoleiseen' ja siitä puuttuu sellainen suhde konstitutionaaliin säädöksiin kuin porvarillisella ideologialla. Mutta huolimatta siitä, että totalitaarinen ideologia — Leffort näyttää, samoin kuin Arendt, yhdistävän tässä suhteessa sosialismin ja fasismin toisiinsa — nostaakin valtakysymyksen julkisuuden keskiöön, se pyrkii myös peittämään vallan todellisen luonteen. Kun porvarillinen ideologia korostaa antagonistisia suhteita erilaisten ryhmien välillä, totalitaarisen ideologian diskurssi korostaa koko sosiaalisen kentän homogeenisuutta ja yhtenäisyyttä. Erityisesti totalitaarinen ideologia pyrkii hämärtämään valtion ja kansalaisyhteiskunnan välisen eron tuomalla dominoivan puolueen avulla valtion läsnäolevaksi kaikille yhteiskuntasektoreille. Hallitsevan puolueen tunkeutumista kaikille yhteiskunnallisen elämän alueille Leffort pitää totalitaarisen ideologian tuomana uutena historiallisena ilmiönä (Leffort 1979, 191 ja 1988, 48).

Totalitaarisessa yhteiskunnassa asiasuvereeniteetti kiinteyttää koko yhteiskunnan, toisin sanoen kun tietty asia hyväksytään tavoiteltavaksi päämääräksi, päämäärän toteuttaja ja toiminnan organisoija saa ehdottoman suvereenin vallan.¹⁰ Ideologia puh-

¹⁰ Tätä päämäärärationalismia vallan oikeuttajana sosialistisessa yhteiskunnassa Herbert Marcuse on kutsunut 'uudeksi

taimillaan on päämäärän avulla tapahtuvaa nykyisyyden ja menneisyyden yhdistämistä ja päämäärän muotoutumista hallinnan keskeiseksi elementiksi. Vallankäytön peittämistä asiasuverein teetin avulla Leffort kutsuu totalitaarisen ideologian kaksoissuorjaksi. (Leffort 1978, 314—315 ja 1979, 190—193)

Ideologia toimintana ja hallintana

Mannheimin, Ricoeurin ja Veronin ideologiatulkinnot luovat sillan ideologian kriittisen ja neutraalin käsitteiden välille. Kun nämä tulkinnat yhdistetään kriittisen ja totalitaarisen teorian ideologiakäsitteisiin, voidaan luoda ideologian kolmas käsitteistö. Se voidaan tiivistää seuraavasti: *Ideologia on yhteiskunnallisen tiedon aspekti, eikä oma suljettu järjestelmänsä. Jos viestiä koskevan analyysin perusteella pystytään eksplikoimaan organisaatioperiaatteita, joilla järjestetään yhteiskunnallisessa toiminnassa saatua kokemusta, kyseessä on ideologia.*

Siten tuon analyysin perusteella kommunikatiosta olisi löydettävissä yhteiskunnallinen tavoite, johon politiikkaa suunnataan. Sitä, onko tuo tavoite asetettu tietyn ryhmän sosiaaliseen hyvinvointiin liittyviä intressejä silmälläpitäen, vai pelkän hallinnan säilyttämisen näkökulmasta, ei muuta tilannetta. Ideologinen tieto muodostuu, kun koko poliittinen toiminta asettuu aikadimensiolle. Ideologiselle tiedolle ominaista on, että menneisyys selitetään niin, että nykyinen toiminta saa oikeutuksensa. Samalla kun ideologia sitoo menneisyyden, sitoutuu ideologia yhteiskunnan traditioon. Traditio ei siirry nykyisyyteen kokonaisuudessaan, vaan ideologia valikoi ja suodattaa tradition. Näin menneisyydestä voidaan lukea nykyisen politiikan prognoosi ja tavoite.

Tämä ideologian kolmas käsitteistö kantaa muuassaan neutraalin ja kriittisen ideologiakäsitteen painotukset. Nämä myös antavat rinnakkaiset järjestykset ideologian ja politiikan suhteesta:

	Neutraali painotus	Kriittinen painotus
Ideologia	Poliittista toimintaa ja hallintaa tukeva käsite	Hallintaa tutkiva käsite
Hallinta	Välttämätöntä vallan ylläpitämistä politiikassa	Politiikkaa vallan ylläpitämiseksi
Politiikka	Toimintaa pyrittäessä tiettyihin yhteiskunnallisiin päämääriin	Tiettyjen yhteiskunnallisten päämäärien asettamista, jotta pystyttäisiin toimimaan
Toiminta	Päämäärän suhteen rationaaliin kalkyylisiin perustuvia keinojen valinta ja niiden toteuttaminen	Rationaaliin kalkyylisiin puettu hallinnan väline

Vaikka näissä tulkinnoissa politiikan ja päämäärän suhde on täysin erilainen — neutraalissa tulkinnassa intressi ja päämäärä yhtyvät ja kriittisessä tulkinnassa intressi ja hallinta — ideologia ilmenee käytännössä samalla tavalla: se yhdistää toiminnan — päämäärän aikadimensiolle — myös menneisyyden ja nykyisyyden kattaviksi. Ja epäilemättä neutraali, intressiä painottava näkemys ja kriittinen, hallintaa painottava näkemys, ovat saman ilmiön kaksi puolta.

LÄHTEET

- Arendt, Hannah, *The Orgins of Totalitarism*. George Allen and Unwin Ltd. London 1967.
- Barth, Hans, *Truth and Ideology*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles 1976.
- Eyerman, Ron, *False Consciousness and Ideology in Marxist Theory*. Almqvist & Wiksell International. Stockholm 1981.
- Gadamer, Hans-George, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*. Teoksessa Appel et. al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Suhrkamp Verlag. Baden-Baden 1971.
- Gadamer, Hans-George, *Philosophical Hermeneutics*. University of California Press. Berkeley 1977.
- Gadamer, Hans-George, *Truth and Method*. Grossroad. New York 1985.
- Gadamer, Hans-George, *Philosophical Apprenticeship*. The MIT Press. US 1986.
- Habermas, Jürgen, *Zu Gadamer's 'Warheit und Method'*. Teok-

rationalismiksi'. Päämäärään pyrkivän koneiston vastustaminen "ei ole vain poliittinen rikos, vaan teknistä typeryyttä, sabotaaasia ja koneen väärinkäyttöä. Järkei ei ole mitään muutta kuin kokonaisuuden rationalismia." Marcuse 1969, 85.

- sessa Appel et. al., Hermeneutik und Ideologiekritik. Suhrkamp Verlag. Baden-Baden 1971.
- Habermas, Jürgen, Toward a Rational Society. Student Protest, Science and Politics. Beacon Press. US 1971.
- Habermas, Jürgen, Legitimation Crisis. Heineman. Glifford, Surrey 1980.
- Koselleck, Reinhard, Futures Past. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts 1985.
- Larrain, Jorge, Marxism and Ideology. MacMillan Press, Hong Kong 1983.
- Larrain, Jorge, Concept of Ideology. Hutchinson & Co. Ltd. Essex 1984.
- Leffort, Claude, Les formes de l'histoire. Essais d'anthropologie politique. Gallimard 1978.
- Leffort, Claude, Éléments d'une critique de la bureaucratie. Gallimard 1979.
- Leffort, Claude, Democracy and Political Theory. Polity Press 1988.
- Mannheim, Karl, Ideology and Utopia. Routledge Paperback. Norfolk 1979.
- Marcuse, Herbert, Negations. Allen Lane, the Penguin Press 1968.
- Marcuse, Herbert, Soviet Marxism — A Critical Analysis. Routledge & Keagan Paul. London 1969.
- Marx, Karl—Engels Friedrich, The German Ideology. Moscow 1964.
- Marx, Karl—Engels Friedrich, Collected Works, vol 5. Moscow 1976.
- Marx, Karl, Pariisin kommuuni (Kansalaissota Ranskassa). Pori 1971.
- Marx, Engels, Lenin, Historiallisesta materialismista. Moskova.
- Plamenatz, John, Ideology. Pall Mall Press. Bath 1970.
- Rader, Melvin, Marx's Three Worlds, teoksessa Ficher, Georgopoulos and Patsouras, Continuity and Change in Marxism. Humanity Press. New Jersey 1982.
- Ricoeur, Paul, Hermeneutics and Human Science. Ed. John B. Thompson. Chambridge University Press. New York 1988.
- Schnädelbach, Herbert, Mitä on ideologia — yritys selvittää erästä käsitettä. Teoksessa Patoluoto—Tuomela, Yhteiskuntatieteiden filosofiset perusteet, osa II. Hämeenlinna 1976.
- Seliger, Martin, Ideology and Politics. George Allen & Unwin. Birkenhead 1979.
- Seliger, Martin, The Marxist Concept of Ideology — A Critical Essays. Chambridge University Press. Bristoll 1977.
- Veron, Elsie, Ideology and Social Sciences: A Communicational Approach. Semiotica vol. III, 1971.
- Veron, Elsie, Sémiosis de l'ideologie et du pouvoir. Communications No. 28. 1978.
- Volker, Eckhard, Ideologische Mächte und ideologische Formen bei Marx und Engels. Teoksessa Projekt Ideologie-Theorie (PIT), Theorien über Ideologie. Argument-Verlag GmbH. Berlin 1979.